

Арон
Гуревич

Письмена
времени

Избранные
труды
Культура
средневековой
Европы



Время – движущееся подобие
ВЕЧНОСТИ



Платон



Арон
Гуревич

Избранные
труды

Культура
средневековой
Европы



Издательство Санкт-Петербургского университета
2007

Серия основана в 2004 г.

Главный редактор и автор проекта «Письмена времени»
С.Я. Левит

Составители серии: С.Я. Левит, И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), С.С. Аверинцев, В.В. Бычков,
Г.Э. Великовская, И.Л. Галинская, А.Я. Гуревич, Л.Т. Мильская,
Ю.С. Пивоваров, Г.С. Померанц, Р.В. Светлов, А.К. Сорокин,
П.В. Соснов

Ответственный редактор: М.Я. Малхазова
Художник: П.П. Ефремов

Гуревич А.Я.

Г95 **Избранные труды. Культура средневековой Европы.** СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. — 544 с. (Серия «Письмена времени») ISBN 978-5-288-03808-2

В издание вошли книги: «Проблемы средневековой народной культуры» и «Культура и общество средневековой Европы глазами современников». В фокусе исследования первой книги — мировиденье и особенности религиозности неграмотных простолюдинов, «людей без архивов». Попытки реконструкции их культуры сопряжены с той трудностью, что указания на нее историк способен извлечь преимущественно или исключительно косвенным путем — посредством анализа текстов, которые вышли из-под пера образованных. В книге рассматриваются культ святых в его простонародном понимании, образ потустороннего мира, как он виделся средневековым визионерам, и две противоречивших одна другой версии Страшного суда, популярное богословие. Полемизируя с тезисом М.М. Бахтина о карнавальном-смеховой природе средневековой народной культуры, автор подчеркивает теснейшую связь в ней смеха и страха. Книга «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» основана на изучении нравоучительных «примеров» (exempla) XIII в., которые включались в тексты проповедей монахов нищенствующих орденов. В текстах этих произведений удастся, в частности, выявить своеобразный парадокс переплетения вечности и времени, пространства потустороннего мира с пространством земным. Постановка проблемы народной культуры открывает путь к познанию тех пластов средневекового мирозерцания, которые вплоть до недавнего времени оставались вне поля зрения историков.

© С.Я. Левит, И.А. Осиновская,
составление серии, 2007

© А.Я. Гуревич, 2007

© Издательство Санкт-Петербургского
государственного университета, 2007

Предисловие

В предисловии к французскому переводу книги «Проблемы средневековой народной культуры» я отмечал, что одно и то же историческое исследование, опубликованное на другом языке, тем самым включается в новый историографический контекст, неизбежно в той или иной мере меняет свой смысл или приобретает новые смыслы. Более того, я полагаю, что книга, переиздаваемая спустя несколько лет или десятилетий на языке, на котором она была написана, также не избегает подобной участи. Исподволь изменяются система понятий и самая перспектива, в которой мы видим прошлое; идеи и гипотезы, сделавшись всеобщим достоянием, воспринимаются не так, как они звучали, будучи впервые высказаны. Объединенные в настоящем томе труды вышли в свет в культурной и идеологической обстановке, существенно отличавшейся от современной ситуации. Изменилась научная и интеллектуальная среда, возникли новые мировоззренческие ориентиры, и взгляд на проблемы, обсуждаемые в публикуемых монографиях, в свою очередь не мог не измениться. Ныне я адресуюсь к существенно обновленной читательской аудитории, в сознании которой сменились многие критерии и сместились интересы. Да и сам автор видит свои былые штудии по-новому. Поэтому мне хотелось бы предпослать второму изданию этих книг некоторое предисловие.

* * *

Традиционная медиевистика, руководствовавшаяся преимущественно принципами позитивизма, сосредоточивала свое внимание на событийной истории, на деяниях великих людей, будь то монархи, завоеватели и церковные иерархи, либо великие поэты, теологи, философы и писатели. Представители этой школы историографии опирались на тексты исторических памятников, к которым, если их подлинность не внушала сомнений, они относились с доверием, полагая, что их изучение ведет историка к восстановлению прошлого, «как оно было на самом деле». То, о чем прямо и непосредственно эти источники не упоминали, оставалось вне поля зрения. В результате, мысли и высказывания выдающихся деятелей средневековья воспринимались в качестве единственного выражения умонастроений и верований людей той эпохи. Идеи элиты, которая на протяжении почти всего средневековья монополизировала письменность, присущие ей формы религиозности и система ценностей рассматривались как адекватное выражение

средневекового миропонимания в целом. Склонность к установлению интеллектуальных контактов с себе подобными, с людьми образованными и учеными, и поныне остается чертой, весьма характерной для очень многих историков; своего рода культурным снобизмом отмечены их исследования.

...Я припоминаю эпизод, происшедший на защите диссертации о современном католицизме. Выступая в качестве оппонента, я позволил себе замечание о том, что было бы интересно не ограничиться рассмотрением сочинений теоретиков и писателей, трактовавших богословские проблемы (как это получилось в диссертации), но задуматься также и над тем, какой резонанс имели их идеи среди населения и как религиозные настроения последнего в свою очередь отражались на взглядах «высоколобых». По окончании моего выступления один мой коллега огорошил меня неожиданным вопросом, посещаю ли я выставки собак. «Нет», — отвечал я растерянно. «Оно и видно: ты не любишь породистых псов, тебе больше по душе дворняжки». Признаюсь, такое уподобление интеллектуалов собакам благородных кровей и, соответственно, «простых» людей Жучкам и Каштанкам неприятно поразило меня. Оно с предельной откровенностью обнажило высокомерие тех историков, о которых было упомянуто выше.

В оправдание подобной стратегии ссылаются на то, что средневековые люди, которые не принадлежали к числу *litterati*, не оставили архивов, а потому их голоса не могут быть нами услышаны. Однако затруднения источниковедческого толка не снимают самой проблемы. Коль скоро эта новая проблема поставлена, могут найтись и источники, анализ которых способствовал бы ее решению.

Катаклизмы европейского и всемирно-исторического масштаба, наложившие неизгладимый отпечаток на ход истории XX столетия и выразившиеся прежде всего в беспрецедентно широких и радикальных массовых движениях, поставили вдумчивых историков перед новыми проблемами и побудили их иначе увидеть движущие силы исторического процесса. Долее было невозможно игнорировать «человека с улицы». Уже трудно было избежать предположения, что люди, не принадлежавшие к числу «избранных» и образованных, обладали собственным видением мира, что их умственный багаж отличался особенностями, подчас несвойственными интеллектуальной и правящей элите. Сложность постижения этого универсума взглядов и верований, чувств и систем поведения, заключалась, однако, в том, что, как правило, эти простые люди прошлого, в частности, средневековья, действительно не оставили ясно различимых свидетельств. Способ преодоления этих познавательных барьеров, заключался, очевидно, в том, чтобы вскрыть в сохранившихся памятниках, вышедших из-под пера ученых людей, указания на духовную жизнь более широких слоев и расшифровать их.

Одним из первых медиевистов, которые сформулировали эту задачу, был Л.П. Карсавин. В своем труде «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (1915) он стремился подойти по возможности ближе к пониманию умственных установок простолюдинов. В центре его внимания были не столько со-

чинения писателей и мыслителей с хрестоматийно звучными именами, сколько произведения более скромных авторов. В результате в облике средневековой культуры проступили новые черты. Исследования Карсавина, опубликованные в годы Первой мировой войны, не нашли должной поддержки в среде русских медиевистов и, к сожалению, так и остались неизвестными западным коллегам.

Существенным стимулом к началу пересмотра традиционного понимания духовной жизни средневековья явились труды культурных и социальных антропологов и этнологов — их полевые исследования ментальных и социальных структур неевропейских, так называемых примитивных народов. Вопросы, сформулированные антропологами при описании жизни этих племен могли быть использованы, с неизбежными коррективами и трансформациями, при изучении европейского средневековья, в особенности раннего его периода. Понятие *mentalité* было воспринято Марком Блоком и Люсьеном Февром в качестве нового отправного момента медиевистического анализа. Применение этого понятия, именно в силу его расплывчатости и нечеткости, давало возможность шире и полнее охватить феномены культуры, толкуемой в антропологическом ключе. Необходимо подчеркнуть, что понятие *mentalité* не интерпретировалось создателями Школы «Анналов» в том смысле, какой придал ему Л. Леви-Брюль, как обозначение иррациональной и лишенной внутренней логики аффективной стихии (*mentalité prélogique*, *mentalité primitive*). Напротив, сознание людей, населявших средневековую Европу, представлялось Блоку в качестве структурированного комплекса верований и идей, таких, как восприятие времени, истории, отношение к природе, к богатству и собственности, и т. д.

Стремление охватить возможно более широкий круг культурных явлений привело в дальнейшем представителей следующего поколения «анналистов» к осознанию необходимости ввести понятие «народная культура». Одним из стимулов к внедрению этого понятия в исследовательскую практику медиевистов и историков начального периода Нового времени (XVI—XVIII вв.) послужила монография М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965), вскоре переведенная на ряд языков и имевшая широкий резонанс в гуманитарных науках. Правда, понятия «народная культура» и «карнавально-смеховая культура» были лишены в интерпретации этого выдающегося ученого какой-либо социально-исторической определенности: народ мыслится им в виде вечно умирающего и вновь рождающегося космического тела, в котором преобладают низовые физиологические отправления; это грандиозное вселенское воплощение гротеска, неотъемлемыми функциями коего являются гиперболизированный смех и извечный карнавал. Мифологизация и «архетипизация» Бахтиным понятия «народ» не вызывают сомнений; распространение наблюдений над романами Рабле на всю толщу предшествовавшей истории в высшей степени спорно, точно так же, как и приравнивание народной культуры к карнавалу. Но столь же несомненно стимулирующее воздействие книги Бахтина на дальнейшее изучение средневековой «народной культуры». Пусть в мистифицированной форме, проблема

была поставлена, и от нее, несмотря на многочисленные возражения, уже нельзя отмахнуться.

Неясность и расплывчатость понятия ни в коей мере не исключают реальности и значимости самого явления: медиевисты и ранние «модернисты» не в состоянии отрицать существование широкого комплекса верований и религиозных практик, представлений о мире, которые до недавнего времени ускользали от взора историков или оставались на далекой периферии официальной культуры, как она изображалась в традиционной историографии. Вопрос, следовательно, заключается в том, чтобы придать понятию «народная культура» тот смысл, который может быть раскрыт при более внимательном изучении или при привлечении новых источников. Вопреки суждениям таких авторитетов, как, например, Ж. Дюби, проблема «народной культуры» отнюдь не «псевдопроблема» (Дюби видел в ней выражение своего рода популизма и ностальгии по «старому миру, который мы утратили»). Ныне вполне очевидно, что в «силовом поле» религиозности и картины мира эпохи существовали сильнейшие напряжения и противоречия.

* * *

Историк, подобно автору настоящих строк, пришедший к изучению народной культуры и религиозности от социально-экономических штудий, естественно, склонен искать в памятниках указания на мировиденье крестьян, на те традиции и верования, которые так или иначе связаны с аграрной природой средневекового общества и обусловлены ею. Так, собственно, и начались мои изыскания в указанном направлении. Речь шла, прежде всего, о восприятии христианства неграмотными людьми, сознание которых явно не было подготовлено к усвоению богословских догматов и иных истин веры, какими оперировали служители церкви. Но если этот «хлеб богословов» оставался вне их досягаемости, то его место занимали упрощенные и вульгаризованные верования и представления, которые расценивались церковью в качестве «языческих суеверий». В состав этих последних в той или иной мере могли входить дохристианские традиции, основанные на магии, анимизме и порождавшиеся культом сил природы. Эти люди посещали церкви, слушали проповедь священника и читали молитвы, — они были христианами, но на свой собственный лад. Они поклонялись святым и ожидали от них чудесного содействия и покровительства, однако были далеки от того более сублимированного понимания святости, какое присуще церковной доктрине. Христиане из простонародья по-своему верили в Страшный суд: они знали о предстоящем в неопределенном будущем Втором пришествии Христа, но эта вера в Судный день «в конце времен» каким-то образом сочеталась у них с убеждением, согласно которому суд над душой происходит в момент кончины индивида. Короче говоря, их христианство было в высшей степени своеобразной его версией, во многом противоречившей учению теологов.

Но дальнейшие размышления побудили меня несколько по-иному подойти к проблеме «народной культуры». Я полагаю, что речь идет не

столько о противопоставлении культуры простонародья культуре официальной, церковной, культуре образованных, сколько об изучении внутренней сложности средневековой культуры как таковой. Дело в том, что историк ни в коей мере не может быть уверен, будто упомянутые сейчас черты религиозности (как и многие другие) представляли собой исключительно достойные неграмотных простолюдинов. Не разделялись ли многие из этих особенностей «народного христианства» в той или иной мере также и учеными людьми? Ведь о «приходском католицизме», отличавшемся от ортодоксии теологов, папской курии, церковных прелатов и монашества, мы узнаем отнюдь не из уст «язычествующих простецов», а из многочисленных и многообразных текстов, авторами коих были опять-таки образованные, *litterati*. При этом нельзя не заметить, что если в ряде подобных сочинений содержится критика «суеверий» простого народа (см., например, *libri poenitentiales*, «покаянные книги», содержавшие вопросы о возможных прегрешениях, которые священники должны были задавать своей пастве на исповеди), то в других текстах, в свою очередь созданных церковными деятелями и предназначенных для наставления и просвещения *illitterati*, нетрудно обнаружить причудливое смешение ортодоксии с такими верованиями, какие были распространены преимущественно в среде простых прихожан.

Отпечаток этих верований и фольклорных представлений лежит на записях видений потустороннего мира. В этих *visiones* запечатлены рассказы тех верующих, которые были убеждены в том, что их души, отделившись от тел, побывали на том свете, где они явились свидетелями мук грешников, после чего возвратились к жизни. Трактовка времени и пространства этими визионерами подчас удивительно сходна с мифологическими пространственно-временными координатами; в частности, в потустороннем мире вечность причудливо сосуществует со временем, а пространство прерывно и «лоскутно», что опять-таки возвращает мысль исследователя к фольклору и сказке. Однако *visiones* были записаны со слов тех, кто вернулся из мира иного, не ими сами, сплошь и рядом людьми неграмотными, — эти видения были зафиксированы, как правило, на латыни священниками и монахами — носителями ученой культуры. Иначе говоря, на страницах *visiones* откровения и фантазия визионеров-простолюдинов переплетаются с ученостью духовных лиц, которые записывали эти рассказы, несомненно, подвергая их целенаправленному редактированию. Картина трансцендентного мира, вырисовывающаяся в этих «репортажах» с того света, находится в разительном контрасте со структурой ада, чистилища и рая, которая была выстроена в «Божественной комедии» и продиктована схоластической ученостью и мистикой.

Обновление и обогащение проповеди, связанное с активностью низнестоящих монашеских орденов, привело к тому, что неотъемлемой составной частью ее сделались *exempla*, дидактические «примеры», короткие рассказы, в которых христианское поучение облекалось в форму жизненных сценок, объединявших чудо с повседневностью. Авторы «примеров» — монахи и церковные прелаты — широко использовали анекдоты и фольклор, переработанные в монастырской среде. Как от-

метили Ж. Ле Гофф и Ж.-К. Шмитт, расцвет жанра *exemplum* ознаменовал вторжение устного слова в церковную литературу. Действительно, в этих коротких повествованиях внимательный исследователь может расслышать голоса, раздававшиеся в XIII в. на городских улицах и площадях. По-видимому, в подобных произведениях церковной словесности можно обнаружить своего рода «обратную связь» между проповедником и его престоном аудиторией. С особой остротой такого рода связь видна в записях проповедей немецкого францисканца Бертольда Регенбургского. Обращаясь к толпам верующих, этот выдающийся оратор стремился установить прямой контакт с каждым из слушателей; его проповеди то и дело прерываются вопросами, с которыми якобы обращаются к нему отдельные прихожане и которые на самом деле придуманы им самим для оживления беседы и возбуждения внимания аудитории. Бертольд разговаривает с массами горожан и сельских жителей на языке привычных для них понятий, символов и образов, постоянно ссылаясь на их жизненный опыт. Его контакт с ними необычайно интенсивен.

Visiones, *exempla* и проповедь — жанры церковной словесности, и вместе с тем историку удастся расслышать в них голоса рядовых христиан, различить черты мирозерцания, присущие «народной культуре». Повторю еще раз: об этой последней мы узнаем почти исключительно из сочинений ученых людей, она предстает перед нами, будучи отраженной в сознании монахов и духовных лиц, следовательно, не в каком-либо «чистом виде», но прошедшей сквозь фильтры восприятия теологически ориентированных авторов. Поэтому возникает вопрос, не были ли те элементы религиозности, которые легко принять за черты «народной культуры», присущи также и образованным, т.е. церковным людям? Не следует упускать из виду, что духовенство и монашество постоянно рекрутировались из самых различных слоев общества, выходцы из которых включались в жизнь церкви, будучи отягощенными верованиями и привычками сознания, присущими их среде. Естественно, «народные», фольклорные компоненты духовной жизни в сознании *litterati* были сплавлены воедино с теологией и официальной доктриной и в значительной мере ею подавлены, заглушены.

Напрашивается предположение: то, что историки квалифицируют как «народную» или «фольклорную» культуру и религиозность средневековья, не было достоянием одного только престоном народа. Скорее, это был «низший» пласт мирозерцания и религиозной практики эпохи, присутствовавший в сознании любого христианина, как невежественного, так и образованного. Что же до сознания ученых людей, то этот срез их представлений перекрывался и камуфлировался богословским багажом. Таким образом, я склонен полагать, что разные уровни мировосприятия и религиозности сосуществовали и взаимодействовали в духовном универсуме средневековых христиан, хотя, разумеется, во взглядах и поведении неграмотных «простецов» «низовой» срез культуры был различим более отчетливо.

Вот это понимание «народной культуры» положено в основу анализа исторических источников в книгах «Проблемы средневековой на-

родной культуры» (1981), «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» (1989), равно как и книги «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» (1990).

Мне кажется уместным еще раз подчеркнуть: разыскания в области «народной культуры» сталкивают историка с таким существенным феноменом средневекового мировосприятия, как присущие ей противоречия и колебания смысла. «Добрые бесы» и гневающиеся святые, перетекание времени в вечность, совмещение в одном религиозном сознании обеих, казалось бы, несовместимых эсхатологий — индивидуальной и вселенской, теснейшее переплетение мира живых с миром мертвых, — таковы некоторые проявления парадоксальности средневековой картины мира. Эта ее неотъемлемая черта могла быть выявлена только при введении в историческое исследование проблемы «народной культуры». Сколь ни условно это определение, постановка вопроса о сущности «низового» пласта средневекового мировиденья дает историку возможность разглядеть в культуре эпохи те напряжения и конфликты, без учета которых невозможно понять ее внутренний динамизм. Одно из проявлений последнего — демономания конца средневековья и начала Нового времени, которая вылилась в беспрецедентную охоту на ведьм.

* * *

Как были восприняты эти книги? Приходится отметить две тенденции в их оценке. Официальные советские инстанции не были склонны отказаться от той негативной оценки автора и его произведений, которая была столь энергично выражена после публикации «Проблем генезиса феодализма в Западной Европе» (см. предисловие к первому тому моих «Избранных трудов», 1999, а также книгу «История историка», 2004). Книги «Категории средневековой культуры» и «Проблемы средневековой народной культуры», а также опубликованные мною во второй половине 70-х годов в сборнике «Средние века» статьи, в которых рассматривались отдельные аспекты народной культуры, были оценены «наверху» как идеологически вредные. Моим коллегам-медиевистам, связанным партийной дисциплиной, не оставалось ничего другого, как критиковать автора за «преувеличение роли» католической церкви в духовной жизни средневековой Европы.

Иную оценку моих исследований о народной религиозности и культуре дали некоторые из моих коллег, в статьях и рецензиях которых был высказан ряд ценных для меня советов и предложений к дальнейшему размышлению. Особенно интересной и содержательной была статья В.С. Библера.

Положительно «Проблемы средневековой народной культуры» были приняты зарубежными медиевистами. Жоржу Дюби, который, как упоминалось выше, в свое время высказывал скептицизм относительно возможностей познать мировиденье неграмотных простецов, это не помешало рекомендовать мою книгу видному французскому издательству для перевода. Припоминаю, как один английский университетский профессор поведал в печати о дискуссии, проведенной его студентами.

Они задавались вопросом: как и почему движется «корабль средневековой истории»? Оставаясь на «капитанском мостике», говорили они, трудно понять, что же приводит корабль в движение, для этого необходимо спуститься в «машинное отделение». Именно это и сделали, по их мнению, Ле Гофф и Гуревич. Мне думается, что эти молодые люди верно уловили неразрывную связь культуры с социальной жизнью; их внутреннее единство и является центральным предметом изучения упомянутых ими медиевистов.

Но и в зарубежной историографии раздался голос несогласия с моей точкой зрения. В переводах «Проблем средневековой народной культуры» мною были сделаны некоторые добавления, в которых я откликнулся на новые работы. В частности, речь шла о книге немецкого историка Д. Харменинга «*Superstitio. Überlieferung und Theorie: geschichtliche Untersuchungen zur kirchlichtheologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*» (Berlin, 1979). Этот ученый высказывает сомнения относительно возможности использования «покаянных книг» как источников для изучения средневековых народных верований и «языческих заблуждений». Он демонстрирует тесную зависимость текстов этих сочинений от литературной традиции, восходящей к началу средневековья, в особенности от проповедей Цезария Арелатского. Таким образом, утверждает Харменинг, libri roenitentiales никак не связаны с реальной жизненной практикой, но воплощают в себе книжное наследие, восходящее к далекому прошлому. По этому поводу между нами недавно имела место полемика на страницах «Баварского этнографического журнала». Я не склонен изменить свою точку зрения. Даже в случаях, когда те или иные средневековые церковные авторы широко использовали произведения своих предшественников, остается открытым вопрос: с какой целью они тратили силы и пергамент для их копирования? Не следует упускать из виду, что «покаянные книги» были исповедальными пособиями, т.е. применялись в церковной практике. Следовательно, едва ли возможно игнорировать связь употребляемых в них формул с тем, с чем сталкивались священники, исповедуя своих прихожан (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1996).

На мой взгляд, эта полемика имеет определенное методологическое значение. Здесь продемонстрированы два весьма различных подхода к историческим источникам. Метод профессора Харменинга предполагает наличие не связанных между собой линий развития — литературной преемственности в среде духовенства и деятельности исповедников, тогда как я придерживаюсь мнения, что оба эти феномена были связаны между собой, и даже буквальное повторение литературных клише вовсе не исключало их практического применения. Кроме того, наряду с заимствованиями из старых текстов, мы встречаем в «покаянных книгах» (например, в трактате Бурхарда Вормсского), ряд новых положений и прямых указаний на распространенные в народе «суеверия».

Что касается книги «Культура и общество глазами современников», содержащиеся в ней наблюдения и выводы нашли поддержку в монографии Ж. Хоровиц и С. Менахе «Юмор на церковной кафедре».

Смех в средневековой церкви» (J. Horowitz, S. Menache. L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale. Genève, 1994). Авторы сосредоточиваются на анализе смеховых аспектов «примеров» XIII в., разделяя, впрочем, мои предостережения против злоупотребления понятием «смеховой культуры». Здесь было бы не вполне уместным разбирать работы эпигонов Бахтина, в которых его идеи о природе «смеховой культуры» некритично распространяются на древнерусский материал.

* * *

Я начал это предисловие с соображения о том, что с течением времени историческое исследование, оказавшись в новом интеллектуальном контексте, неизбежно в той или иной мере меняет свой смысл. Я повторяю эту вполне очевидную истину вот в какой связи.

Рассматривая свои работы, я, довольно неожиданно для самого себя, обнаружил некий лейтмотив, проходящий через мои исследования разных лет, но до недавнего времени не вполне мною осознанный. Лейтмотив этот — человеческий индивид, личность.

Эта тема с разной степенью отчетливости уже различима в работах, посвященных началу средневековья. Изучение аграрного строя и способов расселения древних германцев приводит к выводу о несостоятельности старой теории о марковых общинах, в которые они якобы объединялись, и тем самым ставит нас перед фактом: разбросанные по обособленным хуторам и небольшим поселкам земледельцы и скотоводы не поглощались общинными коллективами и вели образ жизни, при котором они должны были опираться на собственные силы. Здесь с неизбежностью возникает тема «архаического индивидуализма». Вопрос об индивидуальном поведении варваров вновь встает при изучении записей их обычного права — «варварских прав». Наконец, рассматривая культуру скандинавов эпохи викингов, историки сталкиваются не только с многочисленными проявлениями личной инициативы отдельных индивидов, но и с художественным ее претворением, что, в частности, выразилось в индивидуальных стилях изобразительного искусства.

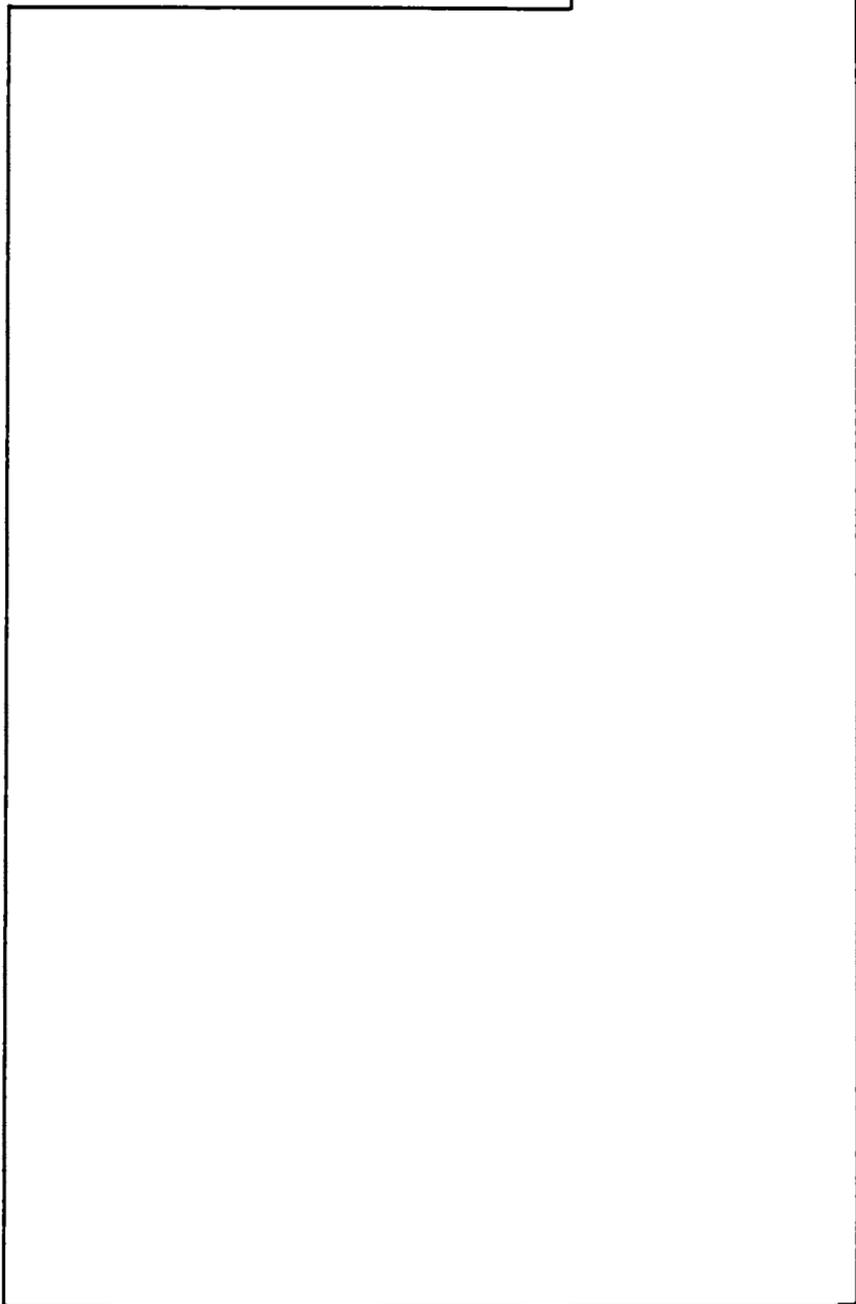
Проблема средневековой личности вырисовывается и в дальнейших моих исследованиях. Напомню о дихотомии коллективной и индивидуальной эсхатологии. Тема посмертного суда над индивидом может быть прослежена с самого начала средневековья (вопреки утверждению Ф. Ариеса о том, что переход от идеи коллективного суда над родом человеческим в «конце времен» к представлению о суде над умирающим индивидом произошел лишь в конце средневековой эпохи). Личность, поставленная пред судом собственной совести, находится в центре внимания проповедников. Именно личность, «персона» является отправной точкой размышлений Бертольда Регенсбургского, который, обращаясь к толпам верующих, видит в них индивидов, а не безликую массу.

Я не буду здесь более подробно останавливаться на разных аспектах человеческой личности в изучаемую эпоху, которые все вновь и подчас

неожиданно для меня вырисовывались в самых разных типах исторических источников. Я хочу лишь подчеркнуть, что эта тема отнюдь не была центральной в моем первоначальном вопроснике, с которым я обращался к изучаемым мною памятникам. Однако по мере расширения фронта исследовательских работ именно эта тема выдвинулась на первый план. Ей посвящена моя книга «Индивид и социум на средневековом Западе» (2005).

Сентябрь 2005 г.

Проблемы средневековой народной культуры



Предисловие

Работа «Проблемы средневековой народной культуры» примыкает к книге «Категории средневековой культуры» (М., «Искусство», 1972). Подобно той книге, новая монография посвящена изучению культуры средних веков, представлений средневекового человека о мире и о себе.

Однако новая книга не только продолжает начатое ранее исследование, но и развивает его по несколько иным линиям. Прежде я пытался восстановить ряд категорий средневекового миропонимания и группировал материал вокруг нескольких основополагающих его элементов: время-пространство, право, труд, собственность-богатство — элементов, образывавших вместе со многими другими ту исторически необходимую форму, в которой складывались разные типы средневековой человеческой личности. В интересах анализа перечисленные элементы были вычленены из сплошной всеобъемлющей ткани средневековой культуры. После того как эта работа была проделана, естественно, возникла потребность возвратиться к рассмотрению средневекового мировидения, но уже не в его категориальной расчлененности, а в слитности разных его аспектов. Для того чтобы в какой-то мере перейти от «анатомии» к «физиологии» культуры, пришлось сместить логический уровень изучения. Потребовался иной взгляд на источники и иной принцип их отбора. Если в «Категориях средневековой культуры» материал, относящийся к каждому из исследуемых элементов мировосприятия, брался из гетерогенных памятников, то теперь необходимо обратиться к определенным их жанрам, сравнительно однородным. Исследование источников, принадлежащих к одному пласту средневековой культуры, требует сугубой интенсивности: внимание исследователя должны привлечь и содержание, и форма памятника, и его социально-культурная функция. Углубленное проникновение в его ткань оплачивается сужением круга охвата материала.

С этим связано другое обстоятельство. В предыдущей книге автор руководствовался презумпцией, что абстракция «человек средневековья» допустима в научном исследовании, что с такой абстракцией можно работать. Но памятники, на которые при этом приходилось опираться, были созданы преимущественно интеллектуальной элитой, монополизировавшей письменность и образование. Я стремился концентрировать исследование на той стороне высказываний «интеллектуалов» средневековья, которая выражала бы не только — и не столько — их особую «картину мира», в немалой мере обусловленную их образован-

ностью и ролью в обществе, сколько присущие людям этой эпохи способности переживания и осмысления действительности, наиболее общие черты стиля мышления. Тем не менее состояние источников таково, что средневековый образ мира, реконструируемый современным ученым, оказывается в большей или меньшей степени «смещенным» в сторону видения элиты. Сдвиг этот неминуемо происходит в почти любом исследовании культуры феодального общества. Возникает вопрос: существует ли какой-либо шанс его избежать? Возможно ли увидеть средневековый мир глазами не одних только образованных авторов той эпохи, но и простого человека? Иными словами: доступно ли нам познание народной культуры средних веков?

Народная культура этой эпохи — новая и почти не разведанная еще в науке тема. Идеологам феодального общества удалось не только оттеснить народ от средств фиксации его мыслей и настроений, но и лишить исследователей последующих времен возможности восстановить основные черты его духовной жизни. «Великий немой», «великий отсутствующий», «люди без архивов и без лиц» — так именуют современные историки народ в эпоху, когда для него был закрыт непосредственный доступ к средствам письменной фиксации культурных ценностей. Аристократическая, элитарная трактовка средневековой культуры, принимающая в расчет мысли одних лишь «высоколобых» — богословов, философов, поэтов, историографов, — прочно утвердилась и господствует по сей день. Вследствие такого состояния знаний до недавнего времени оставалась непоколебленной легенда о христианском средневековье: тысячелетие, отделяющее конец античности от Возрождения, традиционно изображалось как эпоха безраздельного, тотального господства католической идеологии, а последнюю считали возможным характеризовать, ограничиваясь высказываниями авторов теологических «сумм», постановлениями соборов, историографией и литературой; аксиоматичным было приписывать всем членам феодального общества те формы религиозности, которые были присущи клирикам, монахам, мистикам. Противоположностью господствующей идеологии находили собственно только у еретиков, — но ведь ересь точно так же оставалась в рамках религиозного мирозерцания, как и официальная церковность, с той существенной разницей, что еретики воспринимали ее «с обратным знаком». Картина всемогущества церкви и догмы дополнялась в научной литературе демонстрацией ростков нового, светского мирозерцания, обусловленных развитием городов и бюргерства. Что же касается основной массы населения феодальной Европы — крестьянства, то оно по-прежнему игнорируется историками культуры, — ему отказывают «в праве на историю» (Геремек 1978, с. 6)¹.

Как видим, народной культуре средневековья не повезло в науке. Обычно, когда говорят о ней, упоминают самые большие остатки (весьма деформированные христианской и феодальной идеологией)

¹ Полное библиографическое описание используемых работ см. в списке «Цитированной литературы».

древнего мифа и эпоса, пережитки язычества. Их разрозненными фрагментами, собственно, и ограничиваются, когда пишут о «неофициальной» культуре масс, — все остальное культурное пространство заполняется, как правило, официальной религиозностью. Ученые авторы признают, что простонародье с трудом и плохо усваивало церковное учение, упрощало его и окутывало всяческими суевериями и предрассудками, но дело сводится к различиям скорее количественным, нежели качественным; народная религиозность мыслится просто-напросто в виде вульгаризованной версии христианства. В тех сравнительно редких случаях, когда современный специалист обращается к народной религиозности средневековья, у него не находится для нее иных характеристик, помимо таких, как «наивная», «примитивная», «неотесанная», «грубая», «поверхностная», «пралогическая», «ребяческая»; это религия «народа-ребенка», переполненная суевериями и ориентированная на сказочное и баснословное (см.: Делярюэль 1975). Нетрудно видеть, что критерий для подобных оценочных суждений берут из «высокой» религии просвещенных и именно с их позиций судят о сознании и эмоциональной жизни простолюдинов, не ставя перед собой задачи рассмотреть ее «изнутри», руководствуясь *ее собственной логикой* (см. критику взглядов Делярюэля: Шмитт 1976, с. 941 сл., ср. Дэвис 1974, с. 308 сл.).

Справедлива ли подобная интерпретация? В научной литературе последних лет на этот счет наблюдается растущий скептицизм, обсуждение проблемы средневековой народной культуры стало на повестку дня, и хотя сделано пока немного, но живая актуальность проблемы ни у кого, кажется, более не вызывает сомнений (см.: Манселли 1975; Ле Гофф 1977; Шмитт 1976; Изамбер 1977)².

В своей дальнейшей работе я и руководствовался стремлением сосредоточить внимание на «низовом» пласте средневековой культуры, на способах мировосприятия, присущих людям, которые не прошли выучки в школе античного или патристического наследия и сохраняли живую связь с мифопоэтическим и фольклорно-магическим сознанием. К такому мировосприятию, которое возникало и результате сложного и противоречивого взаимодействия традиционного фольклорного фонда с христианством, применяется здесь определение «народная культура средневековья».

Обращаясь к изучению народной культуры, сталкиваешься с неразработанностью и проблематики и источников — самый их поиск и отбор представляют собой новую задачу, интересную и нелегкую.

Проблемы народной культуры исследуются ныне, и довольно интенсивно, применительно к концу средневековья и началу нового времени (см.: Бахтин 1965; Мандру 1964; Дэвис 1974, 1975; Томас 1971; Тус-

² Однако истины ради нужно признать, что попытка преодолеть неадекватный подход к народной религиозности была предпринята в отечественной науке, и предпринята очень давно — более шестидесяти лет назад. Я имею в виду труды видного русского медиевиста Л. П. Карсавина (1915), незаслуженно забытые в последующей историографии.

сер 1960; Леруа Лядюри 1975; Сориано 1968; Геремек 1978, Гинцбург 1976, Вигке 1983 и др.), но этот период несравненно более богат источниками, которые позволяют приблизиться к умонастроениям масс, и источники эти — качественно иные по сравнению с теми, какие сохранились от раннего и классического средневековья. Главное же различие заключается в том, что если в XV—XVII веках народная культура приобретает достаточно определенный смысл — это культура социальных низов, секуляризирующаяся, обладающая уже собственной письменной (и книгопечатной) формой фиксации (см.: Дэвис 1975, с. 190 сл.) и относительно разработанным самосознанием, то само понятие «народная культура» в приложении к собственно средневековью остается весьма неопределенным. Только ли это культура низов, угнетенных классов общества? Или это культура всех неграмотных, в противоположность культуре образованных, книжных людей? (В средние века угнетенные слои общества и необразованные, как известно, не совпадали, ибо значительная часть господ также оставалась неграмотной.) Либо, еще шире, это пласт средневековой культуры, так или иначе являвшийся достоянием всех людей той эпохи, но у элиты обычно скрываемый официальной теологией, книжностью, античной традицией, а у людей, не причастных к латинской образованности, выступавший на первый план? Может быть, понятие «народная культура» надлежит толковать вслед за романтиками как создание народа, коллективное творчество? Либо, наконец, это культура, созданная для народа, полученная им от других слоев, продукт популяризации или «опускания» культурных богатств в народные недра? Нужно признать: если, кажется, никто не отрицает существования такого феномена, как «народная культура» феодальной эпохи, то до сих пор не дано ясного и недвусмысленного определения ее (см.: Лакруа, Больони 1972, с. 53 сл.; Шмитт 1976, с. 941 сл.; Изамбер 1977, с. 161—184).

Видный французский медиевист Ж. Ле Гофф говорит о двух культурах в средневековом обществе: культуре клириков, или «ученой культуре», и культуре народной, или «фольклорной» (Ле Гофф 1977, с. 223 сл., 236 сл.). Отношения между обеими культурами, по Ле Гоффу, в высшей степени многообразны, они включают как антагонизм, «блокирование» «ученой» культурой культуры «фольклорной», подавление ее традиций церковью либо их искажение и частичное приноравливание к потребностям официальной идеологии, так и непонимание духовенством народной культуры, вызванное тем, что «рационализму» культуры клириков, четко разделявшему мир на добро и зло, противостояла двойственно амбивалентная «фольклорная культура». Но господствующая культура оказывается неспособной полностью обуздать фольклорную стихию и частично воспринимает фольклор. Такому взаимодействию культур благоприятствовало — то обстоятельство, что для них обеих характерно смешение планов земного и сверхъестественного, материального и духовного. Более того, Ле Гофф полагает, что условием осуществления духовенством своей миссии была его культурная адаптация к народу, церковная культура должна была включаться в фольклорную культуру. Существенную роль в ходе рассуждений Ле Гоффа играет идея «внутренней аккумуляции», взаимного приноравливания культур.

Таким образом, концепция Ле Гоффа и его учеников (см.: Шмитт 1979) переносит центр тяжести с народной религиозности на более широкое и сложное явление — «фольклорную культуру», одним из эпифеноменов которой является и сама религия народа. Эта переформулировка проблемы представляется принципиально важной и заслуживающей поддержки. Само собой разумеется, что религиозные представления и религиозная практика составляли чрезвычайно существенный аспект духовной жизни людей средневековья, но содержание народной культуры, погруженной в атмосферу сакрального, пронизанной ритуалом и верованиями, ими отнюдь не исчерпывалось. Мало того, народная интерпретация истин христианства давала в высшей степени своеобразные плоды, которые могут быть верно оценены только в более широком контексте «фольклорной культуры».

Я не склонен спешить с формулировкой собственного понимания средневековой народной культуры; может быть, это понимание прояснится в ходе исследования. Но, конечно, невозможно работать, не имея некоторой предварительной гипотезы, помогающей собрать материал и приступить к его анализу. Меня будет занимать в первую очередь «*образ мира*» средневекового человека, способ его мировосприятия, склад его ума, коллективные психологические установки. Каково «умственное оснащение» этих людей, их «духовный инструментарий»? (См.: Дюби 1961; Дюпрон 1961; Блок 1973; Ле Гофф 1974.) Из сказанного выше должно быть ясно, что предметом исследования послужат не четко сформулированные идеи и учения, этому «низовому» пласту не свойственные, а *неявные модели сознания и поведения*.

Поле моих изысканий — VI—XIII века, «темное время» в истории народной культуры. Дело не в том, что источников немного, — нужно только договориться о том, что именно считать источниками для изучения нашего предмета, то есть найти эти источники среди памятников, хорошо известных специалистам, но обычно не привлекаемых в интересующих нас целях. Если удастся заново «открыть» источники, характеризующие народную культуру средних веков, то не исключено, что они имеются в достаточном количестве, — их даже невозможно охватить целиком, да этого, видимо, и не требуется, — беда в другом: эти источники не очень многообразны. Поэтому исследователю удается менять угол зрения, под которым он рассматривает проблему, не столь часто, как это было бы желательно. В результате наблюдения и выводы, которые читатель найдет далее в этой книге, волей-неволей фрагментарны и односторонни. Нельзя не согласиться с Ж.-К. Шмиттом, автором исследования о народной культуре средневековья: «Недостаток не столько в источниках, сколько в познавательных средствах для их расшифровки» (Шмитт 1979, с. 234).

В отличие от авторов известных мне работ по народной культуре и религиозности средних веков я не намерен ставить эту проблему в общем виде или пытаться рассмотреть ее со всех сторон. Отбор источников для моего исследования позволяет выделить один специфический аспект, заслуживающий тем не менее сугубого внимания. Имею в виду явление, которое можно обозначить как «*парадокс средневековой культуры*». Парадокс этот порождается встречей, пересечением народной

культуры с культурой «ученых», образованных людей, взаимодействием фольклорных традиций с официальной церковной доктриной. Как оба уровня совмещаются, взаимопроникая, в одном сознании, и каким преобразованиям подвергаются они в результате этого наложения и совмещения? Возможно, что избранный мною способ рассмотрения благоприятствовал бы пониманию не одного только народного сознания, но — через него — и существенных особенностей средневекового сознания вообще.

Мне кажется, что исследование упомянутого парадокса могло бы пролить свет и на специфику эстетики средневековья. Разумеется, что, когда говорят об эстетике этой эпохи, имеется в виду не теория, а имплицитная, «не выговоренная», но практически действенная система творчества. (Здесь применимы соображения С.С. Аверинцева (1977, с. 3 сл.) о ранневизантийской «поэтике».)

Собственно, круг источников, способных пролить свет на народную культуру средневековья, можно было бы значительно расширить, пойдя тем же путем, как это было сделано в «Категориях средневековой культуры». Там наряду с памятниками собственно средневековой, христианской эпохи был привлечен германский и скандинавский материал; он служил для характеристики определенной стадии развития культуры, типологически предшествующей средневековью. Как раз древнескандинавская литература особенно богата данными о народных представлениях о мире, к тому же более непосредственно относящимися к сознанию непросвещенной массы, чем латинские памятники, исследуемые в этой книге. Но в работе о народной культуре анализ скандинавских источников трудно совместим с исследованием источников латинских, — ибо та мифопоэтическая традиция, которая определяла главные черты германо-скандинавской культуры и характеризовалась высокой продуктивностью, органической цельностью, сочетанием архаики с утонченностью (см.: Гуревич 1979), — эта традиция в контексте средневековой латинской церковной культуры занимает уже иное место: общенародная культура доклассового общества становится «простонародной» культурой общества классового, противостоящей «официальной» клерикальной культуре; она переходит на положение гонимой и оттесняется на периферию духовной жизни; язычество, пронизывавшее миф и эпос, вырождается в «суеверие»; под ударами церковной идеологии традиционное мировидение разбивается на фрагменты, лишь частично абсорбируясь новой системой мирозерцания. Торжество новой культуры не означало, однако, полного подавления архаики. Народная культура во многом сохраняет «досредневековые» свои черты. Более того, духовная жизнь средневекового общества не может быть понята достаточно всесторонне без учета мифопоэтической, фольклорной традиции, остававшейся достоянием народа, который едва ли был целиком включен в русло «официальной» культуры.

Постановка вопроса определила характер исследования. Эта книга — не философия и не история культуры, не средневековая эстетика; скорее, она представляет собой попытку антропосоциологического рассмотрения одного пласта культуры средних веков, почти вовсе не изу-

ченного. Поэтому памятники, относящиеся к VI—XIII столетиям, интерпретируются с целью раскрытия определенного глубинного пласта культуры в известном смысле «синхронно». Иными словами, меня интересует в первую очередь не история культуры на протяжении указанного семи- или восьмивекового периода, а внутренняя ее система, которая оставалась малоподвижной и все вновь и вновь воспроизводила свои основные черты. Подобный подход редко применяется к культуре этой эпохи и уже потому кажется, оправданным: может быть, изменение угла зрения поможет лучше увидеть и целое?

* * *

Части исследования были ранее опубликованы в виде статей. Однако объединение текста в книгу сопровождалось его перестройкой, а подчас и коренными изменениями. Целый ряд выводов и утверждений, высказанных в предварительных публикациях, пересмотрен и уточнен. На разных этапах работы над книгой я обсуждал ее содержание со многими коллегами и друзьями и пользуюсь возможностью поблагодарить их за ценные советы и помощь.

Народная культура и среднелатинская литература от Цезария Арелатского до Цезария Гейстербахского

Итак, предмет исследования — народная культура средних веков в ее преломлении в памятниках латинской словесности. Я хотел бы вскрыть некоторые аспекты видения мира человеком, не владевшим латынью, — вскрыть их в сочинениях, написанных именно на этом чуждом ему языке. Такая формулировка задачи может показаться на первый взгляд несколько причудливой. Но причудливость эта объясняется тем, что на протяжении большого исторического периода народные диалекты и языки Западной Европы, будучи средством устного общения людей, не могли овладеть сферой письменности, — она оставалась всецело под властью латыни, языка, который был унаследован от предшествовавшей эпохи европейской истории и являлся официальным и профессиональным языком единственного образованного и монополизировавшего образованием слоя общества — духовенства. Латынь в иерархии языков занимала первое место. Долгое время она была единственным языком письменности. Когда же ее монополия была нарушена и наряду с ней стали складываться национальные литературные языки, латынь сохраняла привилегированное положение. То был сакральный язык, гарант единства веры. Профаны им не владели. Быть грамотным значило знать латынь. Соответственно сохранялось, как существенное и значимое, утвердившееся в поздней античности деление людей на *litterati* и *illitterati*. Первые — образованные, то есть знающие латынь. Вторые — неграмотные, «идиоты». *Idiota* в тогдашнем понимании — человек, который довольствуется знанием лишь грубого родного языка, данного ему от рождения, между тем как со знанием латыни не рождаются, его приобретают упорным, длительным трудом (см.: Грундман 1958)¹.

Таким образом, оппозиции «латынь — родной язык» и *litteratus* — *illitteratus* соответствует противопоставление школы и жизни, культуры и природы (см.: Морман 1955, с. 53). Истины христианства должны были излагаться преимущественно на латыни, и именно на латыни нужно было обращаться к Богу. В Европе прочно забыли о том, что Вульгата есть перевод Библии, и господствовало убеждение, что латынь это и есть тот именно язык, на котором господь высказал свое учение (см.: Уллмен 1963, с. 185). Можно ли в таком случае отрицать, что произведения, написанные по-латыни, уже в силу этого обстоятельства обладали привилегированным статусом, пользовались более высоким авторитетом, нежели сочинения на народных языках? Выкованный историками литературы и языка термин «латинское средневековье» выражает вполне реальное содержание.

Историк, намеревающийся изучать народную культуру средних веков, неизбежно вынужден обращаться к сочинениям латинских писателей. Других памятников у него, по сути дела, нет.

Весь вопрос заключается в следующем: возможно ли в этих сочинениях, продиктованных официальной доктриной, обнаружить образ мыслей не одних только клириков, но и самых широких слоев населения? Не грозит ли здесь исследователю опасность принять за мирозерцание массы церковное мирозерцание?

Конечно, если мы станем искать в высказываниях ведущих теологов и философов средневековья непосредственное выражение массового сознания и вознамеримся по ним судить о настроениях и воззрениях «среднего человека», мы впадем в глубочайшее заблуждение. Мысли этих «теоретических представителей» элиты были весьма далеки от умонастроений народа и по содержанию и по форме, в которую они облекались.

Для того чтобы мысли социальной и духовной элиты стали «господствующими мыслями», их нужно было «перевести» на язык, понятный всем. Этим занимались по большей части проповедники, непосредственно общавшиеся с паствой. Приходские священники, монахи, миссионеры должны были растолковывать народу основные положения богословия, внушать принципы христианского поведения и искоренять несправедливый образ мыслей. Создавалась специальная литература, которая популярно излагала христианское учение, давая пастве образцы для подражания. Эта литература отчасти предназначалась священникам, которым надлежало использовать ее в своей повседневной деятельности. Таковы, например, пособия для исповедников, пенитенциалии, обычно не зачитывавшиеся прихожанам; они содержали вопросы, которые могли быть заданы на исповеди, и тарифы покаяний, налагаемых за различные грехи. Произведения, адресованные пастве, — проповеди, наставления, «примеры», повествования о чудесах и нечистой силе, о странствиях души по загробному миру и о видениях, жития святых, катехизисы. Все эти материалы предполагали широкую аудиторию и были рассчитаны на ее понимание.

Можно заранее утверждать, что в названных здесь видах литературы перед исследователем выступит не рафинированная теологическая мысль, какая сконденсирована в трактатах Эриугены, Ансельма Кентерберийского, Абеляра, представителей Шартрской школы или Фомы Аквинского и Бонавентуры, а расхожая, вулгаризованная, «усредненная» или упрощенная до крайности версия ее (по словам современного исследователя, «трудно преувеличить ее простоту» — Рихтер 1976, с. 57); здесь мы найдем воплощение грандиозной попытки превратить христианское учение из достояния духовной элиты в мировоззрение широчайших слоев населения Европы². Христианское учение, культивировавшееся в монастырях и кельях отгороженных от мира отшельников, в этих проповедях, поучениях и занимательных рассказах о чертях и святых находило доступ к сознанию народа, который обладал собственной культурной традицией мифа, эпоса, языческого ритуала, магии. В борьбе за умы и души людей, которую постоянно вела церковь, такого рода сочинения играли самую активную роль, — то были важнейшие каналы коммуникации между духовенством и массой, и при их посредстве церковь осуществляла контроль над духовной жизнью народа.

Но именно поэтому в упомянутых произведениях не могли не отразиться некоторые существенные стороны народной религиозности и народного мирозерцания. Церковные проповедники стремились завладеть сознанием каждого слушателя, кто бы он ни был. Достичь этого можно было, лишь приноравливаясь к аудитории. И действительно, они говорили с ней на понятном и простом языке, прибегая к близким ей образам, ограничиваясь сюжетами, не выходящими за рамки ее кругозора, опираясь на фольклор и иногда даже используя его стилистику.

Здесь необходимо обратить внимание на важную черту средневековой словесности: в обществе, подавляющая часть которого оставалась неграмотной, письменность не служила ни единственным, ни даже определяющим средством человеческой коммуникации. Перед нами, способными судить об этом обществе исключительно на основании сохранившихся текстов (если отвлечься от иных материальных его остатков), оно предстает в несколько обманчивом облике. Реконструируемая ныне картина средневековой культуры поневоле «сдвинута» в сторону фиксированного ее письменного аспекта. Между тем огромная масса духовных ценностей циркулировала в средние века, не будучи зафиксирована на пергаменте или, в более позднее время, на бумаге. Средневековое общество в своей толще было обществом *бесписьменным*³, и из констатации этой его неотъемлемой особенности желательнее извлечь выводы, имеющие самое непосредственное отношение к истории литературы и культуры в целом. Отмечу только некоторые аспекты проблемы, важные для дальнейшего изложения.

Прежде всего нужно опять напомнить, что грамотность расценивалась в средневековом обществе как привилегия, как определенное социальное преимущество, и присущие этому обществу антагонизмы дополнялись и усложнялись высоко значимым противопоставлением грамотных, образованных, посвященных — невежественным, неграмотным, непосвященным. *Dosti* имели доступ к сокровищнице знания, *idiotae* прямого доступа к ней были лишены, и им приходилось довольствоваться теми крупинками этого знания, которыми делились с ними *litterati*. Феодальная, политическая, экономическая зависимость усложнялась также и зависимостью духовной, проистекавшей уже из самого факта монополии элиты на литературу. Как сказано в анонимном трактате XIII века «О клире», «тот, кто образован [сведущ в латыни], естественный господин над невеждами» (Рихтер 1976, с. 79).

Поэтому в функции обладателей знания должно было входить распределение его, разумеется, в ограниченных дозах и в соответствующем истолковании, среди тех, кто был лишен прямого доступа к книге. Часть произведений письменности создавалась для циркуляции исключительно в кругу посвященных. Церковными постановлениями неоднократно воспрещалось мирянам пользоваться как Ветхим и Новым заветом, так и богослужебными книгами и теологическими сочинениями; запрещен был и перевод их на народные языки⁴.

Другие сочинения на латинском языке предназначались более широкой аудитории и должны были излагаться перед ней лицами духовного звания. Книга в средневековой Европе предполагала не столько келейное индивидуальное, молчаливое чтение, сколько чтение вслух,

коллективу⁵. Однако не всякий текст мог читаться в любой аудитории, и перед хранителями сакрального знания вставала задача создания наряду с текстами эзотерическими таких текстов, которые были бы предназначены для распространения в среде непосвященных с целью их наставления.

Не следует ли предполагать, что тексты, оставшиеся исключительным достоянием интеллектуальной элиты, и тексты популяризаторские строились на основе разных принципов? В то время как первые следовали установленной традиции и подчинялись имманентным законам жанра (в частности, широкое прямое или скрытое цитирование религиозных авторитетов, использование устоявшейся и не подлежащей изменению топики), тексты, предназначенные для «простецов», неизбежно в какой-то степени приравнивались их создателями к уровню понимания аудитории и должны были считаться с ее вкусами, запросами, духовной ориентацией.

В одном трактате конца XI века указывалось, что проповедник должен принимать во внимание личность того, к кому он обращается со своей проповедью: в императорском дворце должно говорить не так, как в хижине бедняка. Проповедник должен пользоваться языком тех, перед кем он проповедует⁶. Проповедь перед духовенством и мирянами нередко читалась раздельно. Причина в том, что священники и монахи могли воспринимать ее на латыни (во всяком случае, такова была общая презумпция), прочим же ее нужно было излагать на их родном наречии. Но этим дело не исчерпывалось: содержание проповедей, читаемых клиру и мирянам, вряд ли было идентично. Вот пример. В Бэри Сент Эдмундс (Англия) в 1095 году епископ читал проповедь клиру, стоя перед алтарем, тогда как другой священник обратился с проповедью к пастве, собравшейся в приделе церкви. Содержание епископской проповеди не зафиксировано, о поучении же священника сказано, что он поведал мирянам о святых мучениках, «кои служат заступниками за всех людей пред Господом», а также «вызывают обильный дождь в случаях, когда его подолгу ожидают». Таков уровень, на котором с народом обсуждалась проблема святости! (См.: Рихтер 1976, с. 58.)

Сочинения «для всех» использовали темы, не присущие органически высоким жанрам литературы эпохи, но имевшие хождение в фольклоре. И действительно, многие мотивы латинской литературы, ориентированной на широкие слои населения, жития святых, рассказы о видениях и загробных странствиях, повествования о чудесах заимствовались из фольклора.

То, что письменность в средние века оставалась островком в море устных словесных жанров⁷, не могло не оказывать воздействия на ее характер. Как показали П.Г. Богатырев и Р.О. Якобсон (1971, с. 372–383), законом бытования фольклора является подверженность его своего рода «предварительной цензуре» со стороны коллектива слушателей: аудитория отбирает приемлемые произведения, отвергая прочие, и право на функционирование получает только то, что было ею апробировано, принято, пришлось по вкусу. В отличие от литературы, в которой возможно несоответствие между требованиями среды и произведением, так что сочинение, отвергаемое публикой, тем не менее

продолжает существовать и может в будущем обрести новую жизнь, в фольклоре «превентивная цензура» безусловна и продукты индивидуального творчества, которым коллектив отказывает в социализации, осуждены на гибель.

Но абсолютна ли грань между фольклором и литературой в средние века? Показательно, что как раз применительно к литературе этой эпохи Р.О. Якобсон и П.Г. Богатырев вводят понятие «пограничной зоны» между индивидуальным и коллективным творчеством, между литературой и фольклором. Они имеют в виду переписчиков литературных сочинений, которые не задумываясь вносили изменения в копируемые ими тексты. Дело, однако, не сводится только к «вольности» копиистов.

В составе средневековой литературы встречается немало произведений, в которых разрабатывается один и тот же сюжет. Не вызвано ли это явление тем, что вновь и вновь производилась фиксация, сопровождавшаяся, разумеется, обработкой сюжетов, которые бытовали в устной традиции и пользовались широкой популярностью? Это касается не только эпоса, но и легенд о святых или рассказов о чудесах, столь распространенных на протяжении всего средневековья. Рука «автора», духовного лица, которое записало и отредактировало благочестивое сказание, придала ему ту форму, в какой оно обрело свое существование в качестве литературного произведения. Генезис же этого сказания мог иметь место в сфере фольклора, и рассказы об исцелениях и других чудесах, сотворенных популярным святым, равно как и повествования о странствиях по загробному миру, возникали сплошь и рядом спонтанно в среде народа⁸. Будучи обработано и записано, устное предание включалось в состав литературы, но последующее чтение этого жития или видения перед паствой приводило к дальнейшему его распространению вновь в устной форме, в которой оно было подвержено всем изменениям по законам фольклора. «Этот устный, нефиксированный пласт культуры в определенной мере является ключом к письменным текстам, позволяя расшифровать их реальное содержание» (Лотман, Успенский 1977, с. 150). Ряд жанров средневековой литературы и фольклор как бы переливались друг в друга, находясь в постоянном взаимодействии (ср.: Левинтон 1975, с. 78 сл.). На страницах средневековых текстов, адресованных широкой аудитории, идет постоянный диалог официальной доктрины и фольклорного сознания, ведущий к сближению их, но не приводящий к их слиянию. Перед нами — церковная литература, которая в силу своей обращенности к неграмотной, вне письменности существующей массе простолюдинов ориентирована на их сознание и испытывает с их стороны сильнейшее воздействие. Независимо от того, хотели этого авторы либо так происходило помимо их намерений, эти тексты «инфицированы» фольклором.

Эффективность литературы, адресованной широким слоям народа, зависела от того, в какой мере автор мог вжиться в строй мыслей своей аудитории. В XII веке епископа Трирского Альберона упрекали: его проповеди не достигали цели, и причина крылась не столько в том, что родным языком прелага был французский, немецким же — языком паствы — он владел плохо, сколько в том, что он «обсуждал слишком сложные темы»⁹.

Воздействие официальной идеологии на народное мирозерцание, разумеется, нельзя мыслить в виде одностороннего процесса внесения новых представлений и верований в «девственную почву» — происходило взаимодействие церковной идеологии с дохристианской (или, лучше сказать, внехристианской) народной культурой. В процессе этого сложного и противоречивого *взаимного влияния* складывался тот культурно-идеологический комплекс, который можно было бы назвать «народным христианством», «приходским католицизмом».

Предположение, что в указанных жанрах латинской литературы могли найти свое выражение наряду с официально апробированными идеями и верованиями также и мировоззренческие установки, жившие в толще народа, основывается в немалой мере на том факте, что слой духовенства, который читал проповеди перед паствой и пользовался житиями, пенитенциалиями, рассказами о чудесах и посещениях загробного мира, в главной своей части состоял из выходцев из той же самой народной среды. Здесь уместно вспомнить характеристику, данную Энгельсом «плебейскому» духовенству применительно к Германии XV и начала XVI века, поскольку низший клир и в предшествовавшие столетия средневековья точно так же формировался за счет непривилегированных и сохранял с ними связь. Разумеется, простые монахи и приходские священники отличались от народа; пострижение и посвящение в сан, известный (как правило, очень невысокий) образовательный уровень, функции, которые они выполняли, — все это замыкало их в особую группу¹⁰. Положение проповедника не могло не налагать отпечатка на сознание клирика. Но в данном случае не менее существенно то, что умственный багаж и духовный склад рядовых патеров и монахов, с одной стороны, и их паствы — с другой, не столь уж сильно различались. И если среди клира встречались начитанные поэты и знатоки классического и патристического наследия, то и неграмотные духовные лица были отнюдь не редкостью¹¹.

Авторами названных выше образчиков пастырской литературы зачастую выступали весьма образованные люди, известные богословы и писатели, проповедники и церковные иерархи. И тем не менее, сочиняя проповеди и жития, формулируя вопросы пенитенциалиев и записывая видения, посетившие избранников божьих, они неизменно имели в виду ту аудиторию, к которой обращались с чтением или пересказом их произведений приходские священники и монахи. Они неизбежно должны были принаравливать язык и само содержание своих писаний к хорошо им известному кругу представлений рядовых проповедников, которые в свою очередь излагали, интерпретировали и переводили их, актуализируя определенный пласт идей и представлений в сознании своей паствы.

То, что все упомянутые жанры среднелатинской литературы были широко распространены и пользовались большой популярностью, то, что они проявили исключительную устойчивость, ибо без существенных изменений воспроизводились из столетия в столетие на протяжении всего средневековья, — лучшее свидетельство их эффективности в глазах церкви. Таким образом, перед нами не какие-либо периферийные или второстепенные отрасли официальной книжности эпохи, но

важнейшие и наиболее жизнеспособные каналы коммуникации средневековой культуры, непосредственно связанные с устным словом, низший, «базисный» пласт культуры, над которым располагались более оригинальные и знаменитые художественные творения. Богословский трактат был достоянием немногочисленной группы схоластических докторов, стихи и песни вагантов оставались в основном достоянием одной лишь их среды, но не было в средние века человека, который не был затронут проповедью, не интересовался бы живо рассказами о проделках чертей и о чудесах, легендами о святых и повествованиями о странствиях по аду и раю, не посещал бы исповеди, отвечая на вопросы, вычитанные священником из пенитенциала. Перед нами поистине *массовая литература*, содержание которой в той или иной форме доходило буквально до каждого.

Разумеется, упомянутые сочинения принадлежат к церковной литературе, однако к такой, которая ориентирована не на духовную элиту, а на «простецов», неграмотных людей. Поэтому она адаптирована, приспособлена к аудитории и испытывает с ее стороны сильнейшее воздействие. Народные верования и представления, подчас весьма далекие от ортодоксальной картины мира, а то и находившиеся в прямом противоречии с официальной догмой, прорываются в эти сочинения помимо намерений их авторов. Именно от такого рода памятников письменности мы вправе ожидать в первую очередь, что в них средневековая эпоха *«проболтается»*, выскажет о себе то, чего она, вероятно, вовсе не собиралась, да и не могла бы сознательно сказать.

Высшие жанры церковной литературы вступали в соприкосновение с народной словесностью не прямо, не непосредственно, но именно при посредничестве «низовой» популярной литературы. Этот «низовой» пласт латинской письменности остается, как правило, вне поля зрения историков средневековой культуры и религиозности, а потому обычно повисают в воздухе все рассуждения о характере христианской религии в средние века, о народном благочестии и т. п. Ведь как раз этой расхожей «приходской» литературой в значительной мере питалась мысль «простецов». Но вместе с тем и она со своей стороны питала эту литературу сюжетами и темами, сообщала ей особый «демократический» тон.

За примерами, доказывающими, что древняя народная традиция подчас встречалась в одном и том же сознании с христианской ортодоксией, недалеко ходить. Видный деятель «каролингского Возрождения» Алкуин в известном послании осуждал монахов английского монастыря, слушающих во время общих трапез «не чтеца, а арфиста и не проповеди отцов церкви, а языческие песни». «Что общего у Христа с Ингельдом?» — возмущенно вопрошает Алкуин¹² (Ингельд, Ингьяльд, — персонаж германской героической поэзии). Это обличение Алкуином мирских интересов монашества можно было бы счесть симптомом неполной изжитости языческого наследия и незавершенности христианизации к концу VIII века, если бы мы не встречались с такими же фактами и в последующий период. В середине XI века мы услышим голос магистра школы при Бамбергском соборе Мейнхарда, сетующего на своего епископа Гунтера: «...никогда не помышляет он об Августине и Григории [Великом], но постоянно об Этцеле, Амалунге и им подоб-

ных» (Зе 1971, с. 150). Этцель — гуннский король Аттила, Амалунг — родовое имя Дитриха Бернского (исторический прототип его — остготский король Теодорих Великий). Эти имена героев германского эпоса опять-таки возвращают нас к эпохе великих переселений народов, столь живучей в памяти средневековых людей.

А вот сцена, изображенная немецким цистерцианцем Цезарием Гейстербахским в «Диалоге о чудесах» (XIII век). Нерадивые монахи задремали на молитве, некоторые даже похрапывали, и тогда аббат воскликнул: «Послушайте, братья, послушайте-ка, расскажу я вам новую замечательную историю. Был некогда король по имени Артур». Тут он приостановился и не продолжал повествования. «Вот ведь, братья, какая великая беда, — сказал он, — когда говорю я вам о Боге, вы спите, но лишь начинаю о пустом, немедля пробуждаетесь и готовы слушать во все уши!»¹³ Ценное признание!

Как видим, на протяжении многих веков у духовенства сохранялся живой интерес к эпосу, героической поэзии, к рыцарскому роману; помимо этих примеров можно было бы привести и другие, однако достаточно напомнить о том, что ряд произведений эпического жанра вышел из-под пера клириков. Но если герои древней поэзии, не имевшие ничего общего с благочестием и ортодоксией, так упорно занимали монахов и священников, то что же говорить о мирянах? .. Повторяю: есть все основания предполагать, что разные пласты — культуры народной, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской — не просто сосуществовали, но, пересекаясь, *взаимодействовали в сознании средневековых людей*, от крестьянина до епископа.

Итак, я исхожу из предположения, что в упомянутых выше категориях памятников среднелатинской литературы в какой-то мере пробирается на поверхность тот аспект средневекового сознания, который не удастся вскрыть другими, более прямыми способами. Есть только один путь проверки основательности этого предположения — изучение таких памятников. Если моя гипотеза выдержит испытание, если действительно удастся убедиться в том, что *давление аудитории на авторов* этих сочинений было настолько сильно, что эти произведения могут служить источниками для изучения народной культуры, — перед историком откроется новая перспектива изучения духовной жизни «немотствующего большинства» феодального общества; в таком случае удастся до известной степени проникнуть в анонимное массовое сознание, которое не могло найти прямого выражения в письменности той эпохи.

* * *

Вынесенные в название главы имена средневековых латинских писателей выбраны в качестве своего рода вех в развитии учительной, проповеднической литературы на Западе. Цезарий Арелатский — видный церковный деятель, организатор монашества, архиепископ и проповедник в Провансе, католический святой, умер в 542 году. Цезарий Гейстербахский — цистерцианский монах из прирейнской Германии, автор популярного «Диалога о чудесах», умер около 1240 года. Их

разделяют, таким образом, столетия, охватывающие раннее и почти все классическое средневековье. Цезарий Арелатский во времени отстоит от своего тезки настолько же, насколько последний отстоит от нас.

За семь веков, разделяющих обоих Цезариев, радикально изменилась европейская культура. Это утверждение представляется бесспорным, если понимать под культурой философскую мысль, школу, изобразительное искусство, поэзию. Незачем перечислять высокие завоевания во всех областях интеллектуальной, творческой деятельности, достигнутые в Европе к XIII веку как в результате собственного развития, так и под воздействием импульсов, воспринимаемых извне, прежде всего из арабского мира. Но европейская средневековая культура не исчерпывается одними только уникальными созданиями Кретьена де Труа и Гийома из Сен Тьерри, трубадуров и миннезингеров, Оттона Фрейзингенского и Снорри Стурлусона, строителей романских базилик и готических соборов. Она имеет еще и свою «подпочву». Последняя состоит в присущем данной эпохе видении мира, в специфическом понимании времени, пространства, души, отношения мира земного и мира потустороннего, в оценке сил, управляющих жизнью, наконец, в трактовке человеческой личности, ее индивидуальности или, наоборот, слитности с коллективом. Это навыки мышления, сплошь и рядом не отрефлектированные, но обладающие тем большей силой вследствие их «автоматизма» и традиционности (подробнее см.: Гуревич 1972, с. 15 сл.). Такие стереотипы мышления и поведения легче обнаруживаются, пожалуй, как раз у «средних» авторов эпохи, менее отклоняющихся от нормы, нежели у выдающихся творцов (см.: Карсавин 1914, с. 10 сл.; 1915, с. 8 сл.).

Имена обоих Цезариев не имеют существенного значения для историка, прослеживающего культуру средних веков по высшим ее взлетам и достижениям. Проповеди Цезария Арелатского или «Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского не принадлежат к шедеврам среднелатинской литературы. В них нет рафинированной философской или богословской мысли, не обладают они и особыми красотоми стиля. Но для понимания «общего культурного фонда» (выражение Л.П. Карсавина) и обыденного сознания эпохи эти сочинения, как и многие другие, близкие им по духу, содержанию и назначению, незаменимы.

Ознакомление с ними сталкивает нас с поразительным фактом. Проповеди Цезария Арелатского и диалоги Цезария Гейстербахского разделены огромной эпохой, огромной и по протяженности и по насыщенности переменами. Во времена Цезария Арелатского еще только завершалось расселение варваров в провинциях Римской империи, развертывалась их христианизация, создавались монашеские ордена; столкновение и взаимодействие варварского и римского укладов социальной и культурной жизни подготавливало — в будущем — возникновение феодального строя. Во время Цезария Арелатского средневековье лишь начиналось. При Цезарии же Гейстербахском средневековье, если понимать под этим условным термином эпоху развития феодализма, господства церковной идеологии и расцвета теократической власти, достигло наивысшей точки своего подъема и в значительной

мере уже ее миновало. Давно сложившийся сеньориальный строй переживал глубокую трансформацию; феодальному замку противостоит новый центр экономической и общественной активности — город; заканчивались крестовые походы; церковь утратила монополию на образование и вообще на интеллектуальную деятельность; развивались литературы на новых национальных языках; по странам Европы прокатывались мощные волны еретических движений. Если ко времени Цезария Арелатского завершился расцвет патристики, то во времена Цезария Гейстербахского начался переход к поздней схоластике. Все эти общеизвестные явления я упомянул единственно затем, чтобы подчеркнуть глубину перемен, заполнивших столетия, отделявшие первого Цезария от второго.

Но изучение проповедей, диалогов, катехизисов, легенд о святых, «примеров» и иных произведений, рассчитанных на широкое распространение, приводит к выводу, что за этот огромный период учительная литература, по сути дела, почти не развивалась. Характерные для нее особенности одинаково прослеживаются и по памятникам VI—VIII веков и по памятникам XI—XIII веков.

Легче легкого, казалось бы, объяснить эту неподвижность общеизвестным традиционализмом, присущим средневековой литературе, в особенности церковной. В отличие от литературы Нового времени литература средних веков подчинялась строгому этикету, господству тем и клише, переходивших из одного сочинения в другое на протяжении длительного времени; в наличии «общих мест» и привычной, знакомой топики средневековые авторы видели достоинство, но ни в коей мере не недостаток. Ориентация на авторитет и традицию порождала огромную «избыточность» информации, однако «неинформативными» сочинения средневековой письменности представляются лишь с современной точки зрения, которая превыше всего ценит оригинальность и ищет новой информации. Средневековый автор, равно как и его читатель, несомненно, находил удовлетворение в повторении знакомых истин и формул, в нагнетении явных и скрытых цитат, в бесконечных вариациях на раз навсегда заданную тему.

Однако внимательное изучение средневековой культуры убеждает в том, что творчество выдающихся умов этой эпохи не сводилось к повторению; каждый из них вносил нечто свое, как правило, не отрицая предшествующей традиции, но включаясь в нее. Новое, оригинальное подчас нелегко выделить, оно кажется поглощенным в море «общих мест» и давно утвердившихся истин. Нужно между тем предположить, что малейшие новые нюансы, даже, казалось бы, незначительное смещение акцентов в то время воспринимались намного острее, нежели в наши дни. Средневековая литература, искусство, философия, неизбежно подчиняясь церковному контролю и авторитету и исходя из постулата, что истина едина, и она уже открыта, и что, следовательно, речь может идти только о новых ее иллюстрациях¹⁴, тем не менее не стояли на месте.

Одними ссылками на традиционализм, в самом деле органически присущий средним векам, застойность учительной литературы вряд ли может быть объяснена вполне удовлетворительно. Другие отрасли

письменного творчества эпохи такой мерой неподвижности не характеризуются.

По моему убеждению, своеобразие произведений назидательной литературы прежде всего обусловлено особенностями аудитории, которой они предназначались. Главная масса населения Европы того времени — сельские жители, образ жизни которых был всецело подчинен рутине, а кругозор до крайности ограничен. Консерватизм — неотъемлемый признак этой среды. Новое она встречает настороженно, с подозрением и недоверием. Ибо новое чревато нарушением того равновесия, которое представлялось идеальным состоянием во всех областях, в том числе и в духовной, и о сохранении которого ревностно заботились. Поэтому рядовые слушатели проповедей и церковных легенд не ожидали от своих пастырей оригинальности мысли и были неспособны ее оценить. Интеллектуальное удовлетворение не изошренная в чтении публика получала как раз от слушания вещей уже привычных и известных. Познание в средневековую эпоху вообще в значительной мере состояло в отождествлении новой информации с ранее усвоенной, следовательно, сводилось прежде всего к узнаванию.

Усложнение социального состава прихожан, увеличение числа бюргеров, торговцев, ремесленников, рыцарей не привели сразу же к принципиальным изменениям в этих глубоко укорененных умственных установках. Эти привычки интеллекта разделялись всем обществом, не одними лишь его низами. Нельзя ни на минуту упускать из виду, что жизненная информация на всех социальных уровнях распространялась почти исключительно путем прямого общения. Источник сведений, которыми располагал индивид, — по преимуществу устный рассказ¹⁵. Такому способу коммуникации более, чем какому-либо другому, присущи нескритичность в оценке информации, вера на слово, подверженность искажениям, которые вызывались многими и разнообразными факторами. Поступающие сведения, не будучи жестко и однозначно зафиксированы, легко перерабатывались механизмом коллективного восприятия по законам фольклорного сознания, приводились в соответствие с ранее существующими представлениями, подгонялись под привычные клише. Широко известная средневековая неточность в отношении всех количественных данных, цифр, дат, временных и пространственных отрезков, мер веса, площади, длины — частное проявление приблизительности обыденного сознания вообще. Готовность принять любое фантастическое известие, склонность верить в сверхъестественное, организация поступающих сведений по канонам сказки, легенды присущи коллективному сознанию не только в эпоху святых и чудотворцев. Но именно в такие эпохи мифопоэтическое мышление особенно органично.

Пласт сознания, который нас интересует, как нельзя более чужд отвлеченным понятиям. Общее и абстрактное воспринимается исключительно в конкретно-образном воплощении. Наиболее спиритуализованные сущности без труда трансформируются этой системой в наглядно осязаемые материальные тела, олицетворяются и персонифицируются. Для образованного человека, священника, монаха подобные персонификации (например грехов и добродетелей) могут иметь, пусть отчас-

ти, метафорический или аллегорический характер, но вряд ли придется сомневаться в том, что его слушатели придавали метафоре плоть, верили в ее реальное существование.

Выше уже было отмечено, что значительная часть духовенства, в особенности низшего, недалеко ушла от простонародья по своему интеллектуальному развитию, да и по образованности. Но дело не только в этом. Деятельность духовного пастыря могла быть продуктивной при условии, если он был понятен прихожанам. На чьей интеллектуальной «территории», если можно так выразиться, обретали они этот общий язык? В какой мере священник оказывался способным поднять паству на уровень, необходимый для внушения ей минимума религиозных идей и представлений, не искаженных популяризацией? Или же он сам деградировал до уровня сознания слушателей, вульгаризуя проповедуемое им учение?¹⁶ Где именно происходила эта встреча? Чем учителям приходилось жертвовать для того, чтобы быть хоть как-то понятыми?

Ответы на эти вопросы, имеющие принципиальную важность для понимания коллективного сознания средних веков, можно было бы поискать у таких авторов, как Цезарий Арелатский или Цезарий Гейстербахский, как папа Григорий Великий или историки типа Григория Турского и Бэды Достопочтенного, наконец, у авторов бесчисленных легенд о святых и видений

Эти авторы жили в разное время, между ними, естественно, имелись немаловажные различия, обусловленные и их индивидуальностями, и эпохой, и средой. Нередко различия эти вызывались и неодинаковостью задач, которые должны были решать проповедники и другие церковные писатели. На одном из первых мест в деятельности христианских учителей начала средневековья стояло обращение язычников в новую веру и искоренение остатков старых культов, тогда как проповедники более поздней эпохи сталкивались с иными проблемами, в частности с широко распространившейся ересью. Различие очень существенное. Но поскольку творчество церковных авторов интересует меня преимущественно в аспекте обратного воздействия на них аудитории, даже и эти различия отступают на второй план. Как уже было отмечено и как я попытаюсь продемонстрировать далее, создаваемая церковью литература для народа существенно, в коренных своих чертах, не изменялась. Поэтому она может быть взята в целом — от Цезария Арелатского и вплоть до Цезария Гейстербахского. «В целом» не значит в данном случае «целиком». Полный охват ее попросту невозможен, он непосилен для одного исследователя, материала слишком много. Но полный охват учительной литературы, по-видимому, и не необходим для ее характеристики. Разрозненные пробы утвердили меня в мысли об относительной однородности этой литературы, если рассматривать ее с точки зрения пронизывающего ее видения мира, способа его осознания. Поэтому можно ограничиться анализом ряда произведений, по возможности варьируя их жанры. Проповеди Цезария Арелатского, «Диалоги» Григория I, повествования Григория Турского о святых и чудесах, меровингские и каролингские жития святых, многочисленные записи видений потустороннего мира, *exempla* («примеры»), образчики вульгарного богословия, пенитенциалии католической цер-

кви, «Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского, «Достопамятные истории» Рудольфа Шлеттштадтского — таков круг привлекаемых в этой книге источников¹⁷.

* * *

Не противоречит ли такой отбор источников, среди которых сочинения широко известных авторов средневековья, высказанному выше утверждению, что наиболее «представительными» для изучения форм массового сознания являются малооригинальные памятники среднелатинской литературы? Папа Григорий Великий был на протяжении всего средневековья одним из крупнейших и постоянно цитируемых авторитетов, Григорий Турский — знаменитый франкский историк; столь же прославлен и Бэда Достопочтенный. Тем не менее есть все основания привлекать их труды в наших целях; однако речь идет преимущественно о произведениях определенного жанра¹⁸. Из сочинений Цезария Арелатского особый интерес имеют проповеди, из трудов Григория I — «Диалоги»; наше внимание привлекают не столько исторические сочинения Григория Турского и Бэды (хотя и они тоже), сколько их вклад в агрографию.

И Цезарий Арелатский и Григорий I принадлежали к числу наиболее образованных людей на Западе в VI веке. Тем не менее, в отличие от Боэция или Кассиодора, их нельзя считать продолжателями античной образованности — они «основатели средних веков», с ними начинается новый этап истории культуры. Вспомним гневные упреки Григория I, обращенные к галльскому епископу Дезидерию, который, будучи удручен распространившимся невежеством, стал обучать людей латинской грамматике, что потребовало привлечения кое-каких произведений античной литературы. Григорий I запрещает эти занятия: одни и те же уста не могут превозносить одновременно Юпитера и Христа! Не слыханны и ни с чем не сообразно, чтобы епископ цитировал то, чего не должен читать даже и мирянин¹⁹. Папа выступает здесь, собственно, не против изучения грамматики, необходимо и для понимания текстов Священного писания, — он осуждает занятия светской литературой в качестве самоцели. При этом центр внимания перемещается с красот и изысканности литературной формы на верное толкование смысла богословского текста, и варваризмы и солецизмы тут не страшны (ср. Рише 1962, с. 196 сл.). Точно так же и Цезарий Арелатский, извиняясь перед читателями за свою «простую и низкую [буквально: «пешком бредущую»] проповедь», по сути дела, выдвигал постулат нового стиля. Риторского красноречия более не требуется, простота и безыскусственность, о которых постоянно пишут церковные авторы раннего средневековья, вовсе не рассматриваются ими как недостаток. *Pedester sermo, rusticitas* — это наиболее адекватная форма выражения нового содержания²⁰.

Латинские авторы VI и последующих столетий в предисловиях к своим трудам, как правило, признаются в неспособности изъясняться высоким стилем — просьба о снисхождении к корявости слога стала общим местом в среднелатинской словесности. В заявлениях этих писа-

телей об их необразованности, о «неотесанности» их стиля нередко видят симптом упадка учености, наступившего с концом античной эпохи. Другие исследователи истолковывают эти признания как простые «формулы смирения», традиция которых восходит к раннехристианским авторам: не в силах человеческих достойно выразить слово божие, и старая римская риторика, к тому же пронизанная языческим духом, совершенно для этой цели непригодна²¹. И то и другое не лишено оснований. Но все же такой подход к среднелатинской литературе слишком узок и неадекватен.

Приверженность средневековых авторов к традиционной литературной топике, значение которой с особой настойчивостью подчеркнул Э.Р. Курциус (1973), вряд ли правомерно истолковывать исключительно так, что их мысль неизменно была несамостоятельна и банальна. Новейшие исследования продемонстрировали, как разнообразно и функционально оправданно было использование «общих мест» в сочинениях этого периода. *Loci communes* не просто переходили по наследству от древности из одного произведения в другое, — будучи включены в новый конкретный контекст, они нередко приобретали иное звучание, наполнялись оригинальным смыслом. Следовательно, важно не вырывать из средневекового сочинения опознанные цитаты, которые были заимствованы из трудов античных и раннехристианских авторитетов, но рассматривать их внутри исследуемого текста (см.: Беуман 1959, с. 497—511; Фейт 1963, с. 120—163). В частности, не должен вводить в заблуждение и топос о «мужицком слоге» (Курциус 1973, с. 93 сл., 414 сл.; Хагендаль 1959, с. 184—193), каким пишут раннесредневековые агиографы.

На самом деле Цезарий Арелатский, Григорий Турский и другие писатели сознательно избирают эту литературную форму, ибо, как справедливо отметил Э. Ауэрбах (1958, с. 68, 77, 191 сл.), исчезла старая читательская публика, которая некогда была способна понять и оценить грамматическую и стилистическую изысканность античной словесности. Вместе с тем явления и душевные состояния, которые становятся объектом описания Цезария Арелатского или Григория Турского, вообще не могли быть выражены в стилистических формах классической высокой образованности, — с ее точки зрения, они были слишком мелкими и низменными. Наставления церковных авторов были обращены теперь к *иной аудитории, неграмотной или малограмотной*, которая не столько читала, сколько слушала пастырское слово и, соответственно, предъявляла к нему совершенно новые требования. В средние века церковные авторы любили повторять риторический вопрос Августина: «Кому надобна безупречность языка, коль слушатели неспособны схватить смысл?»²² Господа грамматика не интересуется, он слушает сердце, а не слово. Неграмотность не только не служила в глазах этих людей препятствием ко спасению души, напротив, она ему благоприятствовала: «...не знаю грамоты, и потому вниду в царствие небесное» (см.: Эггерс 1963).

Сетования на свою литературную неотесанность представляли собой специфическую форму нового авторского самоутверждения. С исключительной ясностью об этом свидетельствуют заявления Григория Тур-

ского. В предисловии к повествованию о святом Мартине Григорий признается, что приступил к его писанию не без страха и после долгих колебаний, ибо чувствовал себя *inops litteris, stultus et idiota*. Мать его явилась ему в видении и убеждала Григория в том, что именно присущий ему способ говорить и писать — единственно правильный, ибо понятен народу, и было бы преступно с его стороны пренебрегать и не выполнить благочестивого начинания²³. Сокрушаясь собственным невежеством, Григорий затем утешается мыслью, что господь «для уничтожения суетности мирской премудрости избрал не ораторов, а рыбаков, не философов, но крестьян»²⁴. В этом противопоставлении земной и божественной мудрости, философии и Писания истина для турецкого епископа только на одной стороне. Отвергая «басни» о Сатурне, Юноне, Юпитере, Нептуне, Купидоне, Ахилле, Лаокооне и других языческих персонажах, Григорий Турский обращается к рассказу о чудесах, которые творили божьи избранники — святые²⁵. Но для того чтобы поведать о славе мучеников, необязательно знать грамматические роды, падежи и прочие тонкости (Григорий признается, может быть, отчасти в шутку, что, будучи «мужланом и невеждой», подчас смешивает мужской род с женским, за женский род признает средний и заменяет мужским средний род...)»²⁶. Ибо «философствующего ритора понимаем немногие, речь же простецы — многие»²⁷. В заключительной главе «Историй» Григорий перечисляет свои сочинения и, вновь сославшись на «грубость» собственного стиля, тут же заклинает всех священников, кои после него будут управлять Турской епархией, ничего не менять в написанном им, но сохранять его труды в целостности и неприкосновенности²⁸, — надобно ли более красноречивое свидетельство высокого самосознания автора?!²⁹ Источники этого нового самосознания коренятся в понимании писателями раннего средневековья важности своей общественной функции: старую образованную публику сменила новая широкая аудитория, которой и были адресованы их неладно и грубовато скроенные, но зато всем понятные речи, проповеди и жития (ср.: Рише, 1962, с. 130 сл., 318 сл., 536 сл.).

Для того чтобы быть понятным простонародьем, писал еще Иероним, проповедник может и погрешить против правил грамматики, и причина тут не в невежестве, а в том, что «простецов и необразованных в церкви великое множество» (цит.: Штрунк 1970, с. 18) и именно к ним должны быть обращены писания церковных деятелей. Слова о том, что Спаситель выбрал себе учеников среди рыбаков и пастухов, а не риторов или философов, переходят из одного сочинения в другое, но это не пустое «общее место» (как и противопоставление «грубости», «неотесанности» *rusticitas* — «утонченности», «учености» *urbanitas*), а топос, выражающий существенную установку латинских писателей на протяжении длительного периода истории европейской культуры. Они сознательно ориентировались на широкую аудиторию, состоявшую из заведомо неграмотных и необразованных людей, искали с ними непосредственного контакта и стремились максимально сократить разделяющую их дистанцию.

Таким образом, перед нами *новая по своим задачам и установкам литература*, выражавшая потребности общества, в котором она склады-

валась и существовала. Разговорная речь, врывающаяся на страницы сочинений Григория Турского и других авторов, — симптом *коренного переворота не только в литературном стиле, но и в отношениях между писателем и публикой*, состав коей решительно изменился.

Как уже упомянуто, церковные авторы создавали произведения двух родов — популярные и более специальные — и четко сознавали различия между ними. Григорий Великий, чьи комментарии на «Книгу Иова», по его собственному признанию, не представляли собой *opus populare* и вряд ли могли быть по зубам «грубым слушателям»³⁰, предназначал свои «Диалоги о житиях и чудесах италийских святых отцов» самой широкой аудитории. О том, какую важность придавал папа религиозному просвещению и воспитанию невежественных и неграмотных, видно и из его послания марсельскому епископу Серену. Григорий I запрещает ему уничтожать изображения святых: если не превращать их в объекты идолопоклонства, они имеют исключительное значение — такое же для несведущих простецов, какое для грамотных имеют письменные тексты³¹. Ниже мы обратимся к рассмотрению «Жития св. Ремигия» Хинкмара Реймского: предисловие к этому житию содержит как бы ключ к структурному расчленению всех подобных сочинений. Реймский архиепископ указывает на наличие в житии двух пластов: одного, предназначенного для изучения образованными людьми, и другого, рассчитанного на публичное чтение перед неграмотными слушателями, — и последовательно проводит этот принцип через весь текст.

Ориентация житийной и нравоучительной литературы на простонародную публику несомненна. С исключительной ясностью видна она из проповедей того же Цезария Арелатского. Его слушатели — сельские жители Южной Галлии. При толковании религиозных сюжетов Цезарий охотно прибегал к сравнениям из сферы деревенского быта. «Мы должны так заботиться о душе, как возделываем свои поля»³² — на эту тему написана целая проповедь. Одну из проповедей арелатский епископ заключил словами: «Было бы отрадно поговорить еще о святом Иосифе, но из-за бедных, кои спешат к своим работам, лучше отложить это на завтра»³³. Нетрудно догадаться, к кому обращены многочисленные поучения о злокозненности дьявола и о необходимости отказа от языческой практики, в частности от аграрных культов. Столь же ясен адресат и другой проповеди, в которой приводятся с целью опровержения слова неких крестьян о том, что они люди грубые, неграмотные, поглощенные сельскими работами, и потому, дескать, неспособны ни читать, ни слушать слово божье, а между тем они охотно расппевают «грязные и постыдные дьявольские и любовные песни» и с легкостью их запоминают; они помнят то, чему научает их дьявол, — почему же, вопрошает проповедник, не могут они понять то, чему их учит Христос? Существует два рода полей, продолжает Цезарий, поле Господа, душа человеческая, и поле человека, его вилла. Как же можно возделывать землю, забывая о спасении души, и т. д., — эта параллель, с упором на сельские работы, развивается во всех деталях³⁴.

Автор жития Цезария подметил особенность его поучений: он не разглагольствует на общие темы, но постоянно ссылается на наглядные

примеры, взятые из житейского опыта³⁵. Сам Цезарий признавался: «Когда я излагаю Писание так, как это делали святые отцы, то пища насыщает лишь немногих ученых людей, а прочая масса народа остается голодной. Поэтому, — продолжает он, обращаясь к грамотной части своей аудитории, — покорнейше прошу я вас: пусть ваш ученый слух благосклонно перенесет мужицкие слова, дабы все стадо господне могло бы получить духовную пищу на простом и, так сказать, пошлом языке...»³⁶. И действительно, язык и мысль Цезария предельно ясны и просты. Укажу хотя бы на проповедь, в которой он разъясняет прихожанам необходимость сдерживать свои половые инстинкты. Брак дозволен с одной лишь целью деторождения. Неумеренные же половые сношения даже с собственными женами недопустимы. Чтобы это стало понятнее его слушателям, Цезарий прибегает к грубоватому сравнению: он обращает их внимание на то, что никто из них ведь не обрабатывает и не засеивает одно и то же поле по нескольку раз в год и не рассчитывает на несколько урожаев...³⁷

Проповеди, поучения, повествования о чудесах и агиографические сочинения явно рассчитаны на рядового и невежественного слушателя — отсюда особенности их стиля и языка. Мысль их чужда абстракций и общих рассуждений, выражена с помощью простых сравнений и живых образов, их описание наглядны. Авторы смотрят на мир иными глазами, нежели их античные предшественники. Э. Ауэрбах пишет о «вкусе к конкретному» как о важной особенности изобразительной манеры Григория Турского, но это характерная черта всех писателей, работавших в указанных жанрах. Вполне вероятно, что латинские тексты проповедей, которыми мы располагаем, возникли в результате литературной обработки проповедей, первоначально произнесенных на родном для паствы наречии, или, наоборот, служили основой для устного изложения на нем (см.: Рише 1962, с. 537). Но перевод с народного языка на латынь в ту эпоху означал переход из одной системы представлений и выражений в иную, существенно от них отличную, ибо народная речь отличалась от латыни отсутствием абстракций, большей конкретностью и текучестью форм (см.: Гуревич 1975) .

Этот вкус к конкретному и наглядному, легко воспринимаемому и запоминающемуся характерен для всего творчества Григория Турского. И тем не менее указанное выше разграничение между двумя жанрами повествования отчетливо прослеживается и в его творчестве. Григорий прославлен прежде всего своими «Историями», в которых он сочетал историю Франкского королевства и его правителей с историей церкви и христианизации Галлии, включив и ту и другую в очерк христианско-библейской всемирной истории. В этом сочинении содержится немало агиографического материала, но здесь он не мог играть самостоятельной роли и вводился как бы попутно, в связи с решением историографических задач³⁸. Однако история и легенда о святом были различны по замыслу и структуре, по заложенным в них возможностям (см.: Бернулли 1900, с. 88 сл.; Делэ 1930, с. 218 сл.; Вальтер 1966, с. 292 сл.).

В самом деле, историк подчиняет свое изложение хронологической последовательности и увязывает описываемые им события с определенными отрезками времени. Между тем агиограф равнодушен к этим тре-

бованиям: в житии или легенде почти никогда не встречаются указания на год или месяц рождения или смерти святого, хотя нередко сообщается день недели или церковный праздник, с которым совпала его блаженная кончина (и даже час), равно как и возраст, в котором он завершил свое земное существование. Впрочем, и возраст для святого не имеет обычного для простых смертных значения, ибо святой обладает «сердцем старца», то есть умудренностью и духовной зрелостью, безотносительно к своему земному опыту, уже и в детстве. Поэтому выражение *puer senex* обычно для агиографии (см.: Курциус 1973, с. 108 сл., 113). Столь же мало озабочен агиограф, как правило, и другими датами. Индифферентность его к включению жизни прославляемого им святого в историческое пространство имеет принципиальный характер: святой пребывает вне времени, принадлежит миру вечных истин и добродетелей, и потому он соотносим, собственно, лишь со временем литургического цикла; мир же земной, исторический является для него не более как местом временного и отяготительного пребывания, «плена», «странствия на чужбине». Однако именно «на чужбине» он и свершает свой подвиг святости.

Другим отличием агиографического жанра от историографического, которое здесь следовало бы отметить, была иная оценка причинности. Средневековые историки не могли довольствоваться, подобно авторам легенд о святых, одними лишь ссылками на божественное провидение: они нуждались в привлечении также и рациональных причин описываемых ими событий, и сама хронологическая последовательность предполагала такое объяснение. В рассказе же о поступках святого или творимых им чудесах каждому из его подвигов придавалось самодовлеющее значение, не требующее каузального обоснования: чудо в принципе акаузально, оно есть нарушение земной причинности. Святой действует в соответствии с волей Бога, с восходящими непосредственно к нему *causae primae*, тогда как человеческие *causae secundae* служат для него только препятствиями, подлежащими преодолению (см. Штайнен 1967, с. 17). Ведь святой — воплощение вневременного и не связанного человеческими и вообще земными условиями образца. Идеальный тип поведения, каковой он собой являет, противопоставляется реальному поведению людей, переживающих действительную историю и участвующих в ней. В этом в первую очередь и заключалась ценность легенд и житий для церкви.

Григорий Турский, как и многие другие церковные авторы, ясно сознавал дидактическую функцию легенд о святых и много трудился на поприще житийной литературы. По большей части эти сочинения принадлежат к произведениям малой формы, отличаются от «Историй» сжатостью изложения, и в центре внимания в них находятся творимые святыми и угодниками чудеса. Написаны они очень простым языком. Все эти особенности агиографических сочинений турского епископа представляются взаимно связанными. Краткое повествование о чудесном или поучительном деянии святого было предназначено для прочтения или пересказа во время церковной проповеди, обычно в день данного святого; пространное житие для этого подходило меньше.

Григорий Турский следовал тем же принципам нравоучительной проповеди, которые столь ясно видны из творчества Цезария Арелатского. Достаточно сопоставить изображение Григорием одного и того же сюжета в произведениях разных жанров. В «Историях» он неоднократно рассказывает о богословских диспутах католиков с еретиками-арианами или с иудеями³⁹. В некоторых из этих споров принимал участие и сам Григорий. Все теологические стычки изложены в «Историях» чрезвычайно подробно; стороны прибегают к помощи цитат из Ветхого и Нового заветов. Стремясь утвердить и прославить католическую ортодоксию, Григорий тем не менее не скрывает, что полемика эта далеко не всегда приводила к торжеству католиков и к обращению или посрамлению неверных. Подобные описания не могли быть рассчитаны (как и вообще «Истории») на понимание «несведущих простецов». Но вот такой же спор между католическим и арианским священниками изображен Григорием в «Книгах о чудесах». Никаких богословских аргументов и ссылок на авторитеты здесь не приводится. Вместо этого арианин предлагает католику доказать правоту с помощью «божьего суда» — они должны поочередно попытаться вынуть из котла с кипящей водой брошенное в него кольцо; после долгого пребывания в кипятке рука праведника, который извлек кольцо, оказалась неповрежденной, еретик же сжег руку до кости⁴⁰. Если в «Историях» Григорий стремился обосновать истинность католицизма как идеологического учения, то в «Книгах о чудесах» католицизм просто-напросто сильнее арианства, это вера, способная произвести чудо, тогда как ересь подлинных чудес не творит.

Людям необразованным, «темным» было не до разбора высказываний религиозных авторитетов, на них куда эффективнее воздействовал неприхотливый рассказ о чуде, совершенном местным святым. Распространенность житийной литературы, настойчивость, с какой авторы легенд воспроизводили одни и те же мотивы, плодovitость таких авторов, как Григорий Турский, перу которого принадлежат «Книги о чудесах», «Книга о славе блаженных исповедников», «Четыре книги о чудесах святого епископа Мартина», «Жития отцов», — показатель того, сколь важная воспитательная роль отводилась духовенством агиографии.

Как мы видели, довольно рано был найден наиболее удобный и пригодный для проповеди вид повествования — короткая новелла, рассчитанная на то, что ее можно было прочесть сразу, в один присест. Цезарий Арелатский писал проповеди, которые излагал самое большее в течение получаса, учитывая особенности внимания слушателей. Сюжет такой новеллы максимально прост, в ней действуют обычно один, два, реже — несколько персонажей. Повествование ведет читателя прямо, никуда не сворачивая, к благочестивой развязке — морали, ради которой рассказ и записывался. Я чуть было не сказал: «сочинялся», но авторы неизменно подчеркивали, что они ничего не придумали и не добавили к той правдивой истории, свидетелями которой были либо они сами, либо знакомые им лица, либо другие достойные доверия люди.

Более обширные жития обычно тоже распались на мелкие завершенные в себе фрагменты, которые могли быть использованы разроз-

ненно, вне связи с целым. Собственно, это целое было уже представлено в каждом таком отрывке — ведь в любом фрагменте речь шла о подвиге святости подвижника веры, о сотворенном им чуде, и, следовательно, сверхъестественная связь святого с высшими силами полностью здесь доказывалась и демонстрировалась. В житии подобные описания, как правило, попросту следовали одно за другим (Д.С. Лихачев говорит об «анфиладном принципе» построения сочинений агиографического жанра), ибо никакого развития личности на протяжении жизнеописания праведника не происходило, святость его раскрывалась с самого начала, нередко в детстве, а в отдельных случаях предвещалась еще и до рождения. Повествование о деяниях святого не прерывалось и его смертью, — напротив, как раз после нее умножалось число творимых им чудес, в особенности исцелений. Этим оправдывалась ценность обладания его мощами.

Агиография, получившая широкое распространение в меровингский период, пользовалась исключительной популярностью на протяжении всего средневековья. Своего рода обобщение этого жанра — «Золотая легенда» Якоба Ворагинского (XIII век). В житиях проявилась огромная способность к воспроизведению с теми или иными вариациями одной и той же тематики. В житии объединились два фактора: народная фантазия, охотно прибегавшая к привычным мотивам и образам (агиография — «послушное эхо народной традиции». — См.: Делэ 1906, с. 28)⁴¹, и редакторская деятельность церковного автора, который изменял характер и структуру легенды, усиливая церковную идеологическую тенденцию. Современного читателя легенды о святых могут поразить и утомить упорством своего однообразия. Но подобная реакция человека наших дней не имеет ничего общего с отношением к агиографии людей средневековья. Очевидно, интеллектуальное удовлетворение находили именно в повторении уже известного, будь то житие святого, рассказ о посещении загробного мира, сказка или эпос.

Не меньшей известностью пользовались рассказы о видениях, странствиях души в потустороннем царстве. Повествования о том, как некие люди во сне или даже испустив дух оказывались в загробном мире, а затем возвращались к живым и сообщали о виденном и пережитом в раю и в аду, необычайно привлекали средневекового человека. Причины такого интереса понятны. И здесь мы сталкиваемся с тем же явлением тематической монотонности и крайней традиционности жанра. Сравнение между собой описаний визитов на тот свет, которые встречаются в «Диалогах» Григория Великого, у Григория Турского, у Бэды, Бонифация, в «Видении Павла», в ирландской монашеской литературе, у Хинкмара и других авторов каролингского периода, и в XII и XIII веках, вплоть до непосредственных предшественников Данте, выявляет в основном все те же устойчивые образы и мотивы⁴². Многие из них повторяются без изменений. С течением времени эти повествования становятся более пространными и связными (например, «Видение Тнугдала»), и исследователи усматривают в них своего рода «наброски» будущей «Божественной комедии». Но, несмотря на некоторое движение жанра загробных видений на протяжении VI—XIII веков, все эти рассказы суть порождения *одного и того же типа мышления*.

Авторы видений обращались к весьма пестрой аудитории, картины ада и рая завораживающе действовали на всех — от простолюдинов до монархов. Власть имущим специально были адресованы так называемые «политические видения», в которых рассказывалось об участии тех или иных правителей на том свете; эта участь во многом зависела от их отношений с духовенством. «Политические видения», получившие особое распространение в каролингское время, в руках высшего клира служили средством прямого давления на носителей государственной власти (см.: Левисон 1948).

Итак, состояние латинской литературы начала средневековья неверно было бы рассматривать только как показатель упадка античной образованности (или в конце VIII и в IX веках, при Карле Великом, как симптом ее возрождения). Изменился социальный состав аудитории, к которой отныне обращались писатели; на смену избранной и сравнительно узкой читающей группе пришли самые широкие слои простолюдинов, крестьян, горожан, воинов, почти без исключения неграмотных. Соответственно изменилась и литература. Наряду с латинской поэзией, рассчитанной на небольшой кружок посвященных и живущей классическими традициями, виднейшее место заняли агиография, видения, проповедь, небольшая нравоучительная новелла-«пример». Их не столько читали самостоятельно, сколько слушали из уст клирика. Присущий средневековой эпохе тип межличностных отношений четко выявляется и в способе передачи информации: книга не стоит между автором (или его представителем — священником) и адресатом, — доминирует прямая устная речь со всеми ее эмоциональными компонентами, со свойственным ей характером особой суггестивности, соотносённости ее с личностью излагающего слово (ср.: Манселли 1975, с. 32 сл.).

Видения, как и жития святых или проповеди, живо волновали всех средневековых людей, независимо от их общественного положения или образования. Было бы совершенно неосновательным думать, будто эти жанры словесности предназначались преимущественно привилегированным или грамотным, тогда как простому народу предоставляли довольствоваться фольклором. Вспомним указание Д.С. Лихачева: «...как бы ни были различны фольклор и литература в средние века, они имели между собой гораздо больше точек соприкосновения, чем в новое время. Фольклор, и часто однородный, был распространен не только в среде трудового класса, но и в господствующем» (Лихачев 1967, с. 63)⁴³. Это сказано относительно древнерусской литературы, но вполне применимо и к западно-европейской. С другой же стороны, как мы видели, проповеднический, житийный и визионерский жанры ни в коей мере не отличались «аристократичностью» своего бытования и адресовались опять-таки ко всем верующим.

* * *

Для того чтобы стало ясно, насколько устойчив был жанр агиографической и назидательной литературы, достаточно сопоставить «Диалоги» Григория Великого или меровингские легенды о святых с «Диалогом о чудесах» Цезария Гейстербахского. Читатель-неспециалист,

встретившись с рассказами, позаимствованными из сочинений VI—VII веков и из произведения цистерцианского монаха XIII века, может и не различить их, если не будет знать их авторов. В литературе этого рода не происходило заметного развития; раз сложившись, она остается равной самой себе. В «Индексе «примеров», в который сведены 5400 сюжетов из подобных произведений средневековья (см.: Тубах 1969), возможно применение разного рода классификаций; ясно только, что одна классификация — хронологическая — едва ли здесь применима.

«Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского представляет собой обширный сборник повествований нравоучительного свойства⁴⁴. Как указывает автор в «Прологе», эти рассказы о чудесных делах, происшедших в цистерцианском ордене, собраны им для назидания читателей. Согласно традиции, материал излагается в виде диалога между монахом и новиком, однако форма беседы остается внешним приемом, используемым неизобретательно: по сути дела, говорит почти все время один лишь монах, изредка его речь прерывается репликами ученика, которого он просвещает. Сборник Цезария объединяет без малого семь с половиной сотен коротких новелл, иллюстрирующих церковное учение примерами, позаимствованными автором из самых разных областей жизни. Эти новеллы распределены по двенадцати разделам: «Об обращении», «О душевном сокрушении», «Об исповеди», «О соблазне», «О бесах», «О простоте», «О святой Марии», «О разных видениях», «О таинстве тела и крови Христа», «О чудесах», «Об умирающих», «О загробном воздаянии». Порядок размещения разделов помимо смысловой связи мотивируется мистикой чисел. Так, раздел о соблазнах поставлен на четвертое место потому, что число «четыре» символизирует устойчивость, стабильность, а только будучи стойким, человек способен противиться соблазнам нечистой силы. Число «семь» есть «число девственности», и, соответственно, седьмой раздел «Диалога» отведен Деве Марии. Одиннадцатый час дня влечет солнце к закату, пишет Цезарий, это время старения, близкое к смерти, — поэтому одиннадцатый раздел трактует об умирающих⁴⁵.

В рисуемых Цезарием Гейстербахским сценках фигурируют в первую очередь духовные лица, монахи, священники. Автор не скрывает своего стремления продемонстрировать богоизбранность ордена, к которому сам принадлежит⁴⁶. Но кругозор его ни в коей мере не ограничен стенами монастыря. На страницах «Диалога» мы встречаемся с самыми различными человеческими и социальными типами: рыцарями и королями, крестоносцами и приходскими священниками, папами и епископами, бюргерами, ростовщиками, ремесленниками и крестьянами, женщинами и детьми, язычниками и еретиками. Место действия большей части новелл — западные области Германии, но также и Франция, Италия, Восток. Нетрудно заметить, что отношение Цезария к представителям разных слоев общества неодинаково; в тех сравнительно немногочисленных случаях, когда речь заходит о крестьянах, он не скрывает своего пренебрежительного или отрицательного к ним отношения: они грубы, невежественны, драчливы, норовят нажиться за чужой счет, ведут неправедный образ жизни⁴⁷. В этом смысле оценки Цезария расходятся с оценками его предшественников. Воз-

можно, это различие объясняется тем, что «Диалог» адресован по преимуществу монахам и городскому населению. К XIII веку бюргеры и рыцарство образовывали уже более активную аудиторию, с которой приходилось считаться в первую очередь (о развитии жанра *exempla* см.: Герemek 1978, с. 53 сл.).

Исключительное многообразие жизненных ситуаций, затрагиваемых в рассказах Цезария Гейстербахского, отличает его произведение от более ранних произведений этого жанра, сложившихся в менее дифференцированной социальной среде. Тип же и тон повествования, уровень мышления, понимание чуда — все основные признаки назидательного церковного рассказа — остаются неизменными, такими, какими были они во времена Григория I и Григория Турского. Паства в начале XIII века по-прежнему жаждет занимательных примеров из жизни и лишь с их помощью способна воспринять моральные поучения и религиозные наставления; отвлеченные рассуждения ее сознания не затрагивают⁴⁸. Опираясь на освященную временем и авторитетом церковную традицию⁴⁹, Цезарий вместе с тем, точно так же как и его предшественники, предпочитает черпать примеры из событий, недавно случившихся, то есть таких, которые могут быть подтверждены живыми очевидцами или людьми, с ними беседовавшими; участником этих происшествий или свидетелем их мог быть и сам автор⁵⁰. Все истории, о которых повествует Цезарий, по его словам, истинные, он в них безусловно верит. Ибо в чуде, в нарушении обычного хода вещей, нет ничего неправдоподобного: при соприкосновении земного мира с миром иным могут происходить самые неожиданные и необыкновенные дела. И эти дела, по убеждению Цезария и его современников, происходят постоянно. При чтении «Диалога» создается впечатление, что чудеса составляли неотъемлемую сторону реальности. Многие видели чертей, другие претерпели от них, но были и такие люди, кои удостоились лицезреть Христа, Богородицу, ангелов, святых, и сам Цезарий был знаком кое с кем из этих избранников. Демонология Цезария Гейстербахского необычайно богата и многообразна; в этом отношении он не только выдерживает «конкуренцию» с давними своими предшественниками, Григорием I например, но, пожалуй, даже и превосходит их близостью знакомства с нечистой силой и всеми ее проделками и кознями. Его сочинение — ценнейшее свидетельство народных верований того времени (см.: Кауфман 1974).

Однако дивные дела, о которых повествует Цезарий, связаны не только с вмешательством потусторонних сил в человеческую жизнь. В его рассказы пробиваются подчас мотивы чисто сказочные. Не относится ли к ним, в частности, случай с волком, который украл из деревни девочку? Он унес ее в лес для того, чтобы она извлекла у другого волка из горла кость, которой тот подавился, после чего девочка была благополучно доставлена родителям⁵¹.

Все сказанное сейчас о «Диалоге о чудесах» цистерцианца Цезария Гейстербахского можно было бы повторить и о «Достопамятных историях», записанных опять-таки в прирейнской Германии доминиканским приором Рудольфом Шлеттштадтским. Те же сюжеты, темы и способ их трактовки, та же аудитория, на которую эти краткие пове-

ти рассчитаны, тот же невысокий уровень образованности автора, пожалуй, еще более «хромающая» латынь, — но уже не в начале XIII века, а на рубеже XIII и XIV веков. Отличает «Достопамятные истории» от «Диалога о чудесах» неорганизованность повествования: — Рудольф без всякой системы нанизывает разнородные чудесные рассказы один за другим, видимо, в той последовательности, в какой они ему вспоминались. Не чувствуется схоластической выучки, в которой все же нельзя отказать его предшественнику. Другое отличие сочинения Рудольфа из Шлеттштадта от диалога гейстербахского монаха — в еще большей мере присущее автору «Достопамятных историй» чувство актуальности: все события, о которых он сообщает, произошли совсем недавно, во многих случаях он указывает точную дату или связывает описываемое им с фактами истории верхнерейнской Германии и Франконии, достаточно хорошо известными и помимо него. Таковы в особенности его рассказы о злокозненности иудеев, значительной прослойки местного населения, которая претерпела жесточайшие погромы и преследования в конце XIII столетия.

Издатель «Достопамятных историй» отмечает близость языка их автора к разговорному языку народа и полагает, что способ повествования диктовался составом и уровнем публики, которой эти писания были адресованы⁵². Любопытно, что доминиканский приор вовсе не обращается к Библии и к иным сакральным текстам, и если у Цезария Гейстербахского такие цитаты нетрудно встретить, то простые до грубости рассказы Рудольфа из Шлеттштадта предполагают слушателей и читателей, незнакомых с теологической литературой.

По содержанию этого сочинения можно судить об интересах как светского (прежде всего — горожан и дворян), так и клерикального населения Германии того времени, ибо, с одной стороны, автор явно использовал бытовавшие тогда устные рассказы; с другой же стороны, будучи записаны, они распространялись еще шире и обретали как бы вторую жизнь. Вторжение в повседневность нечистой силы, рождение чудовищ женщинами, оказавшимися во власти демонов, прорицания, ритуальные убийства и осквернение святого причастия иудеями, божья кара, неуклонно настигающая заядлых грешников и нехристей, и т. п. занимают умы этой аудитории⁵³. И у Рудольфа из Шлеттштадта встречаются повествования, восходящие к сказке или к басне. Таков, к примеру, рассказ о служанке, подслушавшей разговор между петухами⁵⁴. Не менее занимательна *verissima historia* о некоем селянине, который нашел дерево с висевшими на нем во множестве шляпами. Когда он надел на себя одну из них, он тотчас поднялся в воздух и полетел, подобно птице. Залетев в погреб какого-то богача, он напился там вина и, разгорячившись, снял шляпу, после чего лишился способности покинуть погреб. Хозяин обнаружил вора и передал его судье, тот приговорил его к смертной казни, и горемыка лишь благодаря случаю спасся: кто-то напялил на него его шляпу, и тут он исчез⁵⁵.

И в XIII и в начале XIV века человек по-прежнему живет в мире, в котором в любой момент возможно чудо; как и раньше, он предрасположен к тому, чтобы поверить в чудо и найти в нем подтверждение традиционной картины действительности.

Проповедью и поучением, житием и рассказом о видениях не исчерпывается арсенал средств духовного воздействия церкви на паству. Среди этих средств особое место занимают исповедь и покаяние в грехах. От христианина требовалось подвергнуть анализу собственное поведение и дать его оценку на основе шкалы поощрений и запретов, выработанной церковью. Исповедь и была способом осуществления такого самоанализа, проводимого под руководством священника. Покаяние состояло в признании в грехах, совершенных помыслами или на деле, и в епитимье, налагаемой исповедником; по искуплении греха давалось его отпущение. В раннехристианской церкви покаяния были публичными, член религиозной общины должен был повиниться в своих прегрешениях в присутствии всех братьев. В раннее средневековье происходит постепенный переход от гласных покаяний к тайной исповеди. Этот переход занял не одно столетие, и вплоть до конца средних веков практиковалось наряду с тайным и публичное сокрушение грешников⁵⁶. Тем не менее смена открытых покаяний приватными собеседованиями прихожанина со священником, несомненно, была связана с перестройкой нравственного статуса личности.

В период раннего средневековья нормы поведения, отвечавшие церковному учению, не были еще прочно усвоены христианами. Исповедник не мог полагаться на религиозно-нравственные знания своих прихожан, и для того, чтобы заставить их покаяться, он должен был допытываться у них, не прегрешили ли они против учения Христа и кодекса поведения, каковое подобает верующим. По-видимому, и не все священники достаточно ясно представляли себе границы, отделявшие дозволенное поведение от греховного, и знали, за какие прегрешения какие епитимьи следует назначать. Во всяком случае, деятели церкви нередко видели свою задачу в том, чтобы выработать руководства для исповедников, которыми они могли бы пользоваться в общении с паствой.

Так возникли «покаянные книги» (*libri poenitentiales*), содержащие перечни грехов и полагающихся за них покаяний. Одни из этих книг имеют форму более или менее подробных тарифов, в них названы грехи и следующие за ними церковные наказания (пост, молитвы, изгнание из религиозной общины и другие кары). Другие сочинения составлены в виде вопросников: исповедник опрашивал прихожанина и, установив характер и тяжесть его прегрешений, налагал на него соответствующую епитимью.

Этот жанр церковной литературы возник впервые в V—VI веках в мире кельтского христианства с присущей ему религиозной углубленностью, а затем, при посредстве выходцев из монастырей Уэльса и Ирландии, был воспринят во Франкском государстве (с конца VI века), в Англии (в VII веке) и во всех других странах католического мира, где он нашел многочисленных подражателей и продолжателей. Церковные соборы одно время осуждали «покаянные книги, ошибки коих очевидны, авторы же неведомы», и предписывали епископам изымать эти «*codicilli, qui contra canonicam auctoritatem scripti sunt*», из

употребления и предавать огню, «дабы при помощи их — невежественные духовники не могли бы долее обманывать людей»⁵⁷.

Таким образом, возникновение этого жанра среднелатинской литературы не было непосредственно продиктовано церковной догмой, но явилось ответом на требования жизненной практики; последняя навязала церкви необходимость применения «покаянных книг», несмотря на противодействие иерархов. Гонения против пенитенциалиев оказались неуспешными — духовенство нуждалось в них для того, чтобы воспитывать и обуздывать свою паству.

Сохранились многие десятки «покаянных книг», записанных в разное время, с VII—VIII веков и вплоть до периода классического средневековья. Наиболее ранние из них анонимны или приписываются *post factum* выдающимся церковным авторитетам, таким, как архиепископы Теодор Тарсский и Эгберт, Беда Достопочтенный и другие лица. Авторство трактатов о прегрешениях и покаяниях, возникших в более позднее время, принадлежит известным деятелям церкви — таков, например, составленный в начале XI века «*Corrector*» епископа Вормского Бурхарда, представляющий собой XIX книгу его «Декрета», сборника церковно-канонических правил.

Все эти произведения написаны на вульгарной латыни, языке достаточно простом, если не сказать примитивном, для того чтобы их содержание было понятно всякому исповеднику. Последний подчас должен был читать «покаянную книгу» прихожанину, переводя ее вопросы и предписания на его родной язык. Сохранился перевод одного из англосаксонских трактатов, «*Poenitentiale Egberti*». Как в нем сказано, перевод на английский язык был выполнен «для того, чтобы необразованные легче могли бы его понимать»⁵⁸. Необходимость подробного развертывания возможных грехов в форме вопросов широчайшей гаммы мотивируется следующим образом: «Видя, что он [прихожанин, пришедший на исповедь] стыдится, священник должен обратиться к нему со словами: «Возможно, дражайший, не все твои деяния приходят сейчас тебе на память, так я спрошу тебя, дабы ты, по дьяволу наущению, не утаил бы чего-либо». И затем пусть задает ему вопросы по порядку»⁵⁹.

В других трактатах, напротив, содержится предостережение: ими могут пользоваться лишь священники, имеющие право исповедовать, миряне же не должны знать содержания «покаянной книги», — как бы подробные перечни грехов по наущению дьяволу не ввели их в соблазн и не подсказали бы неправедных помыслов и деяний⁶⁰. Но и в этом случае священник прибегал к опросу исповедующегося о его грехах — правда, в сокращенной форме. После предварительной беседы с прихожанином и прочтения молитв исповедник обращался к нему со словами: «Сын мой, не стыдись открыться в своих прегрешениях, ибо нет никого без греха, кроме Бога единого. Надобно прежде всего тебе самому рассмотреть собственные грехи и повиниться в них», и далее он бегло перечислял некоторые возможные прегрешения. Главный же текст пенитенциалия с подробной экспликацией всех грехов и положенных за них кар служил священнику руководством для определения характера и размеров епитимьи⁶¹.

«Покаянные книги» — источники массовые, получившие широчайшее применение; не было человека, к которому они не имели бы прямого касательства. Однако изучение нравственной жизни средних веков на материале «покаянных книг» сопряжено с немалыми трудностями. На протяжении столетий в них нередко повторяется не только перечень грехов, о которых допытывались исповедники у своих прихожан, но и сама их формулировка. Довольно рано сложилась традиция исповеди, и последующие авторы «покаянных книг» широко заимствовали вопросы и формулы у своих предшественников. Как и вообще в средневековой литературе, в жанре исповедальных трактатов ощущается огромное давление авторитетов, склонность следовать их духу и букве. «Покаянные книги», строго говоря, — источники для изучения не только народных умонастроений, но и в не меньшей мере — склада мышления священников, их создавших и применявших. Авторы этих трактатов исходят из сознания неизбежности конфликта между греховным и нецивилизованным *homo naturalis* и *homo Christianus*, человеком, каким он должен быть согласно христианскому учению. Этот конфликт мыслится ими как выражение противоречия между небесным и земным, — противоречия, разрешимого лишь вместе с концом истории рода человеческого. Поэтому было бы опрометчиво считать, что в пенитенциальных непосредственно и полно запечатлелось состояние религиозности и нравственности того времени, когда возникли эти тексты (ср.: Оукли 1940, с. 215 сл.). Перечень прегрешений отчасти становился штампом. Движимые тем же духом, что и авторы средневековых энциклопедий и «сумм», стремившиеся целиком охватить жизненное многообразие, составители «покаянных книг» должны были предусмотреть все мыслимые грехи, независимо от действительного положения вещей.

Не нужно тем не менее забывать, что пособия по исповедальной практике составлялись для практического применения, для того, чтобы содержащиеся в них вопросы были заданы прихожанам с целью помочь им избавиться от груза грехов. Вопросники исповедальных кодексов все же не могли застыть и не застыли в омертвевшие клише, попросту копируемые более поздними авторами у своих предшественников, в них появляется немало нового — и в формулировках и по существу. Так, автор «Мерзбургского пенитенциалия» к рассуждению о «врачевании души» присовокупляет замечание о том, что он в своем произведении отчасти опирается на «традицию старших», отчасти же — на «собственные знания и разумение»⁶². О наиболее подробном и представительном сборнике, принадлежащем перу Бурхарда Вормского, известно, что, хотя при составлении его «Декрета» были использованы произведения более раннего времени (см.: Фурнье 1911), он обращался с этими образцами довольно свободно и широко черпал материал из самой жизни (см.: Фогель 1974, с. 751—760). Высказывания Бурхарда не оставляют сомнения в том, что необходимость выработки его «Декрета» вызывалась плачевным положением дел в Вормской епархии⁶³. Жизнь, и в частности поведение прихожан, оказывала на составителей пенитенциалиев — активных церковно-политических деятелей — сильнейшее воздействие, и дыхание этой жизни слышится со страниц трактатов о грехах и карах за них.

Для историка культуры эти трактаты ценны прежде всего тем, что в них отчасти *удается подслушать беседы людей средневековой эпохи*, причем такие беседы, которые и в то время можно было лишь подслушать, — ведь происходили они с глаза на глаз⁶⁴. Предполагалось, что они должны были вестись с полной откровенностью: умолчание или хитрость на исповеди означали бы новый тягчайший грех, и, страшась кары господней, приходивший открывал священнику самые тайные свои помыслы и поступки, в которых, верно, не признался бы кому-либо другому. Во всяком случае, те литературные произведения средневековья, которые имели характер исповеди (или автобиографии), несравненно менее откровенны, чем исповеди, предполагаемые вопросниками «покаянных книг». Конечно, эти тайные диалоги мы можем подслушать только отчасти: до нас доносится голос исповедника, но не исповедуемого. И тем не менее задаваемые священником вопросы *проливают свет на многие стороны социальной и нравственной жизни*.

Характер исповедальных трактатов таков, что невольно напрашивается их сравнение с записями обычного права раннего средневековья. И в исповедальных книгах и в варварских правдах содержатся перечни проступков и указаны кары за них. В ряде случаев в судебных актах упоминается, что наряду с наказанием, налагаемым властью согласно мирскому праву, виновный должен был понести покаяние, налагаемое церковью (см.: Оукли 1923, с. 136 сл.). Высказывалось даже предположение, что казуистичность и детализованность перечней прегрешений в «покаянных книгах» объясняются влиянием светского законодательства, отличавшегося именно этими качествами (см.: Хильдебранд 1851, с. 2 сл.). Однако нет необходимости искать подобные влияния для того, чтобы понять предельную конкретность пенитенциалиев. Они, как и варварские правды, — порождение одного и того же сознания, ориентированного на конкретное и наглядное постижение действительности и чуждого обобщениям и отвлеченным понятиям. Хотя трактаты о грехах и карах написаны духовными лицами и в отдельных случаях крупными церковными авторитетами, изошренными в абстрактно-логическими операциях, все их содержание и сама их форма выражают некоторые существенные стороны народного сознания: ведь созданы они были для самых широких слоев населения и посвящены не общей теологии греха и искупления, а сугубо практическому ее применению, и приспособлены были они к обыденному сознанию необразованного и невежественного человека. Поэтому, если мы и не слышим ответов кающегося, сами вопросы священника сформулированы на языке простолюдина.

«Покаянные книги» и варварские правды при сходстве в интеллектуальном «фоне» тем не менее глубоко различаются между собой в других отношениях. Прежде всего — концепцией преступления. Мирское право не касалось побуждений преступника, был важен собственно лишь факт противоправного деяния, и кара назначалась независимо от душевного состояния и намерения виновного. В памятниках обычного права раннего средневековья люди выступают только в качестве объективно виновных или невиновных, причем и это разграничение устанавливалось посредством определенных процедур, но отнюдь не на

основании признания обвиняемого. Напротив, грех представляет собой интериоризованный проступок, то есть преступление, затрагивающее внутреннее состояние индивида. Поэтому он остается грехом и тогда, когда имело место одно побуждение, а поступка не последовало, хотя покаяние в подобных случаях определялось более легкое⁶⁵. Исповедь предполагала то, чего вовсе не требовали судебники: признания виновного и его раскаяния. Естественно, что наказания, налагаемые «покаянными книгами» и варварскими правдами, имели между собой мало общего.

Таким образом, записи обычного права и пособия исповедников рисуют два очень неодинаковых аспекта общественной действительности, восходящие в конечном счете к различным системам ценностей. Но, подчеркнув это различие, не примем его за противоположность. Раннесредневековые тарифы грехов и покаяний «имели в виду более грех, нежели грешника» (Ле Гофф 1977, с. 169 сл.), требуя от него не столько душевного сокрушения о содеянном, сколько исполнения епитимьи. Лучшим доказательством тому служат случаи, когда грешник нанимал человека, который должен был поститься вместо него; такой заместитель именовался *justus*. Церковь далеко не сразу и не без колебаний осудила эту практику, предвосхищавшую позднейшую торговлю индульгенциями⁶⁶. Пенитенциалием епископа Камбре Халитгара (около 830 года) лицам, неспособным поститься и имеющим средства откупиться, разрешалось платить деньги — богатым по 20 солидов за 7 недель покаяния; тем, кто не имеет достаточных средств, по 10 солидов, а если человек очень беден, по 3 солида⁶⁷. В Англии существовал порядок, согласно которому магнат, осужденный нести покаяние в течение семи лет, мог очиститься за три дня, если за него постились сперва 12 человек по три дня, а затем — семижды 120 человек, тоже по три дня, на хлебе, воде и зелени; таким образом, пост продолжался бы столько дней, сколько их в семи годах⁶⁸. Поступок и положенная за него кара — вот что стоит в центре внимания как составителей судебников, так и авторов «покаянных книг», человеческая личность отступает в них на задний план перед ритуалом, процедурой, которым придается решающее значение.

Так, убийца родственника или господина должен был длительное время поститься, воздерживаясь от мяса и вина, не мыться, не брать в руки оружия (исключая случай, когда идет война с язычниками), не общаться во время покаяния с другими христианами; если ему нужно было куда-либо отправиться, он должен был идти пешком, но никоим образом не садиться на коня и не пользоваться повозкой⁶⁹. Наказания за грехи нередко не ограничивались молитвой, постом и бдениями. Кающемся предписывался сон в воде, в крапиве или на рассыпанной на полу скорлупе орехов, в холодной церкви и даже в могиле вместе с трупом. Бдения могли принимать характер пыток: «крест», когда нужно было стоять с распростертыми руками, распевая стихи из Библии; так называемые *palmetae* — битье ладонями по полу; *disciplina* — бичевание и самобичевание. Иногда наказания, диктуемые «покаянными книгами», ничем, по существу, не отличались от кар, предписанных варварскими судебниками. За рану, нанесенную епископу или князю,

если шрам от нее виден в течение трех лет, требовалось уплатить цену рабыни. Если у епископа вырвали волосы из головы, то у виновника следовало вырвать за каждый волос по 12 волос. Пенитенциалии несут на себе явственный отпечаток общества, с греховностью которого они были призваны бороться, — общества, в котором жестокость и физическое насилие не считались чем-то необычным и негуманным.

«Покаянные книги» предполагали воздействие на душу грешника посредством страданий, причиняемых его телу. Не об этом ли свидетельствует фразеология пенитенциалиев? В них (как, собственно, и во всей церковной литературе) преобладает понимание епитимьи как лекарства для души. Медицинские аналогии встречаются в этих трактатах постоянно. «Corrector» Бурхарда Вормского имеет также другое название: «Medicus». Принцип античной медицины: «противоположное исцеляется противоположным» (*contraria contrariis sanantur*) последовательно применяется к грешнику: гордыню нужно сломить смирением, жадность излечить милостыней, безделье — прилежанием в труде, болтливость наказывается обетом молчания, прелюбодеяние — воздержанием, обжорство и пьянство — постом. Греховность понимается здесь как «болезнь», как нечто «напавшее» на человеческую душу извне. Но исцеление грехов — болезнью души — дело более трудное, чем врачевание физических недугов, ибо раны духа — более потаенные, нежели раны телесные, и «управление душами есть искусство среди искусств»⁷⁰.

И тем не менее, отметив, что индивидуальность как бы оттеснена в наших трактатах заботой о безличной соразмерности грехов и покаяний, мы должны будем этот вывод несколько ограничить. В ряде «покаянных книг» высказывается идея, что кары должны не только быть эквивалентными прегрешениям, но и соответствовать личности грешника. «Все едины во грехе, но не всех следует мерить, одною мерою». Необходимо различать пол, возраст, статус, душевное состояние кающегося. Богатый и бедный, монах, священник и мирянин, образованный и невежественный, младенец, мальчик, подросток, молодой человек и старик, здоровый и больной, свободный и раб⁷¹ нуждаются в неодинаковом духовном исцелении, и исповедник обязан принять во внимание индивидуальные особенности своего «пациента», точно так же, как это делает врач⁷². Правда, нетрудно заметить, что подобными разграничениями охватываются скорее социальные и возрастные ряды, нежели личностные особенности людей, но ведь в ту эпоху индивидуальность определялась в основном именно статусом человека. Кроме того, в отдельных случаях подчеркивается, что исповеднику надлежит тщательно учитывать, сколь долго пребывает кающийся в непотребстве, какой страстью он обуян, противился ли он ей или легко поддался и т. п.⁷³.

В целом можно сказать, что «покаянные книги», вышедшие из кругов церковных деятелей, были и по форме и по духу своему в значительной мере приспособлены к той среде, к которой принадлежала основная масса людей, приходивших на исповедь. Подобно тому как мирское право сводилось в основном к установлению наказаний за преступления в виде тарифов, фиксировавших индивидуальные жизненные

ситуации, так и пособия для исповедников интерпретировали нравственную жизнь мирян и клириков в понятиях эквивалентности прегрешения и епитимьи, которые мыслились с такой же степенью наглядности и конкретности. Человеку нужно было объяснить, что за данный проступок ему грозит такое-то наказание. В этом смысле показательно построение многих пенитенциалиев. Сначала в них дается общее рассуждение о грехе, перечисляются основные грехи — обычно по схеме, выработанной в V веке Иоанном Кассианом и пересмотренной в VI веке Григорием Великим.

Схема Кассиана (грехи идут по восходящей линии): чревоугодие, прелюбодеяние, жадность, гнев, уныние, слабость, тщеславие, гордыня. Григорий I, сохраняя за *superbia* главное место, вслед за ней ставит *luxuria*, трактуемую как похоть, неумеренность; таким образом, мятеж духа против Бога и мятеж плоти против духа — главные из всех смертных грехов. Производными от каждого из смертных грехов были остальные, считавшиеся менее тяжкими⁷⁴. Но затем от этой общей классификации «покаянные книги» переходят к детальному разбору отдельных видов прегрешений, причем семи- или восьмичленная общая схема не соблюдается, — материал для этого рассмотрения прегрешений дан уже не книгой, но жизнью! Поэтому не представляет большой трудности выяснить, какие именно нарушения нравственной жизни тревожили церковь в первую очередь и с какими врагами приходилось ей сражаться.

Такими главными врагами ее были идолопоклонство, прелюбодеяние, чревоугодие. Этими смертными грехами, по свидетельству пенитенциалиев, были поражены не только миряне, но и духовенство. Борьба с ними находит отражение во всех «покаянных книгах» без исключения, начиная с самых ранних и включая трактаты классического средневековья. Можно заметить, что с течением времени анализ упомянутых пороков становится более развернутым и подробным, достигая своего рода «апогея» в сочинении Бурхарда Вормского. Повторение одних и тех же предписаний о грехах и покаяниях с добавлением новых деталей — вряд ли просто дань литературной традиции. Это и свидетельство большой устойчивости и живучести определенных черт народной жизни. Конфликт христианского идеала праведника с жизненной реальностью был перманентно неразрешим.

Перед нами своего рода «анкеты», — повторяю, они содержат лишь вопросы, но и их анализ в какой-то мере может приблизить нас к пониманию духовного мира тех людей, к кому они были обращены, их поведения и, в частности, их религиозной практики, не такой, какова она должна была быть по учению церкви, а такой, какова она была в действительности.

В исповедальных книгах упор, естественно, делается на несправедном, греховном поведении прихожан, и может показаться, что судить по этим памятникам о религиозно-нравственной жизни средневековых людей было бы столь же неосмотрительно, как и делать заключения о преступности на основании уголовного кодекса. Разумеется, опираясь на данные одних только «покаянных книг», мы не в состоянии оценить масштабов отклонений от пути истины, проповедуемого церковью. Од-

нако судебники все же никогда не исходят из предположения о виновности каждого члена общества и применяются только к правонарушителям, тогда как для авторов пенитенциалиев явно существует «презумпция виновности», и содержащиеся в них вопросы о прегрешениях могли быть заданы любому прихожанину еще до его признания в действительно совершенных проступках. Не все совершают уголовные преступления, но каждый виновен пред господом, и исповедальная книга требовала от верующего анализа своей моральной жизни.

Пенитенциалии будут интересовать меня не столько как памятники, доказывающие распространенность греха в среде прихожан, или как свидетельства неустанных усилий церкви внушить средневековым людям сознание необходимости придерживаться христианского образа поведения (см.: Манселли 1975, с. 181 сл.), сколько как средство, при помощи которого, может быть, удастся восстановить хотя бы отдельные аспекты картины мира прихожан.

* * *

В поисках источников для изучения умонастроения простонародья в период средних веков историк не оставит без внимания и популярных пособий по богословию, предназначенных для рядового духовенства. Эти сочинения, в отличие от трактатов и «сумм» выдающихся теологов, не содержат самостоятельных идей и не дают оригинальной трактовки принципов католицизма. Их цель иная — наставить в кардинальных истинах богословия патеров и монахов, разъяснить в доходчивой форме важнейшие положения Священного писания и его толкования отцами церкви и другими авторитетами, с тем чтобы священники и монахи в свою очередь смогли донести до паствы крохи этого учения.

Мысли ведущих теологов подаются в этих книгах упрощенно и догматично: в них, как правило, нет сопоставления разных точек зрения, анализа аргументации, нет диалектики и вообще движения мысли — учебник приспособлен к уровню сознания малообразованного и не искушенного в схоластической премудрости человека. Поэтому произведения «массовой» назидательной литературы обычно не удостоиваются рассмотрения, а то и вовсе не упоминаются в современных обзорах средневековой философии и теологии. Авторы этих пособий теряются в тени великих схоластов, крохами учености которых они в основном пробавлялись. Но эти порождения вульгарного богословия обладают в глазах историка народной культуры средних веков своеобразным и неоспоримым преимуществом перед основополагающей философско-теологической литературой: их популярность, читаемость была во много раз выше, и круг лиц, на которых они рассчитаны, был качественно иным.

Приходский священник был вооружен помимо богослужебных книг пенитенциалием и катехизисом. И тот и другой непосредственно использовались им в общении с паствой. Катехизисы⁷⁵ многократно переписывались и широко распространялись, их пересказывали и переводили с латыни на народные языки. При этом естественно и неизбежно их подвергали дальнейшему упрощению, еще более приноравливая к

потребностям тех людей, которые их читали или которым их читали. Если латинские тексты богословских пособий были доступны по преимуществу духовным лицам, то переводы и переложения на народные языки были рассчитаны на мирян. Исследователь вправе видеть в этих произведениях не только вульгаризованную мысль католических докторов, но и *отражение запросов широких слоев общества, ибо несомненно, что аудитория, самостоятельно или при помощи проповедников знакомившаяся с этими пособиями, оказывала свое косвенное, но тем не менее осязаемое воздействие на их содержание.*

Возникают вопросы. Какие религиозно-нравственные проблемы волновали широкую аудиторию и в каком виде эти проблемы ей преподносились? Что именно из католического учения усваивалось рядовым христианином в первую очередь? Таким путем, быть может, удалось бы несколько ближе познакомиться с «общим религиозным фондом» эпохи, выделив из него те идеи, которые занимали центральное место в народном сознании, находившемся долгое время под идеологическим господством церкви. Изучение пенитенциалиев, нацеленных на выяснение прегрешений прихожан, их искупление и предотвращение новых грехов, дает возможность увидеть, так сказать, «негативную» сторону «народного католицизма», анализ же произведений вульгарного богословия должен помочь рассмотрению его «позитивного» аспекта.

Среди этих произведений видное место занимает «Светильник» (Elucidarium). В тексте имя автора не указано, и в прологе прямо выражено его намерение остаться анонимным, «дабы не вызвать зависти». Автором его был, по-видимому, Гонорий Августодунский⁷⁶, церковный писатель первой половины XII века. Биография Гонория неизвестна, и исследователи средневековой богословской литературы обычно именуют его «загадочным». Мы знаем о нем почти исключительно из его же сочинений; неизвестны ни годы его жизни, ни даже национальность⁷⁷. Гонорий, оставивший около сорока трактатов богословского и исторического содержания, не принадлежал к числу крупных мыслителей своего времени и не внес заметного вклада в развитие теологии. «Светильник» считается наиболее ранним его сочинением, составленным в последние годы XI или в самом начале XII века, по мнению некоторых исследователей, под прямым влиянием «отца схоластики» Ансельма Кентерберийского; полагают, что Гонорий был учеником английского архиепископа. Исследование текста «Светильника» обнаруживает также влияние идей Августина и других отцов церкви, с произведениями которых, однако, Гонорий был знаком преимущественно из вторых рук, вероятно, в изложении опять-таки Ансельма⁷⁸.

Схоласты, современники Гонория, как и принадлежавшие к следующим поколениям, не ссылаются на его труды; они ценили их, и не без основания, не очень высоко. Тем разительнее исключительная судьба «Светильника». Его постоянно переписывали и размножали на протяжении нескольких столетий, вплоть до XV века, он был переведен почти на все языки католической Европы, перелажался и дополнялся. Имеются прозаические переводы на старофранцузский, провансальский, итальянский, уэльский, английский, ниже- и верхненемецкий,

древнеисландский, древнешведский языки, а также метрические переводы и переработки на старофранцузский и средненидерландский (см.: Шорбах 1894; Келле 1901; Эндрес 1906; Грабман 1946; Сэнфорд 1948). («Светильник» хранился во многих монастырских библиотеках, его имели священники и даже миряне. Этот катехизис распространялся не в роскошных и дорогостоящих списках, а в простых, более доступных читателю рукописях, — зато в одной только Франции их осталось до настоящего времени более 80 экземпляров, что составляет, как обнаружил текстологический анализ И. Лефевра, лишь небольшую часть той массы текстов, которые были в обращении в XII—XV веках⁷⁹).

Совершенно ясно, что ученые богословы не имели никакого касательства к этой популяризации юношеского трактата Гонория, отразившего в лучшем случае лишь некоторые направления теологии конца XI века и безвозвратно устаревшего в период бурного расцвета схоластики на протяжении XII и XIII столетий. Огромный успех «Светильника» был обусловлен тем, что в чрезвычайно доходчивой форме диалога учителя и ученика (точнее, в форме ответов учителя на вопросы ученика) в нем изложены основы богословской догмы и главные моменты священной истории, начиная сотворением мира и кончая Страшным судом и обновлением, ожидаемым от второго пришествия Христа. Эта форма трактата, набор обсуждаемых вопросов, аподиктичность изложения, наглядная образность сравнений способствовали легкому усвоению и заучиванию его содержания. Произведение Гонория благодаря этому нашло чрезвычайно широкую аудиторию и, по справедливому выражению современного исследователя, «долгое время питало религиозную жизнь толпы» (де Геллинк 1948, с. 120).

* * *

Подробный обзор памятников среднелатинской словесности, привлекаемых в книге, понадобился уже потому, что эти произведения мало известны читателю или вовсе ему не известны. В современной науке они рассматриваются по преимуществу в плане филологическом: генезис и развитие жанра, прослеживание традиции, античное и раннехристианское влияния, связь среднелатинской литературы с ренессансной и т. п. Напротив, функция указанных жанров в реальной жизни средневековой культуры, их взаимодействие с аудиторией, на которую они были рассчитаны, по существу, еще не исследованы. Отсутствуют развернутые опыты использования латинских памятников средневековья для раскрытия духовного мира людей — адресатов этой литературы. Рассмотрение ряда литературных жанров под указанным углом зрения непосредственно подводит нас к самой проблеме исследования — народной культуре средневековья.

Нетрудно видеть, что избранный мною аспект изучения средневековой культуры требует смещения привычной точки зрения и перехода на иной уровень рассмотрения. На первый план выдвигаются не Бернар Клервоский и Абельяр, не Аквинат и Ансельм Кентерберийский, но Гонорий Августодунский, Цезарий Гейстербахский, Рудольф Шлеттштадтский⁸⁰ и им подобные малоизвестные неоригинальные и некрупные

писатели, подчас анонимные; не выдающиеся богословы или историки, но разносчики традиционных взглядов и верований. Если же наш анализ распространяется и на творения столь известных и авторитетных сочинителей, как Григорий Великий или Григорий Турский, то из их произведений нас будет занимать в первую очередь не теологические трактаты папы Григория, а его «Диалоги», и не «История франков» турского епископа, а написанные им жития.

Разумеется, предлагаемый способ изучения народной культуры средневековья имеет свои ограничения. Это метод непрямой, и все сведения о народной культуре мы можем получить лишь преломленными в сознании духовенства, преследовавшего цели наставления и воспитания паствы. Но, повторяю, прямого пути к исследованию этого глубинного пласта культуры у нас нет⁸¹.

В этой связи существенно отдавать себе отчет в неравноценности (с точки зрения познавательных возможностей) разных жанров «низкой» литературы латинского средневековья. В «покаянных книгах» позиции исповедника и прихожанина резко разведены и противопоставлены; вопрошающий критически судит поведение исповедуемого. Эта ситуация противостояния характерна и для проповеди: священник стремится отвлечь слушателей от путей греха, ему введома истина, и он внушает ее пастве. В этих случаях народное сознание предложит автору как некий объект. Позиция проповедника и исповедника отчасти напоминает позицию христианского миссионера среди дикарей, которых он обращает в свою веру.

Иначе обстоит дело в агиографии, в рассказах о визитах в загробный мир, в «примерах». Разумеется, и в этих жанрах авторы не упускают нравоучительных, дидактических целей — они сознательно их преследуют. Тем не менее здесь приходится говорить не только о поисках авторами общего языка с аудиторией, поисках более или менее целенаправленных, но и о *предзаданности этого «общего языка»*. Автор так же не сомневается в истинности чудес, о которых повествует, как и публика, к которой он адресуется. Он разделяет с ней представления об устройстве мира, о роли сверхъестественного в его функционировании, о природе души, о времени и пространстве, точно так же не отчленяет телесного от идеального... В отличие от проповедника и исповедника, оспаривающих религиозную или магическую практику прихожан, рассказчик о святых, чудесах, нечистой силе, странствиях души по аду и раю утверждает тот же комплекс представлений и верований, какой присущ его аудитории. Его вера в то, о чем он повествует, безусловна. Более того, в этих сочинениях нередко встречаются инвективы против «скептиков», которые осмеливались высказывать сомнения в истинности чудес, не верили в сверхъестественную силу святых, не желали поклоняться мощам. Так, примерно в половине рассказов о чудесах святого Бенедикта речь идет о карах, которые постигли тех, кто позволил себе насмешки над святым, не соблюдал его праздника или посягал на земли его аббатства. У человека, непочтительно высказавшегося о святом Эммераме, присох язык к небу, а женщина, которая, «задрвав подол, показала святому свой зад», покрылась ужасающими язвами (см.: Сампшон 1976, с. 41)⁸².

Даже писатели масштаба Григория Великого, Григория Турского или Бэды, видимо, в вопросах трактовки чуда, могущества и ожидания божьей кары стояли на тех же позициях, что и народ. Так было не только в начале средних веков, но и в конце эпохи. Канцлер Парижского университета Жан Жерсон, известный критик вульгаризации христианства (начало XV столетия), негодовал при виде статуэтки девы Марии, которую раскрывали, для того чтобы продемонстрировать содержащуюся в ее чреве святыню Троицу. Чем же, однако, вызывалось это негодование? Жерсона шокировало то, что плодом чрева Богоматери оказались все три ипостаси божества, — сам же факт, что она являла высокие тайны христианства в столь наглядном и буквальном виде, не только не смутил его, но даже не привлек его внимания! (Сампшон 1976, с. 45). При всей своей образованности авторы среднелатинских сочинений, адресованных широким кругам общества, по-видимому, во многом исходили из того же понимания религии, что и их аудитория.

Несмотря на своеобразие генезиса наших памятников, они, как кажется, способны дать некоторую картину народной культуры средневековья. То, что выбранные для исследования жанры *репрезентативны* с точки зрения анализа массового сознания эпохи, находит свое подтверждение в поставленном мною своего рода «эксперименте». Обзор древнескандинавской литературы убеждает в том, что среди латинских сочинений, перевод которых на древнеисландский язык духовенство сочло действительно необходимым и предприняло в первую очередь (такая деятельность началась в XII веке, вскоре же после возникновения исландской письменности), оказались и «Диалоги» папы Григория, и жития, и «Светильник» Гонория Августодунского, и «покаянные книги», и «Видение Тнутдала»; под влиянием визионерской литературы возникли произведения о посещении загробного мира, а по образцу легенд о святых были составлены первые жизнеописания норвежских конунгов. Католические священники, озабоченные необходимостью обратить в свою веру скандинавов, продолжавших коснеть в язычестве и после крещения, спешили вооружиться теми самыми произведениями, которые выделены для нашего исследования. Видимо, эти сочинения обласдали в глазах духовенства тем достоинством, что излагали христианское учение в форме, наиболее доступной населению. В данном случае «экспертизе» проповедников вполне можно довериться.

Возвращаясь к методике анализа источников, принятой в этой работе, в заключение я хотел бы еще раз подчеркнуть принципиальную важность проблемы связи между автором и аудиторией. «Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний», представляет собой *диалог* адресанта и адресата, и это отношение находит отражение «в структуре самого высказывания» (Бахтин 1976, с. 127, 145). Вот это *незримое присутствие слушателя*, читателя в изучаемых нами произведениях среднелатинской литературы и дает, как кажется, возможность приблизиться в какой-то мере к пониманию его мироотношения, то есть увидеть в сочинении, вышедшем из-под пера мирковного автора и адресованного пастве, настроения и мысли народа. «Всякое высказывание, — продолжает М.М. Бахтин, — всегда имеет адресата (разного характера, разных степеней близости,

конкретности, осознанности и т. п.), ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает... Но, кроме этого адресата («второго») автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего «наадресата» («третьего»), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени... Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего «третьего», стоящего над всеми участниками диалога...» (Бахтин 1976, с. 149, 150).

В наших памятниках неизменно присутствует, явственно предполагается инстанция, «наадресат», на него ориентированы все их высказывания. Если в отношении «второго», слушателя, прихожанина, еще и можно предполагать сознательное приравнивание информации, упрощение ее содержания, внесение элемента занимательности, наглядности и т. д., то «высшая инстанция ответного понимания» требовала от авторов следования путем истины и служит своего рода гарантией того, что они старательно избегают осознанного вымысла. «Авторское право» этих церковных писателей не распространяется на содержание: сочинители видят в себе рупор коллективного сознания, передатчиков сведений, подлинность коих не может внушать им сомнений. Это сознание присутствия в диалоге (пастыря с приходом) «третьего» объединяло адресата и адресанта.

Своеобразие стилистики, содержания наших источников, их назначения и функции диктует необходимость отдельного их исследования. Каждый из этих жанров, как мы видели, обладал своими особенностями, с которыми приходится считаться⁸³. Пенитенциалии, катехизисы, жития, «примеры», повествования о загробных странствиях души отражают лишь отдельные аспекты духовной жизни средних веков, отражают всякий раз по-своему. Однако нижеследующие главы задуманы не как обособленные очерки, но как последовательные этапы одного движения мысли, приближающего к решению упомянутого выше парадокса средневековой культуры: совмещения обоих ее аспектов, народного и ученого, в одном сознании. Постепенно поворачивая исследовательскую призму, может быть, удастся если не разрешить эту задачу, то хотя бы по-новому ее сформулировать.

Примечания

¹ В «Деяниях апостолов» (4, 13) апостолы Петр и Иоанн названы «людьми не книжными и простыми», *homines sine litteris et idiotae*.

² По утверждению Г. Оуста, именно средневековая проповедь, насыщенная взятymi прямо из жизни примерами, всем понятная и простая по языку и стилистике, послужила почвой для развития европейской литературы; возрождение литературного реализма связано с ней, а не с оживлением интереса к занятиям классической словесностью (см.: Оуст 1961, с. 23).

³ Поэтому называть средние века «чернильными» веками (см.: Аверинцев 1977, с. 208) можно лишь с очень большими оговорками и сосредоточивая свое внимание исключительно на элитарной культуре духовенства. Но и применительно

к этому пласту культуры допустимо сомнение: такие символы, как поедание свитка со священным текстом или выпивание вина, коим смыты письма (см. там же, с. 189, 204), — суть ли они признаки книжной культуры или же признаки культуры, в системе которой книга оставалась исполненным тайны сакральным предметом? На протяжении средневековья сохранялось особое отношение к записанному слову. Не нужно забывать о том, что книга была не только источником информации. На нее смотрели как на важное магическое средство. Можно было излечить человека, возложив на голову ему книгу. На книге гадали и колдовали. Можно было бы предположить, что такая роль книги объясняется сакральной природой текста: под книгой имелось в виду прежде всего Священное писание. Но магическую функцию выполняли и хартии, лишённые всякого текста. Если к такой хартии привешивалась печать, она приобретала ту же силу, что и приказ, который мог бы на ней быть записан, но передавался устно. Для того чтобы поземельная сделка приобрела законную силу, кусок пергамента клали, перед тем как заполнить его соответствующим текстом, на передаваемый участок земли (см.: Гуревич 1972, с. 157)

О культуре народных масс как о культуре преимущественно устной см.: Гинцбург 1976, с. XII сл.

⁴ Постановления церковных соборов 1229, 1234, 1246 гг. на этот счет см.: Рихтер 1976, с. 51, примеч. 22. Это запрещение распространялось и на конверсов, мирских членов монашеских орденов. Тем не менее переводы приходилось делать, ибо миряне, да и часть клира, латыни не знали совершенно (см.: Коултон 1940, с. 23 сл., 27 сл.). Уолтер Мап писал: «Давать слово Божье простецам, которые, как мы знаем, неспособны его понять, — все равно что метать бисер свиным. Этого не следует делать» (цит. у Воше 1975, с. 115).

⁵ Августина поразило то, что его учитель Амвросий читал молча: «...во время чтения глаза его пробегали по страницам, душа размышляла, а уста безмолвствовали», — и он искал объяснения этому необыкновенному явлению («Исповедь», 6, 3). Характерно, что в сочинениях средневековых авторов сплошь и рядом содержатся обращения к слушателям (см.: Кросби 1936, с. 88—110). Видимо, несколько иначе дело обстояло в Византии, где общение с книгой было более интимным (см.: Каждан 1973, с. 136).

⁶ См.: S. Brunonis episcopi Signensis Sententiae Libri VI. PL, t. 165, sp. 1071. Ср.: Liber contra Waldenses. PL, t. 204, sp. 813. Проповедь читается простецам иначе, чем образованным; *simplices et parvuli* питаются «более простым млеком доктрины». Церковные предписания о необходимости проповеди народу на понятном ему языке и о соответствующей практике см. в кн.: Линзенмайер 1886, с. 7 сл., 10, 40, 75 сл. Ср.: Оуст 1965, с. 225 сл., 331. О беседе св. Бонифация с юношей франком, которого он вопрошал, усвоил ли тот текст из Писания настолько, что может не просто повторить его наизусть по латыни, но и изложить его смысл своими словами на родном языке, см.: Liudgeri Vita Gregorii abbatis Traiectensis 2. MGH. Script., t. 15, pars 1, p. 67—68.

⁷ Это касается не одной только литературы в узком смысле. Обычное право в течение долгого времени оставалось не записанным, и последовавшие наконец его записи всегда были неполными, сосуществовали с устной традицией и предполагали ее. Устная проповедь явно преобладала над письменной.

⁸ Гвиберт Ножанский в трактате «О мощах святых» (начало XII века) рассказывает о молодом человеке низкого происхождения, умершем в страстную пятницу, вследствие чего соседи, «жаждавшие чего-нибудь нового», стали приносить дары на его могилу и зажигать над ней свечи, почитая его как святого. Слава о нем вскоре широко распространилась и привлекала к его гробнице толпы паломников; «все они были крестьяне, ни одного благородного человека среди них». Видя приток подношений, аббат и монахи «позволили себя убедить ложными чудесами» (Сампшон 1976, С. 146 сл.).

⁹ *Gesta Alberonis auctore Balderico*. MGH. Scriptores, t. 8, 1848, S. 257.

¹⁰ «Между светом и тьмою существует такое же различие, как между сословием священников и мирянами», — утверждал Гонорий Августодунский (MGH. Libelli de lite. T. 3, S. 51).

¹¹ В одном из «примеров», собранных Яковом из Витри, упоминается священник Маугрин, *valde illitteratus*. Не понимая ни слова из проповеди, которую полатыни произносил некий школяр, священник этот заявил его слуге, что господин его свихнулся. Школяр некоторое время спустя пожаловался на невежду епископу, и тот, призвав Маугрина, стал ему якобы исповедоваться; на самом деле он говорил ему по-латыни *ex dialectica et aliis facultatibus*, священник же не подозревая подвоха, отпускал ему грехи... Frenken 1914, № 101, S. 146—147.

¹² См.: MGH. *Epistola Karolini Aevi*, t. 2, p. 183.

¹³ *Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum*, rec. J. Strange, vol. 1. *Coloniae, Bonnae et Bruxellis*, 1851, 4, 36. Этот рассказ оказывается, как и многое другое в среднелатинской литературе, парафразом античной темы. «Демад говорил речь в народном собрании, но его не слушали. Тогда он стал рассказывать: «Деметра, ласточка и угорь путешествовали вместе; подошли они к реке, и ласточка взлетела в воздух, а угорь нырнул в воду». Здесь он остановился; его стали спрашивать: «А Деметра?» — «А Деметра на вас сердится, — ответил Демад, — за то, что вы о государственных делах не думаете, а забавляетесь Эзоповыми баснями» (см.: Гаспаров 1971, с. 19). Сходство налицо. Но использование подобного мотива средневековым писателем, без сомнения, симптоматично.

¹⁴ Тот, кто ставит под сомнение общепринятые истины и выдвигает новые доводы, в этой системе сознания, — еретик. См.: *Vita Columbani*, 2, 10 (о еретике): «...*confutator veritatis et novorum introductor argumentorum*». MGH. *Scriptorum regum merovingicarum*, t. 4, p. 127.

¹⁵ Обычное и наиболее убедительное основание истинности сообщаемого факта в ту эпоху — ссылка на очевидца, свидетеля, на предмет, с которым связано данное событие.

¹⁶ Любопытно, что и в позднее средневековье вопросы мирян о литургии и ритуале нередко ставили священников в затруднительное положение, и приходилось составлять специальные пособия, которые снабдили бы их должными ответами на столь «каверзные» вопросы. (См.: Юнг 1936, с. 224 сл.)

¹⁷ Дальнейшее расширение круга источников, как кажется, существенно не увеличивает объема новой информации. Так, например, просмотр индекса мотивов, используемых в «примерах» (Тубах 1969), дает все тот же материал. Довольно скоро наступает стадия «насыщения», на которой исследователь начинает испытывать *embarras de richesses*.

¹⁸ См. важные в этом отношении мысли Д. С. Лихачева о различиях между жанрами средневековой церковной литературы, обусловленных их практическим назначением, их служебным характером (Лихачев 1967, с. 49 сл.).

¹⁹ См.: *S. Gregorii Magni Epistolae*, 11, 54. PL, t. 77, col. 1171—1172. Григорий I рассказывает о св. Бенедикте, что, будучи юношей, он отказался от получения образования в Риме, видя в нем угрозу для собственной души, и «удалился от туда сознательно несведущим и мудро необученным» (PL, t. 66, col. 126).

²⁰ Нужно оговорить, что в VI веке под «*sermo rusticus*» имелась в виду вульгарная, разговорная латынь, между тем как в последующие столетия «*мужицким языком*» называли народные наречия в противоположность латыни, — немаловажный сдвиг значения! (См.: Беуман 1972, с. 41—70.)

²¹ Иероним рассказывает, что однажды во сне услышал слова господя: «...ты не христианин, а цидеронианец», после чего забросил занятия «языческими книгами» (Шпёрль 1935, с. 204).

- ²² De doctrina Christiana, 4, 10, 24. PL, t. 34, sp. 99 f.
- ²³ См.: MGH. Scriptores rerum merovingicarum, 1, 2, p. 586.
- ²⁴ S. Gregorii ep. Turonensis De Miraculis s. Martini. Epistola. PL, t. 71, col. 911—912.
- ²⁵ См.: S. Gregorii ep. Turonensis Libri Miraculorum. Proemium. PL, t. 71, col. 705—706.
- ²⁶ S. Gregorii ep. Turonensis Liber De Gloria beatorum confessorum. Praefatio. PL, t. 71, col. 829—830; HF, 1. Praefatio. Впрочем, он не так далек от истины, ибо грамматика его — варварская, правописание — беспорядочно и фразы оказываются «грамматическими чудовищами». Автор как бы не пишет, сознательно руководствуясь литературным слогом, но фиксирует своим пером живую разговорную народную речь с ее неупорядоченностью, алогизмами, солецизмами и противоречиями. О стиле Григория Турского см.: Э. Ауэрбах 1976, с. 97—99, 103 и др. Ауэрбах имеет в виду преимущественно «Историю франков», но если бы он обратился к разбору агиографических сочинений Григория, то его суждения были бы еще более решительными (ср.: Бонне 1890).
- ²⁷ HF, Praefatio prima.
- ²⁸ См.: HF, 10, 31.
- ²⁹ Т. Янсон (1964, с. 144) отметил, что образцом для этого заявления Григория Турского послужили слова Иренея (в изложении Руфина). Но даже если просьба Григория ничего не менять в его трудах и неоригинальна, факт использования им этой скрытой цитаты вряд ли становится менее красноречивым.
- ³⁰ S. Gregorii Magni Epistolae, 12, 24. PL, t. 77, col. 1235.
- ³¹ См.: *ibid.*, 11, 13, col. 1128—1129.
- ³² S. Caesarii ep. Arelatensis Sermones. PL, t. 39, col. 2326 f.
- ³³ Sermones, PL, t. 39, col. 1772.
- ³⁴ См.: Sermones, PL, t. 39, col. 2325—2327.
- ³⁵ См.: Vita S. Caesarii episcopi, 1, 4. PL, t. 67, col. 1018.
- ³⁶ Sermones. PL, t. 39, col. 1758.
- ³⁷ См.: Sermones. PL, t. 39, col. 2298.
- ³⁸ HF, 2. Praefatio: «Prosequentes ordinem temporum, mixte confuseque tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus».
- ³⁹ См.: HF, 5, 43; 6, 5, 40; 10, 13.
- ⁴⁰ См.: Libri miraculorum, 1, 81. PL, t. 71, col. 777—778.
- ⁴¹ О взаимовлиянии и взаимопроникновении фольклора и латинской литературы на примерах творчества Григория Великого и Якова Ворагинского см.: Голенищев-Кутузов 1972, с. 138 сл., 212 и др. Ср.: Полякова 1972, с. 246 сл.
- ⁴² Подробнее см. в главе IV.
- ⁴³ Важна мысль Д.С. Лихачева (1973, с. 48) о генетических связях между фольклором и литературой в средние века.
- ⁴⁴ Поучительные «примеры» использованы лишь частично. Дело в том, что этот жанр был весьма неоднороден. Новеллы Цезария Гейстербахского или Рудольфа Шлеттштатдского, как и «Диалоги» Григория Великого или краткие жития Григория Турского, явственно несут на себе отпечаток народной традиции, тесно с ней связаны. Между тем в других сборниках *exempla* авторы склонны давать фактам, о которых они повествуют, аллегорическое толкование, превращая живые сценки в притчи, и контакт с народной фантазией в них утрачивается, уступая место заимствованиям из ученой литературы. Таковы по большей части примеры из сборников Вельтера и Клаппера, таковы и анекдоты из проповедей Якова Витрийского или из трактата Томаса из Шантимпре. К «ученому» направлению принадлежат по большей части и «Римские деяния», сочинения Петра Альфонса, Гервазия Тильбюрийского и Уолтера Мапа. Эти произведения были адресованы иной аудитории, нежели простонародье.
- ⁴⁵ См.: DM, 4, 1; 7, Prol.; 11, 1. Ср. 12, 1.
- ⁴⁶ DM, 7, 59: Один цистерцианец в состоянии экстаза удостоился созерцать не-

бесную славу, ангелов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, а также и монахов разных орденов, попавших в рай. Он был изумлен и удручен тем, что не нашел близ господнего престола никого из братьев его собственного ордена, и осмелился спросить об этом Богоматерь. Та успокоила его: цистерцианцы настолько милы ей и дороги, что она охраняет их своим плащом, под которым они и оказались, когда она приподняла руку.

⁴⁷ См.: DM, 6, 7; 11, 56.

⁴⁸ См.: DM, 8, 1 (Novicius): «...magis exemplis quam sententiis scire desidero».

⁴⁹ Наряду с ссылками на Священное писание Цезарий охотно ссылается на «Диалоги» Григория Великого.

⁵⁰ См.: DM, 7, 23: Еретики жестоко расправились с католическим священником, вырезав у него язык. Богоматерь, жалея клирика, пострадавшего за ее сына, своей рукой вложила ему в рот новый язык. Цезарий Гейстербахский ссылается на свидетеля, который беседовал с этим священником, видел его язык и от него самого слышал сию историю!

⁵¹ См.: DM, 10, 66.

⁵² См.: НМ, S. 15—17, 21, 26.

⁵³ О популярности «Достопамятных историй» можно судить по тому, что часть их была пересказана по-немецки в хронике середины XVI века, причем ее автор выбрал исключительно повести о духах и демонах (см.: НМ, S. 33ff).

⁵⁴ См.: НМ, № 28, S. 86.

⁵⁵ См.: НМ, № 46, S. 108—109.

⁵⁶ Обязательной для каждого верующего ежегодная исповедь провозглашена постановлением IV Латеранского собора (1215 г.).

⁵⁷ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi, t. 14. Venetiis, 1769, p. 101, 559 (постановления II Шалонского и VI Парижского соборов, 813 и 829 гг.).

⁵⁸ Schmitz, 1, S. 570, Anm. 1.

⁵⁹ Schmitz, 1, S. 761. Сохранился дистих, отражающий характер задаваемых на исповеди вопросов:

Quid, quis, ubi, per quos, quoties, cur, quomodo, quando,
Quilibet observet animae medicamina dando.

Цит. в кн.: Ли 1896, с. 368.

⁶⁰ Schmitz, 1, S. 162, 241—242, 308. Среднелатинские авторы рассказывают истории о людях, которые впали в соблазн содеять грех, узнав о нем от исповедника (DM, 3, 47). Существуют занимательные истории о «неквалифицированных» исповедниках: некто наложил одинаковое покаяние на двух кающихся, — на того, кто был неводержан, и на другого — за воздержанность (см.: DM, 3, 40). Известен рассказ о человеке, который на исповеди возвел на себя напраслину, признавшись, что содеял все возможные грехи, вплоть до самых тяжких, — исповедник, однако, выяснил, что ничего на самом деле он не совершил, но священник — предшественник этого исповедника излагал прихожанам содержание пенитенциала и заставлял их каяться во всех названных в книге прегрешениях! DM, III, 45.

⁶¹ См.: Schmitz, 1, S. 400.

⁶² Schmitz, 1, S. 701.

⁶³ «Canonum iura et iudicia poenitentium in nostra dioecesi sic sunt confusa atque diversa et inculta ac sic ex toto neglecta...» (Хаук 1952, с. 439).

⁶⁴ Нарушение тайны исповеди считалось грехом и преступлением. Рассказывалась такая история. Один рыцарь убил человека, причем об этом никто не знал. Он поведал об этом на исповеди священнику, а тот в надежде на награду донес об убийце князю, — тот простил рыцаря, но приказал ослепить священника и отрезать ему язык (см.: Тубах 1969, 1203).

⁶⁵ Schmitz, 1, S. 504: «...in corde et non in corpore unum est peccatum, sed non eadem penitentia est...»

⁶⁶ См.: Schmitz, 1, S. 147. В конце концов было признано, что тот, кто постится за вознаграждение, принимая на себя чужие грехи, недостойн зваться христианином (см.: Schmitz, 1, S. 326. Ср.: S. 148, 768). Но вместе с тем сохранялся порядок, согласно которому убийца человека, несшего покаяние, должен был принять на себя невыполненную часть его (см.: Schmitz, 1, S. 772).

⁶⁷ См.: Schmitz, 2, S. 698, 699.

⁶⁸ См.: Schmitz, 1, S. 147.

⁶⁹ См.: Schmitz, 1, S. 781; 2, S. 412, 414. Между тем убийство язычника или иудея наказывалось всего лишь 40 днями поста (Schmitz, 1, S. 782).

⁷⁰ S. Gregorii Magni Regulae pastoralis liber, 1, l: «...ars est artium regimen animarum». PL, t. 77, col. 14.

⁷¹ Прегрешения свободных и рабов не могут наказываться одинаково, так как рабы и рабыни «не в своей воле», поэтому и покаяния их надобно сокращать наполовину. См.: Schmitz, 1, S. 91, 243, 429.

⁷² См.: Schmitz, 1, S. 88, ср.: S. 99, 563. О противоположности homo intelligibilis и simplex, literatus и non literatus см.: Schmitz, 1, S. 788—789.

⁷³ В некоторых пенитенциалиях акцент отчасти переносится с тяжести и длительности наказания на степень сокрушения кающегося из-за грехов, «quia apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris, non abstinentia tam ciborum quam mortificatio vitiorum». Schmitz, 1, S. 807. — Скрытая цитата из Иеронима.

⁷⁴ См. подробную классификацию грехов в Poenitentiale Merseburgense. Schmitz, 1, S. 700—701. Ср.: Schmitz, 2, S. 761—762. См. также: Блумфилд 1967, с. 69 сл.

⁷⁵ Я употребляю этот термин условно, так как средневековый «катехизис» — не сборник вопросов, обращенных наставником к прихожанину, — он представлял собой беседу учителя с учеником, в ходе которой последний вопрошал первого.

⁷⁶ В другом сочинении Гонорий называет среди своих opuscula и «Светильник» (см.: PL, t. 172, col. 232).

⁷⁷ Прозвание Augustodunensis дало повод для ряда толкований, ни одно из них не окончательно. Скорее всего, Гонорий не француз, как полагали ранее (и прозвище его толковали как «Отенский»), а немец, связанный своей учебой и духовной карьерой с Англией.

⁷⁸ В прологе автор уподобляет свое сочинение зданию, возведенному «на камне Христовом» и опирающемуся на четыре колонны: на авторитет пророков, достоинство апостолов, мудрость толкователей и размышления магистров. Цель «Светильника», по его словам, — поделиться с другими полученным сокровищем, причем не только с современниками, но и с последующими поколениями. Скромностью автор, как видим, не страдает (вспомним его опасения вызвать зависть). Новое критическое издание «Светильника» — Лефевр 1954.

⁷⁹ В одной рукописи XII века о «Светильнике» сказано: «Liber enim in multis utililimus est et ad multis laicorum vel litteratorum quaestiones respondendas sensum aperit». В рукописи же конца XIV века, принадлежавшей перу Николая Эймерика, инквизитора Арагона и Каталонии, читаем следующее: «...liber multum antiquatus, liber multum publicatus, liber in librariis communibus positus, liber cunctis expositus...» (Лефевр 1954, с. 60, 485).

⁸⁰ Сочинение Рудольфа Шлеттштадтского, впервые опубликованное только в 1974 году, еще не попало, насколько мне известно, в круг рассмотрения медиевистов.

⁸¹ Как справедливо отметил Ж. Ле Гофф (1977, с. 109, 133 и сл.), престолярдь почти вовсе отсутствует в памятниках раннего средневековья, и подобное молчание красноречиво характеризует место народа в средневековой культурной жизни. Но и в тех немногих случаях, когда крестьяне встречаются в источниках

этого периода в связи с вопросами духовной жизни, интерпретация таких упоминаний может быть различной. Например, в «Житии Вильгельма, аббата Хирсау» (XI век) повествуется о жившей в лесу бедной супружеской паре, хижину которой посетил аббат. Он спросил мужа и жену, знакомы ли они с католической верой, и услышал в ответ, что совершенно в ней несведущи. Р. Манселли (1975, с. 126 сл.) кажется существенным самое возникновение вопроса у святого, который, следовательно, допускал наличие людей, лишенных религиозного знания. Между тем этот пример, вероятно, можно истолковать и несколько иначе. Автора этого жития Хаймо вряд ли интересовали невежественные мужики, его внимание всецело сосредоточено на святом, его поступках и словах. Сокрушаясь невежеством обитателей дома, куда он зашел, Вильгельм восклицает: «...что ж удивительного в том, что вы бедны вещами внешними, коль внутренне лишены блага божьего?» — и наставляет их вкратце в основах веры (см.: *Vita Willihelmi abbatis Hirsaugiensis auctore Haimone. MGH. Scriptores, t. 12. Hannoverae, 1856, S. 217*). Не ради ли этих слов и демонстрации благого деяния святого и записана вся упомянутая сценка?

⁸² Разумеется, такое пренебрежение к святым и скептицизм не признак какого-то «свободомыслия», а симптом недоверия проникнутых еще языческими воззрениями людей к догме и ритуалу церкви и, возможно, в еще большей мере, — к ее служителям, в которых она для них реально воплощалась.

⁸³ О понятии жанра применительно к средневековой культуре см.: Лихачев 1967, 1970; Вагнер 1974; Михайлов 1976.

Глава II

Крестьяне и святые

Когда занемог святой Мартин, епископ Турский, в местечке, где он умирал, собрались жители Пуатье и Тура, дабы присутствовать при его блаженной кончине. Сразу же после смерти Мартина между ними вспыхнул «великий спор», о котором повествует, Григорий Турский. Жители Пуатье говорили туренцам: «Наш этот монах, у нас он сделался аббатом, требуем отдать его нам. Довольно вам того, что пока был он в сем мире епископом, вы слушали его речи, делили с ним трапезы, вас он укреплял благословениями, а сверх всего вас преисполняли радостью творимые им чудеса. Удовлетворитесь же всем этим, а нам пусть достанется его бездыханное тело». Жители Тура возражали: «Вот вы говорите, что с нас достаточно его чудесных деяний, но да будет вам ведомо, что их он совершил больше у вас, нежели здесь. Ибо, оставляя многое в стороне, нужно помнить, что вам он воскресил двух умерших, нам же лишь одного; ведь, как он сам, не раз говорил, чудотворная сила была у него большей до того, как он стал епископом, чем после посвящения в епископский сан. Значит, нужно, чтобы то, чего он не успел сделать для нас, пока был жив, свершил бы он опочивший. Бог его у вас взял и дал нам...»

Так спорили они до наступления ночи. Церковь, где лежало тело святого, заперли, и как пуатевинцы, так и туренцы выставили стражу. Жители Пуатье могли бы поутру силою забрать тело, но «всемогущий Господь не допустил, чтобы Тур лишился своего патрона». Когда в полночь отряд пуатевинцев сморил сон, жители Тура взяли бранные останки святого, выбросили их в окно и, поместив на корабль, отплыли в Тур. Жителей Пуатье разбудили гимны и псалмы, громко распеваемые удаляющимися соперниками, и в сильном смущении возвратились они домой, «не обрета сокровища, которое сторожили»¹.

Рассказ Григория Турского вряд ли нуждается в комментарии. Понимание святого как чудотворца, деяниями которого ведется строгий счет, причем «недостающие» чудеса взыскиваются, передано здесь с исключительной непосредственностью и ясностью. Стоит, пожалуй, лишь вновь отметить, что Григорий и здесь и в других местах «Историй», равно как и в остальных своих сочинениях, далек от намерения дистанцироваться от подобного наивно «потребительского» отношения к святому — достойному жителей определенной местности, прихожан церкви, где покоятся его мощи. Симпатии Григория — на стороне туренцев, ведь святой Мартин был патроном епархии, во главе которой стоял сам Григорий. Епископ, видимо, разделяет мнение своих сограждан, что святой обязан творить чудеса, и притом сполна.

В сочинениях Григория Турского сохранился и другой подобный же рассказ. В «Житиях святых отцов» он повествует о кончине святого Лупицина. На этот раз тяжба из-за останков угодника разгорелась между обитателями местности, где он опочил, и некой матроной из другого

округа, явившейся за его телом. В качестве обоснования своих притязаний эта дама напомнила, что многократно снабжала святого и пшеницей и ячменем, кои он и сам ел и другим давал. Противники же возражали ей: «Сей муж — нашего рода, из нашей реки черпал воду, и наша земля передала его небесам». По окончании этих пререканий местные жители погребли святого, но как только они удалились, матрона похитила его тело и на носилках велела нести его в свои владения. Лишь тогда ее оппоненты раскаялись в том, что противились ее требованию, признав в ее действиях волю всевышнего, и просили позволения принять участие в погребении святого. Однако, прибавляет Григорий, в обеих местностях Лупицином впоследствии было совершено много чудес².

То, что при жизни святой получил подарки, само по себе уже есть причина требовать от него возвратных даров-чудес. Принцип «дар должен быть вознагражден» — один из основополагающих принципов социальных отношений в варварском и раннефеодальном обществе, — как видим, распространялся и на отношения между мирянами и святым. Поэтому дарения охотно приносили в церкви и монастыри тех святых, которые творили чудеса; не происходило исцелений и иных чудес — не было и даров.

Другое основание для притязаний на чудотворные останки святого — общение его с паствой при жизни. Он жил и совершал свои подвиги в данной местности, следовательно, принадлежит населяющим ее людям и не может с ними расстаться и после кончины. Паства и святой образуют единое сообщество, в пределах которого циркулируют блага — молитвы, чудеса, дары. Это сообщество считается нерасторжимым, и ни поклонники святого, ни сам святой не вправе односторонне прекратить общение. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, по сообщению Григория Турского, франкский король Хильперик, нуждаясь в помощи и совете святого Мартина, велел положить на гробницу последнего письмо с просьбой написать ему ответное: извлечь своего врага из церкви, освященной в честь этого святого, без разрешения Мартина он не решался. Диакон, доставивший королевское послание к усыпальнице святого, возложил на нее и чистую хартию, но в течение трех дней тщетно ожидал ответа³.

Для того чтобы навсегда обеспечить себя «услугами» святого, приобретали его мощи, и в средневековой Европе шла оживленная торговля этим «ходовым товаром» (см.: Гиро 1892). Объектами поклонения были как самые останки святых, так и предметы, которые были с ними связаны или соприкасались — саваны, пыль с гробницы святого и т. п. Наряду с торговлей мощами широко был распространен и их грабеж; после захвата и разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 году в Европу хлынул поток реликвий. Верили, что похищение мощей могло быть успешным только с согласия самого святого.

Известны крайние случаи, когда верующие не останавливались и перед умерщвлением угодника, с тем чтобы завладеть его чудотворными останками. Петр Дамиани рассказывает, что горцы Умбрии, узнав о намерении святого Ромуальда их покинуть и перебраться в другую ме-

стность, «чрезвычайно встревожились и, обсудив между собой, как бы им воспрепятствовать этому его намерению», не нашли лучшего выхода, как подослать к нему убийц: «...коль не могли они сохранить его живым, то получают его бездыханное тело в качестве покровителя их земли». «Нечестивое благочестие», «безумная глупость» — осуждает это намерение просвещенный автор жития⁴. Но благочестие такого рода, казавшееся духовным пастырям диким, воспринималось простонародьем, очевидно, как нечто естественное и выражающее сущность отношений, какие должны быть между святым и благодетельствуемыми им прихожанами. То, что тело святого покоилось в их земле, служило в глазах местных жителей гарантией благополучия. В этом, возможно, было мало благочестивого с точки зрения автора жития — одного из зачинателей клюнийской реформы на рубеже X и XI веков, но вполне отвечало народной интерпретации святости. Как не вспомнить здесь легенду о славном скандинавском конунге, тело которого после его смерти было разделено на части, погребенные в разных областях, дабы заключенные в нем «счастье», «удача» остались их достоянием? Подобно этому и святой Ромуальд, умерщвленный поклонниками, мог бы, если б им удалось осуществить свое кровожадно-благочестивое намерение, навсегда служить их патроном.

Прихожане считали святого своею собственностью. Его чудесными деяниями похвалялись, сравнивая их с подвигами «чужих» святых, причем «свой» святой казался более могущественным. В записанном в конце IX века в Реймсе житии местного епископа Ригоберта повествуется о своего рода испытании святых, которое было устроено одной женщиной, страдавшей от лихорадки. Она решила прибегнуть к помощи сразу трех святых и с этой целью зажгла три восковые свечи одинаковой длины, посвятив одну из них святому Теодориху, другую — святому Ригоберту и еще одну — святому Теодульфу. Сравнительное могущество святых должно было обнаружиться по мере сгорания свечей. С помощью такого «эксперимента» она желала узнать, «как это было в обычае у простонародья», кому из святых должна она принести обет. Свеча патрона этого города — святого Ригоберта — горела дольше других, и женщина обратилась к нему с молитвой, которая и возымела чаемое действие⁵.

Отношения между святым и паствой мыслились в привычных для людей того времени категориях взаимной верности и помощи. В ответ на покровительство святого и даруемые им исцеления население было готово почитать и охранять его. Когда к раке Мартина Турского пришли люди архиепископа Орлеанского с тем, чтобы захватить беглеца, который искал убежища у святыни, местные крестьяне, вооружившись, прибежали на защиту своего покровителя: «...они не потерпят, чтобы их святому причинили бесчестье!» (Фихтенау 1949, с. 179).

Партикуляризм социальной жизни находил полную аналогию в религиозном партикуляризме, в культе местных святых. Можно говорить о «силоном поле», в пределах которого действительна святость того или иного угодника. В некоем отшельника вселился злой дух, и от терзаний несчастный избавился только после того, как его доставили в Тур, где могущество святого Мартина подавило злокозненность демона. Одна-

ко целебные качества турецкого святого действовали до тех пор, пока этот человек пребывал в Туре; когда же он возвратился на прежнее место жительства, им опять завладела нечистая сила⁶. Конечно, святой благотворно действует и не только у себя дома, однако именно здесь его чудотворные способности наиболее эффективны. Культ местных святых подчас успешно конкурировал с культом самих апостолов. Старуха, жившая близ Тура, исцелилась от слепоты, и хотя в этом городе хранились мощи апостолов Петра и Павла, она утверждала, что зрение ей возвратил местный покровитель святой Мартин⁷. Некий человек, лишившийся слуха и дара речи, отправился в Рим с тем, чтобы вымолить себе исцеление у мощей святых апостолов и других святых, прославивших этот город. Но на пути, в Ницце, ему возвратил здоровье святой Госпиций, и сопровождавший больного диакон воскликнул: «Искал я Петра, искал Павла, Лаврентия и иных святых, кои прославили Рим своею мученической кровью, — и здесь [то есть в Ницце] всех их я нашел, всех увидал!»⁸.

Поклонение святому сплошь и рядом охватывало определенный ареал, и существовали области преимущественного влияния некоторых святых, наиболее здесь чтимых (Цендер 1959). В более поздний период средневековья усилилась тенденция к «специализации» святых: каждому из них приписывалась особая функция (покровительство тому или иному ремеслу, способность исцелять от той или иной хвори). Впрочем, в этом отношении допускалось и «совместительство». Например, св. Гертруда, будучи водительницей души умершего непосредственно после смерти, в то же время защищала от мышей. Но вместе с тем наблюдается стремление верующих заручиться помощью возможно большего числа небесных заступников, собрав их всех у алтаря одной церкви и в одном городе. В этом смысле выделяется Кельн с культом 11 000 дев, 6 666 солдат Фиванского легиона и 10 000 рыцарей, — в общей сложности кельнцы могли рассчитывать на 27 666 ходатаев пред Богом!

Подобно тому как местность находилась под покровительством определенного святого, так и индивид видел покровителя в лице того святого, имя которого было ему дано при крещении. Имя не было нейтральным обозначением, этот знак таинственным образом затрагивал существо человека, и между небесным эпонимом и его смертным тезкой устанавливалась некая связь. Непочтительность каноника из Бонна по имени Иоанн по отношению к Иоанну Крестителю имела для этого клирика самые плачевные последствия, и поведавший об этом Цезарий Гейстербахский прямо указывает: святой был особенно уязвлен тем, что главу пред ним осмелился не склонять носитель именно его имени⁹.

Культ святых — неотъемлемая часть религиозной жизни средневекового общества. Роль святых была тем более велика, что представление о чудотворном покровителе и заступнике, к которому можно обратиться за помощью, гробница и мощи которого находятся неподалеку, в ближайшей церкви или в городском соборе, гораздо легче находило путь к сознанию простого народа, чем идея далекого, невидимого и грозного божества — с последним отношения были лише-

ны той «интимности» и «задушевности», какие объединяли паству с местным святым.

Облик святого выработывался в результате взаимодействия различных тенденций. В нем воплотились идеалы христианского смирения, проповедовавшиеся церковью. Преданность делу Христа, отказ от мирских радостей, умерщвление плоти, сосредоточение всех сил и помыслов на спасении души и служении Богу — эти мотивы представляют собой общие места агиографии. Наличие их во всех без исключения житиях и легендах о святых и мучениках дает исследователю точки опоры для суждения о направленности интересов аудитории. Именно в таких общих местах, в постоянном повторении одних и тех же мотивов утверждались некоторые коренные ценности общества. Пусть идеал святой жизни был недостижим для подавляющего большинства, которое и не стремилось его осуществить, присутствие этого идеала в контексте культуры само по себе было немаловажным действенным фактором религиозного воспитания. Святой — популярнейший герой средневекового общества, его подвиг — высший подвиг, который только можно свершить на земле. То, что этот подвиг проявлялся в отрешении от мира, в служении потустороннему, может быть, яснее всего свидетельствует о глубине перестройки общественного сознания по сравнению с эпохой варварства с его героикой и эпохой античности с ее культом тела и гражданских доблестей.

Но вместе с тем святые должны были отвечать всеобщей и неодолимой потребности в чуде. Святой всегда и неизменно был чудотворцем, целителем, способным избавить своих поклонников от природных и общественных напастей. Отдельные представители духовенства время от времени высказывались против чрезмерного, на их взгляд, распространения культа святых, поклонения реликвиям, видя в этом возрождение языческого идолопоклонства (например, Агобард Лионский, Клавдий Туринский), однако эти призывы не возымели серьезного действия. Вопреки повторявшимся заявлениям деятелей церкви о том, что время свершения чудес — в далеком прошлом, массы нуждались в чудесах, требовали их и были убеждены в том, что они составляют неотъемлемую сторону жизни. После кончины епископа Иллидия многие ворчали: «Не святой он, ведь он сотворил всего только одно чудо». Но, прибавляет Григорий Турский, тут же воспоследовали новые чудеса¹⁰. Сам Григорий вел строгий учет чудес, им описываемых, явно стараясь собрать как можно больше доказательств святости епископа Мартина¹¹.

Сколько ни твердили духовные пастыри, что главное в святом — его отрешение от мира, общение с высшими силами, аскетический подвиг, моральное совершенство и чистота, «подражание Христу», прихожане требовали чудес. Святость самого Иоанна Крестителя, которого церковь ставила превыше всех святых, у простонародья вызывала сомнения, так как ничего не было известно о произведенных им чудесах. Не только останки святого, целиком или раздробленные, должны были обладать волшебной силой, но и его вещи, слезы, слюна, даже пыль с его усыпальницы — все, имевшее к нему какое бы то ни было касательство. Точно так же огромной силою обладает и слово святого. Оно вла-

стно над людьми и над бесами¹², слушаются его и бессловесные твари и неодушевленная материя. В агиографии немало эпизодов покаяния птиц и зверей, провинившихся перед святыми. Праведник Мартин заставил медведя, сожравшего его осла, выполнять работу своей жертвы, и, покоряясь воле святого, медведь сам пошел в упряжь¹³. Святой Гоар вопрошает незаконнорожденного трехдневного младенца об имени его отца, и тот называет епископа Рустика. Рустик кается, его смещают с должности, и епископом Трира становится Гоар¹⁴. Далее мы увидим, что и мертвые покорны власти святых.

В культе святых и в самом деле было немало общего с язычеством. Насколько сильна была уверенность, что святой может защитить даже неправедного и тяжкого грешника, видно хотя бы из ирландского «Жития святого Мохемока». Граф Энгусса совершил убийство, и аббат Мохемок хотел было его проклясть. Но убийца отвечал, что не страшится проклятья, так как его благословил в свое время святой Кумин. Граф, видимо, склонен был толковать благословение святого как своего рода защитительное заклятье или амулет, действующий безотносительно к внутреннему состоянию его обладателя. Тем не менее произнесенное аббатом проклятье погубило дочь графа и его боевого коня. Только после этого уstraшенный граф согласился понести покаяние, и Мохемок возвратил жизнь его дочери и коню. (См.: Хертлинг 1931, с. 283—284). В отношении ирландских агиографических текстов в научной литературе выяснена значительная роль народных преданий и сказок в их генезисе. Темы сказок и темы житий подвергались бессознательному смешению, языческие мотивы усваивались в житиях и легендах о святых, образуя причудливый сплав (см.: Билер 1975, с. 14 сл.). Но только ли в ирландской агиографии обстояло дело таким образом?

Современники Григория Турского далеко не всегда отличали языческие гадания и колдовство от поклонения святому. Франкский граф, посланный королем умертвить опального, прибег к «принятым у варваров» гаданиям, чтобы узнать, ожидает ли его удача в этом предприятии. Но так как ему предстояло с помощью обманных обещаний извлечь опального человека из церкви, в которой тот нашел убежище (король приказал не осквернять храма кровью), он одновременно старался выяснить, не обнаруживалась ли за последнее время чудесная сила святого Мартина на клятвopреступниках¹⁵. Гадания могли производиться и при помощи священных книг, и такие гадания, в отличие от предсказаний прорицателей, Григорий Турский считает истинными¹⁶. Обращение с мощами святых подчас напоминает обращение с языческими талисманами. У одного сирийского купца хранились в домашнем святилище мощи святого Сергия — большой палец, который в свое время помог одному восточному правителю обратиться в бегство вражеское войско, после того как он привязал этот амулет на руку. Естественно, король Гундобад пожелал приобрести эту реликвию, которая и в Бордо оказала уже чудесное действие, защитив дом купца от пожара. К сирийцу отправился патриций Муммол, который нашел ящичек с пальцем святого и не побоялся разрубить его ножом на несколько частей. «Думаю я, — замечает Григорий Турский, — святому мученику было не очень приятно, что так с ним обращаются». Помолившись Богу, чтобы он по-

мог разыскать все куски реликвии, разлетевшиеся по углам, Муммол и сириец поделились ими, и патриций унес частицу пальца святого, но, прибавляет Григорий, «без благословения мученика»¹⁷.

Кульτ мошей святых и угодников, родившийся на Востоке, с началом средневековья приобретает на Западе огромнейшую популярность. Если церковные авторы с неодобрением смотрели на поклонение останкам святых, считая это идолопоклонством, то на практике церковью его поощряла: с одной стороны, она не имела силы противиться его стихийному распространению, с другой — использовала в собственных идеологических и материальных выгодах (см.: Эрман-Маскар 1975). По утверждению современного историка, кульτ святых был *навязан церкви рядовыми верующими*, и именно народное влияние определило отношение духовенства к чудесам (см.: Сампшон 1976, с. 43, 53 сл.).

Итак, общество, изображаемое в агиографии, состоит из людей и святых, с которыми люди находятся в постоянном тесном контакте и взаимодействии, которые принимают активное участие в человеческой жизни, влияют на нее, оберегая вместе с тем и собственные интересы. Святой при жизни или посмертно помогает верным ему, исцеляет и заботится о них. Избавление от бурь, пожаров, засухи, исцеление больных и освобождение одержимых от нечистой силы, спасение гибнущих кораблей, предотвращение вражеских нападений, разоблачение лжецов и т. п. — повседневная рутинная практика святого, хранителя и защитника народа. Святые помогают в труде — эта их чудесная способность была как бы компенсацией в глазах их почитателей слабой технической оснащенности раннесредневекового общества. Когда, например, при ремонте церкви святого Лаврентия одна балка оказалась короче, чем нужно, священник обратился с молитвой к святому, прося его о содействии, и тут все увидели, как балка выросла до должной длины¹⁸. Монахи, занятые расчисткой пустоши, не могли, даже с помощью полутора десятков волов, сдвинуть с места мешавший им камень, но силой молитвы блаженного Нонноза этот камень был удален¹⁹. Святые охотно прогоняют докучливых мух, истребляют змей и прочую нечисть. Повторяя евангельские чудеса, они с помощью молитвы восполняют запасы вина, хлеба, других припасов — эти мотивы переходят из жития в житие.

Поклонники не только возносят молитвы своему святому и приносят ему дары, они считают, что эти акты дают им право предъявлять ему и требования в тех случаях, когда он сам, как им кажется, не догадывается, какого рода помощи от него ждут. В праздник святого Юлиана в церковь прибыл благочестивый бедняк, оставивший неподалеку своего коня. Конь пропал, и поиски его были тщетны. Возвратившись в храм, пострадавший обрушился на святого с упреками: он не сделал ему ничего дурного и принес дары, «почему же, спрашиваю я тебя, утратил я свое достояние? Прошу тебя вернуть потерянное и вернуть должное». С этими словами, в слезах, вышел он из церкви и тут же увидел своего коня²⁰.

Верующие молили святого о помощи, но в определенных ситуациях они прибегали и к мерам принуждения. В X—XI веках получил распространение даже особый ритуал «унижения святых». Испытывая при-

теснение со стороны могущественного соседа и не имея возможности получить защиту от светской власти, монахи собирались в церкви, выносили из алтаря мощи святых и ставили их на пол; тут же клали расписание; гробницу святого посыпали терниями; сами монахи распростерлись ниц во время церковной службы, которая отправлялась «вполголоса» и сопровождалась ритуальными проклятиями против богохульных нарушителей мира. Эта церемония, перевертывавшая нормальный ход богослужения и наглядным образом «снижавшая» святого, должна была продемонстрировать то поношение, которому подвергся святой, чье аббатство терпело ущерб от несправедливого мирянина.

Но в указанном ритуале налицо был и другой элемент: мощи святого, который не позаботился о защите освященного его именем монастыря, сознательно подвергались унижению с целью побудить его восстановить справедливость. Если унижение святого монахами носило символический характер, то миряне в подобных случаях не останавливались перед прямым насилием: они подвергали алтарь, в котором хранились мощи, побоям, сорвав с него покрывало; побои перемежались обращениями к святому призывами о заступничестве и обвинениями в нерадивости: «Почему не защищаешь ты нас, святой господин? Ты забыл нас и спишь? Когда же ты избавишь своих рабов от нашего врага?!» («Чудеса св. Калэ»). В «Чудесах святого Бенедикта из Флери» в рассказе о притеснениях, испытанных крестьянами, трудившимися на монастырской земле, упомянута некая женщина, которая вопила, избивая алтарь святого: «Ты что натворил, Бенедикт, бездельник ты этакий? Все спишь? Как мог ты допустить, чтобы с твоею служанкой так обращались?» Исследователи усматривают в ритуале «унижения святого» две «системы культуры», ученой и народной; каждая из них имеет собственную символику и традиции (см.: Литтл 1979, с. 54—58; Гири 1979, с. 34—39).

Святые, со своей стороны, требуют внимания и почитания. В легендах многократно повествуется о том, как тот ли иной мученик, местоположение гробницы которого оставалось неизвестным, давал о нем знать и деятельно помогал раскопать ее и перенести в храм, избранный им для дальнейшего пребывания²¹. Святые обидчивы, а нередко мстительны. Обижаются они, в частности, когда путают день их кончины²². Ссориться с ними опасно. Рыцарь, чью сломанную руку исцелил апостол Яков, забыл посетить его в Ридинге, и святой в наказание сломал ему другую руку (см.: Сампсон 1976, с. 140). Крестьянин уклонился от посещения богослужения в память о святом Авите и вместо этого продолжал возделывать свой виноградник, отговариваясь тем, что и сей святой был труженик. Он тут же свернул себе шею и лишь после усердных молитв заслужил прощение разгневанного святого и выздоровел²³. Григорий Турский рассказывает о разорении крестьянина вследствие пожара, вызванного его сомнением в святости отшельника Мариана²⁴. Святой Леутфред покарал нечестивого управляющего за неуважение его имени. Когда аббат, увещевая этого domestica, просил его вести себя со слугами помягче и упомянул имя святого Леутфреда, тот воскликнул: «Ты назвал Леутфреда? Кто этот Леутфред? Так звали и свинопаса у моего отца». Вскоре же на пиру он получил удар посохам от

привидевшегося ему монаха²⁵. О мстительности и жестокости носителей сакрального начала, изображаемых в среднелатинской литературе, речь еще впереди²⁶.

Святые не переносят неприятных соседей. Гроб преступника, пожелавшего быть погребенным в церкви святого Винцентия, ночью был силой святого выброшен из окна. Родственники покойного, не постигнув смысла чуда, водворили гроб обратно, но он вновь был выдворен из церкви²⁷. Эта история рассказана в VI веке. Но вот повествование, записанное на рубеже XIII и XIV столетий. После того как по соседству с гробницей благочестивого епископа Любекского похоронили его премника, нечестивого и расточительного прелата, первый ночью покинул место своего упокоения. Трижды постучав посохом в гробницу соседа, он вызвал его, и тот поспешил появиться в полном облачении и тоже с посохом. Добрый епископ жестом повелел ему удалиться из храма и, когда тот приблизился к дверям, схватил обеими руками большой подсвечник и швырнул его вослед недостойному. Страх наблюдавших эту сцену церковных служителей был столь велик, что они позабыли вовремя позвонить к заутрене. Доказательство истинности сего чудесного и ужасного происшествия, заключает Рудольф из Шлеттштадта, — канделябр с отбитыми ручками²⁸.

Примеры подобного рода можно множить; при всех вариациях они разрабатывают одну и ту же тему: святые знают свои права и стоят на страже их. Смирение, самоотрешение и всепрощение, основные христианские ценности, постоянно проповедуемые духовенством и демонстрируемые в легендах о святых и мучениках, каким-то странным образом не считаются противоречащими их заботам о своих владениях, о поддержании престижа собственного имени и авторитета, причем святой, отстаивая свои прерогативы, не останавливается перед суровой расправой над виновными в непочтительности или в нарушении его прав. Эта странность вряд ли может быть объяснена вполне удовлетворительно на основе анализа одной только житийной литературы. Чтобы приблизиться к пониманию противоречивого единства небесного и земного в облике средневекового святого, мы должны будем впоследствии возвратиться к этой проблеме, привлекая иной материал.

Пожалуй, с особенной ревностью святой следит за неприкосновенностью своей собственности, то есть собственности церкви, которая владеет его мощами и освящена в его память. Лица, осмелившиеся посягнуть на имущество святого, жестоко за это расплачиваются. Король Пипин покусился на владения Реймской церкви, и во сне ему явился святой Ремигий: «Ты что делаешь? — спросил он. — По какому праву вторгся ты в виллу, которая мне была подарена?.. « Святой крепко побил короля, так что на его теле были видны синяки, и Пипину пришлось уступить. Святой Ремигий вообще отличался обидчивостью и мстительностью. Когда жители виллы, пожалованной королем святому, отказались ему подчиняться, Ремигий предрек им вечный труд и бедность, и «до сего дня его слова остаются в силе»²⁹.

Фольклорные истоки многих из приведенных и подобных им сцен, встречающихся в агиографии, достаточно очевидны. Я хотел бы обратить внимание читателей на еще один эпизод, связанный со свя-

тым Ремигием. Между ним и неким собственником разгорелся спор из-за мельницы: епископ претендовал на то, чтобы они оба ею владели. Так как его требования были отклонены, «мельничное колесо тотчас стало вращаться в противоположную сторону». Это чудо произвело должное впечатление, и владелец мельницы пошел на уступки, но Ремигий во гневе отвечал: «Ни мне, ни тебе», и на том месте образовался ров, а мельницы не стало³⁰. То, что колесо мельницы повелением святого завертелось в противоположную сторону, кажется особенно поразительным, ведь всякого рода инверсии, многократно упоминаемые в средневековой литературе (движение против хода солнца или задом наперед, чтение молитв с искажением порядка слов или стоя на голове, поцелуй в *anus* и т. п.), — безошибочное свидетельство вмешательства нечистой силы. Так ведут себя колдуны, ведьмы, еретики и сам сатана! Здесь, однако, эта инверсия вызвана святым... Трудно сомневаться в том, что мотив этот заимствован из фольклора. Но дело не решается, конечно, тем, откуда пришел подобный мотив в житие, существенно его наличие в контексте благочестивой легенды, где он не может не поражать своей кажущейся неуместностью, несоответствием «имиджу» святого... Вопрос, однако, состоит в том, воспринимался ли он в качестве инородного тела средневековыми читателями и слушателями жития и самим его автором?

Тема наказания за посягательство на имущество святого по понятным причинам всячески варьируется в агиографии. Какой-то язычник пытался ограбить гробницу блаженного Илии Пионского, но когда он в нее спустился, святой обхватил его руками и не отпускал; так люди и застали их в объятьях. Представитель власти хотел было забрать преступника для предания его суду, но святой продолжал удерживать его до тех пор, пока не поняли его воли: он желал, чтобы вору сохранили жизнь. «О святая месть, смешанная с милосердием!»³¹ — заключает Григорий Турский. Посягательство короля Хильдеберта на церковные владения, считавшиеся собственностью отшельника Метрия, вызвало месть последнего: король заболел, облысел, потерял бороду (длинные волосы были, как известно, отличительным признаком Меровингов) и приобрел такой вид, что казалось, будто он уже был погребен, а затем выброшен из могилы. Пришлось ему покаяться, возратить святому виллу и положить на его гробницу изрядную сумму денег³². О мученике Винцентии Григорий Турский пишет: «...жестоким мстителем был он для покушавшихся на его владения»³³. Некий диакон захватил овец, принадлежавших церкви, хотя пастух говорил ему, что животные — собственность святого мученика Юлиана. Диакон отвечал: «Не думаешь ли ты, что Юлиан ест баранину?» — «Несчастный не разумел, — замечает Григорий Турский, — что те, кто забирает имущество из домов святых, причиняют несправедливость самим святым...» Похититель захворал: его жег святой, так что когда больного обрызнули водой, от тела пошел дым, как из печи; он почернел от снесавшего его жара и распространял невыносимое зловоние. В конце концов он умер³⁴. Это описание мук больного диакона свидетельствует о том, что хотя зримый его облик оставался на земле, на самом деле он уже горел в адском пламени...

Святому, нуждающемуся в доказательстве законности своих прав, ничего не стоит представить свидетелей даже с того света. Так произошло во время тяжбы между святым Фридолином и неким землевладельцем, который оспаривал права аббата на имущество, подаренное монастырю его братом, к тому времени уже умершим. Видя, что правды в суде ему не добиться, Фридолин велел открыть могилу бывшего владельца и пригласил его выйти из нее. Явившись на суд ландграфа, покойник сказал брату: «Зачем, братец, губишь ты мою душу, отнимая владение, которое мне принадлежало?» Устрашенный ответчик поспешил возратить святому всю землю, включая и свою часть, а покойник возвратился в могилу³⁵. Поведав о каре, понесенной королем Харибертом за посягательства на церковные владения, Григорий Турский восклицает: «Знайте об этом все власть имущие: так награждайте, чтобы не грабить других; так округляйте собственные богатства, дабы церквям ущерба не причинить. Господь — жестокий мститель за рабов своих»³⁶.

Во всех повествованиях такого рода нетрудно увидеть руку монаха или клирика, представляющего интересы своего монастыря или другого церковного учреждения. Угрозы небесными карами за посягательство на их имущество, надо полагать, были достаточно действенны. Известно, что и дарения в пользу церкви зачастую делались с целью спасения души дарителя или его родственников. Житие наряду с другими своими функциями выполняло в ряде случаев и функцию своего рода «юридического документа», удостоверявшего владельческие права церкви святого, о котором оно повествовало. Чтение жития в присутствии паствы имело немалое практическое значение. «В обычае крестьян, — писал Григорий Турский, — более усердно поклоняться божьим святым, о подвигах коих им читали [житие]». Мученику Патроклу была посвящена одна лишь небольшая часовня, и местные жители изъявляли по отношению к нему мало почтения, так как не были осведомлены о его страстях. Но после того как был найден текст его жития, культ Патрокла стал более популярным и в память о нем выстроили новую церковь³⁷.

Привлекательность житий и легенд о святых в глазах самых широких слоев общества очевидна. Сколь естественным казалось непосредственное вмешательство святого в повседневные людские дела! Любой неблагоприятный поступок мог повлечь за собой немедленное наказание со стороны заинтересованного небесного патрона. Сам же святой явно моделировался по образу и подобию человеческому, наделялся теми же эмоциями и страстями, интересами и реакциями, — поистине ничто человеческое не было ему чуждо. Но притягательность его для массы прихожан объясняется, судя по всему, не этим. Сколько бы ни пропитывался образ святого свойствами и настроениями его почитателей, наибольшую ценность в их глазах, несомненно, имело *двуединство святости и чудодейства*. В трактовке святого явственно ощущается народная потребность в благом сверхъестественном могущественном покровителе. Эти люди поклоняются силе — силе, способной отстоять свои собственные интересы, и защитить подопечных, и творить сверхъестественное. В генезисе жития наряду с евангельской и патристической традицией можно проследить и *народную фантазию*, сказочные мотивы. Структура житий, отбор в них фактов и сам их характер, объем инфор-

мации, которую они способны вместить, подчинены законам коллективного сознания. Несмотря на то, что автором жития неизменно выступает клирик, характер его произведения явственно выдает черты народного творчества. Произведения агнографического жанра воплощают, по заключению одного из наиболее авторитетных его исследователей, «память толпы» (Делэ 1921, с. 438).

Коллективная память отбирает немногие и простейшие факты, группируя их в соответствии с ходом эпического повествования и приписывая все исторические события одному герою; она не забывает преимущественно лишь те события, которые способны поразить мысль людей, воспитанных на мифе, эпосе, сказке; она без труда сливает воедино разных героев, в особенности носителей одного имени. Народное сознание беззаботно в отношении как хронологии, так и географии, с легкостью переносит события из одной эпохи в другую и из местности в местность. Чувство в этих произведениях доминирует над разумом; проявляя равнодушие к идеям, коллективное сознание легко возбуждается в эмоциональном плане. Невосприимчивость к абстракции и склонность к наглядной ее материализации, не критичность и любовь к сверхъестественному, воспринимаемому как чудесное, — таковы характерные черты народного творчества, обнаруживающиеся в агнографии. Никого — ни авторов, ни аудиторию — не смущает полная идентичность сюжетов, событий и персонажей, встречающихся в разных житиях. «Легенда о святом, — пишет И. Делэ (1906, с. 118), — это имущество без индивидуального владельца». Образ христианского святого не связан непосредственно с образом языческого божества, как полагали некоторые ученые (см., напр.: Сентив 1907), но, по мнению того же И. Делэ, оба суть порождения одинакового состояния сознания в сходных условиях (см.: Делэ 1906, с. 189 сл.).

Авторы легенд о святых не могли не считаться с тем, что их слушатели сохраняли живую связь с древней эпической и героической поэзией, насыщенной идеалами, совершенно противоположными тем, какие руководили духовенством³⁸. Интерес к языческой поэзии жил даже в среде монахов. Выше уже было упомянуто послание Алкуина на тему «Что общего у Ингельда с Христом?». По свидетельству «Кведлинбургской хроники», немецкие крестьяне в конце X века распевали песни о Дитрихе Бернском, то есть героические песни о Теодорихе³⁹. В «Житии святого Лиудгерия» упомянут певец Бернлеф, очень популярный среди фризов⁴⁰ благодаря песням о подвигах и войнах королей. *Vulgara carmina* о франкских королях были популярны при Карле Великом⁴¹.

О необычайной живучести старых героических идеалов свидетельствуют и памятники христианской поэзии на германских языках. В поэме «Хелианд» («Спаситель»), рассказывающей о жизни и страстях Христовых и написанной в Саксонии в первой половине IX века, смысл и тональность евангельского повествования подверглись существенной переработке. Христос фигурирует в этом сочинении не столько в качестве учителя, сколько в роли воинственного конунга, возглавляющего дружину апостолов. Борьба между силами добра и дьявольскими силами выступает в поэме не в виде конфликта двух принципов, а как во-

оруженная вражда. «Агнец божий» превращен в «славного вождя», раздающего уже не благословения, а щедрые подарки. Вера в Спасителя интерпретируется как верность дружинников вождю. Спаситель не спасает от зла (в сакраментальном смысле), но защищает верных ему против зла — внешне противостоящей им угрозы, так же как избавляет их от голода. Сатана в поэме — воплощение неверности. Иуда — нарушитель присяги. Слова Христа, обращенные к апостолам: «Один из вас предаст меня», в «Хелианде» «переведены» следующим образом: «Один из вас, двенадцати, нарушит верность мне, продаст меня своим князьям, гордым господам».

Такова евангельская легенда, прочитанная неким саксом. Автор «Хелианда», по-видимому, клирик, следовательно, человек, который должен был знать подлинное содержание столь своеобразно перетолкованного им новозаветного текста. Во всяком случае, от священника можно было бы ожидать добросовестного отношения к пересказу Евангелия, и трудно заподозрить его в умышленном превращении повести о Спасителе в песнь о могучем конунге. Тем не менее перевод Евангелия на саксонский язык означал, как видим, переход из одной системы сознания в другую. Вольно или невольно, «переводчик» приспособил текст к пониманию людей, для которых он его создал. В результате весь рассказ о Сыне божьем, наставнике добра и справедливости, транспонирован в категории германской дружинной верности и боевой жизни, «благая весть» утрачивает свою предельную спиритуализованность, приближаясь по смыслу к германской героической песне о подвигах и вождях⁴².

Вот идеалы и этические установки, эстетические модели, продолжавшие жить в среде, в которой творили авторы христианских легенд и житий! Это необходимо помнить для того, чтобы правильно понять восприятие агиографии широкой народной аудиторией в период раннего средневековья. Воинственному конунгу, бесстрашному герою, побеждающему и погибающему на поле битвы, верному дружиннику, который служит своему господину за подаренные ему оружие и запястья, клирики должны были противопоставить святого — праведника, воплощающего иные, прямо противоположные эталоны поведения. Задача нелегкая. Как ее решали авторы житий и легенд? На каких аспектах святости концентрировали они внимание своей аудитории?

Ответить на этот вопрос помогает один из видных представителей франкской агиографии — реймский архиепископ Хинкмар. В 878 году он написал «Житие святого Ремигия», заменившее небольшое по объему и не удовлетворявшее его описание подвигов этого святого, составленное Григорием Турским⁴³. Епископ Ремигий — первый креститель франков, обративший в католицизм их вождя Хлодвига и потому один из наиболее почитаемых галльских святых. Сочинение Хинкмара, крупного церковного и политического деятеля каролингского периода, тенденциозно: сведения, сообщаемые им о политической обстановке в Галлии VI века, недостоверны, и исследователями это житие давно уже забраковано как исторический источник. Впрочем, с точки зрения достоверности фактического содержания очень немногие произведения агиографического жанра выдержали бы критику. Однако если видеть в

них памятники культуры, отразившие духовную жизнь среды, которая их породила или для которой они были созданы, и составлявшие часть этой духовной жизни, то их оценка будет совершенно иной. Так обстоит дело и с житием Ремигия.

Хинкмар превосходно знает свою аудиторию и ее возможности. В предисловии к житию он рекомендует читать его народу в дни святого Ремигия. Согласно этому предписанию, разные места жития должны быть использованы в различных аудиториях. Он пишет: места, предназначенные для чтения *populo*, «дабы подобно лучам света озарить неведущих», отмечены одним значком; «тем же, кои по милости господней просвещены», указаны другие разделы, пропускаемые при чтении «простецам». В тексте жития действительно против каждой главы представлен соответствующий знак, что позволяет легко представить различия между поучениями для *minus scientes* и для *illuminati*.

Различия эти очевидны и очень поучительны. Простонародной аудитории читались страницы жития, посвященные рассказу о чудесах Ремигия, об исцелениях им больных и убогих, о помощи народу, которую он оказывал, и иных проявлениях его святости. Здесь же подчеркиваются и превозносятся его необыкновенные моральные качества, то есть воспроизведен стандартный и столь существенный для агиографии набор признаков святого. Манера изложения в главах, адресованных невежественным людям, простая, местами же не лишена грубости. Таков, например, рассказ об изгнании злого духа из одержимой посредством рвоты, вызванной вмешательством святого целителя (тема, впрочем, не раз встречающаяся в агиографии). Автор — глава Реймской епархии — позаботился именно в этих разделах жития привести подробные рассказы о приобретении вилл и земельных владений его церковью при жизни Ремигия, перечислить повинности крестьян и сопроводить эту важную для него информацию, которая, очевидно, преследовала также и юридические цели, назиданиями о необходимости трудиться на пользу «людей божьих».

Иной характер глав, которые надлежало читать «образованным». Только в этих частях сочинения содержатся отвлеченные рассуждения и ссылки на Библию. Автор последовательно сопоставляет персонажей жития с библейскими персонажами. Здесь же обсуждаются sacramентальная природа греха, вопрос о господнем творении *ex nihilo*, о свободе воли и другие материи, которые явно считались недоступными умам «простецов». Подчас один и тот же сюжет раздельно трактуется в главах, которые подлежат излагать неграмотным, и в главах для «просвещенных». Так, в рассказе о крещении Хлодвига упомянуто, что в этот момент в церкви появился голубь; в главе же, предназначенной для чтения посвященным, добавлены символическое толкование этого явления и комментарий о духовном и материальном крещении. Точно так же популярное повествование о наказании святым непокорных и еретиков сопровождается — опять-таки с пометкой: «для продвинутых в вере» — анализом духовного значения покаяния. Как и обычно в агиографии, автор жития Ремигия подробно описывает чудеса, происшедшие после кончины святого. В частности, он рассказывает о магическом действии пыли, взятой из церкви, где был погребен Ремигий, — за-

тем в рассуждении для просвещенных следует истолкование высшего смысла этих чудес.

Таким образом, перед нами как бы *две версии одного жития: полная, адресованная людям, в достаточной степени осведомленным в христианской вере, и сокращенная и, главное, упрощенная, которую надлежало читать остальной массе верующих, «простецам»*. Последние, по мнению Хинкмара Реймского, в тонкостях религии не разбираются, их следовало кормить более примитивной духовной пищей. Вспомним приведенное выше сопоставление рассказов Григория Турского о богословских диспутах католиков с инаковерцами в его «Историях» с описанной в его же «Книгах о чудесах» сценой тяжбы между католическим и арианским священниками — тяжбы, правым из которой выходит тот, кто выдержал испытание котелком с кипящей водой. В произведении, рассчитанном на широкую аудиторию, невежественную в теологии, преимущества ортодоксии доказываются при помощи варварской судебной процедуры! В другом случае Григорий прибегает к еще более наглядному свидетельству превосходства католицизма над арианством. В один дом были приглашены два священника — католик и арианин, и последний решил насмеяться над ортодоксом, но тут же, проглотив горячую пищу, умер. Видя это чудо, хозяин дома — еретик — немедленно обратился в истинную веру. В самом деле, нужно ли более веское доказательство?⁴⁴

В «популярной» версии «Жития Ремигия» акцент делается на двух сопряженных между собой аспектах святости. Прежде всего святой выступает в качестве идеального образцового христианина, носителя всех моральных достоинств: доброта и бескорыстие, милосердие и любовь к ближнему, всепрощение и смирение — эти качества, естественно, принадлежат к топике агиографической литературы, и настойчивое о них напоминание, сопровождаемое наглядными иллюстрациями, запоминающимися и впечатляющими жизненными сценками, преследовало сную дидактическую цель. В конечном счете благочестивый облик святого восходил к евангельскому образцу — жизнь святого так или иначе всегда есть «подражание Христу». Впрочем, в житие проникают и некоторые иные черты Ремигия, отмеченные нами выше, — его обидчивость и мстительность, противоречащие, как кажется, стандартному идеалу святого; остается, однако, пока неясным, осознавалось ли это противоречие тогдашней аудиторией?

Не меньшее впечатление на массу должна была производить и та сторона личности святого, в которой его святость обретала особенно наглядное и, главное, действенно-активное проявление, — его способность творить чудеса. В этом отношении житие Ремигия в высшей степени типично для жанра в целом: святые неизменно выступают в качестве магов и целителей. Чудеса, естественно, получали в агиографической литературе христианскую окраску, святой был способен исцелять и иными способами помогать людям божим соизволением. Из житий с полной ясностью следует, что в облике святого народ чтит преисполненного благодати и милосердия и увенчанного нимбом мага. Такая фигура всего понятнее была человеку, не разбиравшемуся в христианских таинствах и теологических тонкостях, но охотно верившему в чудеса, ибо эта вера полностью отвечала его собственным магическим навыкам

и верованиям. В «Церковной истории англов» Бэда Достопочтенный сообщает, что при первой встрече с католической миссией Августина, посланного папой Григорием I крестить англосаксов, кентский король Этельберт не скрывал опасения, как бы монахи не прибегли к зловредной магии: проповедников христианства принимали за чародеев⁴⁵.

Изучение агиографии дает поистине необъятный материал, рисующий всевозможные чудеса, которые творили христианские святые. *Эти традиции и мотивы бесконечно старше самой христианской религии* (см.: Лумис 1948). Но, будучи включены в систему агиографического жанра, они неизбежно приобретали новый смысл. Если колдуны и маги язычников творили чудеса благодаря своей близости с природными силами, духами и божками, которых им удавалось поставить себе на службу (см. ниже), то за чудом, совершаемым святым, таились иные силы, и, поклоняясь святому, человек приучался чтить и эти высшие силы и существа, сколь ни примитивно было его представление о христианской Троице. Образ святого противостоял миру корысти, насилия и произвола, окружавшему его, и являл собой по отношению к нему нравственный противовес. Могущество святого, его авторитет, превосходящий авторитет любой земной власти, его функция защитника слабых и обездоленных — все это в высшей степени импонировало мелкому люду.

Агиография дает своеобразную интерпретацию отношений святого к его окружению. В самом общем виде эти отношения строятся по следующей схеме. Святой, по мере выявления его святости, обособляется от группы, порывая с ее нормами, которые он не приемлет. Однако когда его исключительность, то есть святость, полностью обнаруживается, она начинает оказывать свое воздействие на социальную среду, от которой он отдалился, и среда эта перестраивается, группируясь вокруг святого. Это воссоединение святого с коллективом может выразиться в разных формах: святой прерывает свое отшельничество, дабы обратиться с поучением к братьям; он рукоположен епископом или аббатом; он возвращается после своей кончины в виде драгоценных мощей, благотворно нравственно и физически влияя на коллектив. Поведение святого, поначалу выступавшее как аномалия, становится новой идеальной нормой группы, как бы поднимающейся вслед за святым по лестнице святости. Исключение превращается в правило, и связь святого с социальным окружением восстанавливается. Таким образом, святой в агиографии изображается не только как противоположность профанам, но и воплощает в себе их надежду на приобщение к его святости (см.: Альтман 1975, с. 4—8).

Моральное воздействие агиографии на массу прихожан очевидно. Святой являл им иной мир, приобщал к нему, релятивизируя все земные ценности, за которые цепляется человек. Что же касается житийной интерпретации творимых святыми чудес, то в них подчас можно усмотреть гротескную амбивалентность.

Бэда Достопочтенный рассказывает о чудесном избавлении из плена раненого дружинника по имени Имма. Враги заковали его, но узы всякий раз рассыпались. Тот, в чьем плену он находился, высказал опасение, не пользуется ли Имма магическими заклинаниями или рунами. Но подлинная причина, пишет Бэда, заключалась в том, что брат это-

го дружинника, настоятель монастыря, решив, что Имма погиб в битве, нашел труп какого-то человека, которого принял за своего брата, предал его земле и служил молебны за упокой его души. И как только начинали читать молитву, оковы на Имме расторгались⁴⁶. Перед нами — один из бесчисленных рассказов о чудесах, долженствующий, по замыслу английского церковного писателя, свидетельствовать о всемогуществе церкви. Но в данном случае молитвы возносятся над трупом другого человека, молитвы эти — зауспокойные, тогда как Имма, которому они столь эффективно и неожиданно помогают, жив. Такая трактовка чуда кажется далекой от понимания его как проявления особой милости господя. Аббат молился о спасении души якобы умершего Иммы, молитва же действует автоматически — это магическое заклятье, расторгающее оковы. Очень симптоматично, что даже такой просвещенный человек своего времени, как Бэда, допускает мысль о близости действия благочестивой молитвы и языческого колдовства. И это естественно: *в христианском чуде сохранялись традиции народного волшебства, то же самое понимание причинности и роли сверхъестественного.*

Чудо представляло собой слишком эффективное средство социально-психологического воздействия на верующих, чтобы церковь могла позволить себе им пренебречь. Поскольку общественная потребность в чудесном была столь велика и распространена во всех слоях, духовенство старалось направить ее в нужное русло. Если у язычников магией могли заниматься колдуны, шаманы и вообще всякий опытный в этом деле человек, то у христиан чудо становится монопольным достоянием одного только апробированного церковью и канонизированного святого. Область сверхъестественного оказывалась под контролем духовенства. Святые — необходимые ходатаи и заступники перед далеким и абстрактным божеством, мало понятным и чуждым сознанию, ориентированному на восприятие близкого, конкретно-наглядного и осязаемого. «Ибо вследствие скудной способности к любви человек в своем несовершенстве часто чувствует большую любовь к какому-нибудь святому, чем к Богу»⁴⁷, — замечает в «Золотой легенде» Якоб Ворагинский.

Здесь нужно остановиться на вопросе о природе веры в чудесное и так называемом легковерии средневековых людей. Проблема, разумеется, не сводится к обману невежественных «простецов» монахами или к якобы безграничной доверчивости человека той эпохи, готового поверить во что угодно. Конечно, при преследовании пропагандистских целей возможны фальсификация и надувательство. Уже в раннее средневековье высказывались сомнения в подлинности некоторых чудес. Но в каких случаях? Григорий Турский, например, обвинял в обмане ариан, но эти обвинения диктовались его враждебностью к еретикам, а не скептицизмом в отношении чуда как такового — в ортодоксальные чудеса он верил и осуждал тех, кто ставил их под вопрос. Григорий повествует о некоем крестьянине, усомнившимся в святости угодника Мариана, день которого он отказывался праздновать, — этот крестьянин был наказан, у него сгорело все имущество. «Что делать теперь будешь, грубый мужичина? Вечно ворчал ты на Бога и друзей его, и вот — понес за то ушиб!»⁴⁸

В средние века встречались люди, не верившие в существование чистилища. Но это объяснялось, видимо, тем, что идея чистилища возникла позднее, нежели представления о рае и аде, и такое «усложнение» картины загробного мира, связанное с градацией грехов, вызывающих разные меры наказания, воспринималось не без труда (см. об этом ниже, гл. IV).

Несколько особняком, может показаться, стоит Гвиберт Ножанский, в трактате которого «О мощах святых» высказываются критические соображения относительно реликвий и веры в их подлинность. Однако сравнение А. Лефраном этого автора начала XII века с Кальвином, Рабле и Вольтером совершенно неосновательно, ибо культ святых как таковой не внушал Гвиберту никаких сомнений. Недоверие его вызвали исключительно отдельные случаи поклонения мощам и «неразумное», с его точки зрения, увлечение простонародья ложными святыми. Гвиберт, разумеется, не был каким-то последовательным философским скептиком, он придавал большее значение искренней вере, внутренней духовности, нежели внешнему поклонению святыням (см.: Моррис 1972, с. 55—60).

Проблема чуда, не исключая возможности явного обмана, имела и другую важную сторону. В средние века вовсе не верили во все без разбора, и нет оснований подозревать людей той эпохи в полном отсутствии способности критически отнестись к определенным сведениям. Но граница между правдоподобным и неправдоподобным пролегла в то время не там, где ныне. Уверенность в возможности чудесного была чрезвычайно сильна, так как отвечала очень глубокой потребности человеческого сознания. Идея и действительность находились в особом отношении: события могли найти свое подлинное обоснование, лишь будучи соотнесены с высшими ценностями, а потому должны были им соответствовать; следовательно, подлинным фактом считали то, что подтверждало, доказывало общую идею. Существуют многочисленные «прославленные» церковные фальшивые документы. Нам сейчас не так важно, что думали фабриковавшие их монахи, куда важнее то, что современники обычно верили в их подлинность, — подлинность не в смысле современной дипломатики, но *в истинность, то есть соответствие должному порядку вещей*. Вера не противопоставлялась факту, она охватывала круг достаточно широкий, чтобы включить в него и факты. Проблема сочетания, примирения веры и разума, «двойственной истины», занимавшая и мучившая теологов, на том уровне сознания, который мы изучаем, не возникала.

Человек той эпохи — не обособленный индивид, ориентирующий себя в мире при помощи собственных знаний и способностей; он член группы, в настроениях, умственных установках, традициях которой укоренено его сознание, и преимущественно из этих коллективных верований и представлений черпает он свои убеждения, и в том числе критерии истинности и ложности — «*discrimen veri ac falsi*». Истиной для него является главным образом то, во что верит коллектив, и противопоставлять свои личные убеждения истине коллектива он не способен — такой персональной правды он не ведает. Более того, принадлежность к коллективу рождает у индивида настоятельную потреб-

ность утверждать те истины, которые жизненно важны для этого коллектива (см.: Мейер 1936; Сильвестр 1960; Шрейнер 1966 (1); 1966 (2), де Гэффье 1968; Гуревич 1972, с. 160 сл.). Истина была соотнесена не с самой собой, то была *коллективная ценность, обусловленная целями и традициями группы, и в них только и находила свое обоснование.*

Подобная структура общественной психологии служила чрезвычайно плодотворной почвой для порождения веры в святых, их мощи, в чудеса, которые они творили. Здесь, по-видимому, нужно искать одну из причин исключительной популярности агиографии в среде верующих. Если для современного сознания устойчивость одних и тех же мотивов в легендах о святых служит признаком неподлинности, «литературности» этих сообщений, строящихся по моделям эпоса, то для средневекового сознания, напротив, такая повторяемость была доказательством их истинности; ибо мы мыслим события человеческой истории однократными и неповторимыми, тогда как средневековый человек, судя по тому, что о нем известно, представлял себе мир неизменяемым, а события — как временные акциденты в основе своей неподвижной, вечной субстанции, которая лишь несколько по-разному проявляет свою надъсторичность. Истина для этого сознания возникала как результат соприкосновения обоих миров, и, собственно, лишь в тех случаях, когда сквозь преходящие явления этого мира просвечивал мир иной, взору верующего открывались подлинные истины.

В этой общей духовной атмосфере процветали агиография, вера в святых и творимые ими чудеса.

Среди чудес, близких сердцу простолюдина, особое место занимало «социальное чудо» — те магические деяния святых, которые имели социально-идеологическую нагрузку. В топике раннесредневековой агиографии немалую роль играли мотивы помощи святого бедным, вдовам, сиротам, социально приниженным и обездоленным. Большой популярностью на протяжении всего средневековья пользовалась легенда о Петре Публикане, который спася подаянием бедному. Особенно часто в агиографии франкского времени встречается тема освобождения святым пленников, рабов, людей, осужденных властями на казнь или заточение. В житиях, затрагивающих эту тему, явно дорогую «маленькому человеку», наблюдается противопоставление персонажей: милосердный святой — жестокий судья. Исследователь житий, посвященных этой проблематике, отмечает, что представитель власти не выступает в них в облике «неправедного судии»: справедливость приговора обычно не ставится под сомнение, косвенное неодобрение вызывает, собственно, лишь непреклонность карающего, лишённого того благостного духа всепрощения, которым преисполнен святой. Таким образом, речь идет не о контрасте между социальной несправедливостью и высшей христианской справедливостью, а о конфликте сурового права и нравственного милосердия, вызванного исключительно неземной добротой святого, но вовсе не сознанием невинности того, кого он божьим соизволением избавляет от кары (см.: Граус 1961, с. 82 сл., 154 сл.). Иными словами, чудесное освобождение несчастного святым есть лишь проявление неограниченной любви праведника к людям, включая и грешников и преступников, не более чем коррелят общественно-политической

действительности, которая, естественно, не может строиться на тех же основаниях, что и христианская любовь, превосходящая всякую земную, в том числе и юридическую, справедливость.

Защитник обездоленных, святой вместе с тем отнюдь не оппонент светской власти и не борец против угнетения, он выше этой власти в том смысле, в каком церковь праведнее государства, а Град божий, воплощение вечного начала, истиннее ограниченного во времени Града земного. Святой не изображается в качестве принципиального противника рабства и угнетения, их смягчение при его чудесном вмешательстве — всегда не более, чем частный случай. Подобно этому, когда в житиях изображен дурной король или сеньор, это неизменно конкретное лицо; злым может быть тот или иной человек, а не самый институт или какое-либо сословие. Таково, например, вмешательство святого Леутфреда в защиту держателей монастыря от жестокого управителя⁴⁹ или святого Сервация на стороне зависимых крестьян, притесняемых неправедным фогтом (см.: Хюгли 1929, с. 35 сл.). Нет и речи о моральной противоположности низших и высших. Согласно житиям, идеальное поведение господина — мягкость и милосердие по отношению к подданным, но нарушение этого принципа может быть исправлено лишь самим угнетателем либо вмешательством святого, простой же люд должен безропотно терпеть свои невзгоды. Несвобода и неравенство — естественное состояние общества, в котором подвизается божий избранник — герой жития. Как нечто разумеющееся в житиях упоминаются рабы и другие зависимые люди святых. Святой Гамальберт умиротворял своих рабов, ссорившихся между собой, для чего дарил им одежду или иное имущество; он щадил их на тяжелых работах — и только⁵⁰. Тема освобождения заточенного в темницу имела целью демонстрацию чудесного могущества святого, а не исправления вопиющей социальной несправедливости. Милосердие в отношении угнетенных и бедных, раздача богатств, щедрые подаяния, милостыни — вполне достоятельные доказательства святости.

Существенно, далее, то, что святые раннесредневековой агиографии — как правило, лица знатного рода и высокого положения в обществе. Исключения из этого правила чрезвычайно редки⁵¹. По мнению некоторых исследователей, жития подчеркивают тесное взаимодействие святости и знатности, не находя между ними никакой противоположности (см.: Босл 1965, с. 167 сл.; Келлер 1968, с. 313 сл.). Однако Ф. Граус ставит под сомнение существование специфического типа «святого нобилия»; он полагает, что авторов житий интересовала святость, а не знатность происхождения; святой должен был быть близок народу и отвечать его ожиданиям (см.: Граус 1974, с. 146, 172 сл.). Поэтому знатность рода как бы умалется, попирается личной святостью героя жития. И действительно, одним из распространенных «общих мест» агиографии раннего периода было выражение: такой-то святой благородного происхождения, но еще благороднее своей религиозностью («natalibus nobilis, religione nobilior»; «natalibus nobilis, sed nobilior mente»).

Основополагающая триада в структуре жития того периода «народ — король — святой» затем дополняется новым членом: «знать», причем

последняя постепенно оттесняет монарха на задний план или вовсе исключает его. Легенды о святых отражают нарастающую феодализацию социальной жизни. Уже в меровингской агиографии пара противоположных понятий «*fidelis — perfidus*» применяется то в смысле «верующий — неверующий», то в смысле «верный — неверный». Этот сдвиг значения, распространение понятий чисто религиозно-вероисповедных на социальные связи — немаловажный симптом перестройки общественного сознания. В период Каролингов термин «*fidelis*» становится «техническим термином» в агиографии (см.: Граус 1965, с. 359 сл.). Идеология феодальной верности органически включается в церковную литературу, оказывая через жития свое воздействие на широкие слои народа.

Таким образом, житийная литература, в становлении которой столь большую роль сыграли фольклор, коллективное сознание, оказывавшее свое давление на благочестивых авторов легенд о святых, вместе с тем по мере феодализации общества пропитывалась его доминировавшими идеями. Порождение фантазии масс, эта литература возвращалась к ним из рук монахов и клириков в преобразованном виде.

* * *

Как явствует из самих житий, святые не всегда находились в гармонических отношениях с народом, их нередко не принимали и подвергали гонениям не одни только сильные мира сего, но и простолюдины. Благочестивые авторы, естественно, объясняют эти печальные, с их точки зрения, факты тем, что противники святых пребывали во мраке неведения или в плену дьявола. Кроме того, в соответствии с обычной в средневековой литературе склонностью приписывать события герою, конфликты эти изображаются в агиографии по большей части в виде единоборства святого с индивидуальным противником, в котором воплощается зло. Но факт остается фактом: представители церкви нередко, в особенности в период христианизации варваров, наталкивались на противодействие населения.

Вот несколько примеров. Население Кельна пыталось умертвить святого Галла, посягнувшего на языческое святилище⁵². В «Житии святого Ремигия» повествуется о конфликте между святым и населением виллы *Celtus*, которое «всегда было мятежным и непокорным»⁵³. Святой миссионер Аманд неоднократно подвергался нападениям плебса: его избивали и пытались утопить, но сотворенное им чудо побудило язычников перейти в истинную веру⁵⁴. Когда святой Валарик велел срубить дерево, которому поклонялись язычники, они накинулись на него с оружием, но занесенные для удара руки их замерли в воздухе. Устрашенные этим чудом, крестьяне отступили⁵⁵. Епископа Рустика местные жители убили во время «великих волнений», охвативших Кагор⁵⁶. Крестьяне, жившие близ Нанта, насмеялись над отшельником Фриардом и его праведным образом жизни. Когда на них напал рой ос, они со смехом коварно обратились к святому: «Да придет благословенный, да придет благочестивый, не перестающий молиться и вечно прикладывающий крест к ушам и ко рту...» — не спасет ли он их от этой на-

пасти? Шутники были, однако, посрамлены: Фриард молитвой прогнал злых насекомых⁵⁷.

Повествуя о столкновениях между святым проповедником слова божьего и погрязшими в языческом непотребстве «глупцами»⁵⁸, авторы легенд подчеркивают, что эти конфликты обычно разрешались в пользу святого. Сотворенные им чудеса убеждали народ в истинности веры, исповедуемой праведником. Не всегда он добивался триумфа при жизни, были случаи, когда лишь мученическая смерть божьего избранника служила толчком для обращения неверных.

Однако причиной трений между святым и простолюдинами не обязательно служил антагонизм религии Христа и язычества. Такие трения могли возникать и в среде уже обращенных. Были и другие факторы, порождавшие время от времени напряженность между массой и теми, кто претендовал на роль ее наставников и поводырей. Католический святой так или иначе был представителем церковной организации, нередко он был облечен саном аббата или епископа. Противоречия между народом и церковью, неизбежные в период феодализации последней, создавали почву для появления иного типа святых — неортодоксальных и непризнаваемых официально, но пользовавшихся тем не менее влиянием в народе. Такого рода самозванные святые и пророки были выходцами из массы и выражали ее чаяния и настроения более непосредственно и полно, чем канонический святой, скованный рамками ортодоксии и официального культа.

«Лжепророки» раннего средневековья лишь эпизодически упоминаются в источниках, но это еще не означает, что они и сами были редким явлением, хотя они не стояли во главе широких массовых движений и не оставили заметного следа в истории. Упоминания их могли быть только случайными. В научной литературе неортодоксальные святые и пророки, как правило, упоминаются в связи с другими сюжетами, обычно — в общих очерках истории церкви, которой приходилось преодолевать сопротивление инакомыслящих. Впрочем, «лжесвятые» привлекают и более пристальное внимание отдельных исследователей средневековой ереси, — но в этих случаях они заслуживают их интерес в качестве предтеч развитой и мощной ереси зрелого средневековья (см.: Хаук 1922, с. 515 сл.; Ло 1935; Шиффер 1954; Рассел 1965; Кон 1970, с. 41 сл.). Такой подход вполне правомерен, но сведения о «святых самозванцах» франкского времени можно рассматривать и под несколько иным углом зрения: в контексте их собственной эпохи, в оппозиции к официальному культу святых, который в то время утверждался и вступал в пору своего расцвета.

Для того чтобы святость того или иного мученика, праведника не вызвала сомнений, требовалось, чтобы она была признана церковью. В более позднее время, с конца X века, было введено канонизационное расследование с привлечением доказательств подлинности мученичества и святости. К самозванным же пророкам, мессиям и святым, которые объявлялись время от времени, церковь относилась нетерпимо, в высшей степени враждебно. Ересь — неизбежный и постоянный спутник-антипод ортодоксии, которая с необходимостью его и порождает и преследует. Антитезы Бог — сатана, рай — ад, лежавшие в основе сред-

невекового мирозозерцания, предполагали наличие в обществе слуг дьявола. Социальные противоречия эпохи представляли собой благодатную почву для течений, отклонявшихся от ортодоксии. Само развитие церкви как института вызывало и углубляло определенные противоречия между идеалом церкви и действительной ее практикой, эти противоречия в свою очередь способствовали возникновению ереси. Люди, которые провозглашали себя святыми, посланцами Христа, равноапостольными пророками, появлялись на протяжении всего средневековья. Сплошь и рядом они проповедовали учения, расходившиеся с католической ортодоксией, и ставили под сомнение церковные и общественные порядки.

Впрочем, неортодоксальные пророки и святые в тот период далеко не всегда вырабатывали собственные учения, которые они могли бы противопоставить церковному католицизму. Во всяком случае, сохранившаяся на этот счет информация скудна. Но то, что, вне сомнения, неизменно присутствовало в поведении внецерковных святых и их приверженцев, — это «сопротивление авторитету церкви». Поэтому характеристика ранних антицерковных выступлений как «еретических», возможно, не вполне точна; не вернее ли было бы квалифицировать их как антиавторитарные? Знакомство с «народными святыми» начального периода средневековья дает возможность отчасти увидеть, как из низших слоев общества, охваченных социальным и духовным брожением, выделяются религиозные вожаки-пророки, мессии, которые разделяют с породившей их средой ее резко меняющиеся и неустойчивые настроения, смешанные и путанные верования и смутные искания истины и справедливости.

Упоминания «народных святых» в памятниках этого периода разрозненны и немногословны. Источники, в которых они фигурируют, не представляют единства в хронологическом отношении, отчасти относятся к разным областям Франкского государства (Галлия, Германия), различны по жанру и, соответственно, по богатству заключенной в них информации. Вряд ли необходимо оговаривать, что все эти источники тенденциозны³⁹.

В IX книге «Историй» Григорий Турский упоминает некоего Дезидерия, который утверждал, что способен творить всяческие чудеса. Как он похвалялся, между ним и апостолами Петром и Павлом якобы поддерживалась связь, осуществляемая при посредничестве посланцев. В то время когда Григория не было в Туре, этот самозванец привлек к себе множество простого народа; к нему приводили слепых и больных, и он исцелял их, — не святостью своей, подчеркивает Григорий, но вводя в заблуждение черной магией. Слуги Дезидерия силой распрямляли и растягивали скрюченные члены паралитиков и хромых, и те, кто не выздоравливал, испускали дух. Сей несчастный, пишет далее Григорий, настолько занесся, что ставил ниже себя прославленного турского святого Мартина и приравнивал себя к самим апостолам. И что же в том удивительного, замечает хронист, если Дезидерий утверждал, будто равен апостолам, — ведь зачинщик этих непотребств, дьявол, при конце света объявит себя Христом! То, что Дезидерий прибегал к черной магии, явствует из его удивительной способности слы-

шать на большом расстоянии, — это возможно только благодаря демонам, кои передавали ему сказанное. Дезидерий носил капюшон и плащ из шерсти и публично воздерживался от еды и питья, а тайком, в своем убежище, жадно насыщался, так что слуга не успевал подавать ему блюда. Однако люди Григория разоблачили его и изгнали из города. Не знаем, заключает Григорий, куда он девался. Сам говорил он, будто происходит из Бордо.

Как видим, епископ Турский, явно встревоженный популярностью этого новоявленного «святого», старается всячески очернить его и поставить под сомнение его достоинства. Главное средство дискредитации нежелательного святого — объявление его слугой нечистой силы. В изображении Григория Дезидерий и был колдун и обманщик.

В связи с рассказом о Дезидерии Григорий вспоминает о другом самозванце, который объявился в Туре семью годами ранее и своей хитростью многих ввел в соблазн. Имя его не названо. Этот человек был одет в плащ без рукавов и носил крест с повешенными на нем небольшими сосудами, как он говорил, со священным елеем. По его словам, он пришел из Испании и принес мощи святых мучеников Винцентия и Феликса. Ввалившись в церковь святого Мартина, он призвал Григория для того, чтобы тот принял мощи, но епископ, ссылаясь на поздний час, отвечал, что с этим можно и повременить. Тогда самозванец пришел в келью Григория и упрекал его в недоброжелательном приеме, грозя пожаловаться королю Хильперiku. «Речь его, — пишет Григорий, — неграмотная, выражения безобразные и непристойные; ни одного разумного слова не вышло из его уст».

Не добившись успеха в Туре, самозванный святой отправился в Париж. Его появление во время церковного праздника в необычном одеянии (имитация апостола?), с крестом в руках и во главе толпы проституток и простонародных женщин, составлявших его «хор», видимо, смутило парижского епископа. Тот предложил ему принять участие в празднике, но в ответ услышал оскорбления. Тогда епископ понял, что перед ним обманщик и «соблазнитель народа», и велел запереть его в келью. При нем нашли большой мешок, полный корней всяческих растений, а также зубов кротов, мышинных костей и медвежьего жира. Стало ясно, что все это — колдовские средства, и епископ приказал бросить их в реку. Отобрали у него и крест, но самозванец, изготовив себе новый крест, принялся за старое. Пришлось закопать его и бросить в тюрьму.

В то время прибыл в Париж и сам Григорий. Он стал свидетелем таких событий. Этот «злодей» бежал из-под стражи и, не сняв даже кандалов, в пьяном виде уснул в церкви святого Юлиана — как раз там, где имел обыкновение стоять на молитве Григорий Турский. Когда в полночь епископ пошел было помолиться, ему помешало войти в храм исходившее от самозванца страшное зловоние, которое превосходило вонь всех сточных канав и отхожих мест. Священник, зажав нос, пытался его разбудить, но ничего не достиг, настолько тот был пьян. Тогда четверо клириков по приказу Григория оттащили бесчувственное тело пьяницы в угол, облили водой загаженное место и разбросали благовонные травы, после чего Григорий мог прочитать свои молитвы. Пробу-

дившегося наконец лжесвятого Григорий передал парижскому епископу, при условии, что ему «не будет причинено никакого зла». Вскоре в Париже собрались епископы, и этот человек предстал перед ними. Епископ города *Veorgetanae* (Верхние Пиренеи?) опознал его: то был его беглый слуга. Самозванца отослали домой, не подвергнув наказанию. «Много есть таких, — заключает Григорий, — кто не перестает вводить в заблуждение невежественный народ, соблазняя его»⁶⁰.

Оба лжесворока оказываются в изображении автора франкских «Историй» чародеями, служащими дьяволу. Невероятный смрад, исходящий от самозванца (как и от лже-Христа у Сульпиция Севера), также, по-видимому, — симптом его сопричастности адским силам. Григорий неприкрито враждебен этим «колдунам» и «некромантам», и сами «апостолы» не таят своей враждебности по отношению к церкви и ее служителям. Немаловажную роль в доказательстве их ложности играет то, что они были невоздержаны в еде и питье, ибо аскетизм — неотъемлемый признак истинного святого. Но при всей тенденциозности Григория вряд ли можно полностью отнести за счет его фантазии сообщение о наличии у явившегося в Париж беглого слуги мешка с корнями растений и костями, когтями и жиром животных. Магические действия с помощью подобных средств были в высшей степени популярны не только в то время, но и столетия спустя; пенитенциалиями под страхом наказаний запрещалось применение корней и трав, жира и употребление в колдовских целях напитка, содержащего мышь⁶¹.

Не сливались ли подчас в сознании простого народа святой и колдун? Различие между амулетами, строго запрещенными духовенством, и святыми реликвиями не было понятно большинству населения. Почему считалось греховным применение зелья, но рекомендовалось бить в колокола, чтобы отогнать грозу? Священники осуждали средства, применяемые гадателями и знахарями для лечения больных, но соглашались с тем, что пыль с алтаря или мешочек с прахом, взятым с гробницы мученика, обладали целительными свойствами. Магия была допущена церковью в свою практику и ритуал, и грань, отделявшая христианскую магию от того, что осуждалось как *maleficia*, была неопределенна и подчас ускользала от прихожан.

Церковь не во всех случаях способствовала прояснению противоположности идолопоклонства христианскому культу. Так, папа Григорий I, рекомендуя архиепископу Кентерберийскому Меллитусу осуществлять крещение англосаксов постепенно и не пытаться сразу порвать все их связи с язычеством, советовал, в частности, не уничтожать старые святилища, а разрушать лишь идолов; опрыскав капища святой водой, в них можно поставить алтари и положить мощи святых. Ведь в привычных и знакомых местах язычникам легче было бы перейти к новой вере. У этих людей, пишет папа, в обычае жертвовать демонам большое количество скота, и нужно дать им взамен нечто праздничное, позволяя им в дни святых собираться на религиозные пиршества. Пусть они не приносят животных в жертву дьяволу, но умерщвляют их для собственного пропитания во славу Господа и за все благодарят его. «Раз для них сохраняют некоторые внешние утехи, им легче будет ощутить внутренние радости». Нет сомнения, продолжает

Григорий I, что невозможно сразу же полностью очистить грубые умы, и потому надлежит действовать постепенно, подобно тому, как Господь открывался избранному народу. «Так и с сердцами людей, подлежащими изменению: они должны отказаться от одной части жертвоприношений, сохранив другую, и даже если это будут те же самые животные, которых они имели обыкновение приносить в заклание, однако поскольку они станут жертвовать их Богу, а не идолам, то и самое жертвоприношение будет уже не таково, как прежде»⁶².

Советуя считаться с психологией вчерашних язычников и по возможности избегать открытого конфликта между обеими религиями, Григорий Великий в этом случае, как и в ряде других, проявил мудрое понимание сложной ситуации, которую создавало обращение язычников. Видимо, он сознавал, что, воспринимая христианство, эти люди не могли не сохранить обширный запас традиционных верований и представлений. Папу не страшило то, что последние в сознании неофитов сплавлялись воедино с новой верой, неизбежно усвояемой поверхностно, а отчасти даже и искаженно. В результате возникало амбивалентное гротескное мировоззрение, существенно отличавшееся от проповедуемого церковью учения.

Можно заметить, что лжепророки особенно часто появлялись в тяжелые времена, когда царили голод, разруха, анархия. Период Меровингов, насколько можно судить по сочинениям того же Григория Турского, буквально заполнен всяческими бедствиями. Тут и частые неурожай, сопровождаемые обнищанием и массовой смертностью; междоусобицы и опустошительные набеги врагов, которые обычно влекли за собой грабежи, пожары, контрибуции, увод в плен; эпидемии заразных болезней, то и дело вспыхивавшие в разных частях страны; жестокость правителей, всеми средствами притеснявших простой люд и безжалостно расправлявшихся со всеми неугодными; широко распространенный аморализм, вероятно, связанный и с политической неустойчивостью в период после падения Римской империи и с глубоким психологическим кризисом, который вызывала смена религии у варваров... Почва для брожений была благоприятна.

Григорий Турский, по-видимому, усматривал связь между условиями, в которых жила основная масса населения, и его предрасположенностью верить самозванным святым. Во всяком случае, рассказу о таком псевдо-Христе он предпосылает сообщение об эпидемии в Провансе и о голоде в областях Анжера, Нанта и Ле-Мана. «Сие — начало болезней», как сказал Господь в Евангелии: «и будут глады, моры и землетрясения по местам»; «ибо восстанут лже-Христы и лжепророки, и дадут знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных». Все это и случилось в наше время»⁶³. После этого рассуждения Григорий Турский обращается к рассказу о самозванце, и у читателя должно создаться впечатление, что принятие народом нового лжесвятого не просто подготовлено стихийными несчастьями, — оно было предречено Христом и служит симптомом близящегося конца света. Тем убедительнее выглядит в его глазах связь явлений.

Некий житель области Буржа, сообщает Григорий, пошел однажды в лес нарубить дров, и там на него напал рой мух, вследствие чего он на

протяжении двух лет пребывал в безумии. Нашему автору ясно, что «все сие подстроено дьяволом». Затем человек этот пустился в странствие по соседним городам и добрался до Прованса. Одетый в звериную шкуру, он проповедовал «как якобы праведник». Совративший его «враг» (то есть дьявол) даровал ему способность прорицания. В районе Пуатье он, возвеличиваясь, не боялся выдавать себя за Христа, а сопровождавшую его женщину называть Марией. Но дело, конечно, не в наглости самозванца, возмущавшей Григория, а в том, что ему верили простолюдины, которые нуждались в чудотворце, — их потребность и создала его. Ибо, как признает Григорий, к этому человеку стекался народ, приводя с собой больных, которых он своим прикосновением исцелял. Приносимые ему золото, серебро и одежды он раздавал бедным и велел окружающим поклоняться ему. Он предсказывал будущее: одним болезни, другим — потери, немногим же — грядущее спасение. Все это творил он в силу неведомо какого дьявольского искусства и колдовства. «И таким способом удалось ему ввести в соблазн огромное множество народа, и не одних только простачков, но даже и служителей церкви. Следовало за ним более трех тысяч человек».

В раздаче имущества бедным не было ничего необычного, так поступали многие святые, но в этом рассказе возникает и мотив насильственных действий: псевдо-Христос прибегал к грабегам с тем, чтобы раздавать добычу неимущим. Епископам и горожанам он грозил смертью, в случае если они не будут ему поклоняться. Это и привело его к гибели в столкновении с епископом города Vellavae, подославшим к нему убийц. После смерти «этого Христа, которого, скорее, надобно называть Антихристом», Мария была подвергнута пытке и открыла все его обманы и волшебства. Тем не менее люди, которые дьявольскими ухищрениями были им совращены, продолжали в него верить как во Христа и считать Марию сопричастной его божественности. Для уяснения умонастроения и психического состояния приверженцев псевдо-Христа характерна такая сцена: он послал к епископу гонцов, которые должны были возвестить его приход, — эти люди танцевали и прыгали обнаженные, чем вызвали изумление епископа. О «непотребных» плясках многократно говорят памятники как этого, так и последующего времени: духовенство решительно их осуждало и запрещало, видя в них язычество и дьявольское внушение⁶⁴.

Это сообщение Григорий Турский опять-таки заканчивает намеком на распространенность подобных самозванцев: «Но и по всей Галлии тогда появлялись в большом числе такие люди; колдовскими действиями привлекали они к себе женщин, поклонявшихся им в исступлении как святым, и выдавали себя за кого-то великого⁶⁵; из их числа мы сами видели многих, коих осуждали и пытались излечить от заблуждений»⁶⁶.

Самозванные чудотворцы представляли опасность для церкви, поскольку собирали вокруг себя большое число приверженцев из простолюдовья. Термины *rustici*, *rusticiores*, *rusticitas populi*, *populus rusticus*, употребляемые Григорием Турским в вышеприведенных рассказах, необязательно обозначали сельское население, — автор «Историй» хотел подчеркнуть невежество, духовную темноту и слепое легкое верие простолюдинов, которые следовали за обманщиками, введивши-

ми их в греховное искушение. Местом действия самозванцев был как город, так и сельская округа.

«Совратители» народа выдавали себя за святых, общавшихся с высшими силами, либо даже за самого Христа: по-видимому, их последователи испытывали настоятельную потребность в осязаемом, наглядном воплощении божественного начала, с которым можно было бы вступить в прямой контакт и от которого следовало ожидать и требовать непосредственных благ *hinc et nunc*, а не только в загробном мире. Подконтрольный официальной церкви культ святых, надо полагать, не всегда мог вполне удовлетворить простолюдинов, которые со смущением и недовольством наблюдали епископов, кичившихся близостью с блаженными мучениками и вместе с тем поглощенных мирскими делами, участвуя в войнах и стяжая земные богатства. Григорий Турский не раз сообщает о возмущениях плебса против епископов, которых даже изгоняли из их диоцезов. Еще чаще повествует он о епископах-симониаках, получивших свои должности несправедливым путем, благодаря взяткам или подаркам и при помощи покровительствовавших им государей. Не скрывает он и того, что и в его родном Туре бывали развращенные и недостойные сана прелаты.

Но, как мы видели, к чертам христианских святых у самозванцев примешивались черты языческих магов и колдунов, прорицателей и шаманов, способных приводить в экстатическое состояние и себя и свое окружение. О прорицателях и прорицательницах, которые привлекали к себе многих невежественных «простецов», Григорий сообщает неоднократно. При этом не вызывает сомнения, что он и сам верит в способность некоторых людей помимо святых предсказывать будущее, открывать сокрытое и производить сверхъестественные действия: эта их способность объясняется общением с нечистой силой, одержимостью демоном⁶⁷. В атмосфере чуда жили в то время все, от епископа до простой крестьянки, — но чудеса «уполномочены» были творить только одобренные церковью святые, а не всякого рода самозванцы. Григорий Турский повествует об одном монахе, который, еще будучи юношей, молитвой спас монастырский урожай от грозы. Монахи были смущены этим чудом, а аббат, дабы отвратить молодого послушника от тщеславных помыслов, побил его и посадил в келью поститься: «Тебе подобает, сын мой, расти в страхе и смирении перед Богом, а не возвеличиваться знамениями и чудесными деяниями»⁶⁸.

Рассказы Григория Турского о самозванных святых и псевдо-Христах восходят к 80-м — началу 90-х годов VI века. Затем наступает длительный перерыв, и мы не обнаруживаем в источниках подобных указаний вплоть до 40-х годов VIII века, то есть до времени миссионерской и церковно-реформаторской деятельности Уинфрида-Бонифация⁶⁹. «Апостол Германии» столкнулся с неким священником Альдебертом, деятельность которого вызвала у него очень серьезные опасения. В то время как Бонифаций напрягал все силы для реорганизации франкской церкви и превращения ее в единую дисциплинированную и сплоченную силу, способную обеспечить окончательное торжество христианской религии среди всех народов и племен Франкского королевства, Альдеберт создал секту, в которую привлек большое количество людей

из низших слоев общества. Эти люди перестали посещать церкви и собирались у крестов, которые Альдеберт велел водружать на лугах, у источников или где ему нравилось; он призывал молиться Богу не в освященных епископами храмах, а в небольших часовнях, воздвигнутых им в открытом поле; кроме того, он отрицал необходимость церковной исповеди, заявляя, что ему и без нее известны все прегрешения, которые он охотно отпускал. Естественно, Бонифаций поспешил объявить Альдеберта «обманным священником», «еретиком», «схизматиком», «слугою сатаны» и «предтечею Антихриста». Альдеберт был осужден сначала на собрании франкских епископов в 744 году⁷⁰, а затем и на Римском синоде, возглавленном папой Захарией (745 год)⁷¹.

При разборе дела Альдеберта выяснилось, что этот человек, «родом галл», провозгласил себя святым чудотворцем и сумел внушить веру в себя множеству женщин и крестьян, «проникнув во многие дома», так что все они были убеждены в том, что он — «муж апостольской святости», свершающий чудеса. Он ввел в соблазн даже невежественных епископов, которые рукоположили его в сан. В результате он возгордился и занесся до такой степени, что вообразил себя равным апостолам Христа.

Как свидетельствует отрывок из послания Альдеберта, приведенный в протоколе Римского синода, он происходил из простолудинов. По его утверждению, он был отмечен милостью господя еще до появления на свет: когда он находился в утробе матери, у нее было видение, знаменовавшее ниспосланную ему благодать. Альдеберт утверждал далее, что ангел божий принес ему от крайних пределов мира чудесные святыне реликвии, в силу чего он может просить у господя всего, чего пожелает. Обладал он помимо этого и посланием самого Иисуса Христа, которое упало с небес в Иерусалиме и было найдено архангелом Михаилом. Текст этого послания, как и послания самого Альдеберта, цитируется в актах Римского синода лишь в выдержках. Часовни, которые Альдеберт велел строить, освящались в его честь, и ему же возносились молитвы толпами народа, пренебрегавшего другими епископами и забросившего прежние церкви. Люди молились на него, говоря: «Заслуги святого Альдеберта помогут нам». Поклонение доходило до того, что ногти и волосы Альдеберта раздавали как святыни, подобно реликвиям святого Петра. Люди расprostирались пред ним ниц и готовы были каяться в своих грехах, но, как уже упомянуто, он считал исповедь излишней: «Знаю все грехи ваши, — говорил он, — ибо ведомы мне ваши тайны. Нет нужды исповедоваться, но отпускаются вам прошлые грехи ваши. Спокойно, с миром возвращайтесь в свои дома»⁷².

На синоде был оглашен также текст молитвы, составленной Альдебертом; наряду со страстным обращением к Богу-Отцу и к Иисусу Христу в нем содержалась мольба к ангелам Уриэлю, Рагуэлю, Тубуэлю, Михаилу, Адину, Тубуасу, Сабаоку и Симизэлю. Когда эта молитва была зачитана перед синодом, епископы потребовали предания ее огню на том основании, что она святотатственна, ибо имена ангелов, к коим взывал Альдеберт, на самом деле, кроме имени Михаила, были именами демонов. Церковь же признает имена лишь трех ангелов: Михаила, Гавриила и Рафаила. Это обращение к нечистой силе послужило глав-

ным основанием для осуждения Альдеберта Римским синодом. Папа и епископы объявили его «безумцем» и «невменяемым». Он был отрешен от сана, присужден к церковному покаянию и предупрежден, что если будет упорствовать в своих грехах и заблуждениях, и далее совращая народ, то будет предан анафеме⁷³. Воздвигнутые им кресты подлежали сожжению⁷⁴.

На том же синоде вместе с Альдебертом был осужден и другой священник — шотландец Клемент. Он также отрицал церковные авторитеты и святых отцов. Он имел двух сыновей, «рожденных в прелюбодеянии», отвергал учение о безбрачии духовенства и насаждал «иудаизм», говоря, что брат должен брать себе в жены вдову брата. Однако главный «соблазн», в который он вводил простой народ, заключался в другом: «вопреки учению святых отцов», он утверждал, что Иисус Христос, низоидя в ад после своего Воскресения, никого там не оставил, но освободил всех — как верующих, так и неверующих, и «тех, кто восхвалял Господа, и тех, кто поклонялся идолам». Кроме того, он распространял о господнем предопределении «много ужасного», противоречащего католической вере⁷⁵. Из этих обвинений можно заключить, что Клемент отрицал ортодоксальное учение о грехе и искуплении и, следовательно, ставил под сомнение роль церкви.

Имена Альдеберта и Клемента — «богохульников», «строптивцев», «псевдопророков» и «псевдохристиан» — встречаются в переписке папы и Бонифация на протяжении нескольких лет, так как они не признали себя виновными и пытались продолжать свою деятельность⁷⁶. Затем эти упоминания прекращаются⁷⁷.

Но отголоски этого конфликта, как кажется, можно обнаружить и много позднее. Во «Всеобщем увещании» Карла Великого (789 год) содержится специальное постановление «о подложных сочинениях» и «фальшивых зловредных посланиях», противоречащих католической вере, которые в минувшие годы, по словам «неких заблуждающихся и других людей вводящих в заблуждение», якобы «с неба упали», — подобные сочинения не должно читать, им не следует верить, но надлежит их сжигать, дабы не вводили они народ в обман. Читать положено одни только канонические книги и трактаты и высказывания святых авторов⁷⁸. Не имеется ли здесь в виду «послание Иисуса Христа», по утверждению Альдеберта, упавшее с неба? Но в таком случае пришлось бы предположить, что это послание, вопреки осуждению его, на протяжении нескольких десятилетий у кого-то сохранялось и ходило по рукам или по крайней мере, что память об этом чудесном послании не исчезла. Нужно, впрочем отметить, что письма Христа, «с неба упавшие», фигурировали в Европе на протяжении всего средневековья, питая наивные верования и надежды народа. (См.: Делэ 1899, с. 171—213; Джонс 1975, с. 164 сл.).

Точно так же во «Всеобщем увещании» мы вновь находим запрет повторять имена «неведомых ангелов» помимо Михаила, Гавриила и Рафаила. Запрещено и поклоняться фальшивым мученикам и «сомнительным святым»⁷⁹. Если здесь и не имеется в виду специально Альдеберт, то показательна сама традиция причислять к святым и мученикам лиц, не одобренных и не канонизованных церковью. Видимо, борьба

церкви и государства против «самодеятельности» в этом отношении не была вполне эффективна. Столь же мало действенны были вновь и вновь возобновлявшиеся нападки на бродячих священников и епископов, содержащиеся в постановлении церковных соборов и в государевых капитуляриях. Любопытно при этом, что предписывалось «изгонять бродячего епископа даже в том случае, если паства желала его сохранить» (см.: Миколецки 1949, с. 85). Надо полагать, такие *episcopi vagantes* подчас пользовались большой популярностью, что опять-таки тревожило власти⁸⁰.

Но возвратимся к Альдеберту. В годы борьбы против него и подобных ему «*falsos sacerdotes et hypocritas*»⁸¹ Бонифаций писал уинчестерскому епископу: «То, что мы насадили, они не поливают, дабы произросло, но силятся уничтожить и погубить, образуя новые секты и погружая народ во всяческие заблуждения...»⁸². Упорство Альдеберта и Клемента в своих «заблуждениях» даже и после их осуждения трудно объяснить, если отказаться от гипотезы, что они сохраняли приверженцев. Заточив Альдеберта в монастырь, Бонифаций навлек на себя, по его собственному признанию, нападки. Он жаловался папе, что учение церкви терпит ущерб, а сам он подвергается преследованиям и поношениям со стороны многих враждебных ему людей, которые видят в Альдеберте «святейшего апостола», «покровителя и заступника, поборника справедливости творца чудесных знамений»⁸³.

Как и в эпизодах, описанных Григорием Турским, перед нами в данном случае «равноапостольный» святой, человек, при жизни ставший центром народного культа, объектом слепой веры и поклонения. Показательно, что Альдеберт оказывал влияние в первую очередь на женщин, то есть на наиболее легко возбудимую часть населения (ср.: Рассел 1965, с. 238; Кох 1962; Манселли 1975, с. 118 сл.). Не вынуждает ли нас это указание предположить, что культ Альдеберта основывался на эмоциональной взвинченности его адептов? Впрочем, и все остальное, что нам о нем известно, подсказывает такой же вывод. Вспомним: волосы с его головы и ногти служили священными реликвиями, люди припадали к его ногам и верили, что он читает в их душах и знает об их грехах без всякой исповеди; молитва Альдеберта (в сохранившихся отрывках) представляет собой набор страстных восклицаний и заклинаний.

Но ведь с подобными же явлениями мы столкнулись и при чтении Григория Турского! Беглый слуга некоего епископа, выдававший себя за святого, шествует по Парижу во главе поющей и пляшущей толпы женщин, — Григорий употребляет здесь выражение «хор». Самозванный «Христос» возвещает о своем приближении, посылая перед собой людей, скачущих и танцующих, обнажив свое тело. Григорий Турский особо подчеркивает, что сам он был свидетелем того, как подобные чудодеев доводили до неистовства доверчивых женщин. Это не означает, конечно, что под влияние таких псевдосвятых попадали только женщины, — мы имели возможность убедиться в том, что за ним шли и мужчины. И даже духовные лица, в том числе «невежественные епископы», не избегли соблазна, признавая их за истинно святых! Причина такого широкого влияния заключалась в психологической предрасположенности людей

той эпохи к восприятию «мессии» или «святого», в потребности в духовном поводе, в жажде чуда.

Как мне кажется, это предположение может быть подтверждено другим примером неофициального профетизма. На сей раз дело происходит ровно сто лет спустя после эпизода с Альдебртом и в качестве пророка выступает женщина. Как повествуют «Фульдские анналы» под 847 годом, в районе Майнца объявилась некая «Фульдопророчица» Тьота из Алеманнии⁸⁴. Она «немало возбуждала своими прорицаниями» население деревень, по которым ходила, проповедуя, что получила откровение от Бога и что ей ведомы «тайны Господа». В частности, она знает точное время наступления конца света: земная история завершится в том же году.

Проповеди и пророчества Тьоты привлекали большое число людей обоего пола; охваченные страхом, они приносили ей подарки, прося помолиться за них, «как если бы она была святой». Надо полагать, ее влияние было велико, если известно, что за ней следовали не только простые люди, но, «что еще хуже» (и что, прибавим, неизменно сопутствовало тогдашним еретическим выступлениям), даже и кое-кто из монахов, и священников, оставивших ради нее свои церковные должности. Однако Тьоте недолго позволили проповедовать. Она была взята под стражу, доставлена в Майнц и предстала перед архиепископом святым Альбаном и созданным им духовенством. На допросе она сказала, что делала лишь то, что ей было велено, а когда ее спросили, кто же приказал ей бродить по селам, «проповедуя бессмыслицу», то не нашла ничего лучшего, как сослаться на «какого-то священника». Скорее всего, перепуганная женщина просто-напросто искала отговорки и извинения, которые смягчили бы ее вину. В отличие от дела Альдебрта, внушившего высшему клиру чрезвычайные опасения, случай Тьоты не показался майнцскому архиепископу особенно серьезным, и он ограничился тем, что запретил ей проповедовать и приказал подвергнуть ее публичному бичеванию. Принятых мер, по-видимому, оказалось достаточно для пресечения ее прорицаний. Дальнейшая судьба неудачливой пророчицы неизвестна.

Эпизод с Тьотой заслуживает внимания прежде всего потому, что в нем с большей ясностью, чем в предшествовавших выступлениях народных святых, слышен эсхатологический мотив. Можно думать, что и псевдо-Христос, упомянутый Григорием Турским, и Альдебрт тоже прорицали близящийся конец света, — без этого остаются не совсем понятными экзатичность и волнения, вызванные их проповедью. Но прямо об этом источники не говорят⁸⁵. Майнцская же пророчица, как явствует из «Фульдских анналов», предрекала немедленный Страшный суд. Такого рода прорицания неизбежно связывались с призывами к покаю в грехах, к отказу от земных благ и радостей. То, что в данном случае перед нами не пророк, а пророчица, позволяет предположить особую эмоциональную возбужденность проповеди.

Наши источники не дают возможности ближе восстановить духовный облик народных святых. Имеющиеся на сей счет сведения слишком суммарны, и, главное, церковные деятели, которые пишут о самозванных святых, тенденциозны, враждебны по отношению к ним, стараются изобразить их в виде обманщиков, невежественных людей, обжор, алко-

голиков, безумцев, колдунов и гордецов. Поэтому приходится отказаться от обсуждения вопроса о том, были ли эти лица сознательными мистификаторами и самозванцами, либо мечтателями, впавшими в самообман, либо психически неустойчивыми или ненормальными людьми, — проникнуть в их психику нам не дано. Иное дело — попытка выяснения *функций*, которые должен был выполнять такой «святой», для того чтобы его признали.

Самозванный святой — прежде всего чудотворец. Именно чудеса и знамения привлекают к нему людей: они не пошли бы за ним, не твори он чудес и не пророчествуй. С некоторыми оговорками Григорий Турский признает способность Дезидерия производить чудеса. Нет опровержений и чудес Альдеберта в посланиях Бонифация и папы или в актах Римского синода. Но сверхъестественные способности «лжесвятого» духовенство объясняло, естественно, вмешательством нечистой силы. Поэтому для доказательства собственной святости самозванец стремился выпятить на первый план свою непосредственную связь с божеством. Она доказывалась словами Тьоты о том, что ей якобы открыты тайны творца и его намерения относительно конца света; «посланием Иисуса Христа», а также реликвиями, которые были вручены Альдеберту ангелом и служили залогом его всеилия; обменом Дезидерия посланцами с апостолами Петром и Павлом, в силу чего он мог творить чудеса. Как и при поклонении «официальным» святым, приверженцы «лжесвятого» искали защиты и помощи высших сил, с которыми тот был тесно связан.

При сопоставлении легенд о признанных церковью святых с утверждениями самозванцев об их контактах с Богом, ангелами или апостолами бросается в глаза крикливость, с какой эти «мессии» декларировали свою близость к высшим силам. Ортодоксальный святой никогда не кичится своим общением с божеством, принимая знаки этой близости за невыразимую благодать. Святые неизменно подчеркивают в легендах, что они недостойны милости, коей сподобились, и с опаской и осторожностью сообщают о ней окружающим. Святой, согласно канонам агиографии, не может назвать себя самого угодником господя, в качестве такового его познают верующие. Главнейшая черта героев житий — смирение, а самый страшный из грехов — гордыня⁸⁶.

Даже внеся поправку на тенденциозность сообщений о «народных святых», придется предположить, что последним, именно в силу их оппозиционности господствующей церкви, приходилось усиленно акцентировать собственную причастность к могуществу Христа. За официальным святым стояли традиции и авторитет католической религии и всех ее учреждений, между тем как самозванец мог рассчитывать лишь на самого себя, на особенности своей личности. Поэтому первой заботой его было самоутверждение, отстаивание своего права вести за собой массу приверженцев. Соответственно среди обвинений, выдвигаемых против лжесвятого его противниками, особое место занимает упрек в «безумной гордыне». Григорий Турский говорит о Дезидерии словами «Деяний апостолов» о Симоне-волхве: «...qui se magnum quendam esse dicebat», и эти же слова повторяет затем применительно ко всем вообще подобным самозванцам. «Новым Симоном» назвал папа Захарий и Альдеберта.

За этими обвинениями скрывались весьма серьезные противоречия. Ортодоксальный святой — крайний случай элиминирования человеческой индивидуальности, сознательного отрешения ее от всего «случайного», то есть земного. Святой получает исключительное значение в глазах верующих благодаря своему полному подчинению религиозному канону, священной норме, предельному растворению личности в церкви. Именно в силу отказа от своего «я», подавления в себе особенного, он и мог стать идеальной личностью, эталоном поведения христианина. Напротив, установка, лежащая в основе личности еретического «мессии», заключалась в активном подчеркивании значимости своей исключительности. Народные «пророки», подобные Альдеберту и Клементу, настаивали на идее индивидуального непосредственного боговдохновения, получаемого ими помимо каких бы то ни было религиозных учреждений или установлений. Церковь за ними не стоит — она им противостоит. Поэтому святость самозванцев, в противоположность демонстративному смирению церковных святых, — *агрессивна*.

Противоположность между церковным и самозванным святым, разумеется, выражала два полюса в пределах одного типа человеческой личности, возможной в данных исторических условиях. Ибо личность неортодоксального, стоящего вне господствующей церкви святого также, на свой лад, строго детерминировалась религиозным канонам. Как и всякий святой, он должен был творить чудеса; эти чудеса он производил не самостоятельно, но благодаря общению с высшими силами, их милостью и соизволением. Иначе говоря, святой самозванец — столь же мало автономная личность, находящая свои основы в самой себе, как и католический святой, — и тот и другой выступают перед своими приверженцами в качестве орудий Бога. Сказанным не снимается противоположность этих двух воплощений святости, противоположность канонической и маргинальной личности, но не следует упускать из виду, что то была противоположность *внутри одного типа культуры*.

Поскольку самозванцу приходилось доказывать свою причастность к сверхъестественному, так сказать, через голову господствующей церкви, апеллируя к чувствам возбужденной и жаждущей чуда массы, он неизбежно должен был прибегать к средствам, которые церковью были запрещены. Выше уже шла речь о магии и колдовстве — их, видимо, не чуждались лжесвятые VI века, упомянутые Григорием Турским. Указания на магию можно, как кажется, почерпнуть и из дела Альдеберта. Помимо того, что он раздавал приверженцам свои волосы и ногти, которые считались, очевидно, обладающими целительной силой⁸⁷, Альдеберт в своей молитве обращался с заклинаниями к восьми ангелам, из коих семеро принадлежали к демонам; такова была точка зрения церкви, но можно предположить, что сам Альдеберт не очень-то четко различал между ангелами господними и ангелами падшими. Если это так, то он был повинен в грехе идолопоклонства и в приверженности к черной магии.

Отсутствие сознания непримиримой противоположности и несовместимости верующих христиан и идолопоклонников обнаружил и второй из осужденных на Римском синоде — Клемент, который учил, что Христос освободил из ада всех его обитателей, «*laudatores Dei simul et cultores idolorum*»⁸⁸.

Более отчетливо в поведении Альдеберта прослеживается другая тенденция — антицерковная. Выдвинутое против него обвинение гласило: он отвлекает народ от посещения старых церквей, игнорирует епископов и велит своим последователям молиться у воздвигнутых им крестов и в новых часовнях, посвященных ему самому. Создавшаяся таким образом угроза потери части паствы и, главное, возбуждение, порождаемое пророком, и послужили причиной осуждения Альдеберта как повинного в ереси, расколе и прочих страшных грехах. Но особое внимание привлекает в этой связи следующее обстоятельство. Свои часовни и кресты, жаловался Бонифаций, Альдеберт устраивал в полях, на лугах, у источников. В одном из посланий папы Захарии Бонифацию, написанном три года спустя после Римского синода, вновь изобличаются не названные по имени священники, которые «собирают послушный им народ и отправляют свое ложное богослужение не в католических храмах, а в лесных местах и в крестьянских хижинах, где их невежественная глупость могла бы укрыться от епископов, и не проповедуют истинную веру язычникам, да и сами ее лишены...»⁸⁹.

Папа, возможно, не без основания утверждает, что в лесах или крестьянских жилищах лжесвященники и схизматики легче всего могли избежать контроля епископов. Но что касается Альдеберта, то, судя по всему, он отнюдь не был склонен скрываться от кого бы то ни было и собирал свою паству в открытых местах. Холмы, поля, источники, ручьи — именно там с древних времен привыкли собираться местные жители, устраивая свои праздники; там они совершали жертвоприношения, пели, плясали, отправляли языческие обряды. Государственное законодательство и церковные каноны, проповеди и пенитенциалии неизменно обрушивались на эти несправедливые обычаи, поносили их и запрещали, грозя нарушителям страшными карами на том и на этом свете. В «Перечне суевий и языческих обрядов», который был составлен как раз в VIII веке, возможно, англосаксонским миссионером в Саксонии и представлял собой краткий компендиум опасных с точки зрения церкви проявлений язычества, среди других запретных обрядов названы жертвоприношения в лесных святилищах и на камнях⁹⁰. «Проповедь о святотатствах», также относящаяся, по-видимому, к VIII веку, предостерегает паству от возвращения к старым языческим жертвенникам в рощах, у деревьев, на скалах и в других подобных местах⁹¹. Культ природных сил, в котором выразилось специфическое мировидение населения тогдашней Европы, обнаружил исключительную жизнестойкость как во время христианизации, так и в собственно христианский период.

Как рассказывает Григорий Турский, у множества крестьян, населявших тот самый район Пуатье, где подвизался псевдо-Христос, существовал обычай совершать жертвоприношения горному озеру, в которые в определенные дни они бросали льняные и шерстяные ткани, сыр, воск, хлеб и иные продукты, «каждый по мере своего достатка». Они привозили с собой к озеру еду и питье и, принеся в жертву животных, пировали там на протяжении трех дней⁹². О поклонении деревьям и камням, распространенном в разных странах, от Корсики и Сардинии до Англии, много раз с сокрушением писал папа Григорий⁹³. Цезарий Арелатский предостерегал против опасности смешения религий: многие христиане

приносят жертвы, посещают старые места культов и участвуют в дьявольских пирах в рощах, у источников и деревьев⁹⁴. Об этом же культе не раз сообщают и жития. В «Житии Виллиброрда» Алкуин упоминает святилище Fositesland, на границе между Фризией и Данией. Это святилище пользовалось таким почитанием язычников, что там ни к чему не дозволялось прикасаться и было запрещено брать воду из источника. Виллиброрд, однако, окрестил в этом источнике трех человек и уничтожил посвященный идолам скот⁹⁵. Епископ Аманд, проповедовавший христианство среди басков, столкнулся с тем, что и они «почитали деревья как богов», гадая у них и поклоняясь заключенным в них демонам⁹⁶. В Бретани существовал «безумный обычай» поклоняться лесным животным, — он был отменен усилиями святого Люция⁹⁷. Но в той же области мы сталкиваемся с интересным случаем креолизации язычества и христианства в культе деревьев. Святой аббат Мартин воткнул в землю свой посох, и из него выросло дерево, ветви которого обладали целительной силой. Местные жители, включая знать, так почитали это дерево, что, прежде чем войти в церковь, приближались к нему, поклоняясь Христу. Напавшие на эту местность норманны хотели изготовить луки из священного дерева, но жестоко поплатились за нечестивую попытку⁹⁸. Автор жития, писавший в IX или в начале X века, не усматривает ничего нечестивого в поклонении Христу перед деревом.

То, что перед нами — в высшей степени устойчивый обычай, который не отмер после христианизации язычников, но сохранялся и в последующие века, несмотря на все усилия церкви, доказывается пенитенциалием Бурхарда Вормского (первая четверть XI века), в котором, в частности, читаем: «Не ходил ли ты молиться куда-либо кроме церкви или в какое-нибудь другое предназначенное для религии место помимо того, какое указали тебе твой епископ и священник, например к источникам, или к камням, или к деревьям, или на перекрестке дорог, и не зажигал ли ты там свечу или факел для того, чтобы почтить то место, и не приносил ли ты туда хлеб или какую-нибудь жертву, и не ел ли ты их и не молился ли там о выздоровлении или о спасении души?»⁹⁹. За такого рода прегрешения, состоявшие, в двух словах, в том, что эти христиане пытались спасти свои души, прибегая к языческим ритуалам, грозила трехлетняя епитимья. В другом месте того же пенитенциалия речь идет о жертвах, совершаемых опять-таки у источников или у деревьев, на камнях, на перекрестках дорог, в полях, причем эти языческие обряды нередко совершались у крестов, стоявших на больших дорогах¹⁰⁰.

Альдеберт устраивал богослужения именно в таких запрещенных церковь, но освященных языческой традицией местах, и это несомненно сообщало дополнительную притягательность его проповеди в глазах крестьян. Народное сознание населяло леса, поля, ручьи, холмы фантастическими силами и духами¹⁰¹, и если господствующая церковь, сосредоточив богослужение исключительно в храме божьем, пыталась разорвать опасные с ее точки зрения тесные узы, испокон веков объединявшие сельское население с природой — кладезем языческих верований и традиций, то народные святые, воздвигая кресты и часовни в полях и близ источников и смешивая реликвии с колдовскими средствами, вновь сакрализовали эту связь. Христианство еретических священников

подчас весьма смахивало на язычество. В уже цитировавшемся послании папы Захарии Бонифацию римский понтифик повторяет инвективы «апостола Германии» в адрес «святотатцев-священников»: они «совершают заклятия быков и козлов языческим божествам, вкушая жертвоприношения в память об умерших»¹⁰². Не исключено, что эти обвинения касались и Альдеберта. Во всяком случае, они не были новыми, и за несколько лет до того папа Григорий III в сходных выражениях бичевал германских колдунов и гадателей, занимавшихся магией в рощах и у источников¹⁰³, а во второй половине VIII века неизвестный автор открыл «Перечень языческих суеверий» титулом о святотатствах, совершаемых у могил¹⁰⁴.

Церковь пыталась порвать эмоциональные, сакральные, магические связи человека с землей, — народные же святые считались с этими языческими по своей природе традициями и привязанностями крестьян.

Можно предположить, далее, что самозваные святые отличались от официальных святых не только, так сказать, социальным статусом, тем, что они стояли вне церкви, рассматривались ею как враги и подвергались гонениям. Их характеризовало и специфическое поведение. Появляясь в моменты обострения общественных бедствий и ощущая возбуждение примакивавших к ним толп простонародья, эти «мессии», которые обычно порождались той же социальной средой¹⁰⁵, по-видимому, были столь же повышено эмоциональны, как и их последователи. Если отвести маловероятную версию о том, что «лжесвятые» были хладнокровными, расчетливыми обманщиками (версию, культивировавшуюся их противниками из церковных кругов), и допустить, что, в духе эпохи, они верили в свою божественную миссию и в существование тесной связи между ними и Богом, то пришлось бы предположить и другое: «святой», который стоял во главе взвинченной и жаждущей чуда толпы¹⁰⁶ и находился практически вне закона, едва ли был уравновешенным человеком¹⁰⁷.

Итак, святые самозванцы преподносили народу религию, представлявшую собой специфическое единство христианских и языческих мотивов. По-видимому, такой гротескный сплав больше приходился по душе недавним язычникам, чем церковная ортодоксия. Папа, избличая «обманщиков народа, бродяг, прелюбодеев, убийц, святотатцев, лицемеров, действующих под обличем священников и епископов», сетовал: «...псевдосвященники гораздо многочисленнее, нежели католики»¹⁰⁸. Не преувеличение ли это? Несомненно, и, вероятно, немалое. Но оно выдает и ту тревогу, которую внушали главе западной церкви — и не без основания — неортодоксальные святые, пользовавшиеся влиянием на часть населения Франкского королевства.

* * *

Рассмотрение различных аспектов проблемы отношения народа к святым в период раннего средневековья дает основание сделать несколько выводов.

Прежде всего, хотя церковные авторы легенд и житий, демонстрируя подвиг святого праведника, стремились внушить массе верующих

определенный религиозно-нравственный идеал, недостижимый на практике, но являвший собой некий предел, к которому каждый христианин должен стремиться, — наиболее привлекательной в облике святого в глазах простонародья, видимо, была способность творить чудеса. Святой — сверхъестественное существо, находящееся в непосредственной связи с высшими силами и обладающее магическими способностями. Эти способности святой применяет для того, чтобы помогать своим поклонникам, верным, облегчать их жизнь, исцелять от болезней, отвращать угрожающие им природные или социальные бедствия, освобождать «маленьких людей», обездоленных и беспомощных, от угнетения и притеснения. За благодеяния, расточаемые им при жизни или, по большей части, после кончины, святой требует повиновения, поклонения и подарков в пользу опекаемого им церковного учреждения. Отказ от выполнения прихожанами этих обязательств либо небрежение ими влекут за собой жестокие кары со стороны святого патрона. Как мы видели, святой, будучи образцом смирения и непротivления, в то же время оказывается суровым и безжалостным карателем и мстителем¹⁰⁹.

Культовые святых, неизвестный в раннем христианстве, вырастает в средние века до колоссальных размеров. Далекое и слабо постижимое простолюдными божеством, владычествующее над вселенной, заслонено близкими и доступными разумению каждого угодниками, наделенными человеческими чертами и эмоциями и действующими среди людей. Каждая местность имеет своего святого, он — неотъемлемый член общества, постоянно находящийся, если можно так выразиться, «под рукой», и к нему прибегают во всех случаях, когда требуется помощь, превосходящая человеческие силы и возможности. Чудотворные свойства святого наиболее импонируют народу; святой, не творящий чудес, не пользуется популярностью и поклонением. За свои подарки и молитвы прихожане желают получить немедленное полное вознаграждение в виде чуда. Несмотря на все оговорки относительно того, что не чудо, а благость, праведность и богоизбранность главное в святом, духовенство не находило в себе сил противодействовать этой универсальной потребности в магических актах. Рассказами о чудесах заполнены жития, чудеса постоянно творятся у гробниц мучеников и святых и рак с их мощами. Церковь широко использует всеобщую веру в чудеса в собственных интересах, накапливая огромные богатства за счет дарений прихожан.

Сверхъестественные деяния святых не всегда легко отличимы от языческой магии, — они неразрывно объединены в народном сознании, и клирикам приходится разьяснять, видимо без большого успеха, разницу между праведным и подлинным чудом, с одной стороны, и колдовством и черной магией — с другой. Впрочем, и сами духовные лица, видимо, не всегда ясно отличали *miracula* от *maleficia*, — трудность в не-малой мере состояла в том, что они были весьма схожи. Основной критерий разграничения, если судить по нашим источникам, заключался в *субъекте действия*: истинное чудо творит святой, ложное чудо производят агенты дьявола — шаманы, колдуны, псевдосвятые — либо сама нечистая сила. Таким образом, церковь добивается монополии на осуще-

ствление чудодейственных актов, подавляя все иные виды магической практики.

Если Бог-творец был воплощением сакрального начала в масштабах макрокосма, то святой выполнял эту функцию в пределах микрокосма — локального социального мирака. Но в таких маленьких коллективах и сосредоточивалась, по сути дела, вся жизнь раннего средневековья.

Тем не менее ортодоксальные святые не всегда и не полностью удовлетворяли потребности народа — именно потому, что они были поставлены в прямую и нерасторжимую связь с церковью — феодализировавшимся учреждением, многие стороны деятельности которого приходили в противоречие с интересами масс. Отсюда неизбежность появления в народной среде пророков и мессий, противопоставлявших себя официальным институтам. Нецерковные святые и лже-Христы обосновывали собственную святость на своих личных качествах, внушая окружающим — и, вероятно, также и самим себе — мысль, что в них вселился дух божий, что они посланцы небес, призванные, вопреки ложной церкви, спасти народ от гибели перед близящимся Страшным судом.

Выступления носителей антиавторитарных тенденций в раннее средневековье вовсе не обязательно нужно толковать лишь как предвосхищение более развитой ереси последующего времени: существует еще и иная перспектива, более отвечающая, на мой взгляд, сути дела. Пророчество и мессианские идеи отнюдь не представляют собой исключительное достояние или отличительную особенность «мировых религий» — они повсеместно встречаются и у народов, которые находятся на стадии доклассового общества, особенно в периоды нарушения традиционного равновесия и обострения социальных или природных невзгод. Тогда появляются всякого рода спасители и святые, которые строят свое поведение по образцу культурных героев и эксплуатируют эсхатологические чаяния соплеменников, ищущих сверхъестественного спасения из создавшейся угрожающей ситуации. Обычный признак этих целителей и пророков — магия и шаманство (см.: Гуарилья 1959; Мюльман 1968).

Исследователи отмечают, что пророчество и мессианизм у так называемых «примитивных народов» приобретают особое значение в период аккультурации, столкновения архаической культуры с иной, более развитой цивилизацией, которая угрожает существованию туземных институтов. Но разве нет оснований назвать аккультурацией приобщение варварских народов Европы к христианству и античной цивилизации, когда рушились традиционные основы их социально-политического и религиозно-идеологического строя? (См.: Вахтель 1974, с. 143 сл.; Ле Гофф 1977, с. 346. Иначе: Манселли 1975, с. 19 сл.)

Как мы могли убедиться, псевдо-Христы и лжесвятые появляются во Франкском государстве именно в обстановке общественного брожения, усугублявшегося стихийными бедствиями, когда особенно легко возникали опасения близящегося конца света. В то время как церковь учила, что второго пришествия Спасителя можно ожидать только при завершении земной истории, самозванцы, выражая нетерпение народа, его страхи и чаяния, провозглашали себя Христами и равноапостольными святыми. Но вместе с тем на их деятельность накладывала опреде-

ленный отпечаток и незавершенность христианизации, которая давала о себе знать и в возрождении природных культов, разумеется, в какой-то мере уже христиански окрашенных, и в народной магии. Эсхатологизм объединялся с язычеством, обнажая поверхностность усвоения христианского учения. Если более развитая ересь требовала возвращения к первоначальному христианству, то псевдосвятые раннего средневековья, скорее, возрождали дохристианские культы и присущую им магическую практику, отнюдь еще не забытые, несмотря на всю деятельность церкви и королевской власти по их искоренению.

Рассмотренный материал поставил перед нами новые вопросы. Прежде всего — чем вызвана столь сильная и неизменная тенденция агиографии трактовать святого как благого чудодея? Далее, как совмещались в одном сознании различные верования и что представляло собой это их объединение? Ибо простая констатация факта смешения язычества с христианством, поверхностности христианизации и т. п. сама по себе вряд ли может разъяснить характер народной культуры раннего средневековья. Что такое это совмещение, казалось бы, несовместимого — свидетельство ли переходности от язычества к христианству или же это устойчивая и существенная черта средневековой народной культуры? Для того чтобы приблизиться к решению этих вопросов, нужно обратиться к памятникам иных жанров.

Примечания

¹ HF, 1, 48; Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 181—182.

² См.: Gregorii Turonensis Vitae patrum, 13, 3. PL, t. 71, col. 1067. О столкновении двух вооруженных отрядов, вызванном спором из-за тела св. Патрика, повествуется в ирландской агиографической литературе (см.: Билер 1975, с. 20).

³ См.: HF, 5, 14.

⁴ См.: Petri Damiani Vita s. Romualdi, 13. PL, t. 144, col. 966, 967.

⁵ См.: Vita Rigoberti, 25. MGH. Scriptores, t. 7, p. 76.

⁶ См.: HF, 8, 34.

⁷ См.: De miraculis s. Martini, 4, 12. PL, t. 71, col. 996.

⁸ HF, 6, 6.

⁹ См.: DM, 8, 52.

¹⁰ См.: Vitae patrum, 2, 1. PL, 1. 71, col. 1018.

¹¹ См.: De miraculis s. Martini, 2, 60. PL, t. 71, col. 968. Ср.: Liber de gloria beatorum confessorum, 6. PL, t. 71, col. 834. Odonis abbatis Cluniacensis II. De vita s. Gerdaldi Auriliacensis comitis. Praefatio: «...qui signa quidem quae vulgus magni pendet...». PL, t. 133, col. 642.

¹² Святой Теобальд отправился в путь, дабы положить конец междоусобицам, свирепствовавшим в Шампани, а дьявол, пытаясь помешать осуществлению его благочестивого намерения, украл колесо с его квадриги и бросил его в реку. Святой повелел демону служить ему колесом, и тот не осмелился противоречить (см.: Френкен 1914, № 59).

¹³ См.: Miracula Martini abbatis Vertavensis, 1, MGH. Scriptores, t. 3, S. 568.

¹⁴ См.: Vita s. Goaris confessoris, 7. MGH. Scriptores, t. 4, S. 418.

¹⁵ См.: HF, 7, 29.

- ¹⁶ См.: HF, 4, 16; 5, 14.
- ¹⁷ См.: HF, 7, 31.
- ¹⁸ См.: Gregorii Turon. Libri miraculorum, 1, 37. PL, t. 71, col. 738—739.
- ¹⁹ См.: Gregorii papae Dialogorum libri IV, 1, 7. PL, t. 77, col. 184.
- ²⁰ См.: Libri miraculorum, 2, 21, PL, t. 71, col. 814.
- ²¹ См.: Gregorii Turon. Liber de gloria beatorum confessorum, 80. PL, t. 71, col. 887—888.
- ²² См.: Libri miraculorum, 1, 90. PL, t. 71, col. 784—785.
- ²³ См.: De gloria confessorum, 99. PL, t. 71, col. 901—902.
- ²⁴ Ibid., 81. PL, t. 71, col. 889. «Если б кто подумал, что это несчастный случай, — замечает Григорий, — то странно, что у соседей его ничего не пострадало». О наказании крестьянина за непочтительность по отношению к святому Генульфу см.: Тёпфер 1957, с. 53.
- ²⁵ См.: Miracula s. Leutfredi, 2. MGH. Script., t. 7, p. 17.
- ²⁶ См. главу VI.
- ²⁷ См.: Libri miraculorum, 1, 89. PL, t. 71, col. 783—784.
- ²⁸ См.: НМ, № 32, S. 91—92. Не терпят святые и неуважительного обращения. Мешок с зерном, положенный на могилу святого Эквития селянином, который не поинтересовался, чье тело там покоится, был чудесным образом выброшен вон, «дабы всем стали ведомы заслуги святого» (Gregorii Dialogorum libri IV, 1, 4. PL, t. 77, col. 176—177). Курицу, пожертвованную бедной старухой святому Сергию, украли. Но воспользоваться ею воры не смогли: во время варки птица все более твердела, и пир окончился конфузом (см.: Libri miraculorum, 1, 97. PL, t. 71, col. 790—791).
- ²⁹ Vita Remigii ep. Remensis, 17, 25. MGH. Script., t. 3, p. 307, 321—322.
- ³⁰ См.: *ibid.*
- ³¹ De gloria confessorum, 62. PL, t. 71, col. 873.
- ³² См.: *ibid.*, t. 71, col. 879—880. Ср.: t. 79, col. 885; Libri miraculorum, 2, 15, 16, 18. PL, t. 71, col. 810—812.
- ³³ Ibid., 1, 105, col. 797.
- ³⁴ См.: Libri miraculorum, 2, 17, col. 811—812.
- ³⁵ См.: Vita Fridolini, 30. MGH. Script., t. 3, p. 367—368.
- ³⁶ De miraculis s. Martini, 1, 29, col. 934.
- ³⁷ См.: Libri miraculorum, 1, 64. PL, t. 71, col. 763. Ср.: 1, 74, 105, col. 770, 797.
- ³⁸ О мифологических и фольклорных источниках византийской агиографии см.: Полякова 1972, с. 248 сл.
- ³⁹ См.: MGH. Script., t. 3, p. 31. Подлинность этого сообщения, однако, поставлена под сомнение.
- ⁴⁰ См.: MGH. Script., t. 2, p. 410.
- ⁴¹ См.: MGH. Script., t. 1, p. 268.
- ⁴² См.: Heliand und Genesis, hg. von O. Behaghel. 8. Aufl. bearb. von W. Mitzka. Tübingen, 1965.
- ⁴³ См.: Vita Remigii ep. Remensis auctore Hincmaro. MGH. Script., t. 3.
- ⁴⁴ См.: Libri miraculorum, 1, 80. PL, t. 71, col. 776—778. Один арианский священник хотел инсценировать чудо и подговорил некоего гота прикинуться слепым, а затем, по слову священника, якобы прозреть. В результате он действительно ослеп. (См.: Liber de gloria beatorum confessorum, 13, col. 837—838.)
- ⁴⁵ См.: HE, 1, 25.
- ⁴⁶ См.: HE, 4, 22.
- ⁴⁷ Jacobi a Voragine Legenda aurea, rec. Th. Graesse, ed. 3. Vratislaviae, 1890, 70, p. 316.
- ⁴⁸ Liber de gloria confessorum, 81, col. 889—890.
- ⁴⁹ См.: Miracula s. Leutfredi. MGH. Script., t. 7, p. 17.
- ⁵⁰ См.: Vita Gamalberti, 5, 6. MGH. Script., t. 7, p. 189.

⁵¹ См.: Vita Pardulfi, 1; «...ex agricolarum cultoribus fideli genealogia». MGH. Script., t. 7, p. 25. Ср.: Vita Richardi, 4. Ibid., p. 446. Положение меняется, собственно, только к концу средних веков, когда складывается культ святых — выходцев из простонародья, внушающий церкви подозрения и враждебность.

⁵² См.: Vitae patrum, 6, 2, col. 1031. См. там же (6, 4, col. 1032) о нападении народа на епископа.

⁵³ Vita Remigii, 22. MGH, Script., t. 3, p. 315—316.

⁵⁴ См.: Vita Amandi ep., 1, 13—15. MGH. Script., t. 5, p. 437—439. Ср.: Vita Columbani, 2, 25. MGH. Script., t. 4, p. 149 f.; Vita Eligii ep. Noviomagensis, 20. MGH. Script., t. 4, p. 712.

⁵⁵ См.: Vita Walarici, 22. MGH. Script., t. 4, p. 169. Об изгнании крестьянами священников «propter insolentiam morum» см.: Vita Richarii confessoris Centulensis. MGH. Script., t. 4, p. 390.

⁵⁶ См.: Vita Desiderii Cadurcae urbis ep., 8. MGH. Script., t. 4, p. 568.

⁵⁷ См.: Gregorii Turon. Vitae patrum, 10, 1. PL, t. 71, col. 1055—1056.

⁵⁸ Против строгих настоятелей бунтовали даже монахи. Когда святой Лупицин распорядился ввести ограничения в питании братьев, дабы угождение чреву не мешало их служению господу, среди них началось брожение, двенадцать человек возмутилось и оставило монастырь. Gregorii Turon. Vitae patrum, 1, 3, col. 1013—1014. Ср: Vita s. Romani abbatis, 12—13. MGH, Script., t. 3, p. 138—139.

⁵⁹ Упоминания о «лжепророках» встречаются в источнике еще более раннего времени — в «Житии святого Мартина», написанном Сульпицием Севером около 400 года. Он кратко сообщает о некоем юноше в Испании, объявившем себя пророком Илией; народ принимал его за Христа, и даже один епископ «поклонялся ему как Господу», за что и был потом лишен сана. Одновременно некто объявил себя Иоанном Предтечей. Все эти «псевдопророки», говорит Сульпиций Север, предвещают приход антихриста. Святому Мартину, постоянно осаждаемому дьяволом, нечистый однажды явился в царских одеяниях и увенчанный диадемой; он назвал себя Христом и требовал поклонения от святого, которому он даровал особую милость — показался ему перед вторым пришествием. Мартин, однако, не поддался лукавому и возразил, что Христос явился бы ему в виде распятого, а не в царском блеске, и дьяволу пришлось убраться восвояси, оставив в келье ужасающую вонь. Об этой встрече, заключает Сульпиций Север, ему поведал сам Мартин, «дабы кто-либо не вообразил, что сие — басня» (Sulpicii Severi De Vita beati Martini, 24. PL, t. 20, col. 174). В этом повествовании интерес представляет установление прямой связи между псевдопророками, с одной стороны, и нечистой силой — с другой. Неясно, кем были эти самозванцы, с точки зрения автора жития, — впавшими в заблуждение грешниками или демонами?

⁶⁰ HF, 9, 6.

⁶¹ См.: Schmitz, 1, S. 317; 2, S. 424, 429, 496.

⁶² Цит. у Бэды Достопочтенного. См.: HE, 1, 30.

⁶³ HF, 10, 25.

⁶⁴ См.: Summa de iudiciis omnium peccatorum, 7, 21: «...nullus presumat diabolica carmina cantare, ioca saltationes facere...» (Schmitz, 2, S. 496); Poenitentiale Eccles. Germ., 91: «fecisti... saltationes quas pagani diabolo docente adinvenerunt...» (Schmitz, 2, S. 429); Benedictus Levita, 6, 96. См.: Хоман 1965, с. 48—49. См. также ниже — о небесных карах, которые постигали плясунов, согласно поучительным «примерам».

⁶⁵ Деяния апостолов, 8, 9.

⁶⁶ HF, 10, 25.

⁶⁷ См.: HF, 7, 44; 8, 33.

⁶⁸ HF, 4, 34.

⁶⁹ Уинфрид (позднее, принявший имя Бонифаций) родился около 675 года в Англии и был священником Уинчестерского диоцеза. С 719 г. принимал участие в христианизации Германии; с 722 г. епископ. Погиб в столкновении с язычниками-фризами в 755 г.

⁷⁰ См.: MGH. Concilia, t. 2, pars 1, S. 34.

⁷¹ Порядок осуждения Альдеберта несколько иначе трактуется Д. Расселом (1964, с. 241 сл.). Работа Рассела — наиболее обстоятельное исследование этого эпизода истории ереси. Однако я расхожусь с ним в интерпретации смысла деятельности Альдеберта, каковой Рассел усматривает в попытке церковной реформы и в выступлении «эксцентриков» — одержимых, «лунатиков», психически неуравновешенных людей.

⁷² MGH. Epistolae selectae, t. 1 (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hg. von M. Tangl), Berlin, 1916, № 59, S. 112.

⁷³ См.: MGH. Ep. sel., t. 1, № 59, S. 117 f. Из послания кардинала-диакона Геммула, направленного Бонифацию вскоре после закрытия Римского синода, явствует, что Альдеберт и Клемент (см. о нем ниже) были отлучены. См. *ibid.*, № 62, S. 127. Участники синода требовали сожжения сочинений Альдеберта, но папа, признав, что они того заслуживают, велел тем не менее сохранить их в архивах для дальнейшего рассмотрения. Осуждение этих еретиков в Риме произошло заочно, на синод их не вызывали.

⁷⁴ См.: MGH. Concilia, t. 2, pars 1, p. 35.

⁷⁵ См.: MGH. Ep. sel., t. 1, № 57, S. 105; № 59, S. 112.

⁷⁶ См.: *Ibid.*, № 57, 60, 62, 77.

⁷⁷ Достоверность сообщения «Майнцского анонима» об убийстве Альдеберта разбойниками (MGH. Script., t. 2, S. 355) внушает сомнения. См.: Хаук 1922, с. 526.

⁷⁸ См.: Admonitio generalis, c. 78. MGH. Capit., t. 1, pars 1, S. 60.

⁷⁹ Admonitio generalis, c. 16, S. 55.

⁸⁰ Во времена Каролингов стали особенно частыми и настоятельными предостережения против злоупотребления чудесами («...quia signa plerumque diabolico instinctu fiunt». MGH. Concilia, 2, Suppl., p. 155), против почитания лжемучеников и недостоверных святых (см.: MGH. Capit., t. 1, p. 55, 56) и чрезмерной заботы о приобретении мощей. Карл Великий, «rex et sacerdos», претендовал на строгий контроль над всей деятельностью церкви и вообще над религиозной жизнью. Прибавим еще, что именно к VIII веку относятся постановления пенитенциалиев о карах для тех лиц, которые поддерживали отношения с еретиками. См.: Poenit. Columban's, 25: «Si quis laicus per ignorantiam cum... haereticis communicaverit... Si vero per contemptum hoc fecerit, id est postquam denunciatum illi fuerit a sacerdote ac prohibitum» (Schmitz, 1, 601).

⁸¹ О «лжесвященниках», о «людях, не боящихся Бога», о «фальшивых епископах», обнаруженных Бонифацием, см.: MGH. Ep. в № 58, 60, 61, 87, 90, S. 107, 124—126, 195, 205.

⁸² *Ibid.*, № 63, S. 129. О сектах еретиков, смущающих народ и соблазнивших якобы немалую его часть, см.: Vita S. Bonifacii, auctore Willibaldo, PL, 89, 8, 23, 26; 9, 28: «...magna ex parte populum seduxerunt». Об Альдеберте см.: *ibid.*, 9, 29; 10, 30.

⁸³ MGH, Ep. sel., 1, 59, S. 111.

⁸⁴ См.: Annales Fuldenses. MGH. Script. rer. German., p. 36—37. Позднейший рассказ Сигеберта из Жамблу (MGH. Script., t. 6, p. 339) основан на «Фульских анналах».

⁸⁵ Однако такой намек есть в сообщении Сульпиция Севера (см. выше).

⁸⁶ Святой, который спас население от голода, наполнив хлебами сосуд, более не оскудевавший, сколько бы из него ни брали, приказал окружающим не разглашать вести об этом чуде (см.: Vita Iohannis abbatis Reomaensis, 13. MGH. Script., t. 3, p. 512). Григорий Турский признается, что в молодости он однажды сам по-

платился за суетную гордыню. Когда в пути его захватила буря, он защитился реликвиями святого, которые при нем были. Григорий вообразил, что сие было дано ему не только благодаря заступничеству святого, но и за его собственные заслуги, и Бог тут же его наказал: конь под ним упал, и Григорий сильно расшибся.

⁸⁷ Ср. подобный же случай поклонения вожаку фландрских еретиков в начале XII века Танхельму (Сидорова 1953, с. 87—88).

⁸⁸ MGH. Ep. sel., 1, № 59, S. 112. Бонифаций жаловался папе еще на одного еретика, тоже, как и Клемент, ирландца, по имени Самсон: он якобы учил, что можно стать христианином помимо крещения, в результате простого возложения рук епископом (см: *ibid.*, № 80, S. 177).

⁸⁹ *Ibid.*, S. 175.

⁹⁰ См.: MGH. Capit., 1, S. 222. *Indiculus superstitionum et paganiarum*, 6: «De sacris silvarum, quae nimidas vocant», 7: «De his, quae faciunt super petras».

⁹¹ Caspari C. P. Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Christiania, 1886, cap. 2.

⁹² См.: De gloria beatorum confessorum, 2. PL, t. 71, col. 830—831.

⁹³ См.: Gregorii Magni Epistolae, 4, 23; 8, 1, 18, 30; 9, 11. PL, t. 77, col. 692, 904, 921, 932, 954—955. Ср., HF, 2, 10.

⁹⁴ См.: Caesarii ep. Arelatensis Sermones. PL, t. 39, col. 2270, 2271. Ср.: Vita s. Caesarii. PL, t. 67, 1, 5, col. 1021.

⁹⁵ См.: Vita Willibrordi, 10. MGH, Script., t. 7, p. 124 f.

⁹⁶ См.: Vita Amandi ep., 1, 13, 24. MGH. Scriptorum, t. 5, p. 437, 447.

⁹⁷ См.: Vita Lucii confessoris Curiensis, 12 ff. MGH. Script., t. 3, p. 5 ff.

⁹⁸ См.: Miracula Martini abbatis Vertavensis, 5. MGH. Script., t. 3, p. 570 f.

⁹⁹ Schmitz, 2, S. 424.

¹⁰⁰ См.: *ibid.*, S. 430.

¹⁰¹ О культе деревьев у фризов, против которого выступил Бонифаций, повелевший срубить почитаемое язычниками огромное дерево, см.: Vita s. Bonifatii, auctore Willibaldo, 8, 22, 23. PL, t. 89, col. 619—620. Ср.: Vita Walarici abb. Leuconaeensis, 22. MGH. Script., t. 4, p. 168—169.

¹⁰² MGH. Ep. sel., 1, № 80, S. 174.

¹⁰³ См.: *ibid.*, № 43, S. 69.

¹⁰⁴ См.: *Indiculus superstitionum et paganiarum*, 1, 2.

¹⁰⁵ Альдеберт происходил de simplicibus parentibus; один из лжесвятых, о которых повествует Григорий Турский, был, по его утверждению, беглым слугой; псевдо-Христос, грабивший богатых и раздаривавший добычу беднякам, очевидно, был из крестьян. В послании папы Захарии в числе «святоотечественных священников» названы «многочисленные принявшие постриг беглые рабы», «рабы дьявола, прикинувшиеся слугами Христа...» (MGH. Ep. sel., 1, № 80, S. 175). Между тем, как упоминалось, церковные святые, за малым исключением, были в ту эпоху лицами знатными и богатыми, а нередко и королевского рода. MGH. Script., t. 2. *Vitae sanctorum generis regii*. См.: Принц 1965, с. 489 сл.

¹⁰⁶ Их определения в источниках: «homines nudo corpore saltantes adque ludentes», «mulierculae debacchantes».

¹⁰⁷ Церковь считала людей, психическое состояние которых отклонялось от нормы, одержимыми нечистой силой. Одно из наиболее распространенных чудес, творимых святыми, — изгнание бесов из *energumenos*. Уже поэтому святые экстастики, стоявшие во главе народа, внушали церкви опасения. Одержимым изображает народного проповедника Леутарда и Рауль Глабер (см.: Борст 1973, с. 583 сл.).

¹⁰⁸ MGH. Ep. sel., 1, № 80, S. 175.

¹⁰⁹ Эта черта обитателей небесных сфер прослеживается не только в житиях, но и в нравоучительных «примерах» (см. ниже, главу VI).

Народная культура в зеркале «Покаянных книг»

Средневековье чаще всего мыслят как эпоху тотального засилья церкви и христианской идеологии. При этом о средневековом христианстве судят обычно, исходя из учения богословов, постановлений соборов, папских декреталий и булл, церковных молитв и гимнов. Те аспекты культуры средних веков, которые не вмещаются в рамки официальной церковности, исследователи расценивают как ересь либо как симптомы начинающегося противопоставления мирского начала религиозному и возникновению духа Возрождения. Картина эта, однако, чрезмерно стилизована; она обобщена до такой степени, что ее едва ли возможно счесть соответствующей оригиналу. На самом деле дихотомия церковного и светского, равно как и дихотомия ортодоксии и ереси, слишком схематична для того, чтобы охватить все богатство средневековой духовной жизни. Основной вопрос, который остается во многом неясным, — это вопрос о самой религиозности в интересующую нас эпоху. Сводилась ли она и впрямь только или преимущественно к тем проявлениям, которые очевидны и хорошо известны: к молитве, умерщвлению плоти, заботе о спасении души, к культуре и т. д.? Не следует ли предположить, что средневековое христианство дифференцировалось в зависимости от разных *уровней*, на которых оно существовало, и что на этих уровнях оно неизбежно принимало всякий раз новое обличье?

Уже при рассмотрении агиографии мы могли видеть, как она определенным образом приспособлялась к пониманию паствы, облекая общие принципы религии в наглядные примеры и повествования. Испытывая давление аудитории, авторы житий изображали святых в виде чудодеев, заступников за убогих и угнетенных. Мало того, образ творца явно оттесняется в легендах фигурой святого. Идеи, проповедуемые церковью, встречаются в контексте житийной литературы с мощной фольклорной традицией, и это причудливое единство, уже не подлежащее расчленению на составляющие его элементы, становилось достоянием народной культуры. Популяризация основ христианской религии сопровождалась ее существенной трансформацией.

Тем не менее, оставаясь в пределах анализа агиографии, мы можем говорить о том, что этот процесс приравнивания религии к потребностям масс находился под контролем церкви и ею осуществлялся; легенда о святом, имевшая фольклорные истоки, окончательно оформлялась под пером духовного лица.

Однако церковь сталкивалась не с одними только народными преданиями о святых чудотворцах. Ей приходилось иметь дело с паствой, обладавшей собственными взглядами на мир, традициями и верованиями. В какой мере их удавалось подчинить требованиям официальной религиозности?

Для того, чтобы приблизиться к пониманию этой очень существенной стороны духовной жизни эпохи, необходимо обратиться к иным жанрам среднелатинской словесности. Начнем с пенитенциалиев, «по-

кайных книг» — пособий по исповедальной практике, которыми пользовались католические священники.

Но прежде всего необходимо представить себе общую ситуацию, в которой действовало рядовое духовенство. Исследователи сосредоточивают внимание на таких ячейках разной степени сложности, образующих феодальное общество, как семья, вотчина, мирок сеньориального господства, и на политических единицах — княжестве, государстве. Как правило, за пределами рассмотрения остается еще одна организационная форма социального общения людей, которая характерна именно для средневековой эпохи, — *церковный приход*¹. Между тем как раз в рамках этой низовой, первичной молекулы структуры церкви в значительной мере и сосредоточивалась жизнь народа; во всяком случае, духовная и светская власти добивались того, чтобы приход полностью и до конца вытеснил иные человеческие объединения, церкви не подчиненные. В приходе осуществлялся идеологический и нравственный контроль над местным населением. Человек принадлежал своему приходу: здесь он получал крещение после рождения, то есть из существа биологического превращался в существо социально-нравственное, посещал церковь, слушал молитвы и поучения, присутствуя при отправлении культа, исповедовался, вступал в брак; здесь же он получал и последнее отпущение грехов. Не покидал он своего прихода и после смерти, ибо только в его пределах допускалось погребение, и нередко тела людей, похороненных в других местах, затем выкапывали, с тем чтобы похоронить их на кладбище прихода. (См.: Добиаш-Рождественская 1914, с. 85 сл.).

Приходские церкви были центрами не одной только религиозной деятельности — в них в немалой степени протекала и гражданская жизнь. В церкви заключались сделки, устраивались пиры, их помещения могли быть использованы для хранения зерна, торговли, служили аренами для игр и борьбы. Священник, содержавший таверну, варил пиво в помещении церкви. Даже праздники, не лишённые языческого характера, иногда справляли в церковных дворах², что, по мнению К. Эриксона (1976, с. 76), не обязательно означало сознательное святотатство. Таким образом, приходская церковь привлекала народ по многим и самым разным причинам.

Прихожанам было разрешено общаться только со своим приходским священником, что ставило их под строгий контроль. Но то был вместе с тем и коллективный контроль общины. Предпосылкой религиозной жизни людей средних веков, замечает Д. Сампсон (1976), служила молчаливо принятая идея о том, что грех каждого — общее дело всех прихожан. На их глазах проходила вся жизнь каждого местного жителя, они следили друг за другом. Будучи тайной, исповедь тоже совершалась на глазах прихожан. Немало людей покидало места своего жительства, стремясь выйти из-под неусыпного надзора пастыря и паствы; очиститься от грехов за пределами собственной общины для них было легче, чем подвергаться контролю с ее сторонь³.

Принадлежность человека к своему приходу имела, естественно, и глубокие психологические корни. До него здесь жили его предки, границами прихода по большей части определялся основной круг его че-

ловеческих связей, тут же, близ церкви, будет он похоронен по окончании земного существования. Этот микромир определял все стороны поведения принадлежавших ему людей, сам строй их мыслей и эмоций. Переданный Бергсоном анекдот о человеке, который сохранял невозмутимость среди людей, плакавших в церкви на проповеди, и на вопрос, почему он один не проливает слез, ответил: «Я из другого прихода», как нельзя лучше выражает эту социальную-психологическую связь прихожан со своим социальным микромиром.

На главу прихода, кюре, выпадала непростая роль руководителя этой общности, призванного направлять ее религиозную жизнь. Но контроль над паствой трудно было бы осуществлять, не будь у него такого пособия, как «покаянная книга»⁴.

Следует помнить, что пенитенциалии возникли в обществе, так или иначе христианизированном, в обществе, в котором уже утвердилась церковь. Тем важнее установить, в какой степени христианству удалось одолеть старую религию и установить свое господство над общественным сознанием. В этом смысле «покаянные книги» могут дать материал, существенно отличающийся от данных агиографии. В житийной литературе обращение неверных на путь истины обычно изображается как результат подвига святого, проповедью, праведным образом жизни и в особенности чудесами убеждающего народ отрешиться от прежних заблуждений и перейти в истинную веру. Но жития святых выдают желаемое за действительность. Если от этой литературы, силу воздействия которой на аудиторию, впрочем, нет оснований отрицать, мы хотим перейти к реальной жизни и посмотреть, с какими проблемами приходилось сталкиваться духовенству, нам не обойтись без показаний пенитенциалиев.

Повторяю, духовники имели дело не с язычниками как таковыми. На исповедь приходили христиане. Эти верующие, по-видимому, регулярно посещали церковь, — во всяком случае, я не нашел в «покаянных книгах» указаний на абсентеизм паствы. Предполагается, что прихожанин исповедует символ веры: с этого начиналась его беседа со священником, и лишь после того, как человек утвердительно ответил, что он верует в Отца, Сына и Святого духа и в то, что они суть едины, патер переходил к вопросам о грехах. Средневековый богослов, называя исповедь «судом божьим», указывает, что функцию судьи выполняет священник, «викарий Господа»; исповедующийся же прихожанин выступает одновременно и в роли ответчика и в роли обвинителя⁵. От него ожидаются способность и готовность анализировать свои поступки с точки зрения христианского учения, давать им оценку и каяться в случае нарушения церковных заповедей. Последние, следовательно, не оставались чем-то внешним по отношению к его сознанию.

И тем не менее анализ грехов, предпринятый в «покаянных книгах», показывает, что вера во Христа представляла собой лишь один аспект сознания многих и многих прихожан, каким-то образом сочетааясь и переплетаясь с совершенно иными представлениями и традициями.

Особого интереса заслуживают разделы пенитенциалиев, посвященные тому, что они называют «язычеством» прихожан. Пенитенциалии, разумеется, не единственные памятники, рисующие народные

суеверия; последние многократно упоминаются в сочинениях богословов, в житиях, в постановлениях соборов и папских посланиях, в государственном законодательстве; но, пожалуй, нигде эта сторона религиозной и культурной жизни средневекового человека не получает столь концентрированного и, что особенно важно, достоверного выражения, как в пенитенциалиях. При чтении других источников нередко приходят к выводу, что обличаемые духовенством или светской властью суеверия и обычаи — не более чем пережитки язычества, постепенно, с трудом, но все же преодолеваемые церковью; иначе говоря, эти традиционные верования и христианская религия предстают в глазах историков в качестве двух последовательных, хотя и «наползающих» одна на другую стадий религиозной жизни европейских народов.

Между тем анализ пенитенциалиев, как мне кажется, открывает возможность для несколько иного решения этой проблемы. Не предвосхищая результатов исследования, все же выскажу предположение, что *унаследованные от глубокой древности верования и христианская религия, находясь между собой одновременно и в постоянном взаимодействии и в антагонизме, представляли два синхронных аспекта средневекового общественного сознания, образуя специфическое единство*, которое можно было бы назвать «народным христианством». Его содержание и структура изучены очень слабо. И это понятно: исследователь средневековой культуры и идеологии в основном располагает сочинениями теологов либо памятниками, отражающими мысль еретиков. Но что творилось в головах простых прихожан, не знавших книжного богословия и не склонных порывать с церковью? Каков был запас их идей и верований, какова была их религиозная практика?

* * *

Исследователи раннесредневековой культуры нередко ставят перед собой задачу выяснить, какие из пережитков язычества, обличаемых церковными авторами, в том числе и составителями «покаянных книг», восходят к древнегерманским верованиям, а какие — к античной религии (см.: Будрио 1928). Однако далеко не всегда удается достигнуть достаточно убедительного решения этого вопроса, так как многие суеверия и представления, осуждаемые в пенитенциалиях, вообще вряд ли возможно квалифицировать в понятиях германского или романского язычества. Скорее, они представляют собой более *глубинный, «первоначальный» пласт народного сознания*. Он связан прежде всего с *магией* — специфическим способом человеческого поведения, не принимающим в расчет связей естественной причинности и опирающимся на уверенность в эффективности такого воздействия на окружающий мир, которое проистекает из непосредственной включенности человека в природу (см.: Токарев 1959). Относительно магической техники в наших источниках имеется богатая информация. Лечебная магия, любовная магия, производственная магия были, по-видимому, чрезвычайно широко распространены. Создается впечатление, что это отнюдь не «пережитки» дохристианских верований и способов пове-

дения, а неотъемлемая часть повседневной практики людей аграрного, традиционного общества.

«Покаянные книги» исключительно богаты данными о магии, мысль их составителей постоянно возвращается к ней, и я не ставлю перед собой задачи исчерпать этот материал. Нужно, однако, прежде всего остановиться на предписаниях пенитенциалиев, направленных против «неправедных» и «языческих» обрядов, при помощи которых старались добиться удачи в практической жизни.

Первое условие успешного ведения дел в сельском хозяйстве — правильная смена природных циклов, соблюдение последовательности времен года. Это течение природного времени не есть нечто само собой разумеющееся для сознания «примитивного» человека, который считает необходимым оказывать магическое воздействие на «элементы» — движение звезд, солнца и луны. Для того чтобы наступило новолуние, следовало «помочь луне восстановить ее сияние», и с этой целью устраивались сборища и совершались магические обряды. При затмении луны испуганные люди старались «защитить себя» криками и колдовством⁶. Отношение между людьми и природными явлениями мыслится здесь как взаимодействие или даже как взаимная помощь: «элементы» могут, согласно этим представлениям, помогать людям, а те в свою очередь способны определенными способами влиять на них в нужном для себя направлении⁷.

Перед нами — весьма архаические верования, в соответствии с которыми человек мыслит себя в тех же категориях, что и остальной мир, не ощущает своей выделенности из него, иначе говоря, строит свои отношения с природой не по типу «субъект — объект», но исходя из внутренней уверенности в интимном единстве и взаимопроникновении природы и человека, органически родственных и магически сопряженных. Понятие «партиципации», как кажется, наилучшим образом подходит для характеристики этого мироотношения. Мир и человек состоят из одних и тех же «элементов», и именно это убеждение в полной аналогии «микрокосма» и «макркосма» стимулирует людей воздействовать на мир и ход вещей в нем, следовательно, и на время. Осуждая эти верования и ритуалы, Бурхард Вормский особенно сокрушается по поводу глубокой укорененности их в народном сознании, где они «переходят от отцов к сыновьям как бы по праву наследования». И это огорчение епископа вполне понятно: такие *traditiones paganorum* находились в вопиющем противоречии с церковным учением о божественном провидении, которое одно правит миром и направляет все его движение. Целый ряд действий, которые должны были гарантировать успехи в наступающем году, включая ритуальные пиры с песнопениями и заклинаниями, совершался в январские календы; в это же время, как считалось, можно было заглянуть в будущее и устроить так, чтобы «в новом году ты успел сделать больше, чем прежде», в особенности если посидеть на крыше своего дома, препоясавшись мечом, или на воловьей шкуре на перекрестке дорог, или ночью испечь хлеб, который должен хорошо подняться⁸.

Другое условие успешной хозяйственной жизни — благоприятная погода. Пенитенциалии осуждают заклинателей бурь и магов, воздей-

ствовавших на погоду⁹. Бурхард Вормский с большой наглядностью, которая вообще свойственна его трактату, описывает обряд избавления от засухи. Это описание позволяет нам заглянуть на момент в немецкую деревню начала XI века. Когда долго не идет дождь, в котором крестьяне остро нуждаются, пишет Бурхард, женщины собирают множество маленьких девочек и одну из них ставят во главе процессии; раздев ее донага, все отправляются за околицу, где ищут некую траву, которая на немецком языке называется *belisa*; обнаженная девочка должна выкопать это растение мизинцем правой руки, после чего его корень привязывают к мизинцу на ее правой ноге. Затем другие дети, с прутьями в руках, должны вести эту девочку, за которой ташится привязанное к ее ноге растение, в ближайшую речку и при помощи прутьев обрызгать ее водой, одновременно вызывая заклинаниями дождь. В заключение этих обрядов нагую девочку ведут от реки обратно в деревню., причем она должна пятиться, «подобно раку»¹⁰. (Параллели у других народов см.: Токарев 1959, с. 68.)

Это «выманивание» влаги при помощи магических обрядов, совершаемых невинными детьми, живо напоминает подобные же ритуалы первобытных народов, от которых крестьяне периода раннего средневековья ушли, по-видимому, не так уж далеко, во всяком случае, если судить по их магической практике. Бурхард Вормский замечает, что к описанным обрядам прибегали некие женщины, но затем обращается к исповедующейся: «Если ты так делала или соглашалась на это, должна поститься на хлебе и воде в течение двадцати дней».

По словам того же Бурхарда, «нечестивые люди» — свинопасы, пахари, охотники, — распевая дьявольские песнопения над хлебом, травами или какими-то узлами, очевидно с магическими формулами, и затем разбрасывая их на перекрестках двух или трех дорог, избавляют своих животных и собак от моровой язвы или другой напасти, а чужих губят¹¹. В других пенитенциалиях также упоминаются узлы, заклатья и колдовские песнопения над травами, в лесах или на перекрестках дорог, совершаемые для того, чтобы защитить скот от падежа. Подобно этому, крестьянки при помощи наговоров лишают соседей молока и меда: они «переманивают» изобилие к своим коровам и пчелам и словами, взглядом или иным способом вызывают порчу чужого приплода домашней птицы, свиней и других животных. Бурхард осуждает магические заклинания и действия неких женщин над ткацкими станками и тканями, которые, очевидно, должны были способствовать их работе¹². Сам Бурхард не верит в эту магию и называет ее «суемой», «призрачностью». Что же касается его современников из простонародья, то здесь дело обстояло явно не так.

Убежденность в действенности магии, заклинаний, обрядов и широкое их применение — характерная черта поведения средневековых людей¹³, и не случайно против веры в эти «дьявольские навыки» пенитенциалии обрушивают весь арсенал своих репрессий. Создается впечатление, что в эпоху неразвитости техники и безразличия к ней магия представляла собой своеобразный ее субститут. Наряду с хозяйственной магией, направленной на природу и ее производительную силу, видное место в пособиях для исповедников занимает магия, направленная на

человека. Техника воздействия на его тело, здоровье и чувства, судя по нашим трактатам, была чрезвычайно разветвленной и многообразной. Особенно изощряются в этой магии женщины. Многие из них изготавливают всякого рода снадобья для излечения от болезней, прибегают к заговорам и заклинаниям, сажая страдающих лихорадкой детей на крыши или в печи¹⁴, сжигают в доме покойника зерна (это считалось верным средством для предотвращения болезней в семье, где только что умер человек). Знахарство и народная медицина в средние века были повседневной практикой; сохранились многочисленные записи рецептов лечения всяческих болезней, в которых наблюдения над целебной силой растений и веществ переплетаются с верой в волшебство и влияние небесных тел на здоровье человека (см.: Кокейн 1864—1866; Этлинггер 1943)¹⁵.

Церковь не запрещала сбора целебных трав, если он совершался с молитвой, но решительно осуждала его в тех случаях, когда вместо «Credo» и «Pater noster» исполнялись «безобразные заклинания»¹⁶. Но травы составляли лишь часть медицинских средств, наряду с ними широко употреблялись всевозможные выделения человеческого тела, падаль и нечистоты, обладавшие, по тогдашним убеждениям, большой силой¹⁷. В качестве средств, имевших целебное значение, употреблялись вода, земля, огонь, кровь¹⁸. Испытанным способом излечения ребенка от плаксивости считалось следующее: женщина выкапывала в земле яму с двумя выходами и через образовавшуюся дыру протаскивала младенца¹⁹. Исцеление землей путем общения с ее «силой» в высшей степени характерно для мышления людей аграрного общества и принимало самые различные формы²⁰.

Черная магия изображается в «покаянных книгах» с исключительной наглядностью. Тут и шабаш ведьм, и ночные полеты женщин, спутавшихся с нечистой силой, и всевозможное колдовство²¹. Особенно неблагоприятно в этом отношении обстояло дело, по-видимому, в Германии. Существует поверье, гласит «Пенитенциалий германских церквей», что иные женщины, поддавшись обману дьявола, по его наущению присоединяются к скопищам демонов, принявших женский образ, и в определенные ночи отправляются на свои сборища верхом на неких животных. «Народная глупость именует такую ведьму (*striga*) хольдой»²². *Holda*, *Huld* — персонаж германской и скандинавской мифологии и сказки, существо женского пола, обладающее пророческой способностью. В средневековой Германии она известна под именем *Frau Holle*, о которой «народ рассказывает всякое — и доброе и злое»²³. Она помогает женщинам рожать детей, сама она хорошая домохозяйка и садовод, поощряет прилежных ткачих и наказывает ленивых. Поля она делает плодородными, хотя и пугает людей, когда во главе полчища ведьм мчится по лесам (Гримм 1939, с. 48, 188). В одной из рукописей пенитенциалия она названа *Frigaholda*; по-видимому, эта ведьма идентифицировалась с древнегерманской богиней магии, прорицания, плодородия и брака *Frigg* (*Frija*), которая, подобно *Frau Holle*, помогала роженицам и определяла судьбу новорожденных. В мифологических сказаниях она фигурирует в качестве супруги Одина (Водана) и матери Бальдра. О ее значении свидетельствует название одного из дней

недели: пятница — *dies Veneris* у германских народов именовалась «днем Фригг»²⁴. По-видимому, эта богиня, известная как у скандинавов, так и у континентальных германцев (в частности у лангобардов), была покровительницей семейной жизни (Вашнитуус 1913). В христианскую эпоху в Германии она изображается в виде ведьмы, — судьба, которую она разделяет с другими языческими божевами.

Что касается термина *striga* (*stria*), то он встречается помимо «покаянных книг» также и в других памятниках. «Салическая правда» назначала возмещение за несправедливое обвинение женщины в том, что она *stria*, ведьма, готовящая какое-то варево в котле; в «Аламманской правде» *stria* названа наряду с *herbaria*, или изготовительницей ядов; лангобардским «Эдиктом Ротари» запрещалось убийство *striga*, ибо христиане не должны верить в возможность того, что женщина способна пожирать внутренности человека.

В литературе высказывалось предположение, что термин *friga-holda* в одной из рукописей немецкого пенитенциалия представляет собой ошибочное прочтение слова *striga* и что вся приведенная выше фраза, содержащая имя Хольды, является позднейшей вставкой (см.: Будрио 1928, с. 54). Однако даже если принять эти поправки, они вряд ли меняют что-либо по существу, ибо ясно, что добавление в первоначальный текст пенитенциалия имен *holda* и *friga* могло быть произведено только в средние века и должно было отражать верования той эпохи. Переписчик, руке которого принадлежит предполагаемая описка *friga-holda*, допустил ее, очевидно, вследствие близости образов *Holda* (*Huld*) и *Frigg*, наделенных народным сознанием сходными признаками.

Я остановился на этих терминах, потому что они помогают несколько ближе познакомиться с представлениями людей раннесредневековой эпохи о силах и существах, занимавших видное место в их верованиях. Для понимания соответствующих высказываний в «*Corrector*»'е Бурхарда Вормского, как и в других «покаянных книгах», следует принять во внимание существенные изменения, которые претерпевали эти существа под пером церковных авторов. В народном сознании *holda* — мирное, милостивое создание, на что указывает и само ее имя²⁵. В глазах их составителей пособий для исповедников *holda* и подобные ей персонажи народных верований естественным образом превращаются в нечистую силу и рисуются исключительно в отрицательно-демонических тонах, как источники всяческого зла либо как фантомы, порожденные дьяволом в головах невежественных глупцов, сбиваемых им с праведного пути веры. Якоб Гримм (1939, с. 188) замечает, что вера в Хольду получила особенное распространение в Гессене и Тюрингии, откуда был родом и Бурхард Вормский, хорошо осведомленный относительно характера этих верований и влияния их на духовную жизнь народа. Как видим, он не довольствовался тем, что повторял в своем «*Corrector*»'е предписания более ранних пенитенциалиев, но наполнял их новым конкретным содержанием, взятым уже не из старых книг, а из самой жизни.

В другом месте того же пенитенциалия Бурхард возвращается к вере «преступных женщин, поддавшихся Сатане», и к их ночным сборищам.

Бесчисленное их полчище верхом на каких-то зверях покрывает огромные пространства, добираясь до места, где происходит шабаш, и там на протяжении нескольких ночей служит «языческой богине Диане, как своей госпоже». «Увы, если бы они были единственными жертвами своего неверия и не увлекали бы за собой многих других на путь губительной заразы! — восклицает Бурхард. — Ибо неисчислимо множество людей, совращенных их ложными фантазиями, убеждено в истинности всего этого и, веря, уклоняется от подлинной веры, впадая в языческие заблуждения, считая, что имеются какие-то другие божества и высшие силы кроме Бога единого». На самом же деле это все тот же дьявол выступает под различными личинами и формами и обманывает подчиненное ему нетвердое сознание всяческими видениями. «Но кто же настолько глуп и неразумен, что принимает виденное во сне за существующее не только в духе, но и телесно?» Опираясь на авторитет Библии, Бурхард утверждает, что все верящие в подобные заблуждения утратили истинную веру, а потому подлежат двухлетней епитимье²⁶.

В качестве прислужницы черта ведьма была в конце концов включена в круг христианской демонологии, что, как известно, имело самые катастрофические последствия, но на стадии, нами изучаемой, до этого было еще далеко. Изуверской идеологии «Молота против ведьм» в пенитенциалиях мы не найдем. Если Инститориус и Шпренгер и использовали средневековые тексты о ведьмах, их ночных полетах и шабашах, в том числе и некоторые из приведенных выше, то они радикально изменили их смысл: в тексте о шабаше, заимствованном Бурхардом Вормским, как уже упомянуто, из канона «*Episcopi*» (V век) и из сочинений Регинона Прюмского (конец VIII — начало IX века), речь идет о нелепых заблуждениях и предосудительных суевериях, от коих необходимо отречься, ибо в изучаемый период церковь считала связь ведьмы с нечистой силой «народной глупостью», — осуждались не шабашники, поскольку в них видели не более как «ложную фантазию» женщин, сбитых с толку нечистой силой, а то, что в них верили. Между тем в «Молоте против ведьм» все эти верования принимаются за истину и осуждаются уже те, кто осмеливается в них сомневаться (ср.: Роскоф 1869, 1, с. 271). Отныне существует догматическое убеждение в способности некоторых женщин заключать союз с дьяволом и губить христиан, равно как и вера в реальность шабаша и плотской связи женщин с дьяволом. Тем самым были оправданы жесточайшие расправы над женщинами, обвиненными в подобных сделках с нечистым. Повальная охота на ведьм, которая охватила Европу с конца XV века, свирепствовала на протяжении XVI и XVII веков и кое-где возобновлялась даже в XVIII и XIX столетиях.

Я не могу касаться здесь сложного и дискутируемого в науке вопроса о том, какие силы развязали эту демономию, расцвет которой приходится не на средние века, а на эпоху Возрождения и Просвещения (это нужно особо подчеркнуть, поскольку культ дьявола и вера в ведьм, его прислужниц, традиционно именуются «средневековыми», а «Молот против ведьм», изданный в 80-е годы XV века, был даже назван «наиболее полным выражением средневековья»²⁷). Нужно лишь отметить, что новейшие исследования обращают особое внимание на коллектив-

но-психологическую обстановку, в которой стали возможными преследования ведьм. Одна из предпосылок будущей массовой истерии — народная вера в ведовство и способность человека вступать в сговор с чертом — зафиксирована в наших пенитенциалиях. Что же касается истоков веры в ведьм, то они не имеют ничего общего с христианством и встречаются у самых разных народов мира (см.: М. Марвик 1975). Предположение о том, что ведовские шабаши были связаны с древним культом плодородия, ныне наукой отвергнуто.

До сих пор в пенитенциалиях речь шла о сборищах ведьм, но ничего определенного не говорилось о делах этих злонамеренных женщин. Исповедник передает утверждение «многих женщин, сбитых с толку Сатаной»: пока муж на ложе сна воображает, что покоится в объятьях жены, она способна под покровом ночи в своем телесном обличье ускользнуть сквозь закрытые двери и, перелетев земные пространства, вместе с иными женщинами, подпавшими под власть такого же заблуждения, умершвлять без всякого видимого оружия крещеный люд и, сварив их мясо, поедать его, а вместо сердца вложить в тело солону или деревяшку или что-либо подобное и сделать их снова живыми. Верят также в то, что и мужчина способен вместе со слугами дьявола ночью, покинув запертое помещение, подняться на воздух до облаков и там сражаться с другими, нанося и получая раны²⁸.

Эти осуждаемые церковью верования восходят, видимо, к глубокой древности. Выше уже упомянуто было запрещение лангобардских законов верить в женщин, поедающих человеческие внутренности. Как можем убедиться, несмотря ни на что, подобные суеверия сохранялись и много позднее. Не напоминают ли рассказы о сражениях между воинами в небе во время сна древнескандинавские верования о битвах в чертоге Одина Вальхалле эйнхериев — героев, павших на поле боя? В обоих случаях раны, полученные в бою, не имеют последствий, так как эйнхерии по его окончании возвращаются на пир, а участник подоблачной стычки, упоминаемой «покаянной книгой», — в свою постель. Подобные суеверия сохранялись очень долго. О ночных сборищах и пирах, на которые слетаются люди, намазавшиеся мазью, еще в начале XIV века рассказывал Рудольф из Шлеттштадта²⁹. Он же передает следующее. Один швабский дворянин по имени Свигерус, запятнавший себя грабежами и насилиями, однажды повстречал на дороге целое войско убитых воинов, которые ни днем ни ночью не могут найти покоя. Подобно тому как при жизни служили они дьяволу, так и после смерти их терзают демоны. Таково, видимо, христианское перетолкование древнего мифа об эйнхериях. Но мало этого, среди этих несчастных Свигерусу показали его самого: ибо после близящейся смерти его ожидает подобная же участь³⁰.

Бурхард Вормский продолжает: существуют люди, которые верят в тех, кого народ называет *ra gae*; «паркам» приписывается способность по собственному желанию или по чьей-либо просьбе превращать новорожденного ребенка в волка, называемого по-немецки оборотнем (*werewulff*), или в какой-либо другой вид. «Если ты верил, — чего да не будет никогда и не может быть, — что образ Божий кто-то, помимо всемогущего Господа, способен превратить в иную форму или суще-

ство, должен поститься на хлебе и воде десять дней». Так же как в парок, нельзя верить и в тех диких женщин, которых именуют *sylvaticas*, считая, что они имеют тела и, когда пожелают, показываются своим любовникам, забавляются с ними, а затем исчезают³¹. Заметим: речь идет о заблуждениях «бесчисленного множества» глупцов, совращенных нечистой силой, о широко распространенных и чрезвычайно глубоко укоренившихся убеждениях, передававшихся из поколения в поколение. Сказочный мир средневековой Германии, как видим, довольно многообразен. Не все населявшие его существа были порождены германской мифологией, сюда присоединились еще и определенные романские мотивы. Наряду с Хольдой и вервольфами мы встречаем здесь парок и сатиров. Вместе они образовывали довольно причудливый сплав. Вновь подчеркну, что вряд ли было бы правильно видеть в этих суевериях «пережитки» древнегерманских, античных или восточных верований. Их источники могли быть самыми разными, и сами по себе термины говорят не об очень многом. Но откуда бы ни были заимствованы те или иные представления, они попадали на благодатную почву народного сознания, усваивавшего и перерабатывавшего на свой лад подчас очень разнородный мифологический и сказочный фонд. Главное заключается в том, что сама структура этого сознания сохраняла и упорно воспроизводила в высшей степени устойчивые архаические черты, — но уже в рамках христианства и несмотря на всю деятельность церкви по искоренению ненавистного ей «язычества».

Вернемся, однако, к пенитенциалию Бурхарда Вормского. Злокозненность женщин не дает ему покоя. «Не поступала ли ты подобно тому, как делают по дьявольскому наущению иные женщины? — вопрошает он у исповедующейся. — Когда какой-нибудь новорожденный умрет без крещения, они уносят его труп, и прячут в тайном месте, и протыкают его колом, говоря, что если так не сделать, то младенец поднимется и сможет причинить много вреда. Если ты так делала, или соглашалась, или верила в это, должна каяться в течение двух лет». Точно так же, если роженица умерла вместе с ребенком, протыкали колом оба тела³². Если же новорожденный умер после крещения, то некоторые хоронили его, вложив ему в правую руку изготовленный из воска сосуд с облаткой, а в левую — восковой сосуд с вином³³. Подобная профанация христианских таинств — профанация, несомненно, не сознательная, а проистекавшая из своеобразного понимания смысла христианских ритуалов, — сурово каралась.

Колдовство и магические действия над трупами принимали самые причудливые формы. Существовали способы излечения ран, причинивших смерть: в руку убитого клали некую мазь и так хоронили его³⁴. Очевидно, имелось в виду не воскрешение умершего, а залечивание его ран, возможно, для того, чтобы он мог продолжать за гробом свое существование. «Глупые женщины» производили следующие «бессмысленные вещи»: пока покойник находился в доме, они ходили по воду и молча вносили ее, после чего, приподняв труп, выливали под погребальные носилки и следили за тем, чтобы при выносе тело не поднимали выше колен. Так делали они якобы для сохранения здоровья оставшихся в живых³⁵. Пенитенциалии строго-настрого запрещают жертвоприношения

покойникам и пиры в местах их захоронений³⁶, языческие погребальные обряды и бдения над трупами. «Не распевал ли ты там дьявольские песни, и не участвовал ли в плясках, придуманных язычниками, которых обучил дьявол, и не пил ли там и не веселился ли, отбросив все благочестие и чувство любви, как бы в восторге от кончины ближнего твоего?»³⁷ Но церковью осуждалось и такое выражение горя над телом умершего, когда рвали на себе и сжигали волосы, царапали лицо ногтями или острыми оружием и разрывали одежду³⁸. Некоторые обряды над трупами и местами погребения обеспечивали, по распространенному поверью, проникновение в будущее³⁹. Вещи умершего обладали особыми свойствами. Например, можно было причинить ущерб какому-нибудь человеку, завязав узлы на поясе покойника или хлопая по трупу гребнями для расчесывания шерсти; прибегали к еще одному трудно объяснимому приему: при выносе тела из дома погребальную повозку разнимали надвое и проносили покойника посередине⁴⁰.

Бурхард Вормский не упускает из виду самые различные проявления магии, обнаруживая при этом незаурядную осведомленность. По-видимому, прав американский исследователь Д. Мак Нил (1938, с. 43), заподозривший наличие у вормского епископа пристального интереса к описываемым им «непотребствам». В этом интересе, правда, не видно сочувствия, да и странно было бы его искать у церковного прелата, озбоченного спасением душ своей паствы. Но обрисованы все обличаемые им «vanitates» и «stultitiae» с прекрасным знанием дела. В отличие от своих предшественников — составителей «покаянных книг» более раннего времени — Бурхард, как правило, дает развернутое и очень наглядное описание прегрешений, не довольствуясь их сухим перечислением, что и делает его трактат бесценным источником для изучения народного сознания средневековья.

Магия связана с гаданием и прорицанием, через все пенитенциалии проходит тема осуждения магов и предсказателей. Mathematici, предсказывавшие будущее по небесным телам, многократно упоминаются итальянскими «покаянными книгами»⁴¹, тогда как прорицатели — *scagarii* (*scagarii*), «которые обещают узнать будущее на основе каких-то писаний» или иным путем, фигурируют в франкских и англосаксонских источниках⁴². Гадания осуждались еще отцами церкви, приравнивавшими их к греху убийства. К репрессиям против «математиков» прибегали и римские императоры. Тем не менее эти пророки, «смущавшие неустойчивые умы» во время устраиваемых ими «вакханалий», оставались популярными на протяжении средневековья. Исключительно распространенными были, если судить по постоянным запретам их, переходящим из одного памятника в другой, «*sortes sanctorum*», «называемые так противу разума»⁴³ и представлявшие собой гадания на священных книгах (см.: Рише 1962, с. 539). В ходу были и гадания по полету птиц, также осуждавшиеся церковью как «демонские»⁴⁴.

Как обычно, Бурхард Вормский более пространно рассуждает и об этом предмете. «Не советовался ли ты с магами и не приводил ли к себе в дом вешунов, для того чтобы выведать нечто безбожным способом, умиловляя некие силы, либо следуя обычаям язычников, и не прорицали ли они тебе о будущем как лжепророки, и не прибегали ли к

помощи гаданий, рассчитывая посредством бросания жребиев прозреть будущее, и не приглашал ли ты тех, кто занимается прорицаниями по полету птиц или заклинаниями? Если делал это, будешь нести покаяние в течение двух лет»⁴⁵. Не менее концентрированную картину самых разнообразных гаданий, прорицаний, заклятий, сочетавшихся с магическими действиями и колдовством, находим и в пенитенциалии, приписываемом таким авторитетам, как Беда Достопочтенный и архиепископ Эгберт (на самом деле этот трактат представлял собой более позднюю компиляцию)⁴⁶. Как явствует из этого текста, в подобных богопротивных деяниях оказывались повинными наряду с мирянами и сами священники!

Исповедник допытывается у прихожанина: «Не гадал ли ты на книгах или табличках, или на псалтыри и евангелиях, или на чем-либо подобном?» «Не прибегал ли ты к искусству гадания или к магии при начале какого-либо дела вместо того, чтобы призвать имя божье?» Осуждается гадание на зернах ячменя, которые клали на горячий очаг и следили за ними: если зерна подскакивают, грозит опасность, если лежат, можно ожидать благоприятного исхода дела. Когда идут навещать больного, то недалеко от его дома находят камень и переворачивают его: если под ним находили какое-нибудь живое существо — мышь, муравья или вообще что-либо движущееся, это считали знаком, что больной поправится; если же ничего живого там не обнаруживали, говорили, что он умрет. Поступать так и верить в эти приметы запрещено под угрозой покаяния⁴⁷. В пути считалось важным следить, с какой стороны каркает ворона: если слева, можно надеяться на удачу. Точно так же наблюдали в пути полет птицы, называемой *muiscers* (ибо она ловит мышей): не перелетит ли она через дорогу, — и верили этой примете больше, чем воле божьей. Наконец, некоторые боятся выходить из дому утром до петухов, считая, что нечистая сила обладает большей способностью причинять зло, пока петух не прокукарекал⁴⁸. И так далее, и тому подобное...

Создается впечатление, что каждый поступок этих людей сопровождался некими действиями, которые были направлены на то, чтобы обеспечить успех и отвести неудачу, порчу. Отовсюду грозит или может грозить опасность, и меры предосторожности — гадания, заклятья, наблюдение примет и т. п. — необходимы постоянно. Этого мало — необходимо колдовство. Колдовские заклятья, которые могли погубить человека, наказывались особенно строго. «Не поступала ли ты так, как в обычае у некоторых женщин, повинующихся дьявольским повелениям? Они выслеживают следы христиан и их отпечатки, берут из следа кусок дерна и сторожат его, надеясь таким образом лишить человека здоровья или жизни». Немецкий пенитенциалий карал за такие дела пятилетней епитимьей, причем в данном случае, неотличимо схожем с первобытной магией, автор не высказывает обычного для него скептицизма в отношении эффективности подобной практики. Изготавливались особые снадобья для умерщвления плода или предотвращения беременности и яды, опасные для человеческой жизни. За это налагались самые тяжкие епитимьи. Возможно, что в подобных же целях изготавливались колдовские письма, которые вместе с травами или янтарем посвяща-

лись «по дьявольскому наущению» Юпитеру⁴⁹. Не исключено, что в данном случае имелись в виду рунические письмена. Под «Юпитером» (Jovis) подразумевался Тор (Донар) (см.: Будрио 1928, с. 58).

Иные женщины губили своих мужей таким способом. Сняв с себя всю одежду и намазав тело медом, они катались по расстеленному по земле полотну, на котором была рассыпана пшеница; тщательно собрав затем налипшие на тело зерна, они размалывали их в зернотерке, вращая ее рукоятку против хода солнца, и из полученной муки изготавливали хлеб, которым кормили мужей, с тем чтобы они, поевши его, ослабели и умерли. Однако в другой редакции этого текста описанная процедура имеет целью усилить любовь мужа, которого жена угощает таким хлебом⁵⁰. Видимо, авторы пенитенциалиев знакомы с обрядом, но не со смыслом его. Как уже было отмечено выше, инверсия, в частности движение в противоположном естественному ходу вещей направлении, была верным признаком служения нечистой силе, которая мыслилась как антипод всего позитивного и богоустроенного, и не случайно Бурхард упоминает вращение рукоятки зернотерки «против хода солнца».

Любовная магия вообще привлекает самое пристальное внимание исповедников. «Не верила ли ты в такую невероятную вещь или не принимала ли в ней участия, — вопрошает исповедник, — что якобы существует женщина, которая посредством дурных дел и заклинаний способна изменять ум людей, а именно от ненависти к любви или от любви к ненависти, и наговорами лишать людей их добра? Коль ты говоришь, что верила либо участвовала в этом, должна каяться на протяжении года»⁵¹. В большом ходу были и всяческие приворотные зелья и иные магические способы разжечь любовь мужчины, которые употреблялись женщинами, сбитыми с толку нечистой силой⁵². Бурхард Вормский описывает эти способы со всеми подробностями, гораздо более детально, чем другие авторы пенитенциалиев. Некоторые «прелюбодейки» для того, чтобы сделать невозможным брак любовника с другой женщиной, посредством колдовства ослабляли его брачные способности⁵³. Но любовные зелья были в ходу не у одних только мирян, но и священников и даже епископов, пытавшихся приворожить к себе женщин⁵⁴. Естественно, для духовных лиц наказание было еще более суровым, чем для мирян, причем оно возрастало в зависимости от сана.

* * *

Сцены гаданий, прорицаний будущего, колдовства, разнообразных магических обрядов и других ритуальных действий, живописуемые в «покаянных книгах», производят внушительное впечатление — они переносят нас *в мир, обычно скрываемый официальным христианством*. Многие из этих обычаев и процедур напоминают древнегерманские или античные способы обращения с сакральными силами, другие, тоже, возможно, уходя в седую старину, вместе с тем непосредственно переключаются с народными обычаями, сохранившимися кое-где вплоть до нового времени. Мы находим здесь и отголоски древних мифов, и то, что В.Я. Пропп называл «историческими корнями волшебной сказки», и, наконец, прямые параллели к обрядам и верованиям «примитивных»

племен и народов других континентов. Но главное — не в происхождении тех или иных мотивов, затрагиваемых в пенитенциалиях, а сам факт их чрезвычайной, можно даже сказать, поразительной живучести в период, казалось бы, безраздельного господства церкви в духовной жизни средневекового общества.

Если не классифицировать собранные данные о «язычестве» и «демонизме» по отдельным категориям грехов, как это делают авторы «покаянных книг», а попытаться взглянуть на них в целом, как на различные проявления одного общего стиля мышления и соответствующего ему способа поведения средневекового человека, то, на мой взгляд, есть серьезные основания для предположения: духовная жизнь этого «среднего» человека, то есть рядового прихожанина, прежде всего, конечно, крестьянина, сельского жителя, не сводилась к официальному христианству. Разумеется, он не был язычником. О языческих божествах, капища и изображения которых уничтожались в период христианизации, пенитенциалии вспоминают редко, и не против этого врага, судя по всему, в первую очередь воюют исповедники. Церкви посещаются прихожанами, которые молятся Богу, исповедуют символ веры и ходят на исповедь. Правда, не все и не всегда ведут себя в храме божьем подобающим образом, и в «покаянных книгах» встречаются жалобы на людей, которые на пути в церковь не оставляют мирских забот и говорят о праздном и, даже войдя в церковный придел, не предаются мыслям, соответствующим святому месту, не молятся за тех, кто там погребен, и не просят их души вступить за их грехи перед господом⁵⁵, во время службы они, шевеля для виду губами, якобы молясь, на самом деле не погружены в созерцание господина и его славы, а продолжают заниматься пустословием и не слушают священника⁵⁶. Но это, скорее, сетования на несправедливую суетность прихожан, нежели на их неверие и враждебность религии Христа. Повторяю, официальное, если можно так выразиться, поведение этих людей — христианское.

Однако этим далеко не исчерпывалась их духовная жизнь. Достаточно вульгаризированный, а нередко и искаженный народный католицизм включал в себя *мощный пласт верований, стереотипов поведения, представлений о мире и мыслительных приемов, имевших мало общего с тем, чему учили священники свою паству*. С этим комплексом суеверий и обычаев духовенство оказалось не в состоянии справиться на протяжении большого исторического периода, и не случайно из пенитенциалий в пенитенциалиях переходят одни и те же вопросы о «языческой» практике исповедующихся. Можно было уничтожить или дискредитировать старых богов, но не традиционные привычки сознания, закреплявшиеся рутинным образом жизни малоподвижного аграрного общества, и не весь поведенческий комплекс, связанный с техникой воздействия на мир посредством магии. Это сознание остается неизменным или почти неизменным на протяжении многих столетий, оно как бы *неподвластно истории*, все вновь и вновь воспроизводя свою изначальную структуру.

Однако в изучаемый период магическое сознание, если так обозначить этот способ освоения мира, естественно, не было просто-напросто каким-то застывшим пережитком старины. Оно вступало в интен-

сивное взаимодействие с христианскими верованиями и представлениями, так или иначе усвоенными массами. Традиционная магия и христианство не образовывали в сознании средневекового человека разных «этажей» или разобщенных отсеков. Возникшее из их встречи единство не было лишено противоречивости и амбивалентности, но тем не менее оно было единством, в контексте которого и старая магия и учение Христа обретали свой смысл и функции только во взаимной соотнесенности. Принося жертвы духам, совершая гадания и колдовство, крестьяне и крестьянки, даже и не являясь на исповедь, не могли не знать, что причастны к запретным деяниям, — их отношение к магической практике, от которой они не в силах были отречься, в корне изменилось по сравнению с тем нерассуждающим и целостным отношением к ней, какое характерно для эпохи безраздельного господства язычества. Это — с одной стороны.

С другой же стороны, магия совершала свою экспансию и на собственно христианскую «территорию». Месса, во время которой прихожане играли роль пассивных зрителей, воспринималась ими, равно как и все таинства, в качестве магического ритуала, внутренний сакраментальный смысл которого оставался темным.

Магическое сознание легко восприняло культ святых; он и возникло, собственно, в результате взаимодействия этого сознания с учением церкви, — как мы видели выше, святые, олицетворение идеала христианина, смирения, отказа от мира, устремления к Богу и служения ему, были в глазах простонародья также, если не прежде всего, чудодеями, то есть воплощали привычный и столь привлекательный для него магический тип отношения к действительности. Многие другие стороны учения церкви усваивались несравненно хуже. Это касалось не одной только богословской теории — «хлеба теологов», образованной элиты средневекового общества, но и ряда вопросов социального поведения.

В этом отношении показательны данные пенитенциалиев относительно христианских систем табу, пищевых, брачных и, шире, сексуальных.

Требования церкви воздерживаться от употребления нечистой или испорченной пищи, продуктов и напитков, в которые попали грызуны, птичий помет, насекомые, а также падаль⁵⁷, по-видимому, зачастую не встречали понимания прихожан. Возможно, здесь сказывалась нецивилизованность и дикость массы населения, жившего в антисанитарных условиях. Достаточно прочесть о пище, в которую залезли грязными руками, или о насекомых, «бродящих по телу» и оказавшихся в еде. В высшей степени вероятно, что беднякам вообще было не до привередничанья, и они просто не могли позволить себе выбросить трупы павших животных. Церкви приходилось с этим считаться, и в тех случаях, когда человек был принужден есть нечистое под угрозой голода, запреты ослабляли свою категоричность.

Однако нередко встречаются пищевые запреты и ограничения, продиктованные все той же борьбой церкви против нехристианской магии. Имеются в виду напитки и смеси, при изготовлении которых употреблялись человеческие выделения, травы и даже мыши и иные зверьки, — такое варево имело волшебную силу⁵⁸. Особенно строго запрещено

было употребление крови животных, так как кровь пили язычники во время своих культовых возлияний и пиров⁵⁹. Подобные пиры в запрещенных церковью местах, у источников, на скалах, в лесах, устраивались и в христианскую эпоху, в Германии еще и в XI веке⁶⁰. Кое-где практиковалось даже ритуальное употребление человеческой крови⁶¹.

Наконец, были решительно воспрещены совместные трапезы с нехристианами: язычниками, иудеями, и с лицами,ставляемыми в основаниях христианской веры, но еще не ставшими христианами⁶².

Ригористичность пищевых табу христианской церкви — а они хорошо прослеживаются именно в «покаянных книгах» — находилась, таким образом, в прямом противоречии с традициями населения — и в понимании того, что именно считать «чистой» и «нечистой» пищей, и в особенности в отношении к ритуальным пиршествам, которые играли важнейшую роль в общественной жизни варваров и отнюдь не были изжиты после их христианизации⁶³.

Цивилизаторская функция церкви в воспитании культуры потребления пищи ясно выступает и в многочисленных запретах пьянства и обжорства. Как известно, варвары в этом не знали никакой умеренности. Саги рисуют впечатляющие картины массового опьянения. В пенитенциальных цитируются высказывания церковных авторитетов о грехе пьянства, и в частности слова святого Бенедикта: «Нет ничего столь противного христианству, как хмель и пьянство»⁶⁴. Исповедник в трактате Бурхарда Вормского вопрошает прихожанина: «Не было ли у тебя привычки есть и пить больше, чем необходимо?.. Не пил ли ты столько, что тебя пьяного рвало?.. Не напивался ли ты из хвастовства? Я имею в виду, что ты похвастался тем, что можешь перепить других, и из-за суетности своей побуждал и других напиваться допьяна...»⁶⁵. Из одного пенитенциала в другой переходят предписания строгой епитимьи для тех, кто предается обжорству и объедается не в силах дожидаться окончания поста и наступления положенного часа трапезы, а затем страдает желудком, а равно и для тех, кто пьянствует сам, спаивает (по «ложной дружбе» или «из ненависти») других и непотребно ведет себя в нетрезвом виде. В этом тяжком грехе нередко повинны и духовные лица. Упоминаются священники, заплетающимся языком и сбивчиво читающие молитвы или вовсе неспособные исполнять церковную службу вследствие опьянения. Отдельные разделы «покаянных книг» посвящены духовным лицам и мирянам, не могущим удержать во рту облатку — тело Христово — и выплевывающим ее в церкви, — это было тягчайшим грехом. Vomitus и иные проявления крайнего обжорства и опьянения то и дело упоминаются в пенитенциалах. Видимо, совладать с этим пороком было очень трудно, даже невозможно. Среди монахов, священников и даже епископов упоминаются завзятые пьяницы, скандалисты и ругатели. Все эти неподобные поступки сурово карались, вплоть до лишения сана. Смягчение делалось лишь тем священникам, которые впадали в состояние опьянения по безлешн или в силу того, что перед праздником, когда их угостили, они долго воздерживались и вообще не имели привычки пить и напиться по настоянию старшего.

Воспитание умеренности в еде и питье было немаловажным моментом в процессе формирования феодального общества с присущей ему

специфической системой распределения и присвоения прибавочного продукта. Традиции варварства в области потребления, основанные на принципе щедрости и демонстративной расточительности, должны были быть сломлены, что, по-видимому, сделать было весьма не просто (эти традиции сохранялись в феодальную эпоху в среде рыцарства. См.: Гуревич 1972, с. 225 сл.).

Политика церкви в области сексуальной жизни преследовала несколько целей. Первая заключалась в том, чтобы воспретить браки лиц, находившихся между собой в родстве. Против греха кровосмешательства направлен ряд предписаний пенитенциалиев. Браки между близкими родственниками были запрещены и у варваров, но церковь расширила круг сородичей, на которых распространялись эти запреты, включив в их число всех, вплоть до четвертой степени родства. От нарушителей помимо покаяния требовали расторжения греховного сожителства. Кроме того, в состав лиц, на которых распространялись брачные запреты, вошли духовные родственники — крестные и крестники. Особо суровые репрессии обрушивались на головы священников, состоявших в браке. Тем не менее, вопреки обету безбрачия, священников, придерживавшихся целибата, было не так уж много.

Другая цель, за достижение которой боролась церковь в сфере половых отношений, — это приведение их в соответствие с общественной нравственностью и христианским учением (см.: Брове 1932; Нунен 1966). Как известно, половой акт в принципе считался греховным и был терпим церковью лишь постольку, поскольку господь повелел людям плодиться и размножаться. Исходя из антиномии «наслаждение — продолжение рода» (Фландрен 1969, с. 1384), пенитенциалии последовательно осуждают любое проявление плотского вожделения. Муж может соединиться с законной супругой исключительно для продолжения рода, но не «ради любострастия»⁶⁶.

Церковь считала себя обязанной самым решительным образом вмешиваться в брачную жизнь мирян во всех ее проявлениях, вплоть до самых интимных. Представление о расчленении жизни на публичную и частную, видимо, начисто отсутствовало. Пособия для исповедников обязывали их интересоваться, не предаются ли прихожане половой любви в те сроки, когда церковью плотские сношения были запрещены: перед исповедью, по церковным праздникам и постам, во время беременности жены и в послеродовой период, в дни, когда у нее месячные, во время покаяний, подчас длительных, и т. п. Все эти нарушения влекли за собой обязательную епитимью. Но исповедники не ограничивались этим — они предостерегали паству против таких половых сношений, которые предполагали вожделение или стремление уклониться от производства потомства⁶⁷.

Плотское вожделение — опасный враг церкви. Половые табу, за соблюдением которых паствой все священники были обязаны неукоснительно следить, касались помимо брачной жизни любых форм внебрачных сношений — от нарушения супружеской верности, незаконного сожителства, изнасилования и соращения несовершеннолетних и вплоть до широкой гаммы извращений. В «покаянных книгах» с большой откровенностью перечисляются все эти недопустимые способы,

причем и в данном случае Бурхард Вормский превосходит своих предшественников осведомленностью и стремлением максимально охватить жизненное многообразие. «Эротический лексикон» этого прелата весьма богат, часть употребляемой им терминологии было бы неудобно приводить даже по-латыни.

Разделы «покаянных книг» о соблюдении обета чистоты и непорочности лицами духовного звания производят тягостное впечатление. Церковь беспощадно карала как за прелюбодеяние, так и за помышление о блуде, хотя тяжесть покаяний была неодинакова. Непроизвольно складывается образ человека, осужденного на безбрачие и переживающего все связанные с ним страдания и эксцессы. По-видимому, нередко искушения плоти не удавалось обуздать, и ее порывы находили выход в самых неожиданных формах, поэтому набор прегрешений, в которых подозревались мучимые вожделениями священнослужители, весьма обширен и многообразен.

Воплощение всяческих соблазнов, влекущее в пучину плотского греха, в глазах Бурхарда и других авторов — женщина, прислужница дьявола и прочей нечисти, колдунья, язычница по самой своей природе. Прегрешениям женщин и прегрешениям с женщинами в трактате Бурхарда Вормского отведено очень большое место. В этом трактате особенно отчетливо видна проводимая церковью непосредственная связь между общим магическим отношением к миру и сексуальной стороной жизни. В половых сношениях церковь всегда видела угрозу проникновения в мир не поддающегося разуму, недисциплинированного и потому устрашающего начала. Эротика порождает нежелательные состояния души. Половой акт влечет человека прочь от Бога, учили христианские авторитеты, поэтому за невозможностью подавить эту сферу человеческой жизни было необходимо поставить ее под строжайший контроль и пронизать сознанием греховности и крайней опасности для человека. Подавленная эротика давала в средние века как высокие взлеты духовности (у мистиков и у части еретиков), так и массовые истерии и всякого рода извращения⁶⁸.

* * *

Изложенным далеко не исчерпан комплекс самых различных проблем, которые возникают при изучении «покаянных книг». Они предоставляют возможность взглянуть на народную культуру и религиозность глазами средневековых исповедников. «Покаянные книги», собственно говоря, — источники для изучения не только народных умонастроений, традиций, ритуалов, форм поведения, но и настроений и устремлений духовенства, их создававшего и применявшего. Меня, однако, в первую очередь занимает другая сторона в диалоге, предполагаемом вопросами исповеди.

Разумеется, «покаянные книги», вышедшие из-под пера церковных писателей и практических деятелей, озабоченных борьбой с человеческой греховностью, дают весьма одностороннюю и отчасти даже искаженную картину народных верований и обычаев. Картину одностороннюю — ибо вопросники исповедников истолковывают

целый ряд аспектов народной культуры исключительно в категориях греха и нарушения нормальной христианской жизни, как порождение нечистой силы. Картину искаженную — поскольку взаимосвязанные элементы целого — народного мирозерцания — в пенитенциалиях, как в разбитом зеркале, раздроблены на отдельные бессвязные фрагменты. Авторы вопросников — церковные прелаты и теологи — не понимают или не желают понять чуждую им культуру низов; во всяком случае, они явно не хотят с ней считаться. Именно это непонимание или нежелание делает особенно ощутимой дистанцию между официальной христианской церковной культурой и культурой простонародья. На протяжении столетий эта последняя не могла получить доступа в «большую» литературу, игнорировалась и замалчивалась ею.

Но в пособиях для духовников такое замалчивание было немислимо: требовалось выяснить, не придерживаются ли прихожане богопротивных взглядов и обычаев, не выполняют ли они осуждаемые церковью ритуалы, не служат ли языческим культам. Мы не знаем и не можем знать, сколь часто исповедовавшиеся отвечали «да» или «нет» на вопросы священников, и потому трудно утверждать что-либо определенное относительно степени распространенности неортодоксальных взглядов и суевений, равно как и форм поведения, противоречивших общественной нравственности. Однако ясно, что «анкеты» исповедников не представляли собой их праздных измышлений; следуя установившейся традиции, авторы пенитенциалиев вместе с тем, безусловно, знали жизнь, которая и подсказывала им соответствующие вопросы. «Покаянные книги» были практическими руководствами, пособиями для служебного пользования, и в этом — их огромная познавательная ценность для историка культуры.

Они раскрывают перед нами мир народных обычаев и верований, повседневной жизни простонародья. Набор средств, при помощи которых крестьяне и крестьянки пытались воздействовать на ход времени и погоду, увеличить урожай и приплод скота, вылечить больных и защититься от порчи или причинить ее врагу, проведать о будущем или приворожить любовника и т. п., — примерно тот же, с каким сталкиваются этнологи при изучении «примитивных» народов или знакомясь с «религиозными пережитками» в сознании отсталой части общества нового времени, — народная магия изменялась на протяжении веков и тысячелетий не очень заметно. Самое главное при исследовании магии состоит в том, чтобы не раззять ее на отдельные экзотические детали, с точки зрения иных ученых, может быть, любопытные, но вряд ли заслуживающие серьезного осмысления именно потому, что «так всегда и везде бывает», а понять ее как проявление некоего мироотношения. Ибо, по справедливому утверждению современного авторитета в области изучения первобытной религии, магия «всегда зависит от системы объяснения мира, которая определяет ритм и направленность ее действий» (Леруа-Гуран 1971, с. 86). Плодотворным представляется изучение народной магии именно в связи с «системой объяснения мира», которая существовала в головах этих людей и во многом определяла все их поведение.

Вопросы «покаянных книг» нередко вызывают к жизни те же мотивы, а иногда и тех же персонажей, что и народные сказания и легенды, записанные преимущественно в более позднее время. Гадания, прорицания и колдовство; широко разветвленная сеть самых разнообразных обрядов, связанных с рождением и смертью, с болезнью и любовью, плодородием, ходом времени и погодой; оборотни и ведьмы, колдуны и предсказатели — все это принадлежит фольклору⁶⁹. Но за сказку не преследовали, и тех, кто рассказывал легенды, не призывали к покаянию. В пенитенциалиях перед нами — не сказочный мир чудесного, безопасный для церкви, а мир магии, ритуальных действий, обрядов и камланий — проявление повседневной практики средневекового простолюдина. В отличие от фольклора, в котором вся эта деятельность представлена не как предмет веры, а как продукт художественного освоения действительности, творчества, отнесена в сказочное, ирреальное время и потому отделена от реальной жизни некой гранью, одновременно зыбкой и всеми ошутимой, — магия, столь тревожащая авторов пенитенциалиев, составляла неотъемлемую часть именно реальной жизни, социального поведения массы населения. Здесь церковь сталкивалась с миром, определяющие силы которого не имели никакого отношения к христианскому Богу, да, пожалуй, и вообще ни к каким богам, — они были первичными, изначальными. Эти силы объединяли человека с природой в сложном взаимодействии и постоянном обмене.

Вопрос об отношении магии и религии очень сложен и вряд ли поддается однозначному решению (см.: Токарев 1959). Конечно, правомерно рассматривать магию как часть религиозной практики. Известно, что и в христианстве наиболее притягательной для рядового верующего остается обрядовая сторона, также пронизанная магией. *Но есть магия и магия*. Пенитенциалии воюют с магией, не «укрошенной» церковью, «нехристианизированной» и не поддающейся включению в богослужебный ритуал.

При определенной общности религии и магии между ними все же существует и немаловажное различие: религия — форма очеловечения мира, придания ему антропоморфных черт и свойств; религия связана с «олицетворением» этих признаков и наделением ими божеств. Магия же — как бы «оприродивание» человека, который в себе обнаруживает качества всего остального мира и воспринимает себя как органическую его частицу. В законченной дохристианской системе магического мышления природа не противостояла человеку в качестве чего-то внешнего по отношению к нему. Она мыслилась как всеобъемлющая живая стихия, пронизанная таинственными могущественными силами, и в эту стихию включен и человек. Его взаимодействие с природой столь интенсивное и всестороннее, что он неспособен взглянуть на нее со стороны, он — *в ней, через него проходят силовые линии функционирования мира, и человек постоянно активно участвует в этой космической пульсации*. Для того чтобы круговращение времени шло обычным порядком, необходимы ритуалы и празднества, «провожающие» минувшее и «встречающие» наступающее время: ущербная или затмившаяся луна не восстановит своего полного сияния без человеческих заклинаний⁷⁰, поле не даст урожая без жертвоприношений, столь же обязательных,

как и пахота и посев, домашние животные и птицы будут здоровы и с приплодом, только если хозяйка поколдует, а засуха не прекратится до тех пор, пока маленькие девочки не возвратят влагу в деревню, выполнив положенные обряды «выманивания» воды. Подобное отношение к природе не есть некая система средств, «дополняющих» естественную причинность и способствующих «обычному» ходу вещей, — по непре-рекаемому убеждению этих людей, *магия представляет собой интегральную часть мирового круговорота*, объединяя естественное и сверхъестественное в нерасторжимое целое.

Такова была магическая картина мира по своему происхождению, таково было ее прошлое. Однако, подчеркну вновь; в пенитенциалиях она предстает в конфронтации с христианской картиной мира, и поэтому обе они могут быть правильно поняты только в качестве взаимодействующих и противоборствующих аспектов некоего напряженного единства, отнюдь не идентичных, но, скорее, связанных между собою так, как неразрывно связаны полюсы. Ощущая себя частью природы, человек вместе с тем не мог не сознавать уже в той или иной степени и своей отчужденности от нее; его связь с ней отныне осмыслялась не в качестве органической, а как символическая.

Одушевленная природа народных верований непрерывно оказывает на людей доброе или вредное влияние, и поэтому надобно уметь распознавать ее тайны и обращаться со скрытыми в ней силами. Ведуны, маги, колдуны, колдуньи посвящены в эти тайны, причастны им и используют их в своих целях — во зло или на благо людям. Понимаемая таким образом природа имеет непосредственное отношение к человеческим судьбам⁷¹. От нее можно получить залого успеха своей деятельности: наблюдая движение звезд и планет, следя за полетом птиц, изучая приметы. Настои из трав, смеси из человеческих выделений или варево из мяса и шкур некоторых животных способны возбудить любовь или изменить мысли, опрыскивание водой предохраняет обитателей дома от болезни, колдовские действия над кусками дерна с отпечатками следов оказывают радикальное воздействие на оставившего их человека. Особенно многообразны способы взаимодействия человека с землей. Хтонические силы играют важную роль в этих верованиях и обрядах. Наглядно демонстрируя и ощущая свое единство с природой, в январские календы люди, следуя языческим традициям, наряжаются в телячьи или оленьи шкуры «по обычаям язычников»⁷². Народные сборища, праздники, игры и жертвоприношения происходят обычно под открытым небом, у источников, в рощах, на скалах, на перекрестках дорог. Многочисленные вопросы пенитенциалиев направлены на то, чтобы воспрепятствовать подобному общению людей с природой, оторвать их от ее лона, ибо, с точки зрения духовенства, есть только одно место, где человек может и должен вступать в контакт с высшей силой, — храм божий.

Таким образом, прежняя, дохристианская магическая практика продолжает жить. Но она поставлена уже в принципиально иной контекст: лицам, к ней причастным, ведома ее ограниченность, и им приходится учиться относиться к ней критически. Ибо исповедь имела место не только во время редких и нерегулярных собеседований при-

хожанина со священником, — верующий, даже не рефлектируя, должен был ощущать зазор между различными формами своего поведения, природно-магического и христианского. Магия была слишком важна для его жизни, чтобы он мог ее оставить, но одновременно его не могла не преследовать мысль о ее запретности, греховности и, следовательно, страх перед загробной расплатой за нарушение заповедей господа.

Анализ обличаемых пенитенциалиями заблуждений свидетельствует о том, что сила, которая, согласно этим заблуждениям, правит миром и которую пытаются выведать, задобрить и заклясть, — это *судьба*. Ее конкретные воплощения — «три сестры» (парки), Хольда, Фрийя и иные подобные существа. Именно с представлением о судьбе, лежащим в основе всей системы верований и ритуалов, связаны гадания, прорицания, магические действия. Наши источники не дают возможности ближе проникнуть в структуру этого понятия, и мы остаемся в неведении, мыслили ли средневековые люди судьбу как безличный или сверхличный принцип либо как силу, заложенную в каждом человеке или принадлежащую отдельным семьям и родам. Если в древнеисландских памятниках, сагах, песнях о героях и богах, которые содержат на сей счет наиболее богатый материал, судьба выступает преимущественно в качестве этической необходимости, диктующей поведение индивида, как выражение социальных воззрений общества, оказывающего моральное давление на своих членов (см.: Пекарчик 1971, с. 96 сл.; Гуревич 1979, с. 40, 51 сл., 150 сл.), то в пенитенциалиях судьба рисуется с несколько иной стороны: она распространяется и на отношения человека с природой, то есть на весь тот относительно нерасчлененный — в глазах людей аграрного общества — комплекс, который входил в сферу магической практики.

Такое расхождение в трактовке судьбы нетрудно объяснить различием жанров источников: сага и германская поэзия заняты исключительно отношениями между людьми и безразлично проходят мимо природы и способов воздействия на нее человека, воспринимая их как нечто саморазумеющееся и не порождающее проблем⁷³; авторы же «покаянных книг» серьезно озабочены тем, чтобы поведение прихожан не противоречило вере во всемогущество Господа⁷⁴. Поэтому церковь во что бы то ни стало стремилась разрушить интимность языческого отношения человека с природой, противоречившего установке христианства, согласно которой природа лишена самостоятельной ценности и является не более как служанкой господа. Между тем в магическом комплексе «человек — природа» для божественного провидения не оставалось места. Исповедники очень остро формулируют эту радикальную противоположность взглядов на движущие миром силы: «Не полагаешь ли ты, — возмущенно спрашивают они у погрязшего в «язычестве» грешника, — что петух своим кукареканьем скорее может прогнать нечисть, нежели божественный разум?!» «Не обращался ли ты к искусству гадания или магии, начиная какое-нибудь дело, вместо того чтобы призвать имя божье?» Или относительно народной веры в оборотней-вервольфов: «Неужели ты верил, что кто-либо, кроме всемогущего Господа, способен превратить божью тварь

в иную форму или иное существо?!» Магические обряды расценивались духовенством как попытки «избежать божьего суда»⁷⁵.

Здесь поднимается вопрос вопросов: какой силе должны поклоняться люди? Эти вопросы ставили средневекового человека перед альтернативой, он должен был избрать определенное поведение, оценив его как правильное, тогда как в дохристианскую эпоху магия давала, собственно, навязывала язычнику всеобъемлющий «сценарий» поведения, не предлагая ему никакого выбора и никакой возможности для самоанализа. Понятие греха, так или иначе внушенное священником прихожанам, глубоко трансформировало их духовную жизнь, и если покаянные содержат вопросы, которые исповедник должен был задавать верующему, то в реальной жизни сам верующий неизбежно научался самовопрошанию. Разумеется, речь идет не о повседневной практике рядового крестьянина или ремесленника, а о тех новых условиях, которые создавались в результате встречи традиционной и новой культур и их взаимодействия...

Многочисленные статьи «покаянных книг» направлены против распространенных в народе культов природных и сверхприродных (но не имеющих касательства к христианскому Богу-творцу) сил: культа деревьев и источников, демонов и небесных светил (ср. выше, гл. II). Устойчивость и неискоренимость этих культов в немалой мере объясняется их близостью и понятностью сознанию человека аграрного общества, который мог постоянно созерцать эти природные силы и предполагать эффективность их воздействия на его жизнь, между тем как теологические отвлеченности христианства были мало доступны его уму, ориентированному на конкретное и чувственно осязаемое.

Магическая практика удовлетворяла одновременно и религиозно-обрядовые, и мировоззренческие, и эстетические потребности людей. Любопытно, что авторы покаянных затрудняются точно определить, что, собственно, делают их прихожане, поддавшиеся дьявольскому искушению, в то время, когда они собираются на свои языческие сходки: молятся, приносят жертвы, играют, пируют? Ибо самые различные формы социального общения не выступают в магическом обряде расчлененном виде. Духовенству это чуждо, и его представители возмущены тем, что, скажем, во время бдений над телом умершего и на похоронах, когда от близких покойнику людей подобает ожидать стонаний и слез, их прихожане поют, пляшут и пируют⁷⁶, тогда как во время церковной службы они апатичны и рассеянны, отвлекаясь посторонним, как дети. Между тем историк культуры в подобном указании увидит драгоценный для него фрагмент архаического обряда — ритуального смеха — и симптом отношения этих людей к смерти. Ритуальный смех, сопровождающий смерть, по В.Я. Проппу (1976, с. 177, 188 сл.), есть акт благочестия, превращающий смерть в новое рождение, «магическое средство создания жизни». Но это благочестие — явно не церковное! Вообще, если судить по нашим источникам, между духовниками и паствой не всегда существует взаимопонимание: прихожане не внемлют увещаниям и предостережениям и все вновь впадают в старые грехи, тогда как священники подчас явно неправильно истолковывают их поведение.

Расхождения между церковной культурой и культурой народной в истолковании мира и движущих им сил, расхождения, которые исповедь делала предметом содержания сознания прихожанина, ясно проявляются в различных концепциях времени, присущих каждому из этих способов восприятия действительности.

Время, в котором живет аграрное общество, — природное время, последовательность годовых циклов. Временные ориентиры, значимые в этой системе сознания, заданы сменой времен года. В определенных моменты цикла устраиваются праздники (авторы «покаянных книг» предостерегают против языческих игрищ и обрядов, совершаемых в январские календы), возвращающие время к мифологическим прототипам, ибо время в этой системе сознания также и мифическое. В крестьянском мире в принципе не бывает ничего нового, все повторяется, круг жизни от рождения и до смерти проходит одну и ту же для всех одинаковую цепь событий. Следование от века данным стереотипам поведения и выполнение традиционных обрядов людьми, поглощенными рутинной сельской хозяйством, не предполагает ни поисков нового, ни интереса к нему.

Циклическое восприятие времени связано с особым пониманием таких временных аспектов, как прошлое, настоящее и будущее: они не образуют строгой необратимой последовательности, но, скорее, расположены одно подле другого в едином мифологическом пространстве. Прошедшее повторяется, а будущее можно предрекать, видеть наперед, еще до того, как оно наступило. Ведь где-то оно некоторым образом уже существует, а потому им можно овладеть с помощью магических средств. Пенитенциалии обрушивают весь запас своих репрессий на предсказателей, магов, «математиков», авгуров и на тех, кто им верит и обращается к ним за помощью и советом. Ибо, согласно христианскому учению, время — божье творение, исчислено одним лишь господом и находится в его деснице. Человек не может повлиять на ход времени и заранее узнать его содержание, всецело зависящее от божественного провидения.

Но дело не только в этом. Христианское понимание времени исторично по своей сути. Время возникло, имеет направленность, и, когда полнота его исполнится, оно придет к завершению. Мир изменяется с течением времени, Такое понимание времени исключает циклизм и возможность возврата к минувшему, хотя и христианская концепция, будучи специфическим способом мифологического мировосприятия, предполагает некую повторяемость, но не буквальную, а символическую, сакральное соответствие событий ветхозаветной и новозаветной истории, при котором первые оказываются прообразом и провозвестниками последних.

В упрощенно-наглядной форме эти представления внушались прихожанам, которые могли воспринимать исторические воззрения христианства и в проповеди и в церковной иконографии. Эти воззрения, однако, сталкивались в их сознании с качественно иным отношением к длительности. Магическое мировосприятие вневременное, и порождавший его механизм взаимодействия человеческих коллективов с остальным миром, как и механизм отношений между людьми

ми, предполагает статику, неподвижность или движение в виде вечного круговорота.

В этой связи я позволил бы себе высказать сомнение в справедливости мысли М.М. Бахтина о «выключенности» идеи времени в картине мира средневекового христианства и об историчности народного сознания, запечатленного в карнавальной культуре (см.: Бахтин 1965, с. 277, 351, 429, 436—439 и др.). Нет ли непримиримого противоречия между представлением о космичности народного мироотношения и тезисом о его историчности? «Единство во времени» «народного тела», ощущение им своей «непрерывной длительности» и «исторического бессмертия» вряд ли историчны по своей природе. Кардинальный «параметр» космического миропонимания — цикл, вечность, но не время, осознаваемое как направленное движение, как смена уникальных событий и явлений; время индивидуализирует, тогда как карнавальная народная культура, о которой столь проникновенно писал Бахтин, более всего чужда всякой индивидуализации. Народное празднество есть перерыв в нормальном течении времени, выражающий своеобразный ритм его, но это — зарубки на колесе извечной повторяемости, точки круга, а не моменты, придающие ходу времени историческую структуру.

Идея линейного течения и однократности времени и резкое противопоставление времени и вечности в христианском учении имели результатом известное обесценение категории времени — признака несовершенства, суетности земной юдоли человека. Между тем для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции «время» вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания.

Сказанное не означает, что обе упомянутые формы переживания времени не взаимодействовали между собой, — напротив, в результате их взаимопроникновения сложился своеобразный средневековый историзм, представлявший собой синтез изменчивости и неизменяемости. В той мере, в какой народ усваивал христианскую веру, он должен был как-то осознавать собственную причастность к истории спасения и, следовательно, свою включенность в процесс движения в определенном направлении — к концу света, к Страшному суду и расплате за грехи. Вполне вероятно, что именно через страх наказания — а страх в этой системе сознания является могучим фактором⁷⁷ — люди в какой-то мере и приобщались к идеи истории и связанному с ней представлению о линейном течении времени (см. ниже, гл. IV и V).

Противоречие между двумя весьма различными системами мировосприятия не оставалось, таким образом, внешним противоречием между духовенством и простонародьем; скорее, оно было внутренне присуще человеческому сознанию. В результате взаимодействия этих «моделей мира» и соответствующих им разных подходов к пониманию христианства и складывался своеобразный «приходский католицизм», выражавший народную интерпретацию официальной веры и значительно более чуткий к запросам неискушенных в богословских тонкостях людей, нежели отвлеченно-умозрительная и мало в своей основе изменявшаяся богословская догма.

В пенитенциалиях в силу их специфики это противоречие предстанет в виде глубокого разрыва между «путем истины», на который наставляют священники, и «языческими заблуждениями», «внушениями дьявола, соблазвившими грешников». В действительности, конечно, все было много сложнее⁷⁸. Но эту напряженность, создавшуюся вследствие конфликта обеих «моделей мира», почти невозможно восстановить при изучении пенитенциалиев, ибо мы слышим лишь вопросы духовника, который допытывается о прегрешениях и поучает и укоряет прихожанина, но не ответы последнего; сама исповедь с ее признаниями, колебаниями, попытками самооправдания, а возможно, и умолчаниями нам неизвестна. Поэтому от взора исследователя ускользает внутренний конфликт, который, быть может, переживал человек в результате пересечения в его душе обоих упомянутых «образов мира». Наши источники дают преимущественно внешние стороны исповеди и покаяния, и на основе их изучения очень трудно выяснить, как и в какой мере *homo naturalis* превращался в *homo Christianus*.

При оценке данных пенитенциалиев о народном мировоззрении нужно иметь в виду также и то, что в вопросах исповедников суеверия и приверженность к старым культам предстают преимущественно в виде индивидуальных прегрешений отдельных лиц, хотя в ряде случаев авторы «покаянных книг» и отмечают распространенность обличаемых и караемых ими заблуждений и коллективный характер греховных деяний, — грех по природе своей индивидуален, каждый грешник губит прежде всего собственную душу и несет личную ответственность за свое поведение. Между тем суеверия эти, безусловно, являлись вместе с тем и фактами коллективного сознания. Участие в колдовских церемониях, жертвоприношениях, ритуалах, пирах и праздниках, осуждавшихся церковью как ложные, предполагает групповые действия, принадлежность виновных к коллективам, для которых такие акции и связанные с ними верования были нормой и нерушимым обычаем. Устойчивость подобных коллективов в аграрном обществе была чрезвычайно велика; воспроизводя себя на прежней основе, они, естественно, воспроизводили и традиционный фонд социально-психологических представлений. Магические навыки или привычки сознания приобретают многократно умноженную силу и эффективность, будучи атрибутами коллектива, — они навязываются каждому его члену, который, для того чтобы сохранить свою принадлежность к нему, иногда сознательно, а по большей части невольно приноравливает свои мысли, настроения, оценки и поведение к «этосу» целого (ср. выше, гл. II).

В этом, на мой взгляд, заключена одна из существенных причин исключительной устойчивости того потенциала чуждых христианскому учению идей, представлений и, форм поведения, которые церковь не могла одолеть на протяжении всего средневековья. Надо полагать, духовник обладал средствами, при помощи которых мог заставить каждого (или почти каждого) отдельного прихожанина признаться в неправомерном поведении, раскаяться и понести епитимию. При этом остается, однако, открытым вопрос: было ли раскаяние и впоследствии последовавшее за ним исправление в каждом данном случае окончательным, означало ли оно, что грешник обращен на путь истины и навсегда отвращен от

греховной практики? Ведь он не был тем самым отторгнут от той социально-психологической среды, которая порождала и закрепляла в его сознании вредные с точки зрения церкви формы мышления и диктовала ему необходимость участия в языческих ритуалах (исключая сравнительно все же не частые случаи отлучения, когда олицетворяемое церковью общество порывало с сугубым грешником все связи и исторгало его из себя). Пенитенциалии не дают ответа на этот вопрос, хотя иногда упоминают грехи, в которые одни и те же лица впадали многократно, и, как уже отмечалось, сам факт упорного повторения одинаковых вопросов о прегрешениях в пенитенциалиях на протяжении многовекового периода не может быть объяснен одной лишь приверженностью их авторов литературной традиции.

Таким образом, зеркало, в котором «покаянные книги» отражают народную культуру и религиозность, не дает «зеркального отражения» — частично оно искажает образ этой культуры, тогда как иные ее черты оно вообще не фиксирует. Но какой исторический источник так или иначе не грешит в этом же смысле и не требует серьезных коррективов для того, чтобы достоверно выразить запечатленную им реальность? При всей тенденциозности и неполноте пенитенциалии представляют исключительный интерес для изучения верований и поведения широких слоев общества в период средних веков. Ибо эти источники, распространенные во всей Западной Европе, написаны в чисто практических целях представителями той части духовенства, которая должна была интересоваться по долгу своей пастырской службы народной жизнью, вторгаться в нее, воздействовать на умы и чувства людей, формируя их мировоззрение. Будучи своеобразными «анкетами», требовавшими ответов на свои вопросы, то есть предполагавшими «обратную связь», пенитенциалии позволяют несколько ближе разглядеть определенные аспекты духовной жизни народа, — разумеется, лишь определенные аспекты, и нам придется обратиться к другим источникам для того, чтобы рассмотреть иные ее стороны.

Итак, кем же были эти люди — христианами или приверженцами официально уничтоженного, а на практике сохранявшегося язычества? Конечно, христианами. Исповедь, требуя от прихожанина анализа и оценки своего поведения, обращала его духовный взор внутрь собственного морального существа и самой этой процедурой не могла не оказывать на него воспитательного воздействия. Этот самоанализ, конечно, не происходил спонтанно, он навязывался исповедующемуся в процессе приватного собеседования со священником; но вырабатываемый таким образом навык интроспекции мог быть со временем закреплен. Главное то, что культура предлагала индивиду подобную возможность самооценки и институционально закрепляла ее в процедуре исповеди.

Некоторые современные антропологи и этнологи (в частности Р. Бенедикт) выдвигают классификацию нравственных систем по типам: «культура стыда» и «культура вины»; в культурах первого типа поведение индивида определяется и лимитируется опасением, что в случае нарушения им социальных правил на него будут косо смотреть окружающие, он будет осужден ими, между тем как его самооценка зависит от оценки коллектива; в культурах же второго типа моральное со-

знание индивида обращено преимущественно не вовне, а на интериоризованную систему ценностей, сообразно которой ему надлежит строить свое поведение безотносительно к тому, известно ли о нем другим лицам или нет. Разумеется, подобное деление условно и имеет значение в качестве выражения некоторых идеальных пределов, ибо в эмпирической существующих обществах всегда можно обнаружить достаточно сложную и широкую гамму норм, руководящих человеческим поведением. Оставаясь в пределах средневековой Европы, мы, вероятно, могли бы констатировать оба типа. Следует допустить, что в дохристианском мире варваров «стыд», то есть самооценка индивида, диктуемая социумом, преобладал над «виной», чувством, порождаемым возросшим самосознанием. Герой германо-скандинавского эпоса смотрит на себя глазами коллектива, и с помощью такой категории, как «совесть», было бы нелегко описать его этику. В этом обществе судят за поступки, но не за намерения, вина доказывается не личным признанием, но уликами и свидетелями либо судебной процедурой. Центральные и высшие категории этики у германцев — «честь», «слава», суд современников и потомков. Поведение здесь не столько интериоризовано, сколько формализовано.

Существенные черты «культуры стыда» сохраняются и в христианскую эпоху. Моральная ориентация на группу, к которой принадлежит индивид, остается чрезвычайно важным фактором поведения индивида. Достаточно вспомнить комплекс представлений, объемлемый понятием «рыцарской чести». Повседневный и всесторонний надзор, которому подвергался каждый член церковного прихода, был сопряжен с той же ориентацией на коллектив. И тем не менее ситуация весьма усложняется. Индивид приучается сам себя судить независимо от того, участвуют ли в суде другие люди, и этот самоанализ — всегда диалог не только по форме, в том смысле, что человек задает себе вопросы, касающиеся его поступков, побуждений, желаний, и отвечает на вопросы, но и по существу, поскольку этот диалог происходит пред лицом высшего всеведущего судии. Исповедь ориентировала сознание прихожанина именно в этом направлении⁷⁹.

Повторяю, перед нами христианин. Только необходимо учитывать действительный состав идей и представлений в умах этих сыновей и дочерей церкви и не подставлять в них «чистый» католицизм в том виде, в каком он выступает в папских декретах, соборных постановлениях или в богословских «суммах». Народное христианство как явление массового сознания и фактор социального поведения в средневековой Европе существенно отличалось от церковной доктрины и клерикально-монашеского спиритуализма. Чуждое «миру сему», христианство приобретало новый облик, завладевая сознанием и моральной жизнью масс.

Изучение пенитенциалиев, как кажется, помогает понять, почему в агнографии такое большое значение придается чуду. Выше мы убедились в том, какими глубокими корнями уходила в народное сознание уверенность, что с помощью определенных магических ритуалов и формул возможно воздействовать на мир и на человека. Нет ли оснований видеть в чудотворной силе святого, распоряжающегося

ся людьми, животными, неодушевленными существами, предметами, погодой и подчиняющего своей воле обитателей того света, наряду со свидетельством всемогущества творца, также и христианизированную версию той же самой веры во всеилые магии? В агиографии магическое сознание наделяет сверхъестественными способностями святых, более того, делает именно их и только их способными творить чудеса, тем самым очищая чудо от язычества и вводя его в контекст христианства. Но другой вопрос, поставленный перед нами исследованием житийной литературы, вновь и, я бы сказал, с еще большим драматизмом возникает при анализе исповедальных руководств: вопрос о том, как сознание средневекового человека объединяло аспекты народной и ученой культуры и удавалось ли ему их уравновешивать, гармонизировать? Необходимо опять-таки повернуть нашу исследовательскую призму и обратиться к рассмотрению иных жанров среднелатинской словесности.

Примечания

¹ См., однако, работы О.А. Добиаш-Рождественской (1911; 1914), и поныне не утратившие своего научного значения. Труды Г. Лебра, посвященные исследованию приходской жизни нового времени, тем не менее важны и для медиевиста. См. также: Ферте 1962; Рапп 1971.

² «Настоящая вакханалия грубого веселья, с совершением таких народных обрядов и развлечений, из которых многие отзываются язычеством, разыгрывается вокруг церкви» (Добиаш-Рождественская 1944, с. 433—434). О народных плясках в церквях и вокруг них и о борьбе церкви с этим обычаем см.: Гуго 1914.

³ Пожалуй, наиболее углубленный анализ религиозного быта средневековой деревни дает исследование Э. Леруа Лядюри (1975). Воссозданная им картина жизни населения пиренейской деревни Монтайю в последние годы XIII и первую четверть XIV века, разумеется, специфична помимо всего прочего еще и потому, что ересь катаров глубоко проникла в эту среду, нарушив ее культурную и религиозную монолитность. Тем не менее отношения между прихожанами, равно как и взаимоотношения их с местным духовенством, выступают здесь с такой выпуклостью и многогранностью, которая обычно недостижима для медиевиста. Автор использовал подробнейшие записи допросов местных жителей, произведенные инквизицией. Эти материалы позволили исследователю задать крестьянам Монтайю широкую гамму вопросов, начиная их картиной мира и кончая интимными отношениями.

⁴ См. выше, главу I.

⁵ См.: E 2, 71 (p. 432): «...sacerdos, Christi vicarius, iudex, homo et accusator et reus; poenitentia est sententia...»

⁶ См.: Excarpus, 130 (Schmitz, 2, S. 695).

⁷ См.: Poenit. Arundel, 95 (Schmitz, 1, S. 463); Die Sammlung Halitgar's von Cambrai, 26 (Schmitz, 1, S. 727); Poenit. Eccles. Germ., 61: «Si observasti traditiones paganorum, quas, quasi hereditario jure diabolo subministrante, usque in hos dies semper patres filii reliquerunt, id est ut elementa coleres, id est lunam aut solem, aut stellarum cursum, novam lunam, aut defectum lunae, ut tuis clamoribus aut auxilio splendorem ejus restaurare valeres, aut illa elementa tibi succurere aut tu illis posses, aut novam lunam observasti pro domo facienda aut conjugiiis sociandis?» (Schmitz, 2, S. 423).

⁸ См.: Schmitz, 2, S. 423, 432.

⁹ См.: Schmitz, 1, S. 308, 460, 811; ср.: Schmitz, 2, S. 422, 425.

¹⁰ См.: Schmitz, 2, S. 452.

¹¹ См.: Schmitz, 2, S. 423—424. Завязывание магических узлов, сопровождаемое заклинаниями, практиковалось германцами с древних времен. См. Первое Мерзебургское заклинание.

¹² См.: Schmitz, 1, S. 459, 463; 2, S. 424, 446. Поправить свои хозяйственные дела можно было и таким образом: изготовить детские луки и другие игрушки и оставить их в погребке или амбаре, «для того чтобы сатиры или домовые забавлялись ими и принесли тебе чужие богатства, дабы ты разбогател» (Schmitz, 2, S. 432). Другие ожидали пользы от «тех трех сестер, которых древность и старинная глупость именовали парками»: в определенное время года для них в доме устраивали угощение, и если они являлись в вкушали приготовленное, то хозяин дома мог рассчитывать на прибыль теперь или в будущем (см.: Schmitz, 2, S. 443).

¹³ Магии были причастны не одни только простолюдины, но и многие первейшие умы и ученые люди эпохи (см.: Торндайк 1923).

¹⁴ См.: Schmitz, 2, S. 430, 535, 556, 667, 682.

¹⁵ Вот верный способ исцеления от женской болтливости: нужно ночью съесть корень редиски, и на другой день сплетни тебе не повредят (см.: Пейн 1904).

¹⁶ Schmitz, 2, S. 424.

¹⁷ См.: Schmitz, 1, S. 619; 2, S. 437, 448. Ср.: «*Stercus asini comedunt mulieres Salernitanae... et dant viris suis ut melius retineant sperma et sic concipiant*» (XIII век. См.: Торндайк 1923, 1, с. 740).

¹⁸ Schmitz, 1, S. 382: «*Mulier, quae sanguinem viri sui pro remedio biberit...*».

¹⁹ Schmitz, 2, S. 448. О сходных приемах средневековой народной «педиатрии» см.: Шмитт 1979, с. 104—109.

²⁰ См., в частности, гипотезу М. Броенса (1960) о возрождении в средневековой Европе архаических («доиндоевропейских») представлений о матери-земле и о связанном с этими хтоническими верованиями культе мертвых. Ср.: Борденав, Виалель 1973.

²¹ Schmitz, 1, S. 460: «*Si quis in aerem inquiete noctis silentio se a maleficis feminis sublevare crediderit...*»

²² Schmitz, 2, S. 425. Столкнувшись с подобными верованиями своей паствы, Бурхард включил в «*Corrector*» текст, заимствованный у Регинона Прюмского и восходящий к канону «*Episcopi*». Мы найдем некоторые из этих текстов еще и в «Молоте против ведьм», но в совершенно ином применении. Ср.: Фогель 1974, с. 761.

²³ *Deutsche Sagen*, hg. von den Brüdern Grimm, Berlin, 1956, S. 35 ff.

²⁴ Др.англ. *frigedag*, др.верхненем. *friatag*, др.фризск. *fri(g)endei*, др.норв. *Frjádagr*, англ. *Friday*, нем. *Freitag*.

²⁵ Др.исл. *hollr*, др.верхненем., нем. *hold*, др.англ. *hold*, норв. *hull*, исл. *hollur*, швед., дат. *huld* — «милый», «милостивый», «добрый», «благосклонный», «доброжелательный», «полезный», «верный».

²⁶ Schmitz, 2, S. 429.

²⁷ Сказанное равным образом касается и инквизиции, о которой А.Ф. Лосев с полным основанием замечает: «Относительно инквизиции у историков часто слабеет память, и они связывают ее обязательно только со средними веками». Показав, что активность инквизиторов долгое время оставалась в зависимости от воли отдельных епископов и что ее развертывание приходится на XV и XVI столетия, А.Ф. Лосев заключает: «Таким образом, ославленная на все века инквизиция была детищем исключительно эпохи Ренессанса» (1978, с. 134). О преследованиях ведьм в Европе до начала XIV века и в эпоху Возрождения см. там же, с. 135.

- ²⁸ См.: Schmitz, 2, S. 446, 447.
- ²⁹ См.: HM, 33, S. 93—94.
- ³⁰ См.: HM, № 34, S. 95.
- ³¹ См.: Schmitz, 2, S. 442.
- ³² См.: Schmitz, 2, S. 448.
- ³³ См.: *ibid.*, S. 450.
- ³⁴ См.: *ibid.*, S. 431.
- ³⁵ См.: *ibid.*, S. 430.
- ³⁶ См.: Schmitz, 1, S. 461; 2, S. 430.
- ³⁷ См.: Schmitz, 2, S. 429.
- ³⁸ См.: Schmitz, 1, S. 338; 2, S. 338, 344.
- ³⁹ См.: Schmitz, 1, S. 61.
- ⁴⁰ См.: Schmitz, 2, S. 430. Ср.: Будрио 1928, с. 49—50.
- ⁴¹ См.: Poenit. Valicell. 1, 80: «Si quis mathematicus fuerit, id est per invocationem demonum mentes hominum tulerit ant devacantes fecerit, V annos peniteat in pane et aqua». К этому тексту дана глосса: «Mathematicos dicimus incantatores, qui demones invocant et instabiles effecit homines vel mentes evertit» (Schmitz, 1, S. 303).
- ⁴² См.: Schmitz, S. 581.
- ⁴³ См.: Schmitz, 1, S. 327, 379, 414, 462; 2, S. 324, 336.
- ⁴⁴ См.: Schmitz, 1, S. 414; 2, S. 181, 236, 285, 296, 321, 336, 342—343, 361. Несмотря на все церковные запреты гаданий и прорицаний, к ним прибегали многие ученые средневековья, то есть клирики и монахи, из среды которых эти мыслители вышли. См.: Торндайк 1923.
- ⁴⁵ См.: Schmitz, 2, S. 422.
- ⁴⁶ См.: Schmitz, 2, S. 694—695.
- ⁴⁷ См.: *ibid.*, S. 425, 431, 432.
- ⁴⁸ См.: Schmitz, 2, S. 441—442.
- ⁴⁹ См.: *ibid.*, S. 429, 444, 445, 447.
- ⁵⁰ См.: Schmitz, 2, S. 451, 452.
- ⁵¹ Schmitz, 2, S. 452. О колдунах, способных «mentes hominum mutare», см. *ibid.*, S. 425.
- ⁵² См.; *ibid.*, S. 445, 447, 502: «...Si semen viri sui in cibo miscet, ut plus amet vel ametur... Si piscem vivum tenet in puerperium donec moriatur et coctum dat marito ad comedendum, ut plus amet vel ametur...»
- ⁵³ См.: Schmitz, 1, S. 460. Подобные случаи эффективного колдовства ревнивых женщин описаны в исландских сагах. См., напр., «Сагу о Ньяле», гл. 6—7.
- ⁵⁴ См.: Schmitz, 2, S. 351, 360, 484.
- ⁵⁵ См.: Schmitz, 2, S. 451.
- ⁵⁶ См.: *ibid.*, S. 441. Ср. выше (гл. I) о монахах, не внимающих проповеди, но готовых слушать басни о рыцарях. Ниже еще будет речь о нечистой силе, ищущей себе поживы среди таких нерадивых христиан.
- ⁵⁷ См.: Schmitz, 1, S. 488, 668—669; 2, S. 437.
- ⁵⁸ См.: Schmitz, 1, S. 317.
- ⁵⁹ См. *ibid.*, S. 320: «Если кто вкушает кровь животных по неведению, или падаль, или [животных], принесенных в жертву идолам...». Ср.: Schmitz, 2, S. 182, 338, 448. Характер этих запретов станет яснее, если принять во внимание, что церковное осуждение питья крови животных, ослабленное к началу V века, было восстановлено во всей строгости начиная с VI века, когда началась широкая миссионерская деятельность духовенства среди германцев.
- ⁶⁰ См.: Schmitz, 1, S. 303, 305, 330; 2, S. 424, 429; Das Poenit. Columban's, 24: «Если кто ест или пьет у капищ по неведению... Если же из пренебрежения так поступает, то есть после того как священник проповедовал ему, что сие — святотатство, а он потом участвует в дьявольском пиршестве... Если же так поступает, служа демонам, либо поклоняясь изображениям...» (Schmitz, 1, S. 600).

⁶¹ См.: Schmitz, 1, S. 415; 2, S. 344.

⁶² См.: Schmitz, 1, S. 416, 618.

⁶³ О соотношении дохристианских и христианских взглядов на пищу и ее потребление в социально-этическом и религиозном аспектах см.: Пекарчик 1968, с. 96, 99 сл.; Хаук 1950; о пирах у варваров и о функции пира в эпоху феодализма см.: Гуревич 1970, с. 76 сл.; 1972, с. 87, 189, 206 и др.

⁶⁴ См.: Schmitz, 2, S. 494.

⁶⁵ Ibid., S. 427—428.

⁶⁶ Schmitz, 1, S. 508, 789.

⁶⁷ По этой же причине строжайшим образом осуждались все способы производства абортов и умерщвления плода — речь шла о знахарских средствах. См.: Фландрен 1969. Столь же решительно преследовалось убийство младенцев (особенно часто удушение их, якобы по неосторожности, в постели, где они спали вместе с родителями).

⁶⁸ Вспомним о мистических экстазах визионерок и монахинь, нередко переживавших свой сакраментальный «брак» с Христом в формах почти неприкрытой сексуальности (см.: Бицилли 1919, с. 19 сл.).

О средневековом антифеминизме, который в конце эпохи привел к «дьяволизации» женщин, см. Делюмо 1978, с. 305 сл.

⁶⁹ В испанском пенитенциалии среди персонажей осуждаемых церковью игрищ упоминается ogus. Г. И. Шмиц указывает, что в испанском фольклоре под именем ogus фигурировал одноглазый дикий человек, карнавальная циклоп (см.: Schmitz, 1, S. 711).

⁷⁰ В составленном во Франкском государстве в VIII веке перечне суеверий и языческих обычаев («Indiculus superstitionum et paganiarum») говорится, что во время лунного затмения поселяне кричали: «Vince luna!». MGH. Leges. 2, 1, p. 222.

⁷¹ Сходное же понимание взаимосвязи природы с человеком и его действиями («принцип аналогии») наблюдается, впрочем, и у образованных авторов средневековья. См.: Шпрандель 1972, с. 24 сл.

⁷² Schmitz, 1, S. 311, 413, 479.

⁷³ Но и в этих памятниках имеется немало сведений о народной магии и точно таком же отношении к природе, какое рисуется по пенитенциалиям.

⁷⁴ По мнению некоторых современных исследователей, между верой в божественное провидение и верой в судьбу у германцев в период раннего средневековья не было никакого противоречия: в памятниках ранней английской, скандинавской и немецкой литературы судьба якобы мыслилась лишь как принцип творения, установленный Богом и выражающий постоянную переменчивость человеческих дел (см.: Вебер 1969). Ошибочность этого вывода, на мой взгляд, проистекает из самого подхода исследователя, сосредоточившего свое внимание лишь на одном термине в произведениях христианской литературы, оставив за пределами анализа весь остальной комплекс памятников, которые могли бы осветить эту проблему под другим углом зрения.

⁷⁵ Schmitz, 1, S. 811: «...Si quis aliquid commederit aut biberit, aut super se portaverit ad evitendum iudicium Dei, poenitentiam agat ut magus».

⁷⁶ См.: Schmitz, 2, S. 496: «Nullus presumat diabolica carmina cantare, ioca saltationes facere, ibi letari, inebriari, cachinnis ora disolvi, quasi de fraterna morte exultare, ubi luctus et planctus debet resonare».

⁷⁷ Страх перед грозным божеством, перед нечистой силой, перед социальными невзгодами и стихийными бедствиями, в особенности перед голодом, и — более всего — перед последним судом и адом был неотъемлемой чертой народного сознания средневековья, нередко выливаясь в массовые психозы. «Пугающее и напуганное мышление» (М. Бахтин), по-видимому, не характеристика одного лишь официального христианства, но и составная часть народной его версии, проникнутой пессимизмом в отношении перспективы спасения. Религиозное

переживание паствы актуализировалось в первую очередь именно благодаря интенсивному чувству страха перед воздаянием. Поэтому трудно согласиться с М. Бахтиным, пишущим о «бесстрашии» народного мироощущения средних веков. Преодоление страха перед космическим и социальным миром в карнавале представляется, скорее, своего рода психологической компенсацией, разрядкой, необходимой для человека, находившегося в своей повседневной жизни под постоянным давлением сил, совладать с которыми было его неусыпной заботой. О страхе как факторе общественной жизни в средние века можно было бы написать монографии. (После того как было высказано это предположение, мне стало доступным обстоятельное исследование Ж. Делюмо о чувстве страха у жителей Западной Европы в конце средних веков и в начале Нового времени, см.: Делюмо 1978).

⁷⁸ Вероятно, о своего рода «синтезе» христианства и язычества свидетельствуют те формы народных карнавальных празднеств, которые устраивались в Дни святых и с которыми тщетно пыталась бороться церковь. Schthitz, 2, S. 337: «...Si quis balationes (=saltationes) ante ecclesias sanctorum fecerit, seu qui faciem suam transformaverit in habitu mulieris aut ferarum, seu mulier in habitu viri...» Не о подобном ли «синтезе» идет речь и в случае запрещенных гаданий, которые «вопреки разуму именуются «sortes sanctorum»? (Schmitz, 2, S. 321).

⁷⁹ Доминиканец Джон Бромьярд рассказывает о внезапных порывах прихожан, испытывавших потребность немедленно исповедаться в своих грехах: «Спроси меня, тотчас же выслушай меня, мне необходимо сказать всего одно слово!» (Оуст 1961, с. 237).

«Божественная комедия» до Данте

Представления о потустороннем — неотъемлемый компонент «образа мира», который лежит в основе культуры той или иной эпохи. Эти представления могут разрастаться в необычайно богатую картину — и могут быть «нулевыми», когда небо пустеет и по ту сторону жизни находится небытие. В любом случае оба мира — жизни и смерти — присутствуют в сознании культуры и определяют ее существенные черты¹. Христианство относит в потустороннее царство награду и кару за прожитую жизнь; там обитают силы, от которых зависит судьба души умершего. Загробный мир, согласно этому мировоззрению, — подлинный мир, земной же мир — бледное его подобие, временное местопребывание души на пути в истинную ее отчизну. Страхи и надежды, порожденные ожиданием перехода в мир иной, неотступно преследовали средневекового человека, и он не мог не составить себе каких-то идей об устройстве его.

Изучить отношение людей той эпохи к смерти и их представления о загробном мире значило бы приблизиться к пониманию важного аспекта их сознания. Моделируя царство умерших, они населяли его своими чаяниями и кошмарами; в живописуемых их фантазией запредельных сценах и образах воплощались коллективные психические комплексы и одержимости эпохи; мало того, неизбежно и, скорее всего, сами того не разумея, эти люди переносили в структуру мира иного идеи о времени и пространстве, о человеческой личности, о соотношении духа и материи, которые составляли неотъемлемые параметры их видения мира.

Историк располагает возможностью относительно детально исследовать эти представления, так как на протяжении всего средневековья в искусстве и литературе вновь и вновь возникали картины потустороннего бытия. Эти картины образуют неотъемлемую составную часть церковной иконографии; они постоянно возникают в сознании многочисленных визионеров, оставивших повествования о загробных странствованиях. Тем не менее визуальное представление смерти и воскресения души в скульптуре, книжной миниатюре, гравюре и литературное «видение» дают два различных способа интерпретации перехода в потусторонний мир и устройства этого мира.

Начнем с изобразительного искусства. При входе в храм, сакральный универсум, верующий созерцал сцены конца света, воскресения из мертвых и Страшного суда, и совершенно очевидна сила воздействия на него этих картин, которые и притягивали и ужасали, вселяя трепет и благоговение пред божеством и страх его гнева и кары. Средневековые мастера, возводившие и украшавшие соборы, не работали на свой риск — они руководствовались указаниями духовенства и с максимальной точностью должны были воплощать в своих художественных созданиях священные тексты. Сцены и образы, которые надлежало представить на западном портале храма, вдохновлялись Апокалипсисом и

Евангелием от Матфея; видения Иоанна Богослова и пророчание Христа о «конце времен» надлежало перевести на язык зримых образов; для правильного истолкования этих достаточно темных мест Писания использовались труды средневековых комментаторов и теологов².

Однако резчики, скульпторы и мастера по витражам не ограничивались рабской иллюстрацией канонических текстов, да это было и невозможно, поскольку переход от слова к изображению ставил перед ними новые сложные задачи, притом не только чисто технического порядка, но и смыслового. Ряд символов нужно было выразить наглядно; существенное место в этой работе занимали проблемы композиции отдельных моментов сакрального повествования. Как замечает виднейший авторитет в области истории средневекового религиозного искусства во Франции, лишенное гармонии и пластичности визионерское восприятие Востока латинский дух Запада облекал в завершенные формы, и этот переход неизбежно сопровождался потерями (см.: Маль 1958, с. 389). Но не одними лишь потерями, — ибо строители соборов приносили в эти изображения и новые мотивы, своеобразные толкования, по-своему расставляли акценты. В значительной мере эти новшества диктовались учеными комментаторами, указаниями коих руководствовались мастера. Вместе с тем народное мировосприятие также находило свое выражение, — естественно, не в замысле и не в построении целого, но во многих деталях и способах интерпретации материала.

Картина драмы конца света развертывалась на фасадах соборов в серии последовательных актов, которые верующий учился воспринимать в качестве сменяющих один другой во времени. Первый акт, в соответствии с «Откровением Иоанна», олицетворяли апокалипсические всадники — предвестники близящегося Суда. Далее, в центральном тимпане, изображался восседающий на престоле в облике судии Христос в окружении ангелов, которые возвещают грядущий Суд. По правую и левую руку Христа стоят дева Мария и Иоанн Креститель — заступники перед Богом за грешный род человеческий. Поэтому во многих соборах они изображаются коленапреклоненными.

По зову ангельских труб разверзаются могилы и из них выходят умершие. Эта сцена оживших кладбищ располагается под ногами Христа. Среди воскресших, изображаемых обычно нагими, встречаются фигуры, увенчанные коронами и тиарами. Это должно было наглядно показать равенство всех, от простолюдина до папы и императора, перед божьим судом. Согласно учению средневековых богословов, все воскреснут в тридцатилетнем возрасте — в том возрасте, в каком Христос победил смерть, воскреснув после распятия, и поэтому на церковных порталах отсутствуют изображения детей или стариков — все люди, покидающие свои гробы, молоды и красивы, независимо от того, в каком возрасте они умерли.

Сцена Страшного суда, занимающая следующий ярус портала, соответствует не столько словам Писания, сколько указаниям его комментаторов. В центре ее изображается архангел Михаил с весами в руках. Рядом стоит жалкая, трепещущая в ожидании приговора душа. На одной чаше весов находятся ее добрые дела, на другой — грехи, и дьявол, выступающий в роли обвинителя, тщетно пытается обмануть высшую

справедливость, незаметно надавливая на чашу с грехами. Гротескное смешение высокого и низменного, торжественно-ужасающего и смешного, спиритуально-прекрасного и телесно-уродливого — смешение в рамках одной картины, в пределах которой эти полюсы разведены, — пронизывает весь этот зрительно-смысловой ряд. Идея физического взвешивания человеческих поступков намного старше христианства (ее знали и в древнем Египте — см.: Кретценбахер 1958) и не имеет прямого отношения к евангельским текстам, хотя она и нашла свое выражение у богословов, начиная с Августина и Иоанна Златоуста. Телесное воплощение грехов и добрых дел (в Шартрском соборе они изображены в виде небольших существ, сидящих на весах) как нельзя лучше отвечало народному толкованию метафоры. В других случаях (Бурж, Амьен) на весах добрых дел изображен Агнец божий, наглядно иллюстрируя тезис о том, что спасение души зависит не от заслуг человека, но от божьей милости.

По обе стороны от фигуры архангела Михаила помещены две удаляющиеся от него группы. Эти части изображения не синхронны действию центральной сцены и дают представление о том, что происходит после суда. По правую руку от архангела верующий видел избранных божьих, которые, радуясь своему оправданию, направляются к дверям рая. Апостол Петр, расположившийся на своем посту у райских врат, с ключами на поясе, символизирует церковь, которая одна только открывает путь к спасению. Самый рай не изобразим ни словом, ни зримой формой. Тем не менее слова о том, что блаженные приходят в «лоно Авраамово», получают свое пластическое выражение: восседающему на престоле Аврааму ангелы подносят миниатюрных человечков — души избранных, и они покоятся у него на коленях. Такое буквальное и зримое воплощение библейской метафоры опять-таки удовлетворяло потребность верующих представить себе абстракции и символы тем путем, какой единственно был, по-видимому, доступен их пониманию. Увенчанные коронами женские фигуры на северном портале собора — символы духовных и телесных достоинств, равно как и изображения ангелов и прочего небесного воинства, должны были давать представление о райских радостях.

Но вернемся к изображению на западном портале. По левую руку архангела Михаила находится группа осужденных грешников. Опутанные общей цепью, они увлекаемы демонами в ад. По контрасту с проясненными и сияющими лицами блаженных, лица и тела проклятых исполнены отчаяния и уныния. Если группа избранных божьих чинно и стройно движется по направлению к райским вратам, то группа проклятых беспокойно хаотична, и именно при трактовке этой последней средневековые мастера могли позволить себе в наибольшей мере свободу фантазии. Кривляющиеся и хохочущие демоны, в облике коих смешаны антропоморфные и зооморфные черты, подталкивают осужденных, хватают их и низвергают в разверстую клоаку ада, изображаемую либо в виде чудовищной пасти Левиафана, либо в виде котла, под которым пылает огонь. Вокруг него суетятся демоны с мехами, раздувая бушующее пламя. Палками они бьют осужденных и помешивают адское варево. В отличие от литературы видений, в которой разные ка-

тегории грешников испытывают разного рода муки в соответствии с характером содеянных ими грехов, в скульптурных изображениях грешников дифференциация грехов и кар не проводится — общее стадо обреченных эскортируется чертями в адское пекло. Исключение составляет жадность — грех, который можно распознать по кошельку, подвешенному на шее осужденного. Среди грешников видны прелаты и монархи, в Реймском соборе они изображены в полном облачении, в коронах и митрах.

Пластическая трактовка ада, в отличие от построения прочих сцен Конца света, не опиралась на теологические тексты. Более того, изображение inferнальных пыток на скульптурных рельефах прямо противоречило толкованиям богословов, ибо последние считали, что адские муки надлежит толковать фигурально, что они имеют символический смысл; по мнению Фомы Аквинского, муки ада означают душевное сокрушение, угрызения совести. Поэтому жабы и змеи, которые пожирают осужденных; кишашие в аду чудовищные сказочные звери с колоссальными лапами, которые сжимают головы плачущих и вопящих грешников, терзая их телом когтями, и с пастыями, которые впиваются в них острыми зубами; демоны, уподобившиеся поварам, которые хлопочут вокруг адского котла с варящимися в нем проклятыми; маленькие фигурки, прячущиеся от чертей под длинным одеянием архангела; чудовищно скрюченные и искаженные тела отвергнутых Богом, их лица, не то гротескно перекошенные рыданиями, не то сотрясаемые безумным хохотом (см. тимпан Бамбергского собора, где все последовательные этапы Страшного суда — от явления Судии и воскресения мертвых и до отделения «овец» от «козлищ» — переданы симультанно, сведены в одно тесное пространство с немногими действующими лицами и где изображения мук ада и радостей рая вытеснены попыткой передать эмоциональные реакции блаженных и проклятых), — все эти сцены и образы были продиктованы не столько ученой литературой (хотя и ею, см. тот же «Светильник»), сколько фантазией скульпторов и резчиков. Она черпала свой материал отовсюду — из проповеди и агиографии, из фольклора и рассказов о загробных видениях.

Подобно тому как проповедники поучали паству, что нечистая сила ежечасно и повсеместно их подстерегает, так и в соборах изображения демонов самого различного вида, от несказанно страшных до потешных и жалких, можно было встретить в разных деталях скульптурного универсума. Фантазия средневековых мастеров, получив известную свободу, не знала пределов (см.: Нойгасс 1927). Рассматривая многочисленные художественные версии сцен Страшного суда и расправ чертей над грешниками, трудно отделаться от впечатления, что вера людей той эпохи в реальность ада и его мук нисколько не мешала им получать эстетическое удовлетворение от создания и созерцания их изображений; удовлетворение, видимо, сопровождавшееся своего рода катарсисом: не должен ли был испытывать психологическую разрядку человек, который видел наглядное художественное воплощение своих страхов перед загробным воздаянием?

Намеченная выше схема расположения картин Конца света, разумеется, не выражает многообразия их трактовки в разных соборах и на

различных этапах развития церковного искусства. Хотелось бы лишь упомянуть тимпан Отенского собора, в котором сцены Страшного суда выделяются исключительным динамизмом и экспрессивностью. Автор этого скульптурного ансамбля, имя которого, вопреки общему правилу, известно, Гислеберт, добивается сильнее эффекта, максимально удлинив и изломав человеческие фигуры; их позы передают широкий спектр самых противоречивых чувств. Драматизм совершающегося передается трепетом, которым охвачены участники божьего суда. Перед зрителем — поистине ураган жестов, кажется, мы слышим стоны и вопли осужденных, смешивающиеся с улюлюканьем увлекающих их в пекло демонов. Трепещут и окружающие грозного Судию апостолы. Здесь нигде нет покоя, разве что в колоссальной фигуре самого Христа, обращающей на себя внимание полнейшей симметрией, но от слегка разведенных его рук исходит напряженное движение, которое и пронизывает всю эту композицию. Особенностью отенского рельефа является также и то, что воскресшие покидают свои гробы с выражением экстаза или ужаса. Э. Маль (1924, с. 417) высказывает в этой связи предположение, что Гислеберт разделял учение о предопределении: воскресшие, полагает он, уже знают, избраны ли они ко спасению или осуждены на адские муки³. Надписи над головами праведников и грешников соответственно гласят: «Так воскреснет тот, кто не вел безбожную жизнь» и «Пусть содрогнется от ужаса впавший в земные заблуждения, ибо такова его страшная судьба, изображенная здесь» (см.: Несельштраус 1964, с. 184; Даркевич 1972, с. 135 сл.).

Нетрудно убедиться в том, что картины загробного мира и мук, ожидающих в нем осужденных на Страшном суде, были значительно многообразнее, нежели картины райского блаженства избранных, более строго подчинявшиеся церковному канону. Но я хотел бы еще раз подчеркнуть: все упомянутые выше сцены образовывали связанные между собой звенья единого последовательного повествования, все они были отнесены, согласно евангельским обетованиям и учению богословов, к моменту завершения истории рода человеческого, в неопределенное, но постоянно ожидаемое (по временам с особой напряженностью) будущее. Соответственно они располагались на западном фасаде собора, который символизировал Конец света. Иными словами, как и следовало предполагать, церковная иконография и скульптура отодвигали воздаяние за прожитую на земле жизнь к «концу времен». Отмечу еще, что изобразительное искусство XII и XIII веков не знает чистилища, интерпретируя загробное царство в виде дихотомии ада и рая (см.: Маль 1958, с. 438). По наблюдению Г. и М. Вовель (1970), чистилище получает место в церковной иконографии лишь на исходе средневековья.

Такова эсхатологическая концепция, лежащая в основе трактовки потустороннего мира в церковном искусстве. Я не касался иных форм искусства, помимо украшения соборов, так как народ, культура которого находится в центре моего исследования, получал свое духовное просвещение, именно созерцающая сцены, изваянные на церковных фронтонах или выложенные стеклами витражей, — книжная миниатюра, чрезвычайно богатая и поучительная в этом отношении, была доступна ему в несравненно меньшей степени, как и сама книга.

Наглядные изображения сакральных сил и демонов, мучающихся грешников и блаженных избранников, сцен восстания из гробов и последнего суда служили эффективным средством религиозного воспитания паствы, внушения ей чувств надежды на спасение и страха гибели души. Но как воспринимал средневековый зритель христианскую эсхатологию, столь впечатляюще трактуемую церковной иконографией? Ведь сцены Страшного суда, созерцаемые им на западных порталах соборов, сочетались в его сознании с рассказами о блужданиях души по аду и раю, которые имели широкое хождение во всех кругах общества и частично были записаны, образуя особый литературный жанр «видений». Таким образом, известия о визитах в мир иной и апокалипсические сцены визуального искусства пересекались в духовном пространстве людей той эпохи, и толкование их смысла возможно только при конфронтации обоих жанров, в их взаимной соотнесенности.

Повествования о потустороннем мире наряду с житиями — пожалуй, самый популярный и увлекательный род литературы средневековья. Как мы увидим далее, трансформация в горниле фантазии средневекового человека сюжетов и образов, унаследованных от востока, античности и раннего христианства, в этом жанре среднелатинской словесности заходила, быть может, еще дальше, чем в изобразительном искусстве. Многие повествования о странствиях души по загробным царствам переводились на народные языки, столетиями их переписывали, читали, распространяли в устных пересказах, которые вновь записывались, обретая новую форму. Жизнь этой ветви средневековой литературы протекала по законам как ученой словесности, так и фольклора, в ней эти традиции объединялись.

Грандиозные картины «Апокалипсиса» и Дантовой «Комедии» стоят во времени одна от другой более чем на тысячу лет — на протяжении этой эпохи мысль христиан с надеждой и отчаянием неустанно обращалась к аду и раю. Обычной формой описания загробного мира в средние века был рассказ о человеке, который чудесным образом оказывался в запредельных краях, в мире ином, после чего возвращался к Жизни и открывал окружающим виденное им «там». Это загробное странствование делалось возможным вследствие смерти, рассказ же о нем — благодаря воскресению человека, который был удостоен подобного чудесного опыта; либо этот рассказ вкладывался в уста грешника, терзаемого в аду и получившего разрешение поведать о своих муках тем лицам, коим он явился с того света.

Предпосылкой развития жанра загробного видения было то, что для средневекового сознания радикальная граница, разделяющая жизнь и смерть, была частично размыта. В античной литературе картины царства мертвых возникают перед взором путника, который каким-то образом забрел туда, оставаясь живым. В среднелатинских сочинениях попасть на тот свет значило умереть, поведать о нем живым — возвратиться к жизни или явиться кому-либо в видении. Таким образом, воскресение из мертвых — условие существования литературы видений, общепринятая в средние века конвенция; способ

общения обоих миров, земного и потустороннего, — чудо, проявление всемогущества сакральных сил.

Сохранилось множество подобных описаний. В научной литературе интерес к средневековым видениям диктуется преимущественно стремлением установить, в какой мере мысль и образный строй Данте были подготовлены и предвосхищены его предшественниками; записи снов и видений людей средних веков с этой точки зрения не обладают самостоятельной ценностью, — они оказываются заслуживающими внимания собственно лишь в ретроспекции, созданной «Комедией», образуя ее «предысторию». Есть и иная перспектива, в которой рассматривают потусторонние видения средневековья: античная и раннехристианская; исследователи выявляют в них элементы, перешедшие из античной мифологии, из поэм Гомера или «Энеиды», из Цицеронова «Сна Сципиона», и сочинений Лукиана или из библейских пророчеств и «Откровения Иоанна». Оба указанных подхода, впрочем, нередко сочетаются (см.: Лябитт 1842; Озанам 1873; д'Анкана 1874; Рюэгг 1945), вполне допустимы и по-своему необходимы. Их недостатком является то, что при этом средние века остаются именно «средостением» между античностью и Ренессансом, эпохой, которая жила обрывками древней мудрости и образованности и находит оправдание в глазах ученых в той мере, в какой она «подготовила» Возрождение. Возникает предположение: не будь Данте — и, может быть, историки литературы и не обратили бы особого внимания на средневековые видения. Критерии отбора материала и оценки его медиевистика все еще по традиции продолжает черпать нередко не в изучаемой эпохе, а в более «респектабельных» соседних эпохах — в античности либо в Ренессансе и новом времени.

Не стоит ли, однако, выделить средневековые видения потустороннего мира в качестве самостоятельного объекта исследования, как специфический феномен средневекового мирозозерцания, и попытаться определить его особенности и, главное, искать его истоки не за пределами эпохи, а внутри нее? При этом пришлось бы несколько сместить привычный угол зрения и рассматривать эти описания не в плане филиации сюжетов и литературных заимствований, вне сомнения, имевших место, а в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии. Мне и хотелось бы укоренить средневековые видения в их собственной эпохе, когда они и возникли, когда они воспринимались не как порождения литературной традиции, но как откровения и прорывы в трансцендентный мир. При таком подходе не столь важны их художественные достоинства, богатство фантазии и оригинальность их авторов, ибо можно заранее сказать, что они уступали в этом отношении и Апокалипсису и «Комедии», — зато существенно то, что записи видений, как правило, принадлежащие лицам духовного звания, преследовали определенные практические цели, назидательные или политические.

Повесть о посещении душой загробного мира служила в руках священника эффективным средством воздействия на паству. Угроза посмертного воздаяния подчас действовала успешнее, нежели проповедь

о необходимости воздержания от грехов. Некоторые авторы не останавливались перед тем, чтобы (как позднее Данте) включить в описание адских мук эпизоды с реальными людьми, историческими персонажами, например государями, и тем самым использовать такие описания для терроризирования и предостережения преемников этих государей от повторения их ошибок и грехов.

Изучение литературного произведения позволяет поставить его в различные контексты. Можно исследовать связи художественного памятника с предшествующими и последующими памятниками, с тем чтобы вскрыть определенную традицию, к которой он примыкает и которой он порожден, чтобы проследить воспроизводимую в нем топику и обнаружить то новое, что внес данный автор в эту традицию. Применительно к средневековой латинской литературе, ориентированной на традицию, сознательно стремящейся следовать заданным образцам, этот метод сам собой напрашивается, и здесь он особенно плодотворен. Достаточно вспомнить труд Э.-Р. Курциуса (1973). Но наряду с системой «предшественники — произведение — последователи», системой, оперирующей такими кардинальными понятиями, как «образец», «топики» и «традиция», допустима и иная схема, принимающая во внимание прежде всего не эволюционный ряд, в котором находится данное сочинение, а синхронную систему. Под последней имеется в виду культурное творение в его обусловленности современным ему состоянием умов, в его соотносительности с наличным бытием, которое дает автору еще и иные стимулы помимо унаследованного художественного канона (этот канон и сам включается в современность), с одной стороны, и возможное воздействие этого творения на среду, *его актуальную социально-культурную функцию*, — с другой. Всякое произведение предполагает определенное прочтение, расшифровку его неким кругом людей.

Средневековые видения, рассчитанные на самую широкую аудиторию, будут занимать нас именно в этом аспекте — как существенный компонент средневековой латинской литературы, в которой в контексте церковной традиции содержатся, получая от нее новую окраску и смысл, присущие народу коренные представления о мире. Такая постановка задачи побуждает ввести ограничение в отбор материала. С одной стороны, я не затрагиваю видений периода, предшествовавшего собственно средневековью, таких, как, например, «Книга Эноха», «Апокалипсис Эзры», «Апокалипсис Петра» и другие, а также картин загробного мира, встречающихся в поэзии раннего средневековья на народных языках. С другой стороны, за рамками моего рассмотрения, естественно, останется «Божественная комедия». И не только потому, что она написана не по-латыни. Этот грандиозный итог всей средневековой литературы загробных странствий, строго говоря, не принадлежит уже к изучаемому нами жанру видений потустороннего царства, которым он был порожден, но который он вместе с тем завершил и преодолел.

Однако приходится считаться с тем, что современный читатель неизбежно станет «примерять» средневековые повествования о визитах на тот свет к Дантову творению, разыскивая в нем критерий их оценки.

Эта процедура правомерна, но мне хотелось бы, чтобы «Комедия» в данном контексте фигурировала не как художественный эталон, до которого все ее предшественники явно не «дотягивали»⁴, а в качестве специфического феномена, сопоставление с коим дает возможность выявить своеобразие видений средних веков.

* * *

Загробные видения начала средневековья не достигают эсхатологической напряженности и высокого драматизма Апокалипсиса, хотя и в это время церковные писатели не раз высказывали утверждение о близящемся «конце времен», о завершении «ночи сего мира» и скорейшем наступлении «дня мира грядущего»⁵. Так или иначе, оба мира соприкасаются один с другим. Лучшим свидетельством тому служат святые. Святой живет среди людей, но в нем постоянно и явственно проявляется высшая воля, силой которой он и творит чудеса. Святой непосредственно общается с иным миром, в определенном смысле он уже и при жизни принадлежит царству небесному.

Но существуют и другие люди, которым довелось побывать «по ту сторону», и возвратиться обратно, дабы поведать живым о том, что ожидает их за гробом. Их показания обладали, с точки зрения Григория I, исключительной ценностью, так как давали возможность наглядного и «опытного» (*per experimentum*) доказательства существования загробного мира и воздаяния. Подобные случаи, если судить по его «Диалогам», вовсе не редкость. Так произошло, пишет папа, с неким отцом семейства. Он умер, не дождавшись священника Севера, который задержался на винограднике. Когда Север узнал, что призвавший его уже скончался, не получив последнего отпущения, он начал громко каяться, сочтя себя его убийцей. Бог внял мольбам святого, и покойник воскрес. На вопрос, где он побывал и каким образом возвратился, он отвечал, что сразу же после кончины его схватили «отвратительные люди», из ртов и ноздрей коих вырывалось пламя, и повлекли его в некие «темные места», но показавшийся внезапно прекрасного вида юноша велел отпустить его, так как по просьбе Севера Господь отдает ему умершего. После семидневного покаяния этот человек «в радости» скончался⁶.

Григорий I постоянно низводит духовное на уровень вещественно-чувственного, стремясь приноровиться к пониманию аудитории, на которую были рассчитаны его «Диалоги» (ср.: Голенищев-Кутузов 1972, с. 141 сл.). Таковы и его описания загробных видений. Знатный муж Репаратус, побывавший на том свете, видел костер, приготовленный для знакомого священника, который пока еще был жив и предавался плотским удовольствиям; Репаратус послал к нему вестника, заклиная отречься от греховного образа жизни, но в это самое время священник умер⁷. Неясно, где находится ад, который посетил этот человек, об устройстве его Григорий I также не сообщает ничего определенного, кроме того, что в нем пылает один огонь, но осужденные подвергаются разным наказаниям сообразно их грехам, и мучениям их нет и не будет конца⁸. Очевидно, в VI веке еще не существовало ясной картины заг-

робного царства; даже высшее духовенство довольствовалось общей идеей противоположности рая и геенны огненной.

В дальнейшем в литературе видений мотив загробного мучения грешника в соответствии с характером его прегрешений получит особо наглядную форму: лжесвидетелей и клятвопреступников черти поражают в язык, голодом караются обжоры, жадной — пьяницы; перед глазами матерей, которые умертвили в разврате прижитых младенцев, последние постоянно витают в аду как укор и обвинение, и т. п. Распростертому на спине сподвижнику Карла Великого, прославившемуся жадностью, злые духи льют в горло расплавленное золото, приговаривая: «Ты жаждал этого при жизни и не мог насытиться, так вот же тебе, пей вдоволь!»⁹ Наслаждение на этом свете обращается в муку на том, мучитель становится мучимым. В аду царствует *jus talionis*.

Подобно тому как праведники одинаковой жизни и поведения оказываются в раю вместе, так и злые духи соединяют грешников, совершивших сходные проступки, и подвергают их аналогичным пыткам: гордецы мучаются вместе с гордецами, развратники с развратниками, алчные с алчными, лжецы со лжецами, завистники с завистниками¹⁰. Главное средство загробного наказания, по Григорию Великому, — адский огонь. Люди, побывавшие на том свете, воскреснув, как правило, вскоре же умирают окончательно; очевидно, их недолгое воскрешение нужно Богу лишь для того, чтобы их устами поведать живым о тайнах загробного мира. Таково милосердие божье: иные после смерти возвращаются в свое тело и страшатся изведанных ими адских мук, которых прежде не опасались, не веря в них по слухам¹¹. Вера папы в возможность посещения загробного мира и возвращения после этого к жизни неколебима. Ведь об отдельных случаях он узнал от самих побывавших там. «Сиятельный муж» Стефан рассказывал папе, как он умер в Константинополе и, пока тело его еще не было погребено, оказался в аду. Там видел он многое такое, чему прежде не верил. Когда Стефана привели к главному Судие, тот его не принял: «Не тот, я велел доставить мне кузнеца Стефана». И немедля этот Стефан был возвращен в свое тело, а его сосед кузнец Стефан в тот же час умер¹². Черти, видно, ошиблись адресом...

Более определенную картину загробного мира дает другой свидетель Григория Великого. Этот воин, умерший и воскресший, рассказывал, что его провели по мосту, висящему над черным и зловонным потоком. Праведники без затруднений переходили на другой берег, попадая на прекрасные благоухающие луга, по которым гуляли одетые в белое люди. Там были расположены светлые жилища и среди них здание, построенное, как ему показалось, из золота. Неправедные же, пытаясь перейти мост, падали в зловонную реку. Мост над мрачным потоком, отделяющим берег блаженных от берега осужденных или ожидающих решения своей участи, со времени папы Григория I становится традиционным и существенным компонентом картины того света.

Воин, о котором повествует Григорий I, видел умершего четыре года назад священника, повешенного головою вниз и с грузом на шее. Упомянутый выше кузнец Стефан споткнулся, переходя мост, и вынырнувшие из потока мужи ужасающего вида стали увлекать его в пучину. Од-

нако в тот же момент крылатые и прекрасные мужи схватили Стефана и начали тянуть его вверх. Разгорелась борьба между злыми и добрыми духами. То злая плоть боролась в Стефане с делами милосердия, поясняет папа¹³. Неясно, какова функция этого потока — принадлежит ли он к аду или чистилищу.

Вести из иного мира могут способствовать облегчению участи грешников, страдающих в аду, так как живые, узнав об их мучениях, станут за них молиться и совершать добрые дела и тем смягчат наказание.

Эту тему особенно интенсивно разрабатывал автор «Видения Бернольда» Хинкмар Реймский. В загробном мире Бернольд повстречал более сорока епископов, которые пребывали в крайне жалком состоянии, то дрожа от нестерпимого мороза, то изнывая от жары. Визионер передает духовенству и мирянам просьбу страдальцев молиться за их души, что сразу же оказывает на них благотворное действие: он находит их умытыми, побритыми и должным образом одетыми. Валяющийся в нечистотах и пожираемый червями Карл Лысый кается, что при жизни не слушал советов архиепископа Хинкмара. Бернольд передает его просьбу молиться за него, и это улучшает участь императора¹⁴. Некий монах, осужденный после смерти за утаивание от братии денег, открыл одному из братьев, явившись ему в видении, что ныне ему полегчало благодаря милосердию осудившего его аббата. Другой священник встретил в общественных банях бывшего их владельца; в наказание за грехи он был посмертно приставлен к баням в качестве слуги. Он просил священника помолиться за его душу¹⁵. Молитва за умершего может помочь ему, коль вина его искупима. Так случилось с одним юношей, который жил при монастыре, но не содеял при жизни ничего доброго и был отъявленным ругателем и насмешником. Когда он умирал во время чумы, монахи, собравшись вокруг него, стали молиться за его душу. Однако умирающий прервал их: «Отойдите, отойдите, отдан я дракону, пожирающему меня, но не может он пожрать меня из-за вашего присутствия. Голову мою уже поглотил он, отступите же, дабы не мучил он меня, но содеял должное. Коль выдан я ему на растерзание, какой толк медлить?» Он не в силах был осенить себя крестным знамением, будучи сдавлен чешуею дракона. Тем не менее молитва братьев облегчила ему борьбу с чудовищем, и оно в конце концов бежало, не выдержав молитв. Выздоровев, грешник раскаялся и постригся в монахи¹⁶.

Идея о том, что молитвы и вмешательство святых могут облегчить участь душ осужденных на адские муки грешников, широко представленная во многих рассказах о видениях потустороннего мира, не выражала официального учения церкви (см.: Эгрэн 1953, с. 232); «теология чувства» противоречила теологии доктринерской.

В «Диалогах» Григория Великого намечены многие из основных тем описаний загробного мира, которые с этого времени встречаются в латинской литературе видений. «Диалоги» пользовались исключительной популярностью и сохраняли авторитет кладеза мудрости на протяжении всего средневековья.

Описания визитов в потусторонний мир встречаются и у современника Григория Великого — турецкого епископа Григория. Настоятелю монастыря, который отличался необыкновенным смирением, привиде-

лось, что он побывал в местах, где протекает огненная река, и к ней стекалось огромное множество людей, пободно пчелам, собирающимся к улью; они погружались в огненный поток, одни по бедра, другие до плеч, третьи вплоть до подбородка, и все они кричали и стенали, испытывая ужасные мучения. Над потоком повис мост, такой узкий, что на него с трудом можно было поставить одну ступню. На другом же берегу потока высился большой белый дом. Аббату объяснили, что с моста падают те, кто не заботился о своей пастве, усердные же безопасно переходят на другой берег и в радости достигают дома, который там виден. При этих словах аббат пробудился и с того времени стал очень строг с монахами¹⁷. Видение сие было ниспослано ему для предостережения от излишней мягкости, которая могла вести к распушенности братии и в конце концов к гибели душ монахов.

Другое видение, упомянутое Григорием Турским, можно причислить к разряду «политических видений», каких во франкский период (но особенно при Каролингах) было довольно много. Трирский епископ Никита увидел во сне башню с множеством окон, столь высокую, что она приближалась к небу. На башне стоял сам господь в окружении ангелов, и один из них держал в руке большую книгу. Ангел назвал сроки смерти франкских королей и всех их перечислил по порядку, как уже бывших, так и грядущих; он поведал о характере правления каждого и о продолжительности их жизни. Епископ пересказал все это окружающим, и, утверждает Григорий Турский, впоследствии все предсказанное сбылось¹⁸. Упомянутая здесь «книга жизни» — явное заимствование из Апокалипсиса.

При описании рая фантазия наших авторов (как и мастеров, украсивших храмы) оказывается куда бледнее, чем при изображении адских мук. Святой Сальвий заболел и испустил дух. В этот момент его келья осветилась ярким светом и содрогнулась. Монахи стали готовить тело святого к погребению и молиться, но наутро он воскрес и обратился к Богу с сетованиями на то, что тот возвратил его с небес в сей несчастный мир. Он поведал монахам, что после его кончины ангелы вознесли его на небо, так что под ногами своими видел он не только сию печальную землю, но даже и солнце и луну, облака и звезды. Через сияющую дверь его ввели в некую палату, пол которой блистал, как золото и серебро, и была та палата величины неизъяснимой, а свет в ней был несказанный; находилось в ней такое множество людей обо-его пола, что охватить их взором невозможно. Ангелы проложили Сальвию путь к месту, где висело облако, сияющее ярче света, и из облака раздался голос, «как шум вод многих»¹⁹. Сальвия приветствовали мужи в священнических и мирских одеждах, то были святые и мученики. На Сальвия низшел аромат неслыханной сладости, так что более ему не хотелось ни есть, ни пить. И он услышал глас: «Этот возвратится в мир, ибо необходим он нашей церкви». Глас был слышен, хотя говорившего нельзя было увидеть. Сальвий пал ниц, горюя, что после всего увиденного и услышанного на небесах вынужден возвратиться на землю, и моля Творца позволить ему остаться вблизи него. Но тот же голос приказал ему идти с миром, обещая, что он еще будет в этом месте. Тех, кому этот рассказ может показаться неправдо-

подобным, Григорий Турский заверяет: он слышал его из собственных уст Сальвия²⁰.

Какое поразительное объединение крайнего смирения с предельной гордыней! Святой сам свидетельствует о своей избранности ко спасению...

Описание рая человеческими средствами невозможно, поэтому франкский историк то и дело прибегает к таким выражениям, как *ineffabilis, inenarrabilis, nimius*²¹.

Записи отдельных видений находим мы и в «Церковной истории народа англоv» Бэды Достопочтенного. Прежде всего это пересказ видения ирландца Фурсы²². Фурса заболел, и душа его однажды ночью рассталась с телом, так что он удостоился созерцать ангельское воинство и внимать его пению. Когда он взглянул на оставленный им внизу мир, увидел он мрачную долину и над ней четыре огня, пылавшие неподалеку один от другого. Сопровождавшие его ангелы сказали, что эти огни сожгут мир. Один из них — огонь лжи, ибо люди не выполняют данного при крещении обета отречься от Сатаны и всех его деяний; другой — огонь любостяжания, ибо любовь к земным богатствам люди ставят выше любви небесной; третий — огонь раздора, ибо не страшатся они вредить своим ближним даже из-за пустяков; четвертый — огонь нечестия, несправедливости, ибо ни во что не ставят люди ограбление и утеснение слабых.

Увидел Фурса и демонов, летающих в пламени и старающихся направить его против праведников. Далее в книге, рассказывающей о видении Фурсы, перечисляются, как пишет Бэда, обвинения, кои выставили против него злые духи, и защитительные аргументы, приведенные добрыми духами, из чего можно заключить, что над душой святого состоялся суд. Он повстречал там святых из своего собственного племени, и они открыли ему много полезного и поучительного. Затем святые удалились на небеса, а сопровождавшие Фурсу ангелы приступили к восстановлению его души в теле. Вновь пришлось ему проходить сквозь огонь, но когда он вошел в образовавшийся в огне проход, злые духи схватили одну из душ, страдавших в пламени, и толкнули ее прямо на Фурсу, так что он получил ожоги на плече и подбородке, которые остались на его теле до конца его дней. Фурса признал этого человека: по смерти его он получил кое-что из его одежды. Ангел швырнул того обратно в огонь, а злой дух сказал: «Не отвергай того, кого однажды принял, ведь, взяв вещи грешника, стал ты соучастником его греха». По возвращении души в тело Фурса прожил еще долгую жизнь.

Современный исследователь полагает, что видение Фурсы представляет большой интерес для психоаналитика, свидетельствуя о мучениях совести и сознании греховности, которые породили у него столь интенсивное горячее и экстатическое состояние, что он принял ожоги, возможно, полученные во время болезни, за адские клейма (см.: Рюэгг 1945, 1, с. 294).

Из другого пересказанного Бэдою видения некоего Дриктхельма установимся лишь на отдельных сценах²³. В какой-то огромной долине он видел, как по левую руку в ней пылал ужасающий огонь, тогда как по другую сторону царил невыносимый холод и бушевала буря со снегом

и градом. По обе стороны было бесчисленное множество человеческих душ, которые металась между жаром и холодом: когда они долее не могли переносить жара, несчастные оказывались в объятиях мороза, но, не найдя в нем отдыха, вновь бросались в пламя, и так безостановочно. Дриктхельм подумал, что это и есть ад, но поводырь его отвечал, угадав его мысль: «Это еще не ад». В другом месте пред ним возникли столбы отвратительного пламени, которые с шумом вырывались из огромного колодца и вновь в него ниспадали. Дриктхельм разглядел, что языки вздымавшегося и опадавшего пламени полны душ людей, — они взлетали подобно искрам и вновь поглощались бездной. Невыносимое зловоние царило там. Вдруг он услышал за спиной у себя отчаянные вопли, сопровождаемые диким хохотом, как если б грубая толпа расправлялась с захваченной жертвой, и разглядел сонм злых духов, которые с улюлюканьем и криками тащили во мрак стенавшие и плачущие души, и, когда несчастные погрузились в пылающую бездну, вопли жертв и радостные восклицания демонов слились воедино. Среди осужденных Дриктхельм разглядел священника, узнанного им по тонзуре, была там и женщина.

Несколько темных духов вылезли из огненной пропасти и окружили Дриктхельма; глаза их пылали, и его обдавало мерзкое пламя, вырывавшееся у них из пасти и ноздрей. Бесы грозились ухватить его огненными клещами, но все же не решились к нему прикоснуться. Явившийся на выручку провожатый вывел Дриктхельма в сторону восхода зимнего солнца. В свете дня наш странник завидел великую стену, которая казалась бесконечно длинной и безмерно высокой, ни окон, ни дверей, ни лестницы не было, и тем не менее он непонятно каким образом оказался на вершине стены. Там нашел он широкое прекрасное поле, благоухавшее ароматами цветов, так что зловоние мрачной печи исчезло. Свет, который пронизывал эти места, превосходил яркостью свет солнца. По полю гуляло в безмерной радости бесчисленное множество людей в белых одеяниях. Дриктхельму подумалось, что это и есть царство небесное, о котором он часто слышал от проповедника, но поводырь опять прочитал его мысль: «Нет, это не царство небесное, как ты воображаешь». Ибо далее они увидели места, в коих свет сиял намного ярче, а ароматы были значительно приятнее и сильнее, нежели в прежних, и раздавалось оттуда сладостное пение, — однако здесь поводырь повернул назад разъяснив Дриктхельму смысл виденного. Долина, в одной стороне которой бушует пламя, а в другой — царит невыносимый холод, есть не что иное, как место, где подвергаются испытанию и очищению души тех, кто вплоть до смерти откладывал покаяние и искупление грехов. Но поскольку они раскаялись, хотя бы и на смертном одре, все они в судный день внидут в царство небесное; многим из них помогут заупокойные молитвы, покаяния и посты, в особенности же мессы, кои за них служат. Зловонный огненный колодец — вход в геенну, и тот, кто попал в него, уже не выйдет во веки вечные. В цветущее же место, которое они посетили, допускаются души тех, кто совершал добрые дела при жизни, но не достиг такой степени совершенства, чтобы немедленно заслужить доступ в царство небесное; тем не менее в судный день они удостоятся небесных радостей. Но те, кто совершенен

во всех своих словах, поступках и помыслах, покинув тело, сразу же вступают в рай. Получив наставление, Дриктхельм с большой неохотой возвратился к жизни.

Это видение намного подробнее других того же периода. Картина загробного мира у Бэды или у его информатора более четко прописана, чем у предшественников. Наряду с адом, у входа в который побывал странник, и раем, звуки и ароматы коего он издали сподобился вкушать, существуют и иные места; одно из них можно было бы назвать чистилищем, хотя у богословов раннего средневековья понятие чистилища еще не было разработано. Здесь действительно испытываются и очищаются души перед вступлением в рай. Видимо, Бэда, как и Григорий Турский, испытывает затруднение в описании рая, — слишком он прекрасен, его блаженство неизъяснимо человеческими словами. Появляются в топографии потустороннего мира некоторые ценностно окрашенные координаты: верх и низ, восток и запад, правая и левая сторона. Символическая ориентация по странам света присутствует и в других видениях (см.: Силверстейн 1935).

Я остановлюсь еще на одном видении, записанном Бэдою, — его имел некий воин²⁴. Он вел неправедный образ жизни и не желал раскаяться. Наконец наступила трагическая развязка, он тяжело заболел и тут открыл окружающим, что теперь уже ничто ему не поможет. По его словам, в его дом явились двое красивых юношей и уселись один у его изголовья, другой в ногах постели. Они дали ему читать красивую, но очень маленькую книгу, в которой воин нашел записанными все его добрые дела, но были они немногочисленны и незначительны. В молчании юноши забрали книгу, и тотчас внезапно налетело полчище злых духов ужасающего облика, они окружили дом и заполнили большую часть его. Они тоже уселись вокруг постели больного, и тот, кто казался старшим, если судить по темной и страшной его роже, дал ему читать другую книгу. На сей раз то был ужасный на вид кодекс колоссальных размеров и невероятной тяжести. Читая его уродливые письмены, больной обнаружил в нем подробные записи о всех своих злодеяниях, как о делах и словах, так и о помышлениях. Дьявол сказал юношам в красивых одеждах: «Чего вы тут сидите, ведь сами знаете, что он — наш!» Те отвечали: «Истинно говорите вы, берите его и присовокупите к числу осужденных», — и исчезли. Тогда двое наиболее гнусных злых духов подошли к воину со стороны головы и ног и погрузили кинжалы во внутренности его. Ныне, заключил он свой рассказ, они продолжают пытку, и как только ножи их встретятся, умру я и попаду в ад.

Страшная погибель сего грешника, заключает Бэда, да послужит в назидание другим. Что же касается книг, принесенных добрыми и злыми духами, то они созданы божьим соизволением, дабы знали мы, что все мысли наши и дела хранятся и взвешиваются великими Судией и будут нам предьявлены при нашем конце либо ангелами, либо врагами.

Тема суда над душой покойного, во время которого ангел читает книгу, содержащую перечень добрых и злых дел человека, восходит к «Откровению Иоанна» (гл. 5, сл.), но разработана она у Бэды по-своему. В Апокалипсисе имеется в виду книга за семью печатями, в которой записаны судьбы мира в целом, и открыта она будет только на

Страшном суде. У Бэды же в центре внимания находится индивидуальное спасение или проклятие отдельного человека — на каждого в раю и в аду заведен особый реестр заслуг и грехов. Отметим и другую существенную черту видений — осуждение или оправдание происходит в момент кончины человека, а не откладываются до конца света²⁵.

Точнее сказать, картина Страшного суда в видениях двоится. Как мы видели, в видении Дриктхельма Бэда упоминает тяжких грешников, которые отправляются в геенну огненную сразу же после кончины и уже не покинут ее во веки вечные, и таких, которые подвергаются испытанию и очищению муками, но в судный день внидут в царство небесное; также и среди праведников он различает пока не сподобившихся рая и тех, кто, покинув телесную оболочку, тут же оказываются в раю. Иными словами, предполагаются как бы два суда: один суд — индивидуальный, происходящий немедленно после кончины христианина; другой же суд откладывается до второго пришествия. Решение компромиссное, половинчатое, но в высшей степени симптоматичное! Предполагаются как бы две эсхатологии — «малая», персональная, и «большая», всемирно-историческая. Эта двойственность, заметная уже в литературе видений, еще более отчетливо выступает при их сопоставлении с церковной иконографией, которой ведом лишь суд в Конце света.

Здесь кажется уместным возразить Ф. Ариесу, перу которого принадлежит интересное новаторское исследование об отношении к смерти на Западе начиная со средневековья и вплоть до нашего времени (см.: Ариес 1976; 1977). Ариес опирается в разделе о средневековом восприятии смерти на иконографию, странным образом вовсе оставляя в стороне литературу видений. Это упущение из поля зрения целого свода памятников, имеющих самое прямое касательство к теме его исследования, привело Ариеса к ошибочным утверждениям. В частности, он полагает, что идея Страшного суда не была популярна до XII века: существовало якобы представление о том, что смерть означает сон, длящийся вплоть до второго пришествия Христа, после которого воскреснут и внидут в царство небесное все, исключая тяжких грешников, — эти не пробудятся и как бы уничтожатся. Такая концепция смерти, не связанная с идеей суда, пишет Ариес, исключала проблему личной ответственности индивида. Лишь начиная с XII столетия возникает идея о суде божьем, в конце же средневековья «книга жизни», в которую занесены заслуги и грехи каждого, стала трактоваться как своего рода индивидуальный «паспорт» или «банковский счет», предьявляемый у врат вечности, — представление о Страшном суде оказалось связанным с индивидуальной биографией человека. Затем Ариес обращается к изображениям ложа смерти грешника, которое обступают, с одной стороны, Бог-отец, Христос, Богоматерь и святые, а с другой — Сатана и демоны (см.: Тененти 1952, с. 55, 59, 99 и сл.), — такие гравюры получили распространение в XV веке. Здесь Бог выступает, по Ариесу, в роли не судии, а скорее арбитра или наблюдателя, и от поведения человека в его последний час зависит судьба его души.

Ариес (и вслед за ним Шоню 1978) совершенно справедливо указывает на связь суда над душой умершего с идеей индивидуальности: вме-

сто общего суда над родом человеческим в Конце света отдельно вершится суд над каждым. Действительно, учение, согласно которому оценка человека будет дана лишь в «конце времен», когда весь род людской предстанет пред лицом высшего Судии, не было связано с идеей целостной и завершенной индивидуальной биографии: прожив свою земную жизнь, человек, для того чтобы получить окончательный приговор, должен был пребывать в ожидании на протяжении неопределенной длительности; иными словами, финал его биографии — спасение или осуждение — оказывался оторванным от самой этой биографии. Между тем введение «малой» эсхатологии для каждого, всецело сосредоточивая внимание на его персоне, обособленной в момент суда от других людей, вместе с тем спаивало в неразрывное единство все фрагменты его жизни, ибо поступки, совершенные им на ее протяжении, оценивались, согласно этому представлению, немедленно по ее завершении, на грани, отделяющей жизнь от смерти, — и тем самым биография завершалась без всякой временной лакуны. Однако Ариес безосновательно отодвигает возникновение подобных представлений к XII—XIII или даже к XV—XVI столетиям, — как мы могли убедиться, уже в рассказах о видениях VI—VIII веков эти идеи были выражены с достаточной определенностью. В иконографию они, действительно, проникают позднее.

Подобная «интериоризация» воздаяния за прожитую жизнь, перенос центра тяжести с общей судьбы рода людского на личную судьбу индивида — характерная черта всей средневековой литературы видений. Мысль об общем воздаянии, о суде, на котором каждый предстанет пред Творцом одновременно со всеми другими людьми, не исчезала; выше мы видели, что именно эта идея нашла свое художественное воплощение в церковных скульптурных рельефах, изображавших Страшный суд. Но в повествованиях о посещениях мира иного на первый план выступает индивидуализирующая сторона учения о смерти и возмездии.

Разумеется, понятие «индивидуализм» в применении к средневековью нуждается в уточнении и ограничении. Христианство возлагает на каждого личную ответственность за выбор пути праведного или неправедного. Поэтому в рассказах о видениях подразумевается суд над душой отдельного человека. Но вместе с тем и побуждения и деяния индивида не оцениваются в качестве спонтанных изъявлений его воли, их источник расположен как бы вне его личности. Хотя это именно его мысли, желания и поступки, но в то же время они от него не зависят и представляют собой некие самостоятельные сущности. Такую трактовку души и суда над ней можно обнаружить в записи видения одного английского монаха, которую мы находим в сочинениях Уинфрида-Бонифация²⁶. Монах этот рассказывал, что на том свете он услышал от демонов обо всех своих грехах, кои остались не искупленными или забытыми им, причем все эти постыдные дела жаловались на него громким голосом. Каждый грех был персонифицирован и заявлял о себе: «Я — твое любострастие...» или: «Я — спесь», «Я — лживость», «Я — суесловие». Другой возглашал: «Я — зрение, коим ты прегрешал, глядя на запретное», а иной: «Я — упрямство и непослушание...» Раздавались голо-

са: «Я — лень и медлительность, кои выказал ты, пренебрегая изучением священных предметов», «Я — пустомыслие и бесполезные заботы, коим ты излишне предавался и в церкви и повсюду», «Я — сонливость», «Я — небрежение и беззаботность...» и т. д. Злые духи доказывали его греховность, принося свидетельства и называя места, где он грешил, и самое время свершения греха. Он повстречал там человека, которому он нанес рану еще до вступления в монастырь и который пока оставался в живых, и тем не менее он был приведен, дабы свидетельствовать против него: «Его открытая кровоточащая рана собственным голосом вопияла и обвиняла его (монаха, повествующего о видении. — А. Г.) в преступлении».

Собрав воедино и перечислив все его грехи, демоны объявили монаха виновным и несомненно своей добычей. Но против них свидетельствовали в его пользу маленькие, жалкие его заслуги. Одна из них возглашала: «Я — послушание», другая: «Я — пост», третья: «Я — чистая молитва», еще одна: «Я — забота о слабых», иная: «Я — псалом, который он пропел во славу Господа, дабы искупить пустословие». И так каждая заслуга заступалась за него, а ангелы поддерживали его, отчего и самые заслуги казались более значительными. Наконец тело его получило назад свою душу, и он воскрес, хотя еще на протяжении целой недели не был способен видеть что-либо своими телесными очами.

Подобно тому как исповедь побуждала верующего проанализировать собственную нравственную жизнь и дать ей оценку, так и подобное видение представляло собой своего рода попытку анализа личности; ад и рай борются внутри человеческой души, — монах обдумывает свои заслуги и прегрешения и сопоставляет их для того, чтобы подвести определенный «баланс». Главную роль на этом суде играют уже не демоны-обвинители и не ангелы-заступники, но совесть самого судимого, однако в соответствии с концепцией личности той эпохи аспекты его совести выступают в персонифицированном и как бы независимом от него виде.

Противоречит материал литературы видений и другому утверждению Ариеса и Шоню — о том, будто бы смерть в раннее средневековье мыслили как сон, который продлится до Конца света (ср. Невё 1979). По свидетельству персонажей видений, удостоившихся заглянуть в загробный мир, последний вовсе не был погружен в сон и неподвижность, — в аду царят жуткий динамизм и волнение, физические и нравственные муки, переживаемые грешниками, не имеют ничего общего с покоем. Успокоение возможно только а царствии небесном, но и рай в той мере, в какой удастся выяснить его признаки, не погружен в летаргию, обитатели его пребывают в несказанной радости, оглашая небесный Иерусалим торжественными песнопениями.

Эпоха Каролингов — время расцвета «политических видений». В этих произведениях, вышедших из-под пера представителей крупного духовенства, Карл Великий и его предки и потомки не раз фигурируют в качестве узников ада. Таково «Видение Веттина»: на том свете мучаются недавно скончавшийся аббат, епископ Адальхейм, который не верил в видения, два графа и, наконец, сам Карл Великий; правда, ему предречено будущее очищение от грехов. Тут же находятся огромные

богатства, отнятые у бедняков. В «Житии Евхерия» Хинкмара Реймского в аду томится Карл Мартелл, виновный в посягательствах на церковные владения, — недаром при вскрытии гробницы этого монарха из нее вылетел дракон, а тела Карла там не оказалось! В «Видении Бернольда» в мрачной преисподней оказался Карл Лысый, не прислушивавшийся при жизни к советам клира. Подобные же видения описывает и Уильям Мэлмсберийский, который поместил в мрачные области загробного мира епископов, и дурных советников и вассалов короля, и даже кое-кого из коронованных особ; бочки с кипятком уже приготовлены и для здравствующего государя на случай, если он не поспешит покаяться; наконец, в раю один из благочестивых королей прорицает относительно дальнейшего порядка престолонаследия (см.: Фриче 1887, 2, с. 269 сл.; 3, с. 338 сл.). Политические цели и смысл этих видений вполне очевидны. Оценки тех или иных государей в разных «политических видениях» расходились. Так, в «Видении Ротхария» Карл Великий оказался не в аду, а среди святых: за него помолились верующие (см.: Левисон 1921, с. 87 сл.).

В «политических видениях» с такой же определенностью, как и во всех других сочинениях этого жанра, выступает идея «малого» Страшного суда, который свершится над душой умершего непосредственно после его кончины. И в этих видениях встречается мотив очищения от грехов, хотя слово *purgatorium* еще отсутствует и бинарная структура загробного мира еще не сменена троичной²⁷, — функции чистилища, видимо, принадлежат аду или некоторым его отсекам.

* * *

Фонд раннесредневековых видений далеко не исчерпан, материала слишком много для того, чтобы его возможно было охватить в одном очерке. Да в этом, вероятно, нет и необходимости. При всех вариациях и индивидуальных особенностях, различаясь в мастерстве, с которыми они живописуют муки ада и радости парадиза, видения повторяют одни и те же мотивы и образы. Эта повторяемость легко может утомить современного читателя. В завершение обзора повествований о потустороннем мире один исследователь заметил: «Нельзя отрицать, что элемент монотонности почти неизбежно возникает вследствие явных повторений... Возможно, есть некоторый смысл в том, чтобы узнать географию иного мира, но когда мы посетим его в этой или в другой жизни, новизна отчасти будет утрачена» (Пэтч 1950, с. 320). Не нужно, однако, упускать из виду, что средневековой мысли и, соответственно, литературе чужда установка на оригинальность и разнообразие. В бесконечных повторах, в вариациях на все ту же тему, в оперировании стандартными понятиями и образами человек той эпохи убеждался в истинности своих верований и представлений.

Но, читая многочисленные описания визитов на тот свет, мы постоянно сталкиваемся с повторяемостью одних и тех же мотивов в разных видениях: мост, соединяющий край блаженных с юдолью грешников и переброшенный над потоком, в котором оказываются души, увлекаемые в него своими грехами; книги, где записаны все добрые и злые дела

человека; тяжба из-за души между ангелами и нечистой силой; колодец, из которого вырывается адское пламя, сжигающее души закоренелых грешников; пытка постоянным чередованием мороза и жары; сладостное благоухание, нежное пение хоров ангелов и божьих избранников, невиданный блеск одеяний, несказанной красоты палаты и стены небесного Иерусалима и другие невыразимые радости рая; ангелы-хранители или спутники, возносящие душу умершего на небеса; встреча души в загробном мире со светскими господами, запятнавшими себя грехами, в особенности проступками против церкви, и с нерадивыми священниками, расплывающимися на том свете; сокрушение души временно умершего о том, что ей приходится покинуть загробный мир и возвратиться на грешную землю, и решимость его отныне вести праведный образ жизни, и т. д. Эти устойчивые мотивы, хотя и варьируются и оформляются почти каждый раз по-новому²⁸, явно позаимствованы авторами описаний у своих предшественников. Перед нами — образчики складывающегося и постепенно «отвердевающего» жанра среднелатинской литературы, с собственной устойчивой топикой²⁹.

В приведенных сейчас мотивах литературы видений страхи и надежды людей раннего средневековья преобразуются в художественные образы, объединяемые в целостные картины. Не переставая верить в их реальность, авторы вместе с тем оказывались способными испытывать и эстетическое удовлетворение от группировки этих мотивов и образов в контексте повествования. То же самое происходило, как было выше отмечено, и в изобразительном искусстве. Мастера, которые украшали церкви изображениями ада и сил, властвующих в мире ином, строили свои композиции по законам искусства. В иконографии и литературе видений истина и вымысел, вера и искусство вступали в специфическое взаимодействие. Тем самым чисто религиозные впечатления и переживания трансформировались в художественные построения, не утрачивая своей исходной природы, и так возникало странное сопряжение двух начал, каждое из коих может быть понято только в объединяющем их контексте, но не само по себе, взятое изолированно. Это наблюдение вновь подводит нас к проблеме средневекового гротеска, более пристальное рассмотрение которой тем не менее нам придется пока отложить.

Итак, загробные видения, описанные многими авторами раннего средневековья, принадлежат к определенной ветви литературы и воспроизводят некий набор образов и понятий, входивших в применяемые ею клише. Но значит ли это, что имена визионеров, упоминаемые нашими авторами, — фикции, что и они и обстоятельства, при которых эти лица якобы имели видения, полностью выдуманы; что многократно встречающиеся в подобных описаниях ссылки на свидетелей, знавших визионеров и слыжавших от них самих или от других лиц об их визитах на тот свет, либо даже ссылки на самих визионеров, подчас еще живущих, ссылки, особенно частые и дотошные у Бэды, — тоже не более как «литературный прием»? Я не готов подписаться под такими утверждениями.

Прежде всего не следует забывать, что средневековый человек всем образом жизни, господствовавшей идеологией, общей духовной атмос-

ферой и собственной психикой был вполне подготовлен к переживанию видений и к крайне серьезному отношению к снам и галлюцинациям, равно как и к прорицаниям и гаданиям. Видения и сны тогда не только не относили к разряду иллюзорного — в них видели прорывы высшей реальности в повседневную жизнь; так можно было проникнуть в тайны иного мира или увидеть будущее. Граница между этим и иными мирами была для людей средневековья проницаемой в обоих направлениях. И поэтому реальность средневекового человека была более емкой, нежели в последующую эпоху, — она охватывала многие области, лежащие за пределами земного существования. В литературе того времени о видениях говорится постоянно, — я коснулся лишь незначительной их части, ибо, разумеется, далеко не во всех таких описаниях встречаются картины потустороннего мира, гораздо чаще в видениях людям являются святые или ангелы.

Сказанное не нужно понимать так, что человек того времени верил во все без разбора и был начисто лишен какого бы то ни было критического чувства, — выше (гл. II) нам уже пришлось убедиться в том, что это не совсем так. Некий монах, имевший видение, записанное Бонифацием, охотно рассказывал о своем посещении иного мира благочестивым людям, но остерегался насмешников; следовательно, были и такие, которые не остерегались с должной серьезностью к его признаниям³⁰. Да и самая тщательность, с какой авторы раннего средневековья отмечают источники сообщаемых ими сведений, — не свидетельствует ли она о том, что не всякому рассказу готовы были поверить, не требуя доказательств? Это касается и сновидений. В «Диалогах» Григория I его ученик вопрошает: нужно ли придавать значение снам? Знаменательна уже постановка вопроса. Не менее любопытен ответ. Папа отнюдь не склонен провозглашать полное доверие всему, что может присниться, и разделяет сновидения на несколько категорий. Во-первых, сны, вызванные переполненным желудком или суетностью; во-вторых, сны несерьезные; далее, сны, порожденные желаниями, либо и желаниями и игривостью духа вместе; затем идут сны-откровения; но от них надлежит отличать сны, так сказать, «смешанные», — вызванные как откровением, так и желаниями³¹. Таким образом, из шести видов снов папа склонен причислять к разряду подлинных откровений, собственно, лишь один.

Как, однако, выделить именно эту разновидность? Затруднительно реконструировать мысли людей того времени на сей счет. Тем не менее не приходится сомневаться в том, что авторы, записавшие видения, относили их к откровениям, заслуживающим сугубого внимания и доверия. Нужно помнить: такие видения люди имели в решающий момент жизни — на пороге смерти или, как это мыслилось ими самими и их современниками, уже по ту сторону этого порога, который им довелось переступить сперва лишь на время... В отличие от потусторонних предельных, в которых побывали путешественники древности или герои рыцарских романов и исландских саг, загробный мир видений представляет собой своеобразно транспонированную на экран теологии картину внутреннего мира человека, жаждущего спасения и одолеваемого страхом перед посмертными карами.

Когда мы ныне говорим о действительности какого-то события, то, по-видимому, имеем в виду нечто иное, нежели реальное явление с точки зрения человека раннего средневековья. *Ибо для того, чтобы дать оценку своему индивидуальному опыту, практическому или духовному, этому человеку было необходимо соотнести его с традицией, то есть осознать и пережить собственный опыт в категориях коллективного сознания, овеществленных в религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения или в литературном этикете.* Подлинностью случившееся обладало постольку, поскольку могло быть *подведено под соответствующую модель*, идентифицировано с чем-то выходящим за рамки индивидуального, неповторимого, растворено в типическом. Познание сущности явлений в этой системе сознания, очевидно, состояло прежде всего в узнавании в них определенных архетипов³².

Стереотипная форма, которую принимали видения у разных авторов, была, собственно, *единственным возможным способом их описания и осознания.* Эта тенденция подведения под заданный образец отнюдь еще не превращала видение в чисто «литературное» сочинение (в нашем, современном понимании, исходящем из противоположности жизни и литературы). Ибо уже сам визионер, пытаясь после пережитого им галлюцинаторного состояния поделиться с окружающими тайнами мира иного, не мог не облечь свои видения в знакомые ему традиционные образы. Нечего говорить о том, что церковный автор, намереваясь включить рассказ о видении в свой труд, неизбежно придавал ему форму, предписанную жанром, привлекая античные, раннехристианские и агиографические мотивы. Подобно тому как историческое событие обретало значимость для средневекового историка постольку, поскольку он имел возможность уподобить его какому-то другому, прежде бывшему и служащему ему образцом и прототипом; как полководец, законодатель или духовный пастырь привычно превращались под пером средневекового автора в «нового Александра», «нового Моисея» или «нового Давида»; как жизнь святого в главных своих чертах была не чем иным, как «подражанием Христу», точно так же и психологический опыт, свой или чужой, автор этой эпохи по необходимости расчленил на значимые для него семантические единицы, на мотивы заранее известные и организовывал их по априорной схеме, принятой для данного жанра.

...Реймский архиепископ Хинкмар записал видение Бернольда. Как водится, он указал священника, которому Бернольд по воскресении поведал о том, что он узрел в мире ином, отметив добропорядочность и ум свидетеля, в свою очередь пересказавшего это видение самому Хинкмару. «Я убежден в том, что сие — истина, — пишет Хинкмар, — ибо подобное же читал я и в книге «Диалогов» святого Григория, и в истории англов [Бэды], и в сочинениях святого епископа и мученика Бонифация, а также и в рассказе о видении некоего духовного лица Веттина, относящемся ко времени императора Людовика»³³. Свидетельство «очевидца» без труда включается в знакомую и авторитетную традицию и именно в ней находит новое обоснование своей подлинности!

По существу, то же самое мы встречаем в тех случаях, когда средневековые авторы «верифицируют» свои видения или видения других

людей. Матери Гвиберта Ножанского явилась Дева, и была она подобна Деве Шартрского собора! Слепой крестьянин, зрение которого восстановила святая Фуа, узнал ее в видении, так как она точно соответствовала статуе мадонны из собора. Когда юный монах из Монте-Кассино узрел архангела Михаила, уносящего душу его умершего брата, он видел его «точно таким, каким его обычно изображают художники» (Сампшон 1976, с. 52).

Поэтому вопрос: «литературными творениями» или фиксацией видений и снов конкретных живых лиц являются описания загробного мира, очевидно, был бы сформулирован некорректно³⁴. Здесь нет альтернативы «либо — либо». Человек раннего средневековья посещал в своих грезах и кошмарах тот свет, силился описать эти картины и впечатления и для их выражения прибегал к единственно возможному и доступному ему языку традиционных образов, которые и делали для него эти картины одновременно полными высшего смысла, художественно убедительными и достоверными.

В средневековых представлениях о загробном мире христианское учение причудливо переплеталось с обрывками античной или восточной легенды, с народными верованиями и сказаниями. «Сорняки в саду христианской мысли» — именует эти верования А. Рюэгг (1945, 1, с. 197). Мало того, что они были неискоренимы, — даже самые образованные теологи, подобно Григорию Великому, широко эксплуатировали этот богатейший фонд примитивных суеверий и легенд, для того чтобы сделать идеи христианства о душе, смерти, воскресении и загробном воздаянии доступными широким слоям прихожан. Говорить с ними иначе, как на простом языке их верований и предрассудков, было невозможно. Но перевод основных идей религии на этот общенародный язык неизбежно сопровождался их вульгаризацией. Хотя перед нами произведения церковной литературы, мы в какой-то мере можем через них приблизиться к источникам народной фантазии. Сколь ни велика была зависимость латинских повествований о визитах в загробный мир от литературных произведений более раннего времени, было бы ошибочно упускать из виду тесную их связь с фольклором. Рассказы о «загробных хождениях» были широко распространены; в немалой мере они опирались на древние верования и мифы, на культ предков и народные представления о смерти и устройстве потустороннего мира. Правильно понять эти сочинения можно, только помня, что наряду с ними существовали устные рассказы, песни, баллады, питавшиеся мотивами, которые заимствовались из латинской литературы (при посредстве священников), и в свою очередь оказывавшие свое воздействие на нее.

Разумеется, если бы мы получили возможность познакомиться с народными верованиями относительно загробного мира и того, что ожидает в нем душу умершего, картина была бы несколько иной. В этом убеждает уникальный для средневековья памятник — показание жителя пиренейской деревни Монтайю, сделанные перед церковным трибуналом в начале XIV века. Э. Леруа Лядюри, исследовавший протоколы инквизиции, отмечает гетерогенность и противоречивость представлений местных крестьян о потустороннем существовании. Часть их ве-

рила в метемпсихоз, переселение душ. Умершие в телесном облике «двойников», по утверждению иных жителей Монтайю, бродят неподалеку от деревни в пустынных местах, преследуемые демонами, — ад начинается где-то на задворках населенного пункта. Наряду с лицами, выражавшими уверенность в том, что все души будут спасены в день Страшного суда, встречались и такие, которые отвергали веру в самый этот суд и в воскресение во плоти, полагая, что мир вечен, не имеет ни начала, ни конца. Кое-кто верил в существование Земного рая или иных мест отдохновения усопших. Лишь немногие верили в то, что мессы и другие добрые дела способны спасти душу человека, попавшего в чистилище, да и в самое его существование (Леруа Лядюри, 1975). Нужно, однако, иметь в виду, что эти люди были в большинстве своем еретиками-катарами, и поэтому распространять наблюдения относительно их идей о загробном мире и посмертной судьбе души на средневековое крестьянство и вообще простонародье было бы крайне неосторожно. Сопоставление высказываний населения Монтайю о том свете с описаниями загробного мира в церковной литературе, в частности в «Золотой легенде» (как известно, Якоб Ворагинский собрал в ней многое из того, о чем писали на сей счет авторы предшествующего периода средневековья), обнаруживает как сходство, так и немаловажные различия (см.: Невё 1979).

Идеи загробного мира и ожидающих в нем душу мучений или блаженства, которые складывались в результате сближения религиозной догмы с легендами, суевериями, народным гротеском и древними мифами, не подвластны развитию: они повторяются все вновь и вновь, воспроизводя изначальный запас мотивов и образов. Изменялся книжный жанр видений; авторы выстраивали эти мотивы и образы во все более совершенные и пластичные литературные схемы, обнаруживая немалое мастерство; здесь можно говорить об известной эволюции, которая достигла кульминации в поэме Данте. Впрочем, и это развитие шло крайне неравномерно.

Если сопоставить видения потустороннего мира, вышедшие из-под пера Григория I, Григория Турского, Бэды или Бонифация, с видениями последующего времени, то описания, которые дают авторы VI—VIII веков, покажутся весьма мало детализованными и неясными, — по ним трудно составить отчетливую картину рая и ада, как она представлялась людям начала средневековья. На смену этим обрывочным зарисовкам вскоре придут значительно более четко прописанные, развернутые картины загробного царства.

Видения загробного мира, которые рассматривались до сих пор, представляли собой преимущественно вкрапления в сочинения исторического или агиографического характера. Церковные авторы, поделившись с читателем этими дивными известиями, как бы не придают им самодовлеющего значения. Пересказав видения Сальвия, Григорий Турский пишет: «Много еще замечательного слышал я от этого человека, но поскольку хочу возвратиться к начатой истории, оставляю сие по большей части в стороне»³⁵. Григорий Турский — историк, и поэтому видения, сколь ни достойны они упоминания, не могут быть центральным предметом изложения в «Историях». В его же легендах о свя-

тых или в «Диалогах» Григория I подобные рассказы имеют нравоучительное значение; существенно было припугнуть читателя адскими муками и поощрить людей праведного образа жизни обещанием загробного блаженства; дидактические цели явно преобладают в этих произведениях над задачей детального описания странствий по раю и аду. Сказанное относится и к соответствующим фрагментам «Церковной истории» Бэды и к видению в послании Уинфрида-Бонифация.

Между тем в Западной Европе постепенно складывался и получил распространение особый жанр видений³⁶. В центре внимания сочинений этого жанра стоят именно посещения загробного мира; авторы таких описаний строят более или менее продуманные системы. Они, несомненно, используют материал античной литературы, христианскую традицию, начиная «Откровением Иоанна» и включая рассказы Григория I и Бэды; опираются они и на народные предания. Но в любом случае ясно, что перед нами уже законченные литературные сочинения. Элемент спонтанности, непосредственности, в какой-то мере предполагаемый в разобранных выше свидетельствах, здесь сведен к минимуму.

Особое место среди произведений этого жанра занимает «Видение Павла». Поскольку оно представляло собой перевод греческого текста, — восходящего еще к III веку и к восточной традиции (предполагаемый его автор — египтянин), в нем, разумеется, никак нельзя видеть оригинальный памятник западноевропейской мысли³⁷. Собственно, это явствует и из самого содержания «Видения Павла», резко отличающегося от визионерской продукции Европы VI—VIII веков. Издатель этого сочинения не без оснований называет его «полным Бедкером по потустороннему миру» (Силверстейн 1935, с. 5) — столь детально стремится автор обрисовать все отсеки и закоулки ада и рая и их «достопримечательности». В «Видении Павла» сознательно нагнетаются все мыслимые ужасы и с исключительной обстоятельностью описаны мучения грешников, распределенных по пыточным местам в зависимости от тяжести и характера прегрешений. Ничто, кажется, не забыто из истязаний, которым можно было бы подвергнуть несчастную душу, попавшую в лапы дьявола и его свиты. Если автор намеревался устрашить читателей, можно не сомневаться в том, что этой цели он вполне достиг.

Сходные задачи, естественно, стояли и перед западными писателями раннего средневековья, но их описания загробных кар бледнеют перед развернутыми и предельно детализированными картинами технологии заплочных дел в «Видении Павла»³⁸. Нужно признать: в ранее изученных нами видениях страдания грешников — не исключительно физического свойства; мучаясь в адском огне, в лапах отвратительных демонов, их жертвы не менее страдают от душевного сокрушения. В загробном мире, как он изображен Григорием I или Бэдой, продолжается борьба из-за души человека, сошедшего с пути истины. Между тем в «Видении Павла» на первый план выступает горячая фантазия палача и живодера, громоздящего мучения на мучения³⁹. В отличие от «Откровения Иоанна», где предрекаемый конец света сопровождается грандиозными, космических масштабов бедствиями и исполненными красочного величия образами, «Апокалипсис Павла» рисует, скорее,

пыточные камеры. Чувство меры здесь, кажется, начисто отсутствует. Впрочем, может быть, я применяю в данном случае критерии, не вполне имманентные для того времени? Но я старался установить их, исходя из содержания и духа западных видений, которые тоже были рассчитаны на то, чтобы отвратить читателей и слушателей от греховной жизни, не оставляя их тем не менее в состоянии подавленности и отчаяния и не лишая их известной надежды. Так, в видении Анселла Схоластика Христос по молитвам духовенства освобождает из ада грешников, оставляя там лишь самых тяжких (см.: Фриче 1887, 3, с. 343 сл., 347)⁴⁰, тогда как автор «Видения Павла» говорит о грешниках, мучающихся в аду: «Лучше бы им было вовсе не появляться на свет» (Силверстейн 1935, с. 196).

Долгий рассказ о всевозможных страданиях, уготованных на том свете грешникам, автор заключает словами: «Так описал святой Павел многие кары, и число их — сто сорок четыре. Даже если б существовали от начала мира сто мужей, каждый из коих обладал бы железным языком, они б не сумели поведать об одной только адской муке». Эти слова — реминисценция из VI книги «Энеиды» («Если сто языков и столько же уст я имел бы, Все наказанья назвать я не мог бы и кары исчислить!»)⁴¹. В другой редакции ужасы продолжают конденсироваться. На вопрос Павла, сколько всего адских мук, ангел отвечает: «Мук ада 144 тысячи, и если б от начала мира существовало сто мужей и у каждого было бы по четыре железных языка, они не смогли бы перечислить адские мученья». Но и тем дело не кончается, и англосак Вульфстан развивает эту апокалипсическую гиперболу: в его проповеди у мужей, которые должны были нарисовать картины адских мук, уже по семи голов, а во рту по семи языков (см.: Силверстейн 1935, с. 155, 202, 213). Позднейший автор «Видения Тнугдала», сияясь превзойти предшественников, заявляет, что ужасы ада не мог бы описать, даже если б имел сто голов и в каждой по сто языков⁴². Однако и это, оказывается, еще не предел, и некий грешник, явившийся в видении своей вдове и поведавший о пребывании в аду, закончил беседу с ней словами: «Даже если б все листья на деревьях превратились в языки, то и они не смогли бы выразить мои муки»⁴³. Фантазия средневекового автора не столько порождает оригинальные образы, сколько пытается прибавить нечто новое к канону, впадая в своего рода «дурную бесконечность».

Разумеется, в «Видении Павла» наряду с ужасами ада изображены и радости рая. Автор «не только желал заставить содрогнуться слушателей, но и смягчить их души надеждой на вечное блаженство» (Шепелевич 1892, с. 7). По ходатайству апостола Павла грешники избавлены от загробных мук по воскресеньям. Картина Земли обетованной в этом сочинении также имеет важные особенности. Страх голода, неотъемлемый от рядового человека древности и средневековья, находил в этом апокрифе свое выражение и разрешение. Царство избранных божьих — прежде всего царство всяческого изобилия. Здесь текут реки, полные молока, меда, вина и масла (см.: Силверстейн 1935, с. 137 сл.). Между тем в некоторых других видениях святые и праведники насыщаются лучом, посылаемым Творцом. Как и в изображениях загробных

мучений, в обрисовке потустороннего блаженства автор «Видения Павла» мыслит вещественно-материально.

«Видение Павла», оказавшее немалое влияние на позднейшие произведения этого жанра средневековья, подобно им, отличается от ранних видений большей суровостью и жестокостью образов. Достаточно сказать, что, например, в записанном в IX веке видении Анскара его агиограф Римберт изобразил загробный мир вообще без мук: его обитатели испытывают собственно лишь подавленность и страх, а не подвергаются физическим пыткам⁴⁴.

* * *

Людей той эпохи занимал вопрос о том, где находится ад. Папа Григорий I затруднялся уверенно ответить на этот вопрос, заданный его собеседником Петром: одни полагают, что ад где-то в земных пределах, другие же склоняются к мнению, что он — под землей. Исходя из этимологии слова *infernum* («*quia inferius jacet*»), сам Григорий думает, что ад расположен именно под землей⁴⁵. Были распространены верования, что земной мир и мир загробный непосредственно сообщаются. Тот же Григорий I рассказывал, что некто Евморфий перед смертью послал своего раба известить военачальника Стефана: «...уже готов корабль; на котором мы должны отплыть в Сицилию». Стефан в этот момент умер⁴⁶. «Отплытие в Сицилию» было синонимом отхода в загробный мир, так как жерла сицилийских вулканов вели, по тогдашним (унаследованным от античности) поверьям, прямо в ад. Готский король Теодорих, еретик-арианин, враг и гонитель ортодоксальной церкви, был увлечен в кратер вулкана на Липарских островах, причем его тащили туда его жертвы, папа Иоанн и Симмах⁴⁷. Много позднее моряки продолжали показывать своим пассажирам этот вулкан, именуя его «Адом Теодориха». Некий отшельник, уединившийся на островке неподалеку от Сицилии, сам видел, как отвратительный демон перевозил на лодке связанную и истязаемую душу короля Дагоберта I для того, чтобы сбросить ее в вулкан, но тот был спасен вмешательством святых, церквам коих он при жизни пожаловал многие владения⁴⁸. Как было не верить подобным рассказам, когда многие собственными ушами слышали стоны и вопли душ отверженных, которые страдали в Везувии?! Эту и Везувий на протяжении веков принимали за входы в ад, и людей, умерших неподалеку от них, черти уволакивали и бросали в разверстые жерла⁴⁹.

Вера в то, что чистилище и ад, равно как и Земля обетованная, находятся где-то на далеких островах, до которых можно, хотя и не без труда, добраться, была укоренена и в сознании жителей европейского Севера. Об этом с особой наглядностью свидетельствуют сказания о плавании святого Брендана. Брендан жил в конце V—VI веке и совершил ряд плаваний из западной части Ирландии к берегам Шотландии, Британии, возможно, также в Бретань, на Оркнейские, Шетландские и Фарерские острова. В последующие столетия рассказы о плаваниях Брендана приобрели причудливую форму, в которой повествования о путешествиях в дальние края сплавились воедино с эсхатологическими

видениями. Мечты о Земле обетованной и страхи, порожденные ожиданием «конца времен», дух странствований и аскетизм, любовь к фантастическому и реминисценции из античной литературы, фольклор и религия смешались в этом повествовании, что и обеспечило сказанию о плаваниях святого Брендана широчайшую, поистине европейскую популярность. В своей основе это повествование примыкает к визионерской литературе средневековья⁵⁰.

Terra hergromionis sanctorum в рассказах о странствованиях ирландских монахов — прямая противоположность земле людей. Страна обетованная изобилует всеми благами, это страна вечного цветения и плодоношения; в ней не испытывают ни голода, ни усталости⁵¹. Овцы там величиной с быков, ягоды винограда — как яблоки, а рыбы встречаются такие, что одну из них монахи приняли за остров. На некоем острове они нашли монастырь, обитатели коего не стареют, не страдают от болезней или холода и никогда не испытывают недостатка в хорошей воде или в хлебе, неведомо как и откуда им достаемся. На другом острове мореплавателей ожидали приготовленные по воле Господа еда, питье, отдых; и так чудесным образом стол оказывался накрытым в течение трех дней. Мысль об обильной еде, питье, о чудесном насыщении голодных не оставляет автора повествования о Брендане, он буквально ею одержим⁵².

Но на островах, среди которых в течение семи лет странствовали монахи, повстречалось им и немало ужасного. Страна блаженства и изобилия не отделена пространственно от обиталищ нечистой силы; путь в рай легко может привести и в ад. Здесь суетятся черти, пытающиеся ввести братьев во искушение, и один из монахов был сожжен адским огнем. Среди «островов блаженных» путникам повстречался пылающий остров кузнецов, ковавших души грешников, а затем они наткнулись на скалу, на которой сидел сам Иуда Искариот; по воскресеньям он отдыхал, по милосердию Господа от адских мук; по истечении срока он был окружен толпой демонов и увлечен в ад. После семилетних странствий Брендан с оставшимися в живых спутниками возвратился домой с грузом драгоценных камней. Ныне писатели, озбоченные проблемой доколумбовых открытий Америки, приписывают честь первооткрывателя среди других и святому Брендану; игнорируя специфику средневековой визионерской литературы, они пытаются прочесть повесть о его странствиях на тот свет как навигационное руководство...

Между тем трактовка пространства загробного мира в видениях высоко своеобразна. Выше уже упоминалась символическая «топография» видений, различающая правое и левое, восток и запад, исходя из оценочных критериев. Чтобы достигнуть ада, нужно двигаться на север; на север же устремлены взоры грешников, ожидающих кары. Но с пространством ли в прямом смысле мы имеем здесь дело? Не следует ли, скорее, предположить, что топографическая терминология применена в рассказах о видениях и странствиях по загробному миру к явлениям непространственным, что речь опять-таки идет о страхах и надеждах, выраженных в подобных «геометризованных» образах? Ибо «север» в видениях — не страна света, но концентрация душевного отчаяния,

точно так же как «восток» есть воплощение чаяния спасения. Пространство видений — это прежде всего экстериоризация «душевного пространства» средневекового человека. Только имея в виду символический аспект «карты» загробного мира, которую чертила мысль той эпохи, можно поставить вопрос о том, какова его общая пространственная структура.

Прежде всего, в отличие от строго троичного расчленения у Данте, видения предшествующего времени, подобно церковному искусству, дают преимущественно дихотомическое деление. Выражено оно, однако, не вполне ясно: на полюсах сознания действительно находятся парадиз и геенна, но между ними расположен ряд переходов, тяготеющих к тому или другому. Данте констатирует потусторонний мир с очень большой четкостью, так что читатель «Комедии» без труда может охватить умственным взором все его грандиозное создание. Не то у авторов более ранних видений. Странники по загробному миру посещают разные «места». Как они соотносены между собой? Каков порядок их расположения? Все это остается совершенно неясным. Пожалуй, единственная попытка структурирования того света — это введение образа моста, переброшенного над потоком; по этому мосту, вернее, жердочке, суживающейся от видения и видению, должны перебираться души; одним это удается, коль они праведные, другие же низвергаются в огненный поток очищения под бременем своих грехов. Здесь луга отдохновения душ противопоставлены юдоли страдания. В остальном же загробный мир видений представляет собой конгломерат разрозненных пунктов, никак не организованных воедино. Их связывает только путь, по которому странствующую душу визионера ведет ангел от одного *locus*'а к другому.

Таково не только пространство загробного мира ранних видений, картина которого вообще прописана очень нечетко, но и организация ада и рая в сравнительно позднем ирландском «Видении Тнугдала» (или Тунгдала)⁵³. Это произведение XII века считается одним из наиболее законченных и совершенных по исполнению произведений визионерского жанра. В нем описание загробного блаженства избранных и кар, которым подвергаются грешники, действительно дано с большой силой и выполнено с редкой последовательностью. Нарастанию мук в аду соответствует повышение степени блаженства избранных божьих; нетрудно заметить определенную параллельность обоих описаний. Исследователи уже усматривают здесь набросок плана построения Дантова потустороннего мира. После странствия по аду Тнугдал не попадает сразу же в рай — между ними расположены места, где «умеренным карам» подвергаются души «не очень злых» (*non valde malorum*), а равно и поля, где пребывают души «не очень добрых» (*non valde bonorum*); это своего рода чистилище и преддверие рая. «Видение Тнугдала», отличающееся ритмичностью сцен и пропорциональностью распределения тонов, чрезвычайно далеко от записей «спонтанных» видений предшествующего времени. И тем не менее идея целостности пространства загробного мира отсутствует и в нем. Вслед за ангелом-проводырем Тнугдал «попадает» в разные «места», между собой ничем, кроме логики нарастающих кар или наград, не связанные. Ад, как и

рай, — не более чем совокупность разобщенных мест (гор, долин, болот, ям, строений и т. п.); их разделяют невыясненные пустоты, скачкообразно преодолеваемые в повествовании. Обшитая бычьими шкурами ладья Брендана и его спутников плавала «*per diversa loca*»⁵⁴. Тот свет, собственно, не есть единое пространство, он *дискретен так же, как дискретно пространство мифологического мира*. (См.: Лотман, Успенский 1973, с. 288).

Эта «лоскутность» пространства особенно видна в «Видении Павла». Перемещения из одного места загробного мира в другое в этом сочинении обычно выражены так: «и перенес (или «отвел») меня ангел в...». Либо отдельные разрозненные эпизоды соединяются словами «*et iterum*» («*et iterum vidi*»), «*posthaec*» и т. п. Столь же дискретна и пространственная структура Земли обетованной в «Плавании святого Брендана» (монахи-мореплаватели плывут по морю от одного острова к другому).

Мифологические и вместе с тем «психологические» свойства пространства загробного мира проявляются, как мне кажется, и в своеобразной его «*иррациональной топографии*». С одной стороны, место блаженства душ избранных и место мучения душ грешников противопоставляются в видениях, колы скоро рай — на небесах или на «счастливых островах», а ад — подземное царство. С другой же стороны, и тот и другой могут быть найдены по соседству, в странах, отделенных одна от другой несколькими днями пути по морю. Иногда же они вообще соседствуют. Визионер Бернольд был приведен в «темное место», куда «из соседнего места» доносились сладостные ароматы, и оттуда же был виден луч света: обитатели ада видят райский свет и обоняют благоухания «обители отдохновения святых»⁵⁵. В популярном трактате «Светильник» Гонорий Августодунский писал, что избранники в раю будут наблюдать отвергнутых Богом и радоваться их мукам, даже если среди них увидят своих родителей, супругов или детей; равным образом и грешники перед Страшным судом узрят блаженство избранников, и таким образом усилятся страдания одних и блаженство других⁵⁶. В целом загробный мир в видениях представляется сравнительно невеликим и тесным, его можно целиком обойти за один, максимум за несколько дней.

Казалось бы, странно говорить о *времени* и его течении в загробном мире, где царит вечность. Тем не менее в видениях речь идет, как это ни кажется парадоксальным, скорее о времени, чем о вечности. Особенно часто об отсчете времени в аду говорят ирландские видения. По милости божьей грешникам дается отдых от мук по воскресным дням. Автор «Странствия Брендана», как мы видели, распространяет это милосердие на самого Иуду: хотя он подвергается ужасающим пыткам в двух адах, горячем и холодном (по вторникам, четвергам и субботам он мучается в «нижнем аду», а по понедельникам, средам и пятницам — в «верхнем». — Рюэгг 1945, 1, с. 329), все же и ему дарована пауза — в воскресенье и в праздничные дни он отдыхает на одиноком морском утесе, и причина заключается в том, что несколько раз и ему довелось при жизни совершить доброе дело. Согласно «Видению Адамнана», клирики, нарушившие обет, и всякого рода обманщики тоже попеременно, с периодичностью в час, то возносятся к небесам, то погружа-

ются в глубины преисподней (см.: Босуэлл 1908, с. 39, 42). Душам, томящимся в аду, рассказывается в «Видении Баронта», из рая посылаются манна, которая восстанавливает их силы; получают они ее ежедневно, «около шестого часа», — как видим, церковное время отсчитывается и на том свете⁵⁷.

Ирландский король Кормак Маккарти, которого Тнутдал увидел на том свете сидящим на троне в торжественной обстановке и которому бесчисленное множество лиц приносило драгоценные дары, вместе с тем ежедневно на три часа погружался в адские муки. Сопровождавший Тнутдала ангел пояснил, что подарки королю приносят нищие и пилигримы, коим тот подавал милостыню, временные же муки королю приходится претерпевать за то, что он запятнал себя нарушением брачной верности, убийством и нарушением клятвы; все остальные грехи ему прощены⁵⁸. В видении монаха Альбериха из Монтекассино кары грешникам из числа мирян установлены в три года, но наказания священнослужителям, которые не наставляли этих лиц на путь истины, — в шестьдесят и в восемьдесят лет, в зависимости от сана (см.: Рюэгг 1945, 1, с. 412). Таким образом, в аду, видимо, продолжается земное время.

Но и в раю птицы пением отмечают канонические часы, и с наступлением времени обедни сами собой зажигаются свечи. Здесь отметить воскресенье и другие церковные праздники. Прежде чем перейти с нижнего неба на одно из более высоких в раю Адамнана, душа должна ожидать от двенадцати до шестнадцати лет. Все это покажется, возможно, менее удивительным, когда мы узнаем из «Видения Баронта», что и в раю есть церковь, в которой священники служат мессе⁵⁹.

Время течет и в загробном мире у Данте⁶⁰, но все же протекание его связано, скорее, с самим странником по загробным пространствам, это — «время наблюдателя», нежели «объективное» время существования ада и чистилища; «мерит год календами земными» не обитатель того света, а пришелец извне⁶¹. (О сложности сочетания времени и вечности у Данте см.: Андреев 1977, с. 17 сл.). В потусторонних областях средневековых видений этого различия нет — ходу канонического времени одинаково подвластны оба мира⁶².

Тем не менее было, бы поспешным утверждать, что в средневековых видениях представления о земном времени всегда прямо переносятся на мир иной. Во всяком случае фантазия ирландцев подобным переносом не довольствовалась. В одном из повествований о странствии по миру иному Тейгу и его спутники обошли Земной рай, как им казалось, всего лишь за один день, но им объяснили его обитатели, что они пробыли там целый год, не успев, однако, ни проголодаться, ни испытать жажды (см.: Пэтч 1950, с. 38, 43, 47, 58 сл., 94, 150). Святой Баринт, поведавший Брендану об «обетованной стране святых», тоже приводит слова посланца божьего, который там ему явился и сказал: «Ты год находишься на сем острове, а еще не вкусил ни хлеба, ни питья, и ни разу не сморил тебя сон, и не видал ты здесь ночи». Между тем встреча с этим божьим посланцем произошла на пятнадцатый день пребывания Баринта на острове⁶³. Точно так же и Бран, сын Фебала, попав вместе со своими спутниками в Земной рай («Страну женщин»), вообразил, что они провели там один год, на самом же деле прошло много лет.

Можно подумать, что в подобных случаях имеется в виду субъективное переживание времени. Но когда, охваченные тоской по родине, странники возвратились к берегам Ирландии и один из них, вопреки предостережению обитательницы «Страны женщин», ступил на землю, он тотчас обратился в груду праха, «как если бы его тело пролежало в земле уже много сотен лет»⁶⁴.

В Земном раю и на земле время текло по-разному, и то, что в «Стране женщин» было годом, в Ирландии оказалось веками. По-видимому, тут и там время вообще обладает неодинаковыми качествами: на земле оно ведет к разрушению всех вещей, в мире блаженных оно нетленно. Соприкосновение времени с вечностью меняет его природу. Со странниками в загробном царстве происходит примерно то же самое, что, согласно теории относительности, должно было бы случиться с путешественниками на космическом корабле, отправившимися в дальние районы Галактики: их время протекает иначе, чем на земле. В «Пантеоне» Годфрида из Витербо повествуется о странствии нескольких монахов, которые по океану добрались до Земного рая. Там один день эквивалентен столетию на земле, и по возвращении домой они не застали в живых никого из своих современников, изменились законы, разрушились старые храмы и города. Другие монахи, которым также посчастливилось посетить парадиз, просили разрешения остаться в нем на пятнадцать дней, но с изумлением узнали, что пребывают там уже семь веков! Как могло это быть? — вопрошают они и слышат в ответ: плоды от Древа жизни и вода из Источника юности отчасти приобщили их к вечной жизни. Им было также поведано о том, что имена их внесены в книгу отпеваний, и поэтому по истечении сорока дней после возвращения на землю они обратятся в прах и найдут вечное успокоение. Так и случилось. (См.: Пэтч 1950, с. 159 сл., 166)⁶⁵.

Прямо противоположным оказывается соотношение земного времени и времени загробного мира в тех случаях, когда годы земной жизни соотносились в сознании с веками и тысячелетиями на том свете. Некий самовольно вышедший из ордена монах, не получив отпущения грехов перед смертью, сам избрал себе загробную кару: двухтысячелетнее пребывание в чистилище. Некоторое время спустя после смерти он явился епископу и поведал, что благодаря молитвам за его душу и милостыне, розданной епископом, два года были зачтены ему за две тысячи лет загробных мук и ныне он совершенно от них избавлен⁶⁶. Общей для обоих вариантов соотношения хода времени «здесь» и «там» была, очевидно, своеобразная «фольклорная» трактовка времени: это время сказки, эпоса, мифа; в этой интерпретации время далеко от линейной однонаправленности.

Экстраполируя земное время на тот свет, средневековый человек властно утверждал длительность своей жизни, выдвигая ее в качестве единственного мерила темпоральности. Время в потусторонних сферах опять-таки оказывается экстериоризованной духовной жизнью людей.

Христианская религия обещает воздаяние в «конце времен»; Страшный суд с последующим вступлением душ праведников в обитель вечного блаженства и низвержением душ неоправданных грешников в гению произойдет в будущем, по прекращении земного века. Такова, как

мы видели, и трактовка церковной иконографии. Между тем *литературные видения ничего не говорят о грядущем пришествии Христа*. Их интерес к Страшному суду весьма ограничен, он явно вытеснен мыслью о наградах и муках, уготованных душе непосредственно после ее отделения от тела. Книга с перечнем заслуг и грехов не пребудет за семью печатями до «исполнения времен», — она открывается для каждого умершего, и вокруг его души немедленно возникает тяжба между злыми и добрыми духами. *Визионеры бродят по загробному миру, оставаясь в земном времени, в текущем моменте. Расплата ожидает человека не когда-то в будущем, а теперь же*. Некий священник из Клерво, впад в экстатическое состояние, увидел себя предстоящим пред судом божьим. Одесную Христа увидел он ангела с трубою, который по повелению господина единожды уже протрубил. Христос приказал было протрубить и во второй раз, как вмешалась Богоматерь: зная, что после нового трубного звука мир погибнет, она спасла его своей мольбой⁶⁷. Точно так же богатому немецкому горожанину по имени Боксхирн было ниспослано видение: он созерцал Христа, восседающего среди множества людей в день Страшного суда; когда Боксхирн к нему приблизился, Христос возгласил, что он заслуживает смерти и низвержения в ад, так как никогда не подавал милостыни беднякам⁶⁸.

Возвратившиеся с того света иногда рассказывают об испытанных ими муках чистилища или ада, дьявол уже налагал на них свою когтистую лапу. Святой Фурса вырвался из преисподней с ожогами на теле; другой визионер видел поджидающее его место в аду; отдельные грешники, перед тем как испустить дух, рассказывают о причиняемых им чертями терзаниях. Загробный мир близок как пространственно, так и во времени. Силой страхов и надежд тот мир из будущего перенесен в видениях в настоящее время. Точнее говоря: он — в будущем, но это будущее реально присутствует в настоящем, и как раз видения представляют собой уникальную возможность пережить это «наличное будущее».

Мы знаем уже, что нечто подобное происходило и с культом святых. Святой, принадлежа сразу обоим мирам, соответственно включен и в две темпоральности. Как человек он — пленник земного несовершенного мира, но святость его не от мира сего, она — отблеск вечности, и в этом смысле он уже и при жизни как бы обитает и в ином мире. В лице святого, пока он жив, вечность включается в земное время, он — ее носитель среди людей, более осязаемый и, вследствие творимых им чудес, более убедительный, нежели все другие высшие силы.

То, что, согласно теологии, укладывается в рамки линейного времени, непрерывно текущего из прошлого через настоящее в будущее — от сотворения мира и страстей Христовых к Концу света и торжеству высшей справедливости, — в видениях и в житиях святых оказывается как бы *распластанным в единой временной проекции, соседствует в странной для нас «одновременности»*. Страх перед будущей расплатой приближал имеющее настать, превращал его в современность. Так же как и в церковной иконографии, мы сталкиваемся здесь с явлением «спатIALIZации» времени, с мышлением, которое пространственно моделирует время, располагая бок о бок минувшее, настоящее и грядущее. В результате

эта модель мира — как бы «плоская» во времени, лишена временной глубины: неощутим груз веков, протекших с момента творения, ибо память, не отягощенная знанием сакральной истории, простирается всего на несколько поколений, уступая затем место баснословному преданию, эпосу и сказке, и отсутствует представление о длительном будущем, поскольку ожидание надвигающегося Конца света постоянно латентно присутствует в этом сознании, время от времени реализуясь в виде социально-психологических катаклизмов, а идея Страшного суда оттеснена мыслью о загробном воздаянии, следующем сразу же после смерти индивида, и о расправе высших сил над провинившимся, наступающей его немедленно после прегрешения.

Хинкмар Реймский в рассказе о видении Бернольда приводит его по пути загробных странствий в обитель отдохновения святых, где стоит церковь и в ней готовится отслужить мессу... сам Хинкмар. Страдающий в аду король Карл просит Хинкмара помолиться за него, обещая быть всегда ему послушным, коль он ему пособит. Молитвы клира облегчают участь души короля. — В каком времени это происходит? В настоящем? Но ведь Хинкмар еще жив, он служит мессы в Реймском соборе. В будущем? Ведь Бернольд уже видел архиепископа в раю, — однако после этого он поведал о своем чудесном видении этому же самому архиепископу! Видение происходит в особом времени, в котором настоящее и будущее не находятся в отношении линейной последовательности, но объединены в некоем *мифологическом континууме*⁶⁹.

Изучая время и пространство как «категории» средневековой культуры (см.: Гуревич 1972), можно было констатировать, что и то и другое, во всяком случае, если отвлечься от схоластической мысли теологов, не представляли собой абстракций. Они обладали конкретностью. Святые места окружала мирская периферия. Сакральные периоды и моменты нарушали и ритмически расчленили повседневное течение времени. Оценка сакральных времени и пространства была принципиально иной, нежели профанических времен и мест. Все сакральное принадлежало вечности, поэтому и связанные с ним отрезки пространства и времени отличались прочностью и неуничтожимостью. Священное время не течет и не исчезает, — оно покоится, отражая вечность. Вечность, в отличие от обычного времени, не знает последовательности, она существует «вся сразу», и священные особы не подчинены течению истории. На фронтонах соборов персонажи Ветхого и Нового заветов, картины сотворения мира, грехопадения, изгнания из рая прародителей, страстей господних и Страшного суда размещены в одном пространстве. Но сакральное пространство храма расчленено, и каждая составляющая его часть соответствует определенному этапу священной истории.

Между тем памятники среднелатинской литературы, и в том числе повествования о посещениях потустороннего царства, как мы могли убедиться, вообще не позволяют безболезненно выделить время и пространство как категориальные понятия — настолько глубоко укоренены они в едином целостном и нерасчлененном видении мира. Последовательность времен как бы скомкана или вовсе игнорируется. В момент видения можно наблюдать и переживать не только настоящее и

будущее, но и прошедшее. Цезарий Гейстербахский приводит ряд видений, в которых духовные лица сподобились созерцать различные эпизоды евангельской истории: рождество Христово, возвестившую его звезду, младенца Христа в яслях, его же в трехлетнем возрасте, наконец, связанного в окружении угрожающих ему казнь иудеев и распятого⁷⁰.

Богословы могли развивать учение об эсхатологии и повторять, что Страшный суд, должествующий завершить земную историю, свершится в «конце времен», — рядовому верующему трудно было представить себе воздаяние где-то в неопределенном, далеком будущем. Когда его мысль обращалась к Концу света, он приближал этот момент вплотную к настоящему и впадал в паническое ожидание немедленного последнего суда.

В результате отхода народного сознания от официальной эсхатологии парадоксально усиливалась его «персоналистская» установка, которую, на первый взгляд, следовало бы искать скорее в христианстве элиты, а не массы. В самом деле, догматическое христианство придерживалось учения о суде над душами всех людей, которые когда-либо жили, суде, который состоится в «конце времен». Между тем в литературе видений постоянно присутствует мотив суда над душой отдельного человека, который происходит непосредственно вслед за его кончиной. На душу каждого заведены отдельные книги, куда заносятся его грехи и его заслуги; эти реестры ведут соответственно демоны и ангелы, которые и предъявляют их ему в момент смерти. Судьба души индивида решается обособленно от судеб душ других людей, процесс над ней выделяется из общего рассмотрения как во времени, так и по существу. Как бы вырванный из истории спасения, человек один на один поставлен перед лицом верховного трибунала. Ф. Ариес справедливо отметил это обстоятельство, несомненно, выражающее определенный этап становления личности. Весь вопрос в том, когда имел место этот этап, в средние века или по завершении этой эпохи. Как уже упомянуто выше, Ариес относит возникновение идеи индивидуального суда над душой лишь к концу средневековья, тем самым связывая ее с разложением собственно средневековых форм культуры. Между тем видения раннего средневековья не оставляют сомнения в том, что идея эта была известна уже и в VI—VIII столетиях. Иными словами, «народный персонализм», если можно так выразиться, был неотъемлемой чертой средневекового мировосприятия, а вовсе не симптомом его распада.

Вслед за Ариесом Р. Шартье истолковывает иконографию XV века таким образом, что картины коллективного суда выражают традиционную идею, восходящую к «Откровению Иоанна», тогда как изображения особого суда над каждой душой якобы суть порождение новой индивидуалистической идеи (см.: Шартье 1976, с. 55). При этом Шартье не задается вопросом об источниках воспроизводимых им сцен на гравюрах второй половины XV столетия, на которых у ложа умирающего состязаются ангелы и демоны. Если бы он эти источники искал, то стало бы ясно, что сцена индивидуального суда вовсе не была новой для изучаемого им времени, — она описана уже Бэдой Достопочтенным! Следовательно, соседство на одном листе гравюры изображений обоих вариантов суда над душой — одного с участием чертей и

ангелов, предъявляющих соответственно записи ее грехов и заслуг у одра смерти, и другого с участием Христа, архангела, взвешивающего душу, и ангела и демона, ожидающих, кому из них она достанется, — это соседство обоих вариантов суда нужно интерпретировать как парадоксальное сосуществование в средневековом сознании эсхатологической идеи с мыслью о расплате, наступающей немедленно после смерти индивида.

Собственно, противоречивое сосуществование идеи Страшного суда в конце времен с идеей немедленного индивидуального воздаяния можно обнаружить и в евангелиях. В Евангелии от Луки кары и награды обещаны непосредственно после смерти. Так, Христос говорит преступнику, распятому вместе с ним: «...истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» («От Луки», 23, 43. Ср.: 9, 27). Нищий оказывается в лоне Авраамовом, а богач в аду сразу же после кончины («От Луки», 16, 22 сл.). Напротив, в других Евангелиях предрекаются второе пришествие и Страшный суд («От Матфея», 24, 3 сл.; 25, 31—46; 26, 29; 13., 39 сл., 49—50; 19, 28 и др.).

Расхождения версии Евангелия от Матфея и версии Евангелия от Луки не сводились только к неодинаковому пониманию времени суда над душой умершего. Различие между этими версиями заключалось, кроме того, и в том, что у Матфея акцент делается на коллективном судилище: Христос судит народы, — между тем как у Луки речь идет об индивидуальной участи (ср.: Шоню 1978, с. 76 сл., 93). Возможно, однако, что в эпоху возникновения христианских текстов разрыв между обеими версиями не ощущался, — ведь первые христиане жили в ожидании близящегося Конца света. «Откровение Иоанна» (22, 20) завершается криком нетерпения: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» Финал истории мыслится близким: хотя сроки неведомы никому, помимо Творца, Христос обещает, что многие из еще живущих станут свидетелями его второго пришествия («От Матфея», 16, 28).

Иначе обстояло дело с соединением этих представлений в средневековом христианстве, когда последний суд откладывался на будущее, вполне неопределенное, но уже никак не связанное с биографией индивида. Тем не менее, если исходить из литературы хождений на тот свет и других памятников, указанная противоречивость представлений о суде над умершими, видимо, не ощущалась остро и в изучаемый нами период, — обе идеи каким-то образом сочетались, во всяком случае, на уровне обыденной религиозности. Не так обстояло дело в теологии, и в первой половине XIV века папа Иоанн XXII счел необходимым специально разъяснить, что ни праведники не обретут жизни вечной, ни осужденные не попадут в ад вплоть до воскресения из мертвых в «конце времен». Такого рода подтверждение истин, высказанных в Писании, вероятно, понадобилось в связи с широким распространением той точки зрения, которая нашла свое выражение в литературе видений и расходилась с учением о Страшном суде. Нельзя ли послания папы 1331 и 1332 года рассматривать как своего рода ответ на «Божественную комедию», в которой умершие уже распределены по отсекам загробного мира — аду, чистилищу и раю?

Отмеченный сейчас своеобразный аспект сознания рядового верующего был связан с его общей ориентацией на близкое, конкретное и наглядно осязаемое. Он с легкостью материализовал духовное и сверхъестественное, превращая отвлеченные понятия и качества в тела и самостоятельные существа. Этот процесс материализации сверхчувственного совершался и с человеческой душой⁷¹.

В описаниях видений неоднократно заходит речь о состоянии, в каком душа, временно отделившись от тела для того, чтобы посетить мир иной, возвращается затем в свою телесную оболочку. Прежде всего она, естественно, испытывает сокрушение, вызванное как созерцанием мук грешников, так и сознанием необходимости покинуть рай и пробыть еще некоторое время в несовершенном и греховном мире. Реанимация сопровождается коренным переломом в жизни человека, он обращается на путь истины, уходит в монахи, раздает имущество бедным, увещевает окружающих воздерживаться от грехов, рисуя им картины воздаяния за гробом. Впрочем, отдельным визионерам кажется неподобающим рассказывать смертным о виденном на том свете, и если они так все же поступают, то моля господина не гневаться на них за эту несдержанность, объясняя ее простодушным желанием поведать близким о загробных видениях исключительно для спасения их душ, но отнюдь не тщеславием.

Во время пребывания в потустороннем мире душа приобретает сверхъестественные способности понимания и видения. Сразу весь мир открывается перед ней. Странствуя по раю, Тнугдал обрел на миг чудесную способность одним взглядом охватить весь круг земной, причем не только ту его часть, которая была расположена в данный момент перед ним, но и все находящееся за его спиной. Это видение — особого рода, ибо Тнугдал, узрев все сразу, получил обо всем увиденном ясное и полное знание⁷². Некая бедная женщина, будучи в загробном мире, читала пророческую надпись, хотя была неграмотна⁷³. Но и возвращение души в оставленное ею тело не проходит для нее бесследно. В одних случаях воскресший чувствует умаление своих духовных и физических сил, — он временно теряет зрение, у него слабеет память⁷⁴. В других случаях, наоборот, воскресение сопровождается появлением у человека новых способностей, коими прежде он не обладал, что служит доказательством истинности его рассказа о посещении иного мира. Например, ничем не выделявшийся мальчик по имени Арментарий был внезапно взят на небо, после чего на три дня возвратился к родным и открыл им, кто из них вскоре умрет. За гробом он приобрел способность говорить на любом языке⁷⁵. И иные воскресшие нередко предсказывали судьбы еще живущих.

Этой способностью обладают и души некоторых запредельных жителей у Данте. Но в целом трактовка души в «Комедии» и в видениях более раннего периода глубоко различна. При всей наглядности адских мук центр тяжести у Данте перенесен на душевные страдания и земные страсти, продолжающие волновать и терзать человека и на том свете. Что касается физических страданий, то нужно вспомнить, что им подвергаются тени, лишенные земной оболочки. Это не более как «пустота, имевшая облик тел». Обитатели Дантова ада и чистилища не пре-

ломляют луча света, свободно сквозь них проходящего, вследствие чего они сразу же распознавали пришельца из страны живых⁷⁶.

Облечение душ умерших плотью, учили теологи, произойдет перед наступлением Страшного суда, — но авторы средневековых видений, в отличие от Данте, об этом как бы забывают! В их понимании душа помимо чисто нематериальных качеств, по-видимому, обладала и некоторыми физическими свойствами. Еще раз напомним, что когда душа ирландца Фурсы, получив ожоги в загробном мире в результате проделок чертей, столкнувшись с душой мучившегося в адском пламени грешника, возвратилась в телесную оболочку, то Фурса до конца своих дней ходил с отметинами на подбородке и плече. Рудольф Шлеттштадтский, доминиканский приор, казалось бы, должен был иметь четкие представления о различии между телом и душой. Между тем в своих «Достопамятных историях» он допускает весьма симптоматичную путаницу. В некоторых случаях он рассказывает о грешниках, души коих унесли черти, оставив дома одни лишь тела⁷⁷, но в повествовании об одном рыцаре, пришедшем на исповедь, читаем, что тому было предсказано: «...демоны должны забрать твое тело и унести его в ад»⁷⁸.

Душа и тело, на время разъединившиеся, могут видеть друг друга. Так, душа монаха, о котором поведал святой Бонифаций, с отвращением взирала на покинутую ею оболочку. В момент, когда душа Баронта покинула его тело, он ее увидел: была она подобна маленькой птичке, только что вылупившейся из яйца. После этого она обрела новое тело, внешне подобное старому⁷⁹. Но не только подобные указания отдельных авторов видений, а и самый характер мук, которым подвергаются грешники в аду, свидетельствуют о преобладании «материального», «телесного» взгляда на душу. На том свете мучаются «тела» душ — их жгут, рвут щипцами, плавят в горнах, пожирают, вываривают в котлах и т. п., и отличаются они от человеческих тел, собственно, только своей неистребимостью: будучи расплавлена, перекована в адской кузнице, пожрана дьяволом, душа вновь возрождается для новых нескончаемых пыток. В «Видении Тнугдала» упоминается извергающее пламя чудовище с двумя ногами и парой крыльев, с длинной шеей, железным клювом и железными когтями; сидя на замерзшем болоте, заглатывает оно души грешников, переваривает их и извергает в виде помета на лед; здесь они вновь вырастают для того, чтобы снова пережить те же муки, — картина, кажущаяся написанной Босхом или Брейгелем!⁸⁰

Подобно телу, душа нуждается в питании. Согласно «Видению Павла», в раю текут реки из молока и меда, масла и вина. Баронт видел, как душам посылалась манна небесная. В других видениях упоминается луч с небес, который насыщает души избранников. В сатирической поэме о ложных видениях, упомянутой выше, рисуется пир, заданный якобы Христом посетителю загробного мира (см.: Эдельстан дю Мериль 1843, с. 298 сл.). Угощают и в аду: грешникам подносят наполненные огненной жидкостью бокалы; специфической inferнальной пищей считались жабы и змеи, сваренные в сере. Чувственно-материальные свойства, приписываемые душе, равно как и «фактам» потустороннего мира, для богослова суть не более, как «образы вещей» (*imagines rerum*); в этих только «образах» явления мира иного

могут быть доступны несовершенному, ограниченному человеческому разумению. Григорий Великий и иные теологи, очевидно, не были склонны принимать такие образы в качестве последней реальности⁸¹. Иное дело — их аудитория, отнюдь не подготовленная к осознанию тонких различий между телесным и духовным; она была расположена воспринимать все описываемое в видениях буквально (см.: Пономарев 1886, с. 102, 127 сл., 139 и др.). Если в сочинениях латинских авторов загробное блаженство носит по преимуществу спиритуальный характер, то у клирика, который в IX веке переложил саксонскими стихами евангельский рассказ о страстях Христа, это блаженство в раю передается понятием *welo*, «владение», «имущество», «благосостояние»; на духовное наследие христиан распространяются понятия *fader ôdil*, «наследственное земельное владение», *fehu*, «скот», «движимость», «богатство» и т.п. (см.: Петерс 1915, с. 22).

Очищение души от грехов — один из главнейших вопросов эсхатологии. Но в то время как в богословских трактатах эти проблемы рассматривались в отвлеченно-умозрительном плане, в описаниях видений, предназначенных для широкой публики, склонной к чувственно-конкретному восприятию, требовалось приведение наглядных примеров, рассказ о «подлинных фактах», которые могли быть засвидетельствованы самими визионерами либо теми, кто их видел и с ними говорил. Проповедники ясно сознавали эту особенность своей аудитории. «Людей не столько убеждают слова, сколь живые примеры», — писал Григорий Великий⁸².

Человек мыслился стоящим на перепутье, перед выбором: один путь ведет к загробному блаженству, другой — в ад. Нужно избавиться от бремени грехов. Потому-то основное место в видениях занимают картины, собственно, не ада, а страданий, которые могут очистить душу грешника и подготовить ее к переходу к блаженству. Как мы уже говорили, исследователи отмечали, что идея чистилища окончательно кристаллизуется в литературе незадолго до Данте, а в иконографии — не ранее XV века. Это, пожалуй, верно, но с существенной оговоркой: большая часть пыток, претерпеваемых душами в загробном мире, — не только кара за грехи, но и средство избавления от угрозы вечных мук. Чистилище как таковое, как отсек загробного мира, четко отделенный от ада и рая, действительно, в этих ранних видениях не обозначено, но в известном смысле функциями чистилища наделены и ад и земной мир.

В самом деле, чистилище, по мысли авторов видений, — место, где каются и очищаются от грехов. Но покаяние человек несет уже и на этом свете, при жизни, — отсюда, может быть, сближение чистилища с земным миром. Епитимья, налагаемая на грешников, в ранний период выражалась, как мы видели, прежде всего в причинении страданий телу; посредством физических лишений и мук должна была очиститься и душа. Подчас епитимья вообще была неотличима от физической пытки. Когда кающегося грешника принуждали провести ночь в могиле вместе с трупом, он, вероятно, чувствовал себя уже находящимся на том свете. С другой же стороны, поскольку души подвергаются мукам как в аду, так и в чистилище, то и между этими отсеками загробного мира

тоже не всегда проводили резкие демаркационные линии. По Цезарию Гейстербахскому, иные грешники, оказавшись на том свете, принимали чистилище за ад и ад за чистилище. Вместе с тем чистилище было близко Земному раю⁸³. Наряду с адом и чистилищем в отдельных видениях появляются места для «не слишком злых» и для «не слишком добрых», так что странники по тому свету путаются, принимая такие места за самый ад.

Хотя слово *purgatorium* появляется довольно поздно, я не склонен придавать длительному отсутствию термина столь большого значения⁸⁴. Ибо контуры самого чистилища могут быть отчасти обнаружены уже в раннесредневековых видениях. Один из компонентов загробного мира, постоянно присутствующий в его описаниях, — огненный поток, через который по узкому (и из видения в видение все сужающемуся) мостику должны перебираться души, выполнял, по-видимому, функции очистительные.

Ко времени Данте положение изменилось. Епитимья в большей мере приобрела характер душевного раскаяния, и не потому ли стали более четко различать очищение души грешника при жизни от выжигания его грехов в пламени чистилища? Одновременно концепция загробного мира в большей мере «освободилась» от представлений о времени, будучи теснее соотнесена с идеей вечности, что не могло не способствовать прояснению противоположности между чистилищем — местом временного пребывания душ, и адом, где мучения отвергнутых Богом не будет конца. Дихотомическая структура того света стала уступать место тройному его расчленению, столь четкому и завершенному у Данте⁸⁵.

Не в этом однако, заключается, по-видимому, основное отличие «Комедии» от видений предшествовавшего периода. Загробный мир Данте аллегоричен. Аллегория для средневекового человека не была равнозначна вымыслу, и трудно предположить, что и для Данте ад, чистилище и рай были не более чем поэтическими метафорами. И тем не менее запечатленные в «Комедии» грандиозные картины потусторонней реальности были созданы именно Данте, и поэт осознавал себя в качестве их творца, творца в том смысле, что никто другой, помимо него, не был способен так их увидеть и в таких стихах воспеть.

Запредельный мир средневековых видений воспринимался иначе. В существовании чистилища может убедиться любой человек, который спустится в пещеру святого Патрика. Точно так же всякий, кто находился близ вулкана, мог слышать суету, поднимаемую бесами, готовившимися к приему грешника. И все, кому довелось побывать на том свете, видели огнедышащие колодцы ада, мрачный поток, разделявший обитель избранных от юдоли грешников, или стены небесного Иерусалима. Впрочем, необязательно было ходить так далеко, — в соборе верующий регулярно созерцал многие из этих картин, и, нужно полагать, в формировании снов и кошмаров визионеров церковные изображения играли не меньшую роль, чем слово священника.

В изложенном Бонифацием видении некоего монаха его грехи и добродетели выступали на суде в персонифицированном виде и обвиняли либо защищали его. Это не аллегории, а человеческие свойства,

которые обладают самостоятельным существованием. Тот же монах наблюдал в потустороннем мире человека, которому при жизни нанес рану, и «его открытая кровоточащая рана собственным голосом вопияла и обвиняла его в преступлении». Когда в средневековом искусстве или литературе выступают аллегории, то обычно абстракции приобретают зримый облик; например, грехи и добродетели принимают облик дев, населяющих башню — символ человека⁸⁶. Но в видении этого монаха его пороки и заслуги не имели никакого аллегорического воплощения — они просто-напросто держали обвинительные и защитительные речи. Так же просто и естественно звуки псалмов, без набожности распеваемых клириками, были собраны бесом в мешок или пожраны свиньями, каковыми обернулись те же бесы⁸⁷. Фантазия не осознавалась в качестве таковой, создаваемый ею мир воспринимался средневековым человеком как реальность.

* * *

В заключение хотелось бы возвратиться к сопоставлению картины загробного мира в средневековом изобразительном искусстве и в литературе видений. Временной последовательности сцен драмы Страшного суда в интерпретации скульпторов и строителей соборов противостоит почти единодушное игнорирование эсхатологии в среднелатинских описаниях странствований по загробному миру — суд над грешником и достижение блаженства праведником оказываются перенесенными в настоящее время, вернее, будущее и настоящее смещены в одну мифологическую плоскость. Но ощущалось ли это различие столь же резко людьми той эпохи? Вероятно, нет, иначе отход авторов видений от теологических канонов был бы пресечен как недопустимый, если вообще не сочтен еретическим. Между тем церковь не была этим обеспокоена, как не особенно тревожило ее и «отелеснивание» душ в литературе хождений на тот свет.

Перемещение суда над душой верующего из Конца света в момент, непосредственно следующий за его кончиной, усиливало личный аспект спасения: на каждого смертного заведен особый реестр заслуг и грехов и над каждым состоится особый суд. Завершение истории рода человеческого отгеснено в этом сознании индивидуальной кончиной верующего и мыслью о его персональном спасении. Биография как бы торжествует над историей.

С другой стороны, вряд ли стоит заблуждаться относительно того, как простолюдин воспринимал сцены из жизни Христа, апокалипсические видения и Страшный суд, изображенные на порталах соборов. Независимо от строгой системы, в какой подобные сцены размещались в храме, этой «Библии в камне», где они были подчинены ходу сакральной истории, прихожане «читали» этот текст скорее как синхронный, чем как следующий диахроническому порядку. Визуальное искусство по своей природе ориентирует на объединение разных сцен в симультанную картину, и верующие, наслышанные о визитах на тот свет, о странствиях по раю и аду, вне сомнения, были склонны переносить свои мифологические представления и на созерцаемое ими

при входе в храм, где, кстати, и месса настраивала их на точно такое же восприятие сакральной истории.

Таким образом, народное сознание, слабо восприимчивое к эсхатологической концепции времени, вмещало в современность, во время жизни каждого человека, все содержание истории спасения, сталкивая текущий миг с вечностью, без затруднений переходя из мира живых в царство мертвых и обратно и гротескно наделяя душу материальными качествами.

Образ законченной индивидуальной биографии в ее христианском понимании — как судьбы души — не возникает впервые в конце средневековья. Человеческая личность получает свое завершение и последнюю оценку в момент кончины, и с представлением о персональном суде, который происходит у одра умирающего, были хорошо знакомы уже в VIII веке, если не раньше. Сцены Страшного суда, не играющие никакой роли в литературе видений, разумеется, вовсе не были забыты, и церковная иконография напоминала о них со всей настойчивостью. Тот факт, что оба суда — частный, касающийся данной личности и происходящий в час ее смерти, и общий, долженствующий состояться над родом человеческим «в конце времен», — парадоксально сосуществуют в средневековой картине мира, выражает изначальную двойственность христианского учения о смерти и загробном воздаянии, двойственность, которая, однако, в предельно обостренном виде выступила именно в средневековую эпоху, когда присущее раннему христианству нетерпеливое и ликующее ожидание немедленного наступления царства божьего для всех верующих во Христа сменилось страхом перед суровым воздаянием, неминуемо уготованным большинству смертных⁸⁸. Представление о человеческой личности, персонально ответственной за свою участь и свободно избирающей путь ко спасению или гибели, складывается не с переходом к Ренессансу (такова, видимо, точка зрения Ариеса и его последователей), — оно неотъемлемо присуще средневековью, сколь ни своеобразно понималась личность в ту эпоху.

Не связано ли обнаруженное нами колебание средневекового сознания и воображения между идеей немедленного персонального суда и идеей суда коллективного «в конце времен» со следующей особенностью самосознания личности в ту эпоху: человек ощущал себя сразу в двух временных планах — в плане преходящей индивидуальной жизни и в плане решающих для судеб мира событий — сотворения мира, страстей Христовых, второго пришествия и Конца света. Быстротечная жизнь каждого вплетается во всемирно-историческую драму и получает от нее новый, высший и непреходящий смысл. «Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека. Он никогда не живет в одном лишь земном времени, он не может отрешиться от сознания сакральной истории, и это сознание коренным образом воздействует на него как на личность, ибо спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории» (Гуревич 1972, с. 127).

Эсхатологические сцены, изображенные на западных порталах соборов XII и XIII веков, и сцены, о которых повествуют рассказы лиц,

странствовавших в загробных краях, не принадлежат к разным этапам развития отношения к смерти в средние века, — они выражают духовную ситуацию человеческой личности в двумерном пространстве средневековой культуры.

Примечания

¹ В этом смысле представляют значительный интерес появившиеся преимущественно за последние годы исследования, в центре внимания которых стоит проблема смерти в ее восприятии и переживании в разные исторические эпохи. См.: Тененти 1952; Вовель 1970; 1974; Ариес 1976; 1977; Шоноу 1978; Невё 1979; специальный номер журнала «Annales (Economies. Sociétés. Civilisations)», 31-е année, 1976, 1.

² Видное место среди этих толкований занимал «Светильник» Гонория Августодунского, о котором речь пойдет в следующей главе книги; существенную роль играли также сочинения Винцента из Бове, житийная литература и другие сочинения.

³ О предестинации см. ниже, гл. V.

⁴ Насколько игнорируется избранный мною аспект изучения средневековой литературы, можно видеть при чтении даже такого капитального труда, как книга И.Н. Голенищева-Кутузова (1971). Здесь показаны связи Данте и с греко-римским миром, и с Библией, и с мыслителями средневековья, и с арабской культурой. Ничего нет только об обширнейшей литературе «загробных хождений»! Автор отделяется от нее в одном примечании, посвященном критике взглядов А.Н. Веселовского (1866), который якобы впал в «преувеличение народного начала и предания в средневековых литературах» (Голенищев-Кутузов 1971, с. 478, примеч.). Не следовало ли, однако, сперва показать или изучить это народное начало и лишь затем выносить суждение о том, преувеличено ли оно? В комментарии к Данте И.Н. Голенищева-Кутузова все средневековые сочинения о загробных хождениях высокомерно поименованы «немошными» (Данте Алигьери 1968, с. 467). Но не позволительно ли поставить вопрос: как воспринималась «Божественная комедия» во времена Данте? В начале XIV века средневековье ведь еще не завершилось и все знали и помнили многочисленные рассказы о посещениях загробного мира душами людей, которые умерли, а затем воскресли, — произведения излюбленного и широко распространенного жанра литературы, насчитывавшего ко времени Данте многие столетия. Мысль людей той эпохи все вновь пыталась: что ожидает человека после смерти? О чудесных посещениях запредельного мира проповедовали с амвона и рассказывали по вечерам у домашнего очага, и для средневекового человека не было сюжета более животрепещущего и захватывающего воображение. Поэма Данте при всей ее самобытности и уникальности стоит в конечном пункте долгого пути, который прошла такого рода литература. Сопоставление «Комедии» со средневековыми повествованиями о странствиях в ином мире еще яснее показывает принципиально новое и в мировоззрении и в художественном методе великого флорентинца. Вместе с тем этот анализ помог бы вскрыть народные корни предренессансной культуры. Ясно, что такой подход отнюдь не предполагает «возвращение» Данте средневековому мировоззрению: Данте *вышел* из средних веков, но вышел он именно *из них!*

⁵ Святой мученик Евтихий, явившись одному из своих приверженцев, трижды возгласил: «Грядет конец всякой плоти». Это прорицание вскоре было подтверждено, по мнению папы Григория I, небесными знамениями, равно

как и разорением лангобардами Италии, обезлюдением городов и разграблением церквей и монастырей, запустением полей и владений, так что звери появились в тех местах, в коих до того обитали люди. Как обстоит дело в других странах, папа не знает, но в Италии, он убежден, мир уже не ожидает своего конца — он переживает его! См.: S. Gregorii Dialog. 3, 38. PL, t. 77, col. 316. Ср.: 4, 41, col. 397.

В данном случае, по-видимому, можно более или менее уверенно говорить о «чувстве старения мира», хотя во многих других подобных высказываниях средневековых авторов, скорее, приходится предполагать повторение топикси, восходящей к апостольским посланиям и к сочинениям Августина. См.: Курциус 1973, с. 38.

⁶ S. Gregorii Dialog., 1, 12, col. 212—213.

⁷ См.: S. Gregorii Dialog. 4, 31, col. 369, 372.

⁸ См. *ibid.*, 4, 41—44, col. 400, 401.

⁹ Visio cuiusdam pauperulae mulieris. *Wattenbach W. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. 1. Bd, Berlin, 1893, S. 277. Людовику Благочестивому за умерщвление своего родственника это же видение устанавливает кару: имя императора исчезло со стены, окружающей Земной рай, в который допускаются лишь души, чьи имена на ней написаны золотыми буквами: «Illius interfectio istius obliteratio fuit». *Ibid.*, S. 278.

¹⁰ См.: Dialog., 4, 35, col. 380—381.

¹¹ См. *ibid.*, 4, 36, col. 381.

¹² См.: Dialog., 4, 36, col. 384. Этот рассказ почти буквально заимствован из сатиры Лукиана «Любитель лжи, или Невер». Но в Аиде Лукиана судилище составляют языческие боги и мифологические существа, а глава его — Плутон, который возгласил при виде ошибочно доставленного в преисподнюю Клеодема: «Его пряха еще не закончена, так что пускай уходит», — и потребовал привести на суд его соседа кузнеца Демила (см.: *Лукиан*. Избр. атеист. произв. М., 1955, с. 204—205). Весьма показательно, что перетолкование рассказа папой Григорием сопровождалось ослаблением изначального пародийно-сатирического смысла; если в его благочестивом повествовании и сохранена смешная сторона, то она отнюдь уже не является самодовлеющей и главной.

¹³ См.: Dialog., 4, 36, col. 384—385.

¹⁴ См.: PL, t. 125, col. 1115—1119. Ср.: Visio cuiusdam pauperulae mulieris, S. 277.

¹⁵ См.: Dialog., 4, 55, col. 416, 417, 420, 421. Папа считает необходимым добавить: надежнее спасать себя при жизни, нежели ожидать спасения от других после смерти. См. *ibid.*, 4, 58, col. 425.

¹⁶ См. *ibid.*, 4, 38, col. 389—390.

¹⁷ См.: HF, 4, 33.

¹⁸ См.: Gregorii Turonensis Vitae patrum, 17, 5. PL, t. 71, col. 1082 f.

¹⁹ Апокалипсис, I, 15.

²⁰ См.: HF, 7, 1.

²¹ При описании рая в германской поэзии, в частности в «Хелианде», царство небесное нередко изображается с помощью терминов, заимствованных из семейной, хозяйственной, сельской жизни. «Зажиточность домохозяйина стоит перед духовным взором поэта, когда он говорит о загробных благах» (Петерс 1915, с. 22).

²² См.: HF, 3, 19.

²³ См.: HE, 5, 12.

²⁴ См.: HE, 5, 13.

²⁵ В изложенном Пруденцием видении английского священника фигурируют мальчики, читающие в церкви книги, на страницах которых видны черные и кроваво-красные буквы. Красными записаны грехи. Мальчики же — души святых, которые замазывают людские прегрешения. В видении итальянца Альбе-

риха (начало XII века) во время спора из-за души демон извлекает книгу, в которой записаны все ее грехи, но ангел выливает на ее страницы флакон со слезами, пролитыми праведниками, и смывает письма (см.: Фриче, 3, 1887, с. 339, 356).

²⁶ См.: S. Bonifatii et Lullii epistolae, ed. M. Tangl. MGH. Epistolae selectae, t. 1, № 10, S. 7—15.

²⁷ Работа Ж. Ле Гоффа (*Le Goff J. La Naissance du Purgatoire XII-e — XIII-e siècles*. В кн.: *La Mort au Moyen Age. Colloque de l'Association des historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975*. Strasbourg, 1977) стала мне доступна лишь в момент сдачи книги в печать.

²⁸ В частности, как уже было отмечено выше, в разных описаниях то возникает, то исчезает смутный образ чистилища. Одни и те же сферы загробного мира оказываются либо местами вечного наказания или отдохновения душ, либо как бы преддвериями тех мест, в которые души попадут после более или менее длительного очищения или после судного дня. Устойчивая идея чистилища, как уже было сказано выше, сложилась довольно поздно. В иконографии она утвердилась только к XV веку.

²⁹ О топике видений см.: Пэтч 1950. Эта топика во многом близка мотивам поустороннего мира в сказках. См.: Сьютс 1911.

³⁰ Мало того, были люди, вообще не верившие в воскресение души. О таком сомневавшемся священнике рассказывает Григорий Турский (см.: HF, 10, 13). Были и ложные видения. В сатирической «Песне о ложных видениях» высмеивается лжец, рассказывавший о посещении им того света, где его якобы угощал сам Христос, Иоанн Креститель служил виночерпием, а апостол Петр — поваром (см.: Эдельстан дю Мериль 1843, с. 298 сл.). В рассказе о посещении святым Патриком чистилища, вход в которое находится в пещере на одном северном острове, упомянуто, что рассказ этот вызывал недоверие у простонародья: «...если бы это было так на самом деле, всяк мог бы посетить его и возвратиться» (Райт 1844, с. 65). Цезарий Гейстербахский писал о чистилище св. Патрика: «Если кто сомневается в существовании чистилища, пусть отправится в Шотландию, войдет в чистилище святого Патрика, и уж больше ему не придется сомневаться о карах, ожидающих в чистилище» (DM, 12, 38). Историк XIV века Фруассар спрашивал английского рыцаря, имеют ли под собой основание рассказы о чудесах, которые совершались в пещере св. Патрика, и тот ответил утвердительно (см.: Пэтч 1950, с. 114).

³¹ См.: Dialog., 4, 48, col. 409. Ср. DM, 8, 4. Наряду с классификацией снов у Цезария Гейстербахского имеется классификация и видений. Две стороны лестницы, ведущей с небес на землю, пишет он, образуют два рода видений: телесные и духовные; наряду с visio corporalis и visio spiritualis он останавливается на visio intellectualis sive mentalis (см.: DM, 8, 1). О сновидениях как литературном жанре и как компоненте средневековой культуры см.: Ле Гофф 1977, с. 299—306.

³² Ср. мысли Ю.М. Лотмана об «эстетике тождества» (Лотман 1964, с. 173 сл.).

³³ PL, t. 125, col. 118. О видении Бернольда см. выше. Перевод «Видения Веттина» см. в кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 333—343.

³⁴ Именно так рассматривает проблему Р. Глендиннинг (1974), исследовавший сообщения о сновидениях в исландской «Саге о Стурлунгах»: он старается отделить «подлинные» сновидения от «неподлинных», навеянных традицией или придуманных автором саги.

³⁵ HF, 7, 1. Точно так же и Бэда, решившись поведать читателям «Церковной истории» о видениях загробного мира Фурсой, отсылает их к сочинению, в котором они подробно описаны, сам же считает наиболее целесообразным ограничиться пересказом лишь одного эпизода. См.: HE, 3, 19.

³⁶ Одно из наиболее ранних сочинений этого жанра — «Видение Баронта» (VIII век). Баронт был во сне унесен двумя ужасными демонами в ад, где подвергся бичеванию, но был спасен архангелом Рафаилом. На том свете ему были предъявлены все его главные грехи и было назначено их искупление. Епитимья, в обычной жизни налагаемая священником, за гробом назначается апостолом Петром. (См.: *Visio Baronti*. MGH. Scriptores, t. 5, P. 379 f.) По поводу этого видения В. Левисон (1921, с. 86) замечает: «Речь идет действительно о горячей фантазии монаха, а не о сознательной выдумке, и благодаря своей непосредственности этот маленький, мало привлекавший к себе внимание памятник проливает больше света на мир религиозных представлений того времени, чем многие другие».

³⁷ «Видение Павла» получило широкое распространение (в переводах) как на Ближнем Востоке, так и у славян и на Западе. Период наивысшей популярности этого апокрифического «Апокалипсиса» начинается в VIII веке; большая часть сохранившихся латинских редакций его относится к X—XII векам (см.: Силверстейн 1935, с. 3 сл., 12).

³⁸ Ср., однако, нескончаемый перечень пыток в ирландском видении ада: *Life of Brenainn son of Finnlug*. *Lives of Saints from the Book of Lismore*, ed. by W. Stockes (*Anecdota Oxoniensia*), Oxford, 1890, p. 254 f.

³⁹ Августин решительно осуждал «вздорный Апокалипсис Павла, по праву отвергнутый церковью и полный неведомо каких басней». *Tischendorf C. Apocalypses arosgruphae*. Lipsiae, 1866, S. XIV.

⁴⁰ Перевод см. в кн.: *Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков*. М., 1972, с. 111—115.

⁴¹ Но и эти слова «Энеиды», видимо, не что иное, как реминисценция из «Перечня кораблей» во 2-й песне «Илиады» (489): «Если бы десять имел языков я и десять гортаней...».

⁴² См.: *Visio Tnugdali*, hg. von A. Wagner. Erlangen, 1882, S. 35.

⁴³ DM, 12, 19.

⁴⁴ См.: *Vita Anskarii auctore Rimberto*, 3. Rec. G. Waitz (*Scriptores rerum Germanicarum*). Hannov., 1884, p. 22.

⁴⁵ См.: *Dialog.*, 4, 41—42, col. 400—401.

⁴⁶ См.: *ibid.*, 4, 35, col. 380.

⁴⁷ См.: *ibid.*, 4, 30—31, col. 369.

⁴⁸ См.: *Gesta Dagoberti*, 1, 44. MGH. Scriptores, t. 2, S. 421.

⁴⁹ Цезарий Гейстербахский приводит рассказы очевидцев, которые, находясь близ вулканов, слышали разговоры чертей, готовившихся к приему грешников. (См.: DM, 7, 7—9, 12, 13).

⁵⁰ Датировка рукописи «Плавания Брендана» приближительна (возможно, X век). См.: *Navigatio sancti Brendani abbatis*, ed. by C. Selmer. Notre Dame, Indiana, 1959, p. XXVIII ff. «Плавание Брендана» иногда называют «христианизированной Энеидой», в которой Эней заменен св. Бренданом, а языческие идеалы — христианскими.

⁵¹ Когда экипаж Брендана был уже укомплектован, к святому пришли еще трое монахов, умолявших и их взять в плаванье, «дабы не умереть им с голоду». *Navigatio sancti Brendani*, 5, p. 11.

⁵² Известно, что средневековая фантазия подчас помещала свои утопии где-то на Востоке. Может возникнуть предположение, что и описания загробных райских стран как-то связаны с утопическими надеждами. Однако если в эти трансцендентные области и переносили представления о всяческом изобилии, то не мечту о всеобщем равенстве. Земная иерархия сохраняется и по ту сторону жизни, социальный строй не внушает сомнений, и земные ранги и статусы увековечиваются.

⁵³ Частичный перевод «Видения Тнугдала» (выполненный Б.И. Ярхо) см. в кн.:

Зарубежная литература средних веков. Латинская, кельтская, скандинавская, провансальская, французская литературы. Сост. Б.И. Пуришев. Изд. 2. М., 1974, с. 48—55.

⁵⁴ Ср.: Sulpicii Severi De Vita beati Martini, 7. PL, t. 20, col. 165: [о странствии умершего по тому свету] «...deputatumque obscuris locis et vulgaribus turbis...».

⁵⁵ PL, t. 125, col. 1117.

⁵⁶ См.: Е., 3, 19—21. Подробнее см. ниже, гл. V.

⁵⁷ Баронта демоны терзали в аду «вплоть до третьего часа», когда его выручил архангел Рафаил, споривший с демонами из-за его души вплоть «до часа вечерни». Visio Baronti, 17. MGH. Scriptores, t. 5, p. 379 f., 391.

⁵⁸ См.: Visio Tnugdali, S. 42 ff.

⁵⁹ См.: MGH. Scriptores, t. 5, p. 368—394. В другом видении упомянута церковь на том свете столь вместительная, что в ней мог бы одновременно находиться весь род людской. См.: Райт 1844, с. 42.

⁶⁰ «Ад», 15, 38; 21, 112—114; 30, 83; «Чистилище», 15, 1—6.

⁶¹ «Чистилище», 16, 26—27.

⁶² Появление Данте в аду — событие, всколыхнувшее его обитателей, «оно вводит в неизменчивость вечной судьбы краткий миг исторического драматизма» (Ауэрбах 1976, с. 200). Данте ставит себя в центр повествования о том свете. Между тем хождение средневековых визионеров по загробным мирам никак не отражается на населении этих последних, и наши странники — всего только сторонние наблюдатели, пассивные свидетели.

⁶³ См.: Navigatio sancti Brendani, p. 67.

⁶⁴ Meyer K. ed., The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living. Vol. 2, London, 1897, p. 2—35. Seymour St. J. D. Irish Visions of the Other-World. London, 1930, p. 62 ff; Ирландские саги. Перевод, предисловие, вступит. статья и комментарии А.А. Смирнова. М.—Л., 1933, с. 245—246. «Странствование Брана, сына Фебала» датируется VIII веком. Не останавливаясь подробнее на интереснейших ирландских сказаниях о путешествиях в мир иной, так как они не принадлежат к латинской визионерской литературе и нуждаются в самостоятельном рассмотрении.

Ср.: «Speculum historiale» Винченца из Бовэ (цит. у Райт 1844, с. 31): мальчик, посетивший чистилище, видел, как взрослых людей варили в котлах до тех пор, пока они не превращались в новорожденных; затем они опять становились взрослыми, и их вновь вываривали до младенческого состояния, и эта процедура все вновь возобновлялась. Таким образом, время для этих людей приобретало как бы двунаправленность.

⁶⁵ Три дня, которые, как ему показалось, провел в загробном мире рыцарь, упоминаемый Уолтером Мапом, обернулись в действительности двумя столетиями. Герой рыцарского романа по возвращении на родину из странствия в мир иной узнает, что прошло более трех веков; другому романному персонажу двести лет в запредельном мире показались двадцатью (см.: Пэтч 1950, с. 232, 245, 261, 263).

⁶⁶ См.: DM, 2, 2.

⁶⁷ См.: DM, 8, 5. Сын уступил не столько из жалости к роду людскому, погрязшему во грехе, продолжает Цезарий Гейстербахский, сколько из милости к цистерцианцам, дав им еще время подготовиться к переходу в мир иной. См.: DM, 12, 58.

⁶⁸ См.: НМ, № 22, S. 74. Выше был приведен другой рассказ Рудольфа Шлеттштадтского — о грабителе-дворянине Свигерусе, однажды ночью повстречавшем на дороге воинство убитых рыцарей, среди коих он увидал самого себя: будучи осужден на скорую смерть, он уже видит себя умершим и покаранным! См.: НМ, № 34, S. 95.

⁶⁹ О «парадигмах» мифического времени см.: Мелетинский 1976, с. 171 сл.; ср; Михайлов 1976, с. 161 сл.

⁷⁰ См.: DM, 8,5 ff.

⁷¹ В рассказах о встречах живых людей с умершими, сохранных в исландских сагах, которые отражают в основном еще языческое понимание смерти, являющийся из могилы покойник — это именно физическое тело, и только истребление последнего, например сожжение его или расчленение (самый верный способ — отсечь у «живого покойника» голову и приставить ее к лямкам), ведет к его «полной» смерти. Бесплотных духов саги не знают, как не обнаруживают они и знакомства с христианской душой.

⁷² См.: Visio Tnugdali, S. 52—53.

⁷³ См.: Visio cujusdam pauperulae mulieris, S. 278.

⁷⁴ См.: MGH. Epistolae selectae, t. 1, № 10.

⁷⁵ См.: Dialog., 4, 26, col. 361—362.

⁷⁶ См.: «Ад», 6, 36; 12, 96; «Чистилище», 2, 79—81; 3, 88—96; 5, 4—6, 25—27; 21, 133—136.

⁷⁷ См.: HM, № 18, 48, S. 69, 111.

⁷⁸ HM, № 54. Как повествует Томас из Шантимпре, некто, напившись в таверне, выражал сомнение в том, что душа продолжает существовать и после смерти тела. В шутку он продал свою душу одному из присутствующих, и по окончании пирушки дьявол (ибо кем же еще мог быть купивший душу?) забрал ее вместе с телом, — «ведь тот, кто купил коня, получает и уздечку!» (Коултон 1930, с. 131). С этими же словами дьявол забрал из могилы тела грешников, душами коих уже завладел. См.: Клаппер 1914, № 158; ср. № 163.

⁷⁹ См.: Visio Baronti, 5. MGH. Scriptores, t. 5, p. 381.

В рассказе Павла Диакона душа франкского короля Гунтрамна покидает его тело во время сна в виде ящерицы и находит в недрах горы сокровища, спрятанные там «еще в древние времена» (Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков, с. 256—257). Наряду с телесным обликом души отметим в этом повествовании традиционный для видений мотив переброшенного через поток моста, который ведет в иной мир (здесь — меч, по которому ящерица перебегает над ручьем).

⁸⁰ Впрочем, удивляться тут нечему, так как Иероним Босх при изображении сцен ада воодушевлялся не «Божественной комедией», почти вовсе не известной в северной половине Европы, а именно «Видением Тнугдала», равно как и площадными дьяблереями.

⁸¹ Точно так же с известной осторожностью богословы трактовали рассказы о Земном рае. Августин, констатируя наличие на сей счет трех точек зрения: что Земной рай есть буквальная реальность, что его надлежит понимать духовно и фигурально, что по временам его следует принимать за физический факт, а по временам толковать спиритуально, — сам склонялся к последней компромиссной интерпретации. Таково же было мнение и других теологов (см.: Пэтч 1950, с. 143 сл.).

⁸² См.: Dialog., 4, 1, col. 317.

⁸³ См.: DM, 12, 23, 24.

⁸⁴ В конце концов, выражение Бэды *locus in quo examinandae et castigandae sunt animae* (см.: HE, 5, 12) несколько не хуже передает суть чистилища, чем термин *purgatorium*.

⁸⁵ Однако наличие прямолинейной связи между утверждением идеи чистилища и сдвигами в социальной структуре общества конца средневековья, какую устанавливают некоторые французские исследователи (см.: Шоню 1978, с. 95 сл.), кажется мне сомнительным.

⁸⁶ Душа человека — неизменно пассивный объект этого конфликта. Но так трактовалась «психомеханика» в раннее средневековье. В XII веке Алэн Лилльский в поэме «Anticlaudianus» существенно изменяет эту тему: против грехов борется сам человек, призывающий добродетели себе на помощь (см.: PL, t. 210, col. 481).

ff). Эта новая трактовка как нельзя яснее обнаруживает специфичность предшествовавшей концепции человека и его духовного мира, равно как и меры поглощенности социумом или относительно слабой его автономии. Аллегоризм борьбы грехов с добродетелями как бы «выносил» моральные достоинства и несовершенства личности за пределы ее внутреннего мира и придавал им самостоятельное существование или, во всяком случае, раздваивал личность на спорящих между собой противников, душу и тело. Изложение спора души с телом см. в поэме о видении Фульберта (см.: Эдельстан дю Мериль 1843; ср.: Батюшков 1891).

⁸⁷ См.: ДМ, 4, 9, 35.

⁸⁸ В средние века существовало убеждение, что большая часть душ погибнет и лишь немногие спасутся. См. ниже, гл. V.

«Светильник»: популярное богословие и народная религиозность средних веков

Рассмотренные выше жанры среднелатинской литературы ставили человека средних веков лицом к лицу с различными аспектами его духовной жизни. Легенда о святом в наглядной и доходчивой форме рисовала религиозный подвиг божьего избранника, тем самым являя живой пример праведного поведения. В пенитенциалиях с не меньшей конкретностью обрисовывалась противоположная сторона — греховные поступки, от которых исповедник должен был отвращать прихожан и за совершение которых церковь карала грешников. Повествования о странствиях по загробному миру демонстрировали награды за добродетели и кары за грехи, ожидавшие человека немедленно вслед за завершением его земного пути. Но не все компоненты католицизма, которые следовало внушить прихожанам, могли быть включены в произведения этих жанров. Следовало разъяснять основы вероисповедания в более систематизированной и связной форме. Однако сочинения theologов типа богословских «сумм» явно были не по зубам не только «простецам», но и значительной части низшего клира и монашества. Между «высоким» богословием и вульгаризированной, расхожей версией христианства существовала огромная дистанция, и успех проповеди в большой мере зависел от того, сумеет ли духовенство хоть сколько-нибудь преодолеть этот разрыв. Такую задачу были призваны выполнить трактаты, которые содержали упрощенное изложение основных положений теологии. К их числу и относится «Светильник» Гонория Августодунского, составленный на рубеже XI и XII веков и пользовавшийся исключительной популярностью во всей латинской Европе на протяжении нескольких столетий (см. гл. I).

Гонорий ставил перед собой цели популяризации и наставления в теологических основах священников, непосредственно общавшихся с паствой. Таковы его наиболее знаменитые сочинения «*De Imagine mundi*» и «*Clavis physicae*», таков и «*Elucidarium*»¹.

План, по которому построено изложение богословского материала в этом трактате, отличается стройностью. В первой книге «Светильника», озаглавленной «*De divinis rebus*», в виде ответов на вопросы излагается священная история: здесь повествуется о Боге и акте творения, об ангелах и демонах, о создании первого человека, его грехопадении и наказании, о воплощении и земной жизни Христа, его искупительной жертве, мистическом теле Христовом и евхаристии; книга завершается рассуждением о дурных священниках. Вторая книга («*De rebus ecclesiasticis*») посвящена жизни человека от рождения до смерти; она содержит изложение учения о зле и грехе, провидении и предопределении, крещении, браке, после чего автор переходит к экскурсу о различных «разрядах» людей и их перспективах спасения души; далее следует разбор отношений между Богом и человеком и рассужде-

ния об ангелах-хранителях и демонах, о смерти и погребении. Книга третья («De futura vita») трактует учение о рае, чистилище и аде, о посмертной судьбе душ избранников божьих и отвергнутых им, о Конце света; сочинение завершает картина вечного блаженства избранных. Таким образом, в нем последовательно рассматриваются вопросы теологии, христианской антропологии и эсхатологии.

Пафос «Светильника» заключается в мысли о *греховности рода человеческого, большую часть которого ожидает вечная погибель*. Гонорий разделяет учение Августина о предопределении, но чрезвычайно упрощая его и доводя до почти фаталистических выводов. Он оставляет без особого внимания идею гиппонского епископа об искании истины душой человека и о необходимости божьей благодати, которая единственно только и может спасти, и переносит акцент на неисповедимость причин милости Господа к избранным и осуждения отвергнутых. Внутренний конфликт самоуглубленной личности — источник напряженных переживаний верующего, то есть то, что составляет самую сущность размышлений Августина, «Светильником» игнорируется. Предопределение, разъясняет учитель, есть божья воля, выраженная еще до сотворения мира, воля, согласно которой те, кто предназначен войти в царство божье, не могут погибнуть и будут спасены². Эта формула была ортодоксальной с точки зрения августинизма: имеется в виду предызбранность ко спасению, но не предопределенность к гибели³ (тезис, осужденный церковью в IX веке). Однако, как мы далее увидим, и неизбежность гибели «злых», отвергнутых Богом, тоже понимается Гонорием как изначальное предопределение.

Но в «Светильнике» обращает внимание не одна только приверженность его автора учению о предестинации, понятому к тому же плоско и искаженно, но и способ применения этого учения. Дело в том, что, согласно Гонорию, предопределение, собственно, не имеет индивидуального характера, — оно *сословно: избраны представители определенных общественных разрядов*. Проблема спасения души, поставленная Августином в чисто спиритуальном плане, распространена «Светильником» также и на план социальный.

Каковы же, на взгляд Гонория, перспективы разных категорий людей в отношении спасения души? После рассуждения о священниках и монахах, среди которых он различает праведных, именуемых им «светом мира», «солью земли» и «окнами в доме Господа, сквозь кои свет знания проливается на пребывающих во мраке невежества», и неправедных, «несчастнейших из всех людей, ибо лишены они и этого мира и Господа», Гонорий обращается к светским «состояниям». Рыцари, воины осуждены: они навлекают на себя гнев божий, так как живут грабежами, откуда и все их богатства. Есть ли надежда на спасение у купцов? — спрашивает ученик. «Малая», отвечает учитель, ибо обманом, вероломством и другими нечестными способами приобретают они почти все, чем владеют; паломничества к святым местам они совершают для того, чтобы Господь умножил их богатства и сохранил накопленное, — и их ждет ад. А какова участь разных ремесленников? «Почти все погибнут», — без колебаний отвечает учитель. Ведь все, что они изготавливают, основано на обмане; о них сказано: «Нет тьмы, ни тени

смертной, где могли бы укрыться делающие беззаконие» (Книга Иова, 34, 22). Есть ли надежда у жонглеров? — «Никакой», они — слуги Сатаны. Так же обстоит дело и с публично кающимися — они гnevят Бога, похвaляясь своими злодеяниями, и все погибнут. Что касается безумных, то они подобны детям и спасутся⁴. А земледельцы? — «По большей части спасутся, ибо живут бесхитростно и кормят народ божий в поте лица своего, как сказано: «Ты будешь есть от трудов рук твоих: блажен ты, и благо тебе!» (Псалом 127, 2)⁵. Ученик вопрошает о судьбе детей. Дети до трех лет, которые еще не умеют говорить, спасутся, коль окрещены, ибо сказано: «Таковых есть царство небесное» (Евангелие от Матфея, 19, 14); из тех же, кому пять лет и более, часть погибнет, а часть спасется⁶.

Безрадостная картина, что и говорить!

Идея о том, что подавляющее большинство людей лишено надежды на спасение и обречено на загробные муки, распространена в средне-латинской литературе. Некий епископ повстречал умершего отшельника, который открыл ему, что он — один из тридцати тысяч человек, умерших в тот день; из них только он и святой Бернард приняты в рай, еще трое идут в чистилище, все же остальные отправятся в ад (см.: Тубах 1969, № 3591). В другом «примере» явившийся с того света проповедник поведал, что широкий путь, ведущий в ад, забит подопечными дурных приходских священников, кои не заботятся о пастве; лишь немногие спасутся (см.: Клаппер 1914, № 22).

«Как видно, немногие спасутся», — удрученно заключает в «Светильнике» ученик, выслушав магистра, и слышит в ответ: «...тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Евангелие от Матфея, 7, 14). Подобно тому как голубь выбирает чистые зерна, так и Христос — своих избранных, скрывающихся во всех этих разрядах, даже и среди воров. Он знает тех, за кого пролил кровь⁷. Знает об этом, видимо, и Гонорий, без колебаний рассуждающий о предназначении душ членов всех «сословий».

Отвергнутые Богом неспособны получить таинства, ибо когда они поглощают облатку или пьют вино евхаристии, пресуществления во Христа не происходит: подобно тому как в Иуду, вкусившего хлеб, вошел дьявол, так и всякий злой в момент таинства ест и пьет осуждение Господне, а не благодать⁸.

Можно ли по каким-нибудь признакам отличить добрых от злых? — спрашивает ученик. Можно, с обычной уверенностью отвечает магистр: у избранных божьих, поскольку они обладают чистой совестью и верят в будущее, радостный облик, глаза их сияют, походка легка и сладка речь. Злые же, отягченные нечистой совестью и испытывая сердечную горечь, вид имеют сумрачный, слова и дела не твердые, смех у них неуверенный, как и печаль, походка тяжелая, яд, который они таят в душе, проявляется в их речах, неприятных и нечистых⁹. Однако этому утверждению противоречит мысль, высказанная в другом месте трактата: «Ныне добрые и злые перемешаны и многие злые кажутся добрыми и многих добрых принимают за злых»; лишь на Страшном суде ангелы отделят праведников от грешников, как зерна от плевел¹⁰.

Поскольку Гонорий придает столь важное значение предопределению в судьбах людей и управлении миром, то и дьявол в его устройстве также играет выдающуюся роль. Бог сделал его «трудолюбивым кузнецом на этом свете», вынужденным служить целям Господа. Мучения и несчастья — горн этого мастера, искушения — мехи, пытки и преследования — его молоты и клещи, ложь и обман — пилы и зубила; при посредстве этих инструментов очищает он небесный сосуд, то есть избранных, и карает отвергнутых¹¹. Такими же инструментами служат земная власть и богатства. И избранники и отверженные могут обладать богатствами, здоровьем и властью. Но наличие таких благ у злых и у блаженных имеет противоположное значение. Изобилие земных благ дается отвергнутым «ради избранных», дабы те презирали эти преходящие ценности. Богатства предоставляют отверженным возможность осуществлять зло по отношению к избранным и тем самым направлять их на путь истины. Последние же употребляют власть и имущество для добрых дел, а также против злых людей; кроме того, обладая богатством и иными благами земными, они лучше научатся ценить блага небесные, ибо если первые столь приятны, то насколько более драгоценными должны быть вторые. В действительности злые часто купаются во всяческих удовольствиях, ни в чем не испытывая недостатка, тогда как добрые подвергаются гонениям и лишениям, но перед лицом Господа именно они оказываются блаженными и богатыми, а злые — нищими и бессильными¹². Такова нехитрая диалектика или, лучше сказать, казуистика нашего богослова.

«Предрасположенность» простонародья ко спасению не действует, разумеется, автоматически. Каждый должен блюсти свою душу, исповедоваться, каяться в прегрешениях, творить добрые дела, быть верным сыном церкви. «Социальная критика», содержащаяся в «Светильнике», исключительно морально-нравоучительного свойства: малым и простым принадлежит царство небесное, земные же власти, подчас служащие дьяволу, тем не менее незыблемы, и им надлежит повиноваться. В ответ на вопрос ученика об источниках земных властей и статусов следует разъяснение: «От Бога лишь единого всякая власть и сан, как злых, так и избранных. Ибо сказано: «Нет власти не от Бога» («Послание к римлянам», 13, 1)¹³.

Попытку своеобразного «социального анализа» грядущих событий Страшного суда предпринимает автор «Светильника» и при изложении обстоятельств прихода Антихриста. Рожденный от блудницы в Великом Вавилоне, Антихрист в течение трех с половиной лет станет править всем миром и подчинит себе род людской четырьмя способами. Первый способ: знатных он подкупит богатствами, которые будут у него в изобилии, потому что пред ним раскроются все потаенные сокровища. Второй способ: простой народ он покорит с помощью страха, проявив величайшую жестокость к почитателям Господа. Третий способ: духовенство он привлечет мудростью и небывалым красноречием, ибо будет обладать знанием всех искусств и всех сочинений. Четвертый способ: презревших земную жизнь монахов он обманет знамениями и пророчествами, повелев огню снизойти с небес и пожрать пред его лицом противников, воскрешая мертвых и заставляя их о нем свидетельствовать¹⁴.

Рассмотрение проблемы спасения в социальном аспекте — характерная черта «Светильника», отличающая его от других богословских сочинений того времени, в том числе и от позднейших произведений самого Гонория. В трактате «Speculum Ecclesiae» он проявляет меньший пессимизм в оценке способности душ представителей разных групп населения спастись. Воины фигурируют здесь как «правая рука» церкви. Купцы, хотя автор и предостерегает их от злоупотреблений, заслуживают его похвалы, так как служат всем народам, подвергаясь всяческому риску во время путешествий; все люди — их должники, и им следует за них молиться. Крестьянам же — своим «собратьям и друзьям» — автор тем не менее делает внушение: повиноваться священникам, не нарушать межей своих полей, не косить сена, и не рубить деревьев вне указанных границ, и добросовестно платить десятину¹⁵. Исследователи творчества Гонория Августодунского с основанием говорят о неоригинальности и несамостоятельности его теологической мысли, но в эту оценку следовало бы внести определенные поправки, если принять во внимание «социальную» интерпретацию им вопросов спасения.

Может показаться, что придание большого значения отдельным высказываниям Гонория относительно преимущественной предызбранности ко спасению именно простонародья, землепашцев, не вполне оправданно, в конце концов в «Светильнике» этому посвящены отдельные фразы. Не будем, однако, упускать из виду специфику памятника. От пособия по богословию, рассчитанного на разъяснение основных истин христианского учения, трудно ожидать большой самобытности. Автор его должен был ограничиваться изложением догм, а не пускаться в собственные рассуждения. «Общие места», понятийные клише господствуют в среднелатинской литературе, творцы которой вовсе не всегда стремились к своеобразию. Более того, как уже отмечалось выше, излюбленным средством подачи собственной мысли было облечение ее в цитату, ссылка на авторитет, и от общего контекста зависел тот конкретный смысл, который обретало то или иное «общее место», привлекаемое автором. Тем более ориентация на уже известное была характерной чертой богословской литературы, догматизирующая тенденция которой столь отчетливо проявляется в «Светильнике». Поэтому если в рамках подобного изложения основных теологических истин встречаются разрозненные высказывания и оценки, обладающие известной оригинальностью, то при всей их краткости на них нельзя не обратить сугубого внимания.

Таких оригинальных положений в «Светильнике» очень немного. Но было бы опрометчиво не отметить их — на общем фоне традиционного изложения эти высказывания не могут не броситься в глаза. Надо полагать, средневековому человеку, приученному к бесконечному вращению в однообразной топике, даже небольшие, казалось бы, оттенки мысли и формулировок, отклоняющиеся от штампа, должны были служить существенными знаками — его чуткость в этом отношении, вероятно, была намного выше, чем в Новое время, когда сложилась совершенно иная концепция авторства и утвердилось господство установок на неповторимое, на индивидуальное самовыражение.

Как видим, в «Светильнике» симпатии Гонория на стороне простонародья, и воздействие Антихриста на народ не связано ни с подкупом земными богатствами, ни с обольщением ложной ученостью или чудесами. То, что нобили могут изменить делу Христа благодаря предложенным им сокровищам, а духовенство и монахи — поддавшись шарлатанству врага Господа¹⁶, само по себе свидетельствует против искренности их веры и звучит как обвинение. Только простой народ — «богоносец!» Критическое отношение к неправедным священникам и монахам проявляется в «Светильнике» многократно.

Монахи, священники, знатные, простолюдины — такова «социальная типология» Гонория Августодунского, в общем «вписывающаяся» в ряд подобных же «социологических схем», оставленных церковными авторами X—XII веков (см.: Фоссье 1970, с. 144). Эта схема не противоречит известной трехчленной классификации: «молящиеся», «воины», «трудящиеся» («землепашцы»), которая получила распространение в католической литературе того периода (см.: Ле Гофф 1977, с. 80—90; Дюби 1978, о Гонории Августодунском — с. 300—310. Ср.: Гуревич 1977, с. 274—303). Как правило, эта классификация общества предпринималась не с осознанной целью набросать картину классов, сословий, «орденов» (*ordines*), «состояний» — она, скорее, произвольно возникла под пером того или иного автора, когда он пускался в резонерство о мирском неблагополучии, о порче духовенства и знати и призывал к жалости и снисхождению по отношению к низшим и угнетенным. В приведенном выше рассуждении «Светильника» о возможностях спасения души представителями разных разрядов и слоев общества эта схема тонет в довольно беспорядочном перечне, в котором друг за другом идут священники и монахи, рыцари, купцы, ремесленники, жонглеры, лица, приносящие публичные покаяния, сумасшедшие, крестьяне, дети... В этом перечне смешаны воедино такие критерии, как социальное положение и возраст, род занятий и духовное здоровье, моральные качества и роль в производстве. Если все эти категории как-то выстраиваются в один ряд, то, по-видимому, только потому, что перед автором трактата вовсе и не стояла задача социального анализа, — его волновал совсем иной вопрос: какой образ жизни и какое состояние духа в наибольшей мере благоприятствуют спасению души? Ответ дается достаточно недвусмысленный: помимо честных клириков и монахов спасутся одни только нищие духом, то есть малые дети, безумцы и большая часть земледельцев. Это сопоставление крестьян с духовно убогими и младенцами проливает свет на оценку Гонорием и сельских тружеников. Их качество, помогающее им спастись, видимо, не столько труд или близость к земле, сколько их душевная простота, бесхитрость. Ведь, в отличие от купцов и ремесленников, чья деятельность, с его точки зрения, неразрывно связана с обманом и неправедным обогащением и влечет их в ад, крестьяне честны. Реальная земная иерархия оказывается в трактате Гонория перевернутой с ног на голову!

Но рассуждение о неодинаковой возможности попасть в царство небесное для представителей разных общественных групп в этом трактате не предполагает выбора жизненного пути. Как мы видели, Гono-

рий Августодунский исходит из тезиса о предопределении души, предопределенности, которая распространялась и на образ жизни и поведение человека в миру. Мысль средневекового богослова не допускает перехода из одного общественного состояния в другое, поэтому неблагоприятная оценка тех или иных видов деятельности не ведет к заключению о необходимости отказа от воинской или торгово-ремесленной профессии. На лестнице чинов и достоинств каждый должен занимать уготованное ему место и выполнять предназначенную ему функцию. Мир остается таким, каким он создан Богом.

Идея церкви как мистической общности христиан развита в другом месте «Светильника». Ученик спрашивает: почему церковь называют телом Христовым? Ответ гласит: подобно тому как тело повинуется голове, так и церковь покорна Христу благодаря таинству пресуществления тела Христова. Голова поставлена над всеми членами тела — Господь управляет всеми избранниками. Но дальше оказывается, что к сакральному телу церкви причастны в определенном — отрицательном — смысле, как его «отбросы», и противники Христа, те, кто им отвергнуты. Развивая аналогию между телом и человеческим обществом, рассматриваемым в священной синхронии, которая охватывает сразу все эпохи истории — от ветхозаветных времен и вплоть до Конца света, магистр поучает: пророки и апостолы — глаза, послушные члены церкви — уши и ноздри, еретики — выделения носа, доктора — кости, толкователи Священного писания — зубы, защитники церкви — руки, земледельцы, которые кормят церковь, — ноги, нечистые и грешные — помет, пожираемый демонами, подобно свиньям¹⁷.

Это единение библейских персонажей и разных категорий людей в целостном организме, управляемом одним законом, нетрудно было бы принять за описание скульптурных изображений, украшающих соборы, — ряды пророков, царей, апостолов, святых, и кишащие под ногами Христа-судии грешники, и увлекающие осужденных в геенну черти. Воины и земледельцы — столь же неотъемлемый и важный компонент «тела Христова» («руки» и «ноги!»), как и духовные лица, богословы. В приведенном ответе учителя четко определены функции мирян: воины — «защитники церкви», крестьяне — ее кормильцы.

Участь отвергнутых душ изображена в «Светильнике» во всех подробностях. Как только злые умирают, страшные на вид и ужасающе кривляющиеся демоны с оглушительным шумом являются за душой и, подвергая ее невыносимым мукам, вырывают из тела и безжалостно волокут в ад, — точно та же сцена, что разыгрывается на страницах видений потустороннего мира! Существуют, собственно, два ада, продолжает наш автор: верхний и нижний. Верхний ад — это земной мир, полный мучений, волнений, холода, голода, жажды, разнообразнейших телесных и душевных страданий. В нижнем аду, расположенном под землей, есть девять видов мучений для злых душ: там горит неугасимый огонь, который не залило бы и море, — он жжет, но не светит; невыносимый холод, в котором и пылающая гора превратилась бы в лед, — об этом огне и этом хладе сказано: «плач и скрежет зубов», потому что дым от огня исторгает слезы из глаз, а мороз заставляет скрежетать зубами. Далее преисподняя кишит червями, страховидными, ужасно ши-

пящими змеями и драконами, которые обитают в огне, как рыба в воде. Четвертая мука — невыносимый смрад. Пятая — бичи, которыми демоны орудуют, как кузнецы молотами. Шестая — осязаемый мрак, о котором сказано: «...мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Книга Иова, 10, 22). Седьмая мука — стыд, вызванный грехами, которые перед всеми раскрылись и спрятать которые невозможно. Далее — ужасающий вид демонов и драконов, сверкающих в огне, и страшные вопли жертв и их палачей. Наконец, это огненные оковы, коими охвачены члены грешников¹⁸.

Столь концентрированная характеристика адских мук не встречалась в предшествующей богословской литературе, — самое большее, Гонорий мог позаимствовать отдельные описания у Амвросия, Августина, Григория Великого, Бэды Достопочтенного, у других авторов, подвизавшихся в жанре видений, однако он первым систематизировал их, объединив в целостную картину преисподней¹⁹. Сравнивая ее с зарисовками ада, встречающимися в повествованиях о визитах на тот свет, мы легко заметим как сходство (набор адских мучений примерно одинаковый и здесь и там, да и трудно что-то еще придумать сверх описанного этими авторами!), так и отличия: в центре внимания визионеров, рассказывавших о своих странствиях по преисподней, — конкретные, наглядные сцены, тогда как в «Светильнике» естествен уклон в более обобщенное обсуждение природы наказаний, кои ожидают грешников.

«Почто испытывают они такие страдания?» — спрашивает ученик. Грешники, низвергнутые в ад, отвечает учитель, заслужили эти девять видов мучений за то, что пренебрегли общением с девятью чинами ангельскими. Погрязнув при жизни в вожделении, они будут гореть в адском пламени. Закостенев здесь во хладе зла, они по заслугам будут стнать от хлада преисподней. Поскольку их пожирала зависть и ненависть, их ожидают черви и змеи. Смрад роскоши был им тут сладостен, — там заслужили они пытку зловонием. Они подвергнутся непрерывающемуся бичеванию за то, что отвергли заслуженные наказания в земной жизни. Мрак пороков им был по душе, и свет Христов они отвергали, — пусть же в аду окружает их ужасающая мгла, ибо сказано: «...вовек не узрят света» (Псалом 48, 20). За то, что пренебрегли здесь покаянием во грехах, коих не стыдились, там будет все обнажено и открыто на вечное поругание. При жизни они не удостаивали слушать и видеть доброе, поэтому после смерти будут созерцать лишь ужасное и услышат страшное. И как здесь растрчивались они на различнейшие пороки, так и там оковы скуют им разные члены²⁰.

В аду грешники окажутся перевернутыми вниз головой, спинами друг к другу, а все тело будет у них растянуто. Комментатор не нашел у богословов, сочинениями которых пользовался Гонорий, подобного описания позы грешника в преисподней и высказывает предположение, что этот образ был подсказан автору «Светильника» скульптурными или живописными изображениями низвергаемых в ад злых душ (Лефевр 1954, с. 170). Ж. Ле Гофф (1965, с. 602), разделяя эту мысль, отмечает, в частности, близость сцен, рисуемых Гонорием, некоторым мотивам композиции тимпана портала церкви в Везелэ²¹. Можно было

бы привести и некоторые другие параллели между очень наглядными и «зримыми» описаниями Страшного суда в «Светильнике» и относящимися приблизительно к тому же времени (начало и первая половина XII века) скульптурами в церквах и соборах Франции. Устрашающие картины терзаемых и пожираемых дьяволом грешников на портале Отенского собора, в церкви в Болье или в церкви св. Петра в Шовиньи²² кажутся иллюстрациями к тексту Гонория. Выше уже была отмечена близость его интерпретации образа мистического «тела Христа» статуям и барельефам, изображающим библейских и других персонажей в храмах.

Трудно сказать, насколько правомерно искать отражение иконографии в образном строе трактата Гонория или влияние вульгарного богословия на средневековых скульпторов и художников²³. Идеи и представления о Страшном суде и те и другие черпали в Апокалипсисе и в средневековой литературе видений. Большой интерес представляет идейная общность «Светильника» и произведений мастеров XI—XII веков, обусловленная, как можно предполагать, прежде всего тем, что и «Библия в камне», и катехизис, и описания видений загробного мира были адресованы одной и той же массовой аудитории, которая именно при их посредстве усваивала истины христианства.

Рисуя впечатляющую картину загробных наказаний, автор «Светильника» не придерживается традиционного учения о семи смертных грехах и дает более обширный перечень прегрешений, повинные в которых обречены на адские муки: гордецы, завистники, лукавые, неверные, обжоры, пьяницы, погрязшие в роскоши, убийцы, жестокие, воры, грабители, разбойники, нечистые, жадные, прелюбодеи, блудодеи, лжецы, клятвopепреступники, богохульники, злодеи, хулители, сварливые — никто из них не выйдет из ада²⁴. Этот перечень, как и картины ада и мучений, которым подвергаются грешники, будучи изложен в проповеди священника, не мог не устрашать прихожанина, вселять в него ужас перед карами, неминуемо ожидающими всех, кто не покорен церкви, не соблюдает христианских заповедей. Такие же точно эмоции должно было внушать и созерцание соответствующих сцен на порталах соборов и церквей.

Описывая в третьей книге своего трактата устройство ада и вникая во все подробности мучений, которым в нем подвергаются грешники, Гонорий не забывает подчеркнуть, что избранники в раю будут наблюдать эти пытки и страдания: «...сие сделано для того, чтобы тем больше радовались они, что избегли подобного». Также и отвергнутым перед Страшным судом предоставлено видеть блаженных во славе, «дабы еще сильнее сокрушались они тем, что пренебрегли спасением». После же суда божьего «оптика» изменится, и блаженные всегда будут видеть муки осужденных, а те лишатся возможности увидеть райские радости избранников²⁵. Ученик задает естественный вопрос: не будут ли сокрушаться добродетельные, видя грешников в геенне? «Нет, — безапелляционно отвечает магистр. — Пусть даже отец узрит сына или сын отца в муках, либо мать дочь или дочь свою мать, либо муж жену, а жена мужа, — не только не будут горевать, но это для них будет столь же приятным зрелищем, как для нас — видеть рыб, играющих в водо-

еме, ибо сказано: «Возрадуется праведник, когда увидит отмщение» (Псалом 57, 11). «Не будут ли они молиться за них?» — вопрошает ученик, но слышит в ответ: молиться за проклятых значит идти против Бога, но избранники его едины с Господом, и все его приговоры будут им по душе²⁶.

Мир «Светильника» мрачен и безрадостен. В нем царят не милосердие и любовь, а мстительная юстиция и непонятный человеку рок. Да и от самого верующего вовсе не ожидают сострадания к падшим и отверженным. Самодовольные избранники божьи станут ликовать, видя адские муки осужденных, даже если среди них находятся их ближние. В диалоге Гонория нет Бога — олицетворения благости и всепрощения, он фигурирует здесь лишь в облике беспощадного судии. Религия Гонория кажется подчас скорее старо-, нежели новозаветной, и на самого Христа переносятся атрибуты библейского грозного Бога. Для обоснования идеи беспощадного карающего божества Гонорий прибегает к казуистике. Христос пришел в мир не для того, чтобы спасти всех, говорится в «Светильнике». Хотя и написано, что Христос «умер за нечестивых» (Послание к римлянам, 5, 6) и вкусил смерть «за всех» (Послание к евреям, 2, 9), понимать сие надлежит таким образом, что Сын божий умер за одних только избранников, которые тогда еще были нечестивыми; «за всех» означает, что он умер за избранных из всех народов и языков, не только того времени, но и всех будущих времен; по слову Спасителя, он жизнь свою полагает за своих овец (Евангелие от Иоанна, 10, 15, 26), — он не сказал, что «за всех». Милосердие Христа распространяется на праведных, неправедные же подлежат его беспощадному суду²⁷.

Итак, «никто не может спастись, кроме избранных», причем, что бы они ни делали, погибнуть они не в состоянии, «потому что все обращается ко благу их, даже и самые грехи их». Но в таком случае возникает вопрос: «Если никто не может спастись, кроме предопределенных, для чего сотворены все остальные и в чем их вина, за которую они погибнут?» «Отвергнутые, — отвечает учитель, — сотворены ради избранных, дабы последние чрез них совершенствовались в добродетелях и исправлялись от пороков, выглядели бы в сравнении с ними более славными и, созерцая их муки, сильнее радовались бы собственному спасению»²⁸. Если Господь допускает смерть некоторых детей еще до того, как они были крещены, и тем самым лишает их царства небесного, то, говорит Гонорий, здесь сокрыта великая тайна, но все же ясно одно: это делается ради блага избранных, которые должны тем сильнее радоваться своему спасению вопреки их прегрешениям и сознавать, что они более угодны Господу, нежели эти невинно осужденные²⁹.

Таким образом, несмотря на повторенный Гонорием вслед за ортодоксальными теологами тезис об избранничестве праведных и «самоосуждении» неправедных, добровольно погрязших во грехе, весь ход его рассуждений рисует иную картину: *мир людей изначально разделен на добрых и злых, последние столь же бесповоротно предопределены Творцом к вечной гибели, как его избранники — к вечному блаженству*. Более того, *злые, согласно «диалектике» Гонория, сотворены «ради добрых», а не сами по себе*.

Это учение о предопределении раскрывается в рамках повествования об истории мира, понимаемой, однако, не как цепь событий, наполняющих жизнь людей и народов, а как процесс прохождения через этапы творения, невинности, грехопадения, пребывания во грехе, суда, осуждения и искупления. Иными словами, история рассматривается под знаком сакраментальной борьбы добра и зла, борьбы, исход которой заранее предопределен. Человек включен в историю. Он не участвует активно в ее ходе и тем более не влияет на ее результаты, — он влеком высшими силами к неизбежному концу. Свобода воли (*liberum arbitrium*), о которой не может не упомянуть богослов, по сути дела, не играет в рассуждениях Гонория в этом трактате сколько-нибудь существенной роли³⁰, ибо склонность отдельного человека ко греху, или, наоборот, его отвращение к нему, если верить «Светильнику», от века предестинированы. Тем не менее сознание *историчности мира* пронизывает беседу учителя с учеником. Время движется от акта творения через последовательный ряд моментов священной истории к завершению и возвращению к вечности, так же как жизнь отдельного человека неуклонно идет от рождения к смерти.

Гонорий неизменно подчеркивает однократность и уникальность событий священной истории, специально останавливаясь на вопросе об их длительности и временном соотношении. Ученик вопрошает: сколько длился акт творения? когда были сотворены ангелы? сколько долго Сатана пребывал на небесах до своего низвержения? Ответ на этот вопрос гласит: «Неполный час». Сколько времени пробыли в раю Адам и Ева? Ответ: «Семь часов». «Почему же не дольше?» Ответ: «Потому что едва женщина была сотворена, как тотчас согрешила; сотворенный в третий час мужчина дал имена животным; в час шестой была сотворена женщина и, сразу же вкусив запретный плод, сделала смертным мужчину, который поел его из любви к ней, а затем, в девятом часу, Господь изгнал их из рая». Почему Христос был рожден в полночь, по какой причине не родился до потопа или сразу же после потопа? Почему не явился он людям во времена закона или почему не отложил свое пришествие до Конца света? Как понимать слова о том, что он явился тогда, «когда пришла полнота времени?»³¹.

Прибегая к излюбленной в средневековой экзегетике символике чисел, Гонорий дает толкование таких вопросов, как, например, почему Христос пребывал в утробе Богородицы в течение девяти месяцев, почему не являл признаков святости до тридцатилетнего возраста, сколько часов он оставался мертвым после распятия и почему находился в гробу на протяжении двух ночей и одного дня, в какое время низошел в ад, почему воскрес не сразу после кончины и т. д.³². Все временные координаты, привлекающие самое пристальное внимание автора, имеют сакраментальный смысл, в тайны которого учитель посвящает любознательного и благоговейшего ученика. Время священной истории, наполненное столь великими и непреходящими по содержанию событиями, как только что перечисленные, приобретает особую значительность.

Идея пребывания человека в истории, настойчиво проводимая в «Светильнике», очень существенна с точки зрения воздействия этого

сочинения на сознание масс. Ее значение полностью раскроется, если еще раз вспомнить об особенностях структуры миропонимания человека средних веков, которому внушался христианский историзм. Самим строем консервативной, по преимуществу аграрной жизни, всеми идейными традициями, восходящими к мифу и ритуалу и связанными с магической практикой, это сознание было ориентировано не на развитие и изменение, но на воспроизведение повторяющихся клише, на переживание мира в категориях вечного возвращения. Идея историчности и однократности бытия, в той мере, в какой ее были способны усвоить люди, читавшие или слушавшие трактат Гонория Августодунского, предлагала им *новую перспективу*, принципиально иное видение жизни.

Можно, однако, предположить, что та форма, в которой эта идея разворачивается в «Светильнике», до известной степени облегчала ее усвоение людьми, в сознании которых не была окончательно изжита архаическая, дохристианская картина мира. Как уже подчеркивалось, история рода людского в целом и жизнь отдельного индивида в частности, согласно Гонорию, предопределены. Отвечая на вопрос ученика о всеведении Бога, учитель говорит, что все прошедшее, настоящее и будущее предлежат взору Господа и что еще до того, как он сотворил мир, он уже предвидел все — и имена ангелов и людей, и их нравы, желания, слова, деяния и помышления. В его предопределении содержалось все, подобно тому как в уме строителя существует дом еще до того, как он построен. Ничто не происходит помимо божьего предначертания, случайности нет в мире строгой детерминации³³. Более тонкая теологическая мысль разграничивала понятия *praescientia* и *praedestinatio*, — Гонорий же их явным образом смешивает.

Предопределение легко было воспринять как судьбу, категория же судьбы была близка разумению простонародья со времен варварства. Подобно тому как, согласно языческим верованиям, у человека имеется своя персонифицированная судьба (в облике некоего существа или духа, *fulgja*, *hamingja*, сопровождающего его на протяжении жизни и либо умирающего вместе с ним, либо переходящего к его сородичу), так и у каждого христианина, а равно и у всякого народа или города, есть свой ангел-хранитель, направляющий его помыслы и поступки³⁴. Но одновременно душу человеческую осаждают демоны, склоняющие ее к различным грехам и радостно докладывающие о них своему князю. Каждый грех представлен особыми демонами, в подчинении которых в свою очередь имеется бесчисленное множество других демонов; все это иерархически построенное адское воинство толкает души на путь греха. Между ангелами-хранителями и демонами-искусителями ведется непрестанная борьба. Тело человека подобно храму, — этот храм захватывает либо Святой дух, либо нечистый дух³⁵.

Иерархизированная ангелология и демонология «Светильника» как нельзя лучше соответствовали и социальной действительности XI и XII веков и догматической схоластике автора, который предельно систематизирует менее упорядоченные образы, встреченные нами ранее в литературе видений.

Человек, образ и подобие божье, продолжает Гонорий Августодунский, сотворен из духовной и телесной субстанций. В связи с этим рас-

суждением он вводит тему микрокосма, или «малого мира» (*microcosmus, id est minor mundus*). Материальная субстанция человека состоит из четырех элементов. Плоть его из земли, кровь из воды, дыхание из воздуха, тепло из огня. Голова человека кругла, подобно небесной сфере, пара очей соответствует двум небесным светилам, а семь отверстий в голове — семи небесным гармониям. Грудь, которую колышут дыхание и кашель, подобна воздуху, сотрясаемому ветрами и громом. Живот воспринимает все жидкости, как море — все течения. Ноги поддерживают вес тела, подобно земле. Взор человеческий — из небесного огня, слух — из высшего воздуха, обоняние же — из нижней его части, вкус — из воды, осязание — из земли. Кости его сопричастны твердости камней, ногти — силе деревьев, волосы — красоте трав, чувства — животным³⁶. Понятие «микрокосма» в применении к человеку и строению его тела не ново и не является изобретением Гонория Августодунского. Не возвращаясь к древневосточной или греческой традиции, можно сослаться на Исидора Севильского, благодаря которому это понятие получило доступ в средневековую литературу; особенно широко оно распространилось начиная как раз с XII века. Но, как отмечает И. Лефевр (1954, с. 115), Гонорий проявляет известную оригинальность, демонстрируя столь подробное и детализированное соответствие человеческого тела, его частей и чувств элементам мира — макрокосма.

К этому можно прибавить, что ведь тело человеческое было уподоблено Гонорием телу церкви, — таким образом, физический мир — вселенная, микрокосм — человек и сакральное тело — церковь построены как бы по общей схеме, состоят из одних и тех же элементов, наглядно демонстрируя единство всего божьего творения.

Схема Гонория обладает явным достоинством гомогенности и обзорности.

Несомненно, что отчасти, в особенности в поисках числовых соответствий, которым он, как и вообще средневековые теологи, придает символическое значение, автор диалога использовал мысли своих предшественников — Макробия, Амвросия, Августина, Храбана Мавра³⁷. Идею микро- и макрокосма он развивает в плане богословского учения о предназначении всего тварного мира служить человеку и подчиняться ему. Господь сотворил ради человека не только животных, предвидя, что после грехопадения он будет в них нуждаться, но и мух и комаров, дабы они укусами излечивали его от гордыни, а муравьев и пауков — для того, чтобы подать пример трудолюбия. Само имя, данное человеку, связано с четырьмя сторонами света: по первым буквам их греческих названий (*anatole, disis, arctos, mesembria*) и составлено имя Адам³⁸. Тем самым считается доказанным, что человек неразрывно связан со вселенной, со всеми ее элементами и существами.

* * *

Небесполезно было бы сопоставить трактат Гонория Августодунского с одним из произведений его учителя Ансельма Кентерберийского «Почему Бог вочеловечился?» («*Cur Deus homo*»). Такое сопостав-

ление помогло бы прояснить некоторые характерные черты «Светильника». Оба сочинения написаны в форме диалога учителя и ученика. Но уже в этом отношении заметно существенное различие. Ученик в диалоге Гонория — не собеседник учителя, ему отведена пассивная роль. Мысли изрекает один только магистр, вопросы ученика скорее представляют собой обозначения тем, освещаемых в речи учителя, либо реплики, в которых он выражает восхищение его суждениями. Между тем в диалоге «*Cur Deus homo*» Ансельм и Бозо выступают в качестве если и не равноправных, то, во всяком случае, деятельных собеседников; Бозо — не фиктивный податель реплик, а действительное лицо, образованный монах, с собственными мыслями и знаниями³⁹. На долю Бозо, кроме того, выпала функция выражать взгляды и возражения «неверных», с тем чтобы их опроверг Ансельм. Активной диалектической позиции Ансельма противостоит монологическая позиция Гонория, включающая сопоставление разных точек зрения. Соответственно задача Ансельма в диалоге — убедить ученика, задача же магистра в «Светильнике» — безапелляционное поучение. В последнем ученик способен лишь дивиться открытым ему истинам, — Бозо выражает удовлетворенные убедительностью логических рассуждений Ансельма.

Принцип Ансельма — в знаменитом девизе «*fides quaerens intellectum*». Цель его — превратить веру в знание и согласовать их. Ансельм преследует задачу «верить дабы понять» («*neque enim quaere intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*»). Этот принцип, развитый в его «*Proslogion*», последовательно проводится и в «*Cur Deus homo*» — попытке рационального истолкования мифа о Христе, обоснования логической необходимости вочеловечения Бога и его искупительной жертвы. Развертывая цепь силлогизмов с целью демонстрации *veritatis soliditas rationabilis*, Ансельм ставит своего рода умственные эксперименты, предлагая цепь рассуждений, исходящих из посылки, что божье воплощение не имело места, или вопрошая Бозо: умертвил ли бы он Христа для спасения рода человеческого?⁴⁰

Гонорий чужд подобных вопросов и рискованных предположений. Он последовательно настаивает в истинах христианской веры, не очень заботясь о логике и доказательности своих утверждений. Вместо сопряженной пары ключевых понятий Ансельма *fides* и *intellectus* у Гонория мы встречаемся лишь с первым: вера, полная и не рассуждающая, не нуждающаяся в понимании и интеллектуальном обосновании. Гонорий предельно догматичен. Мыслительный материал подается в «Светильнике» и в «*Cur Deus homo*» на совершенно неодинаковых уровнях. Оба трактата воплощают разные стили мышления⁴¹.

Если, как мы уже имели возможность убедиться, Бог в изображении Гонория это грозный судия, не знающий пощады мститель, предопределивший на вечную погибель и загробные муки большую часть рода человеческого по недоступным людскому разумению причинам, то для Ансельма Бог есть воплощение разумности, справедливости и милосердия; он даровал спасение бесчисленному множеству людей, превышающему число падших ангелов, и даже многим из тех, кто виновен в смерти Христа⁴². Идея «*Cur Deus homo*», заключающаяся в том, что добровольная жертва Христа обладает большей значимостью, чем вина че-

ловечества перед Богом, и тем самым искупает и уничтожает людские грехи, была противопоставлена Ансельмом толкованию этой жертвы как освобождения павшего человека из-под власти дьявола. Идея Ансельма была в то время доступна лишь немногим искушенным в теологии лицам. В системе рассуждений Ансельма дьявол как бы отодвигается на второй план. Между тем картина мира Гонория глубоко *дуалистична*: рай против ада, Бог против дьявола, избранные против осужденных. Внимание фиксируется не на гармонии мира, как у Ансельма, а на *антагонизме двух враждующих лагерей*.

Мне думается, что даже беглое сопоставление произведений Гонория и его учителя позволяет несколько лучше оценить интеллектуальный потенциал «Светильника». Он сравнительно невысок. Той культурой мысли, которой отличаются сочинения Ансельма, изученный нами трактат не обладал. Зато он предельно понятен, написан легко и живо, изобилует, как мы сейчас увидим, доходчивыми и яркими образами и сравнениями. «*Cur Deus homo*» и «Светильник» должны были найти разные аудитории: первый — ученую, образованных, изощренных в диалектике, размышляющих людей, которые не довольствовались одной верой, но были заинтересованы в раскрытии разумных оснований истины; второй — читателей или слушателей, менее нуждавшихся в анализе и не причисленных к самостоятельным рассуждениям, довольствующихся простыми и недвусмысленными догматами и наставлениями.

Доходчивость содержания «Светильника» во многом объяснялась, несомненно, его формой — языковым строем, относительной простотой, а местами и упрощенностью изложения, склонностью трактовать умозрительные понятия, переводя их в систему визуальных представлений. Сплошь и рядом автор обращается к чувственному восприятию читателей или слушателей. В его описании рая мобилизованы все яркие краски и гармонические звуки. Тела избранников божьих прозрачны, как блестящее стекло, их нагота скрыта красками, свежестью превосходящими цветы⁴³. Противоположность избранников Господа и грешников уподобляется живописному контрасту: художник применяет черную краску для того, чтобы ярче выделить алую или белую. Живописец пользуется всеми красками, но не смешивает их воедино, — так и Бог любит всякое свое творение, но отводит разным созданиям подобающие места: одним — в небесном дворце, другим — в адской тюрьме⁴⁴.

Как мы уже могли убедиться, автор «Светильника» широко использует наглядные сравнения, при помощи которых делает доступными разумению несведущих христиан богословские вопросы. Вот еще некоторые из сравнений. Вопрос о несубстанциальности зла разъясняется с помощью сравнения: слепота есть отсутствие зрения и темнота — отсутствие света, но ни слепота, ни темень не суть субстанции; так и зло есть не что иное, как недостаток добра. Хлеб, испеченный из отравленной муки, смертельно опасен, — точно так же и все потомство Адама, вследствие того, что он согрешил, смертно. Отношение Бога-Сына к Богу-Отцу может быть понято при сравнении его с отношением света к солнцу. Почему Бог не может оставить грех безнаказанным? — спрашивает ученик. Магистр в ответ приводит такую притчу: когда раб убежал от обокраденного им господина к жестокому тирану, царский сын

был послан из дворца в тюрьму вослед беглецу, сокрушил тирана и возвратил раба вместе с украденным на милость царя. Если слуга, которому господин дал поручение, упал в яму вопреки полученным советам, он виноват, ибо не послушал господина и не выполнил работы, — точно так же виновен соvrащенный злым духом грешник. Грех, от коего не отреклись, подобен ране, из которой не вынуто причинившее ее оружие. Господь, как могущественный король, создал прекрасный дворец, то есть царство небесное, а затем и темницу, то есть этот мир, в нем же — гибельную пропасть, то есть ад. Как печать оставляет в воске свой оттиск, так и в ангелах запечатлелся образ божий. «Как если б кто-либо показался в окне и тотчас отошел, так и человек, родившись, только появится в мире и вскоре же умирает». Пастыри, кои ведут неправедный образ жизни, хотя и учат паству, суть зажженные свечи — они светят, но сгорают при этом; а те священники, что и неправедны и не проповедают, суть дым, глушащий огонь и разъедающий глаза⁴⁵. И так далее до бесконечности.

Особенно изобилует сравнениями раздел, посвященный грядущему Концу света. Встречу ангелом-хранителем души избранника божьего автор уподобляет встрече женихом невесты, а тело избранника — темнице, в которой томилась душа. При воскрешении мертвых перед Страшным судом тела неизбежно примут свой прежний облик: гончар, разбив сосуд и изготовляя из той же глины новый, может изменить ручку или днище; так и Бог может из прежней материи сформировать иное тело, лишненное былых недостатков. Господь придет на Страшный суд, подобно императору, вступающему в город. Нечестивые на суде будут влекомы вниз своими грехами так, как свинец тянет к земле, и праведники будут отделены от грешников, как зерна от плевел. Как друзья радуются спасшимся от кораблекрушения или врач, исцеливший безнадежного больного, так и ангелы и святые возликуют при виде оправданных на Страшном суде. Подобно царю, который, увидев на дороге больного, спящего на гноище, велел его поднять, вымыть, одеть, дал ему свое имя, усыновил его и сделал своим наследником на царстве, Господь извлекает нас из грязи греха, возвышает нас верою, омывает крещением, дает нам свое имя и делает своими наследниками. Христос — солнце справедливости, церковь же — луна. Квадрига Господа — это четыре Евангелия; кони, в нее впряженные, — апостолы, своей проповедью везущие Христа по всему миру; из этой повозки выпали еретики и схизматики⁴⁶. Но довольно!

Нетрудно видеть, что большая часть этих сравнений столь же мало оригинальна, как и почти все содержание «Светильника». Но, подчеркну еще раз, оригинальность вообще не может служить главным критерием качества произведения среднелатинской литературы, тем более богословского, связанного традицией и авторитетом Писания. Для достижения целей, преследуемых проповедником, использование привычных образов и сравнений было даже предпочтительным.

Наряду со сравнениями, заимствованными из различнейших сфер человеческой жизни и делавшими изложение богословских понятий более доступным неискушенным в теологии монахам и священникам и — через их посредство — пастве, нужно отметить то и дело возобнов-

ляемую словесную «игру» в противопоставления пар понятий. Привычное и внутренне присущее христианскому мировоззрению разделение мира на полюсы: небо и земля, рай и ад, Бог и дьявол, добро и зло, праведники и грешники, последовательно проводимое через весь диалог, несомненно, в высшей степени благоприятствовало пониманию и усвоению читателями и слушателями преподносимых им истин. Местами Гонорий чеканит словесные формулы, построенные на ритмическом сопоставлении противоположных по смыслу категорий, — такие формулы, служившие для украшения текста, надо полагать, имели также и мнемоническое значение⁴⁷.

* * *

Трудно говорить об идейном содержании расхожего богословского пособия, которое по необходимости охватывало широкий круг вопросов, более того — претендовало объять все христианское мировоззрение. Еще труднее выделить в нем какие-либо специфические черты — его безликость должна была восприниматься как достоинство, ибо катехизис создавался для изложения церковной догмы, а не чьей-либо индивидуальной точки зрения. Самое большее, можно наметить присутствие «Светильнику» тональности, темы, которые получили в нем особое развитие.

Каковы эти темы?

Прежде всего это мысль о неминуемом воздаянии за грехи и заслуги. Можно предположить, что, эксплуатируя именно чувство страха, легко возбудимое в средневековом человеке, церковь всего успешнее могла внушить пастве мысль о необходимости праведного образа мыслей и соответствующего поведения. Немалые усилия проповедника направлены на терроризирование читателей картинами жестоких кар и мучений, ожидающих нераскаявшихся грешников⁴⁸. Христу «Светильника» не свойственны милосердие и всепрощение — эта сторона христианского учения, столь важная у мистиков и в пропаганде евангельской бедности последующего времени, оттеснена в трактате Гонория идеей сурового и беспощадного суда. Выше уже цитировались его слова о том, что на Страшном суде Господу будет принадлежать роль судии, дьявол выполнит функции обвинителя, а человек — обвиняемого; но для того, чтобы не подвергнуться осуждению, в земной жизни на исповеди священник, «викарий Господа», должен выполнять роль судии, а исповедующемуся надлежит быть одновременно и обвинителем и обвиняемым; покаяние же есть приговор⁴⁹. Поистине «судебная религия» (Н. Бердяев)...

Отмеченные нами параллели между рисуемой в «Светильнике» картиной Конца света и изображениями Страшного суда в церковной иконографии — скорее всего, симптомы эсхатологического умонастроения, которое широко распространилось в конце XI и в XII веке.

В высшей степени показательным для народного сознания эпохи крестовых походов было толкование христианской литургии в категориях войны и сражения. Месса, в глазах Гонория и его современников, — это жестокая битва против извечного коварного врага-дьявола, и отправляющий ее кюре, церковное облачение коего есть не что иное, как свя-

шенная броня, ведет народ на «вечную родину». Не отсюда ли общность символического синтаксиса, образного строя и причудливого сплетения чувства безнадежности и чаяния избавления, в равной мере присущих и искусству и богословию эпохи? Конец света, о котором красноречиво повествует Гонорий Августодунский, казался его современникам не только неминуемым, но и близким. Потому-то так неотступно преследует их мысль о каре на Страшном суде и тревожит забота: возможно ли избавиться от нее? Мрачность апокалипсических видений романских скульпторов и мастеров, как и автора «Светильника», свидетельствует о том, что надежды на милость и прощение невелики. Ибо суд этот произошел, собственно, еще до начала времен и лишь завершится в Конце света. Души людей от века предопределены. Вот еще один поворот темы суда в средневековой мысли! Если Евангелие и «Откровение Иоанна» пророчили расплату в неопределенном будущем — «в конце времен», а в видениях потустороннего мира суд предполагался в настоящем времени — немедленно после кончины индивида или даже в самый ее момент, то учение о предестинации, проповедуемое в «Светильнике», исходило из уже от века готового приговора.

Идея Августина о предопределении, исходившая из переживания ситуации непосредственного интимного отношения индивида с божеством, акцентировала необходимость получения свыше благодати, не мотивированной нравственными усилиями человека (*gratia gratis data*), которые оценивались как сами по себе совершенно недостаточные для достижения спасения. В средние века это учение, несмотря на весь огромный авторитет Августина, не пользовалось признанием католической церкви, избегавшей тем не менее разрыва с августинизмом. Предопределение души в принципе могло поставить под сомнение существование церкви как института, посредством таинств дающего спасение в награду за заслуги и подчинение верующего.

Августин такого вывода не делал, его трактовка церкви как *pignus electorum, corpus Christi*, напротив, подчеркивала значимость церкви — *civitas Dei*. К тому же *gratia* действует, согласно Августину, не только как *gratiae*, то есть предызбрание Богом того или иного человека ко спасению, но и как *cooperatio*, предполагая взаимодействие милости господней с напряжением духовных сил самого верующего, его жажду спастись. Гонорий Августодунский огрубляет и упрощает толкование Августина. Следование нашего популяризатора идеям гиппонского епископа не являлось, таким образом, вполне ортодоксальным с точки зрения церкви. Схоластика более позднего времени также не разделяла этих взглядов Августина. Идея предопределения будет возрождена только в эпоху Реформации, в учениях Лютера и в особенности Кальвина.

В «Светильнике», однако, учение о предопределении лишено какой бы то ни было антицерковной направленности. Гонорий развивает тезис о церкви — мистическом «теле Христа», членами которого являются все ряды и сословия людей; он подчеркивает необходимость повинности и покорности верующих духовенству и важность церковных обрядов. Узнав о всеведении блаженных, взору коих открыто прошедшее, так же как и настоящее и будущее, все добрые и злые дела, ученик в смущен-

нии спрашивает: «Неужели святые знают обо всем, что я сделал?» Магистр отвечает утвердительно. Но к чему же тогда исповедь и покаяние в грехах, коль все и без них известно? Учитель утешает встревоженного ученика: чего ты боишься, чему ужасаешься? Признание и раскаяние смывают грех, и о нем не более нужно сокрушаться, чем о содеянном в колыбели или о залеченных ранах. Давид, Мария Магдалина, Петр и Павел, грешившие пред Господом, — все они на небесах, и ангелы радуются их спасению⁵⁰. Итак, церковное покаяние открывает путь в царство небесное⁵¹.

На том, что между идеями предопределения и всевластия церкви существует трудно преодолимое противоречие, обнажившееся еще в IX веке в вызванных Готтшалком спорах о «двойкой предестинации»⁵², Гонорий, видимо, не склонен фиксировать внимание, и, уж во всяком случае, ясно, что эта сторона вопроса не была доступна пониманию рядового священника и тем более мирянина, в руки которых мог попасть его катехизис. Но столь существенный момент едва ли ускользнул от внимания более вдумчивых и бдительных по отношению к малейшим оттенкам теологической мысли схоластов XII и следующих столетий — не этим ли обстоятельством объясняется то полное молчание, которым они отплатили «Светильнику»? (см. главу I).

Сознанию же рядового человека средневекового общества учение о свободе воли, о внутреннем совершенствовании и благочестии говорило меньше, чем *идея от века детерминированного мира, в котором добрые и злые четко отделены одни от других и святость или отверженность заранее предопределены, где круг обязанностей каждого четко очерчен, причем каждый выполняет их не как независимый индивид, но как член коллектива, сословия, социального разряда*. Не этические или спиритуалистические проблемы, а приверженность к внешним формам, склонность воспринимать абстракции чувственным образом и буквально толковать символ — таковы некоторые черты обыденной религиозности, в полной мере присущие «теологической сумме» Гонория Августунского.

Может показаться, что «Светильник» предлагает верующему несколько иную трактовку возможности спасения, нежели та, какая была выявлена выше при анализе прочих жанров среднелатинской словесности: там спасение достижимо при условии праведной жизни и своевременного покаяния, а картины адских мук должны были отвращать от греха, между тем как Гонорий подчеркивает предопределенность одних людей и «сословий» к гибели, а других — ко спасению. Значение Страшного суда при этом как бы снижается, поскольку судьба души каждого предугазана от века. Но вряд ли подобное противопоставление справедливо. Ведь и в «Светильнике» речь идет о настоятельной необходимости покаяния и покорности церкви, в рассказах же о видениях или в «примерах» явственно различим мотив гибели большинства людей. Скорее, можно было бы говорить о нескольких неодинаковых акцентах, делаемых в различных жанрах. «Светильник» показателен в том отношении, что в нем мрачная эсхатология максимально усилена.

Учение о предопределении получило под пером Гонория своеобразный поворот: социальная иерархия перевернута, спасутся в первую голо-

ву простецы, те, кто покорен Богу и бесхитростен, а также живет трудом рук своих и кормит церковь. Выше было сказано, что проблему спасения Гонорий переводит из плана чисто спиритуального в план социальный, — с таким же успехом можно сказать и обратное: социальную оценку крестьянства, плебса, он выражает в теологических терминах, сублимируя земные категории, связывая их с высшими ценностями христианства — избранничеством перед Богом, спасением души. Насколько мне известно, подобная оценка места простонародья в общем устройстве мироздания в тогдашней литературе уникальна⁵³ (как уже отмечалось, она свойственна лишь этому раннему сочинению Гонория, впоследствии отказавшегося от такой точки зрения).

Как объяснить высокую оценку простонародья в «Светильнике»? Ответить на этот вопрос нелегко. Неизвестно ничего вполне достоверного ни о среде, в которой жил и писал Гонорий, ни о его социальном происхождении. Если, как полагает ряд ученых, он действительно получил воспитание в Германии, то мысли его о месте и значении крестьян в системе социально-религиозного мироздания в какой-то мере сопоставимы с идеализацией сельского населения в немецкой литературе того же времени. В таких ее памятниках, как «Unibos», «Ruodlieb», «Von Rechte», нашло отражение высокое самосознание еще не задавленного бесправием крестьянства (в отличие от французской литературы этого периода, третирующей мужика свысока и с большим пренебрежением, если не с ненавистью).

Средневековое сознание представляет себе мир разделенным между двумя полюсами. Там, где есть избранники божьи, должны быть в качестве неотъемлемой их антитезы отвергнутые и проклятые. Злые существуют «ради добрых», святость невозможна и непонятна без греха. Это связь глубочайшего отчаяния и величайшей надежды: картины мук, которые уготованы для большей части рода людского в Конце света, уравновешиваются обетованием прощения смиренным членам церкви. В пределах указанной оппозиции движется вся средневековая мысль — в обнаженном виде выступает она и в трактате Гонория Августодунского. «Светильник» отличается большой систематичностью и последовательностью изложения, и конструктивным принципом его является именно противоположность греха и святости.

Отчаянию, связанному со страхом осуждения, противопоставляется великая надежда на райское блаженство, живописуемое Гонорием с обычной для него наглядной конкретностью и образностью. Наряду с будущим воскрешением душ в «Светильнике» сугубое внимание уделено телесному воскрешению. Все воскресшие, в каком бы возрасте они ни оставили земной мир, воскреснут тридцатилетними. Внешний облик их изменится, и былые физические несовершенства или уродства исчезнут⁵⁴. Обновится весь мир: прежний исчезнет, но взамен его появится мир без невзгод и стихийных бедствий; земля будет вечно плодоносить и благоухать цветами, солнце будет светить над ней с небывалой силой. Люди будут красивы, как библейский Авессалом, сильны, подобно Самсону, и даже еще сильнее, здоровьем они превзойдут Моисея. Ученик с восторгом внимает этим прорицаниям учителя о земном рае⁵⁵. Такое моделирование грядущего блаженства по земному образу и подобию

должно было найти отклик у читателей «Светильника», которые свои чаяния лучшей жизни не могли не облекать в эсхатологические формы (ср.: Бицилли 1919, с. 110).

Изучение «Светильника» отчасти проливает свет на состояние религиозного воспитания народа в средние века. *Развитие теологической мысли в XII—XIV столетиях, очевидно, не повлияло сколько-нибудь заметно на это воспитание. Комплекс представлений, сложившихся к концу XI — началу XII века, к тому же упрощенных и догматизированных, который нашел отражение в диалоге Гонория Августодунского, оказался достаточным для просвещения мирян на протяжении последующих трех веков.* По мнению И. Лефевра (1954, с. 336), это объясняется не простым отставанием форм массового сознания от схоластической спекуляции, а как бы его «неподвижностью» (ср.: Деляруэль 1975). Во всяком случае, приходится констатировать немалый разрыв между двумя уровнями средневековой религиозности. «Хлеб богословов» качественно отличен от сухарей «народного христианства».

Примечания

¹ Подзаголовок «*Dialogus de summa totius Christianae theologiae*», по-видимому, автору не принадлежит.

² См.: Е., 2, 28.

³ Гонорий разъясняет, что отверженные «*propter se ipsos pereunt, cum malum sua sponte eligunt, diligunt et vellent sine fine vivere, ut possent sine fine peccare*». Е., 2, 29.

⁴ См.: Е., 2, 52—60.

⁵ См.: Е., 2, 61: «*D. — Quid de agricolis? M. — Ex magna parte salvantur, quia simpliciter vivunt et populum Dei suo sudore pascunt, ut dicitur: «Labores manuum qui manducant beati sunt».*

⁶ См.: Е., 2, 62.

⁷ См.: Е., 2, 63.

⁸ См.: Е., 1, 195, 1961. Такая трактовка таинств расходилась с ортодоксальной традицией и была осуждена еще Августином. См: PL, t. 38, col. 453.

⁹ См.: Е., 2, 66.

¹⁰ См.: Е., 3, 59.

¹¹ См.: Е., 2, 9.

¹² См.: Е., 2, 11—12, 15—16.

¹³ Е., 2, 17.

¹⁴ См.: Е., 3, 33.

¹⁵ См.: PL, t. 172, col. 865 f. («*Sermo Generalis*»).

¹⁶ Ибо воскрешение мертвых Антихристом будет обманом: в их тела войдет дьявол и заставит их ходить и говорить, как если бы они были живыми. См.: Е., 3, 34.

¹⁷ См.: Е., 1, 179.

¹⁸ См.: Е., 3, 12, 14.

¹⁹ Ср. перечень адских пыток в приводимом Винцентом из Бове двухстишии:
Nix, nox, vox, lachrymae, sulphur, sitis, aestus,
Malleus et stridor, spes perdita, vincula, vermes.
(Spec. historiale. CXIX)

В составленном в середине XV века пособии для изгоняющих бесов содержатся помимо всего прочего вопросы, с которыми обращались к душам, являвшимся из чистилища или из ада. Вот некоторые вопросы к выходцу из чистилища: «Сколько времени ты находишься в чистилище?», «Какие муки оказались для тебя наиболее спасительными?», «По какой причине ты являешься?» Вопросы к душе проклятого грешника, пребывающей в аду: «Почему осужден ты на вечные муки?», «Зачем пришел ты? Хочешь ли ты пугать живых? Добиваешься ли осуждения странников, каковыми мы являемся на земле? Не предпочел ли бы ты вовсе не существовать, нежели претерпевать пытки геенны? Какие муки в аду самые страшные? Не есть ли лишение возможности лицезреть Господа самая тягостная из всех мук?» (Делюмо 1978, с. 79).

²⁰ См.: Е., 3, 15.

²¹ О связи творчества Гонория Августодунского с художественной культурой его времени см.: Маль 1924, с. 409; 1958, с. 400, 426; Эндрес 1903.

Что касается упомянутой позы мучающихся в аду грешников, то можно указать на следующую параллель: в исландской «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже» древний герой Старкад стоит в преисподней на голове и весь охвачен адским пламенем. См.: Гуревич 1979, с. 148 и 186.

²² См.: Гаман 1955, 2, с. 144—148; рис. 130—136; Ле Гофф 1965, рис. 74, 76, 77, 142; Даркевич 1972, с. 135 сл.

²³ Мысли Гонория Августодунского о значении живописи и скульптуры собраны у И. Эндреса (1903, с. 13 сл.). О символике церковной иконографии в связи с его творчеством см.: Зауер 1902.

²⁴ См.: Е., 3, 18.

²⁵ См.: Е., 3, 19.

²⁶ См.: Е., 3, 20, 21. Примерно то же самое во второй половине XIII века повторил Томас из Шантимпре: святые испытывают радость при виде мук грешников, даже если среди них находятся их родственники, и в том нельзя сомневаться, подобно иным глупцам, — ведь святые, всегда пребывающие в возвышенных чувствах, не восприимчивы к горю и заботам, а от совершенного христианина требуется полное единение с божественной справедливостью (см.: Коултон 1930, с. 109).

²⁷ См.: Е., 2, 64, 65.

²⁸ Е., 2, 29.

²⁹ См.: Е., 2, 42.

³⁰ Иначе стоит вопрос о свободе воли в позднейших сочинениях Гонория. См.: *De libero arbitrio*. PL, t. 172, col. 1223 f.

³¹ Е., 1, 36, 90, 91, 121—124, 128, 129.

³² См.: Е., 1, 127, 137, 156, 157, 159, 161—166.

³³ См.: Е., 1, 13, 15. Ср.: Е., 2, 22—25.

³⁴ См.: Е., 2, 88.

³⁵ См.: Е., 2, 92, 93. Любопытно, что один из средневековых переводчиков «Светильника» на французский язык включил в текст рассуждение о ведьмах, летающих по воздуху, прорицателях, колдунах и других слугах дьявола, отсутствовавшее в оригинале. См.: Лефевр 1954, с. 299 сл.

³⁶ См.: Е., 1, 59.

³⁷ К теме микрокосма Гонорий возвращается в «*Sacramentarium*» и в «*De Imagine mundi*», 1, 82. PL, t. 172, col. 140, 773. См.: Эндрес 1906, с. 108.

³⁸ См.: Е., 1, 64, 65, 67.

³⁹ Бозо был аббатом английского монастыря Бек (в 1124—1136 гг.), сохранилось его жизнеописание (см.: PL, t. 150, col. 723—732). «*Cur Deus homo*» цитируется по изданию: Anselm von Canterbury. *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden*. München, 1970.

⁴⁰ См.: *Cur Deus homo*, 1, 10; 2, 14, 25.

⁴¹ Впрочем, характер диалогичности в этих трактатах, как и вообще в среднелатинской литературе, еще нуждается в исследовании. О диалоге у Ансельма Кентерберийского и у Гонория Августодунского см.: Грабман 1909, 1, с. 317 сл.; 1911, 2, с. 130. О диалоге как принципе мышления и структурирования литературного жанра см.: Библер 1975; Баткин 1978, гл. 3.

⁴² См.: *Cur Deus homo*, 2, 15, 19, 20.

⁴³ См.: Е., 3, 81, 106. Любовь Гонория Августодунского к свету, цветовым тонам и к красоте природы не менее бросается в глаза при чтении и других его сочинений. См.: Сэнфорд 1948, с. 406, 412.

⁴⁴ См.: Е., 1, 46; 2, 6.

⁴⁵ См.: Е., 1, 5, 23, 54, 102, 113; 2, 2, 40, 41, 52, 72.

⁴⁶ Е., 3, 1, 7, 46, 51, 53, 59, 114, 118, 121.

⁴⁷ Например: *formositas — deformitas, libertas — captivitas, deliciae — miseriae*. Ср.: Е., 3, 119: «*Sicut igitur hi amici Dei nimium felices perenniter in Domino gloriabuntur, ita e contrario inimici ejus nimium miseri et infelices jugiter cruciabantur et, sicut isti maximo decore illustrantur, ita illi maximo horrore deturpantur. Sicut isti summa agilitate sunt alleviati, ita illi summa pigritia praegravati*», и т. д. в том же роде. О «поэтической жилке» у Гонория см.: Эндрес 1906, с. 18, 127 сл. О ритмической прозе в «Светильнике» см.: Лефевр 1954, с. 209, 213. О «гомеотелевтах» — созвучиях окончаний, которые сопрягали грамматически однородные слова в произведениях античной и средневековой прозы, см.: Аверинцев 1977, с. 223 сл.

⁴⁸ Известное представление о том, насколько подавляющее воздействие оказывало описание кар, которые ожидают грешников, на католика даже в близкое нам время, может дать роман Джойса «*A Portrait of the Artist as a Young Man*»: его герой Стивен Дедалус слушает проповедь, построенную на «Светильнике» Гонория Августодунского, или, во всяком случае, на чрезвычайно близком к нему источнике. Эта проповедь имеет последствием глубочайший кризис совести. Иная эпоха, иная структура личности, нежели в средние века; изменена и психологически углублена сама проповедь, в которой делается упор не только на физических пытках, грозящих грешнику на том свете, но и на его моральном состоянии и на личностном отношении к Христу, — и тем не менее реакция, вызываемая этими картинами и образами, во многом, видимо, та же самая.

⁴⁹ См.: Е., 2, 71.

⁵⁰ См.: Е., 3, 107—114.

⁵¹ В поучительных «примерах» не раз рассказывается о людях, чьи грехи были полностью забыты священником после исповеди, как если бы их и не было вовсе.

⁵² Готтшалк учил, что существует двоякое предопределение — не только ко спасению, но и к погибели (*praedestinatio gemina ad vitam et ad mortem*), из чего следовало, как обвиняли его противники, бессилие таинств, добрых дел и бессмысленность повиновения церкви и ее распорядкам.

⁵³ Ср., однако, высокую оценку труда земледельцев и шансов их на спасение в *Sermones vulgares Жака де Витри (Jacques de Vitry, ум. ок. 1240 г.): «Sermo LX ad agricolas et vinitores et alios operarios»*. Текст в кн.: Вельтер 1927, с. 457—467. См. также *Vita Dagoberti (XI век)*. (Дюби 1978, с. 211 сл.).

⁵⁴ Ср. выше, гл. IV — об изображении воскресших в церковной скульптуре.

⁵⁵ См.: Е., 3, 11—16.

«Верх» и «низ»: средневековый гротеск

Погружение в материал среднелатинской литературы открыло перед нашим взором малоизвестные и, я полагаю, во многом неожиданные аспекты средневекового мировосприятия, — неожиданные, если их сопоставлять с характеристикой официальной церковной культуры и религиозности, традиционно даваемой в историографии. Культура, с которой мы знакомимся, — необычная, непривычная. С ней нелегко освоиться. Необычность ее — в странности сочетания, единства полярных противоположностей, сублимированного и низменного, небесного и земного, спиритуального и грубо телесного, мрачного и комичного, жизни и смерти. Святость может выступать как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости. Теолог утверждает богоустановленную иерархию — для того чтобы тут же обречь на вечную гибель стоящих у ее вершины и возвысить подпирających ее основание. Прославляют ученость и презрительно взирают на невежественных «идиотов» — и в то же время вернейшим путем, который ведет ко спасению души, считается неразумие, нищета духа, а то и вовсе безумие. Смерть и жизнь, экстремальные противоположности в любой системе миропонимания, оказываются обратимыми, а граница между ними проницаемой; мертвые возвращаются к живым, и люди умирают лишь на время. Суд над умершими, долженствующий состояться «в конце времен», вместе с тем вершится над душой каждого в момент его кончины, и тем самым коллективное сознание, враждебное индивидуальности, поскольку оно подчиняло мысль и волю индивида нормативам социума и не было склонно сколько-нибудь последовательно отчленять человека от природы, создавало почву для своего рода «персонализма»: биография человека находит завершение в момент его кончины, а не разорвана во времени, как это вытекало из официальной эсхатологии, которая относила оценку человека к моменту Страшного суда в неведомом будущем. В потустороннем мире, где царит вечность, течет земное время...

Незачем напоминать далее обо всех странностях и парадоксах, которые буквально наполняют среднелатинские памятники (ниже мы столкнемся еще с рядом «несообразностей»). Но необходимо подчеркнуть: это не какие-то побочные явления, помехи и «шумы», — они лежат в основе культуры, породившей подобные сочинения. Обилие собранного в книге материала объясняется именно стремлением автора продемонстрировать, что парадоксальность, странность, антиномичность — неотъемлемые, органические признаки средневекового сознания. Возникает потребность в понятийном аппарате для того, чтобы как-то их уловить и объяснить. Парадоксальность резко усугубляется тем, что ведь мы имеем дело не с далекой примитивной этнографической культурой, — средневековая культура вовсе не чужда нам, нас с ней связывают многие и многообразные нити. Но что значит «объяснить»

в данном случае? Видимо, необходимо найти концептуальную форму, которая, соответствуя материалу, объединяла бы обнаруженные в нем противоречия, не сглаживая и не отсекая их.

В поисках подобной понятийной формы естественно обратиться к работам М.М. Бахтина, с именем которого связан решающий поворот в изучении народной культуры средних веков. Его исследование карнавальной народносмеховой культуры указало на тот пласт средневекового мировидения и мироощущения, который до этого пребывал, по сути дела, почти в полном небрежении. Ибо даже те ученые, которые задолго до Бахтина описывали карнавал, фарс, народную мистерию и комедию, пародию и иные проявления смеховой культуры феодальной эпохи, были далеки от понимания значения этих явлений, их мирозерцательной принципиальной важности. Подобная недооценка, по мнению самого Бахтина, обуславливалась тем, что исследователи незаметно для себя переносили в прошлое представления, характерные для их собственного времени. В частности, природа смеха и гротеска коренным образом изменилась за столетия, пролегающие между средневековьем и нашим временем, и ныне уже очень трудно постичь в неискаженном виде давно исчезнувшие смеховые формы, и в особенности их место в сознании людей столь удаленной от нас эпохи.

К этому, вероятно, стоило бы прибавить, что уяснению сущности и своеобразия средневековой культуры препятствовала традиционная устремленность исследовательской мысли всецело на раскрытие в ней сублимированного начала; историки поверили на слово средневековью, от имени которого утверждалось, что плоть заслуживает одного только презрения и преодоления, что истинная родина человека — не на земле, а на небе. Обосновывая на ренессансном материале (роман Рабле) «философию тела» («телесного низа»), Бахтин открыл новый ракурс рассмотрения культуры. Он применил свою теорию и к средневековой культуре.

М.М. Бахтину удалось расшифровать «полузабытый и во многом уже темный для нас язык» — язык карнавальных, смеховых форм и символов средневековья — и продемонстрировать его всенародность и универсальность, присущую ему амбивалентность, его одновременно утверждающую и отрицающую природу. Эта смеховая карнавальная культура, по Бахтину, выражала особое (отличное от присущего Новому времени) отношение к жизни, «смеховой аспект мира», столь же неотъемлемый от самого существа средневекового миропонимания, как и серьезный, «официальный» его аспект. Бахтиным исследован особый тип смеховой образности, эстетической концепции бытия — «гротескный реализм» — с присущей ему концепцией «не готового», «незавершенного», «незамкнутого», «открытого в мир», плодоносящего, умирающего и вновь возрождающегося тела, концепцией, в корне отличной от телесного канона искусства и литературы классической античности и Нового времени. «Гротескный реализм» выражал древнейший тип образности, присущий мифологии и архаическому искусству и прослеживаемый затем на протяжении многих веков; оттесненный в классическую эпоху древности в низшие, неканонические области искусства, он продолжал жить и много позднее. В народной смеховой культуре

средневековья «гротескный реализм» переживает новый расцвет, прорываясь в высокие сферы искусства в эпоху Возрождения, а затем, в период господства классицизма, мельчает и деградирует (Бахтин 1965).

После появления трудов Бахтина уже трудно изучать средневековую культуру, оставаясь на прежних позициях. Но все же приходится признать, что Бахтин скорее приковал наше внимание к проблеме народной культуры средних веков, чем решил ее. Ибо остается не вполне ясным место народной культуры в общем контексте культуры той эпохи, ее воздействие на официальную культуру, равно как и воздействие на нее этой последней. Хотя сам Бахтин наверняка не ставил знака равенства между понятиями «народная смеховая культура» и «народная культура», их соотношение также не выяснено, как не выяснено и то, что же еще входило в состав народной культуры средневековья помимо карнавально-смехового ее аспекта. Желал того исследователь или нет, но создается впечатление, что доминантой средневековой народной культуры для него был смех. И здесь начинаются сомнения относительно применимости такой трактовки гротеска, которую предложил Бахтин, к нашему материалу, поскольку связь его со смехом и карнавалом далеко не очевидна.

Другое сомнение вызвано следующим обстоятельством. В отличие от концепции Бахтина, огромное значение которой для исследования средневековой культуры несомненно, конкретные его наблюдения, опирающиеся на источники, в наибольшей мере относятся к концу средних веков, к периоду подъема городов, очагов формирования нового мировидения. Описанная им карнавальная стихия по всем ее признакам — городская. Ее центр — городская площадь. В какой степени эти характеристики могут быть распространены и на крестьянство, на деревню, в особенности на более ранней стадии средних веков?

Помимо этого, М.М. Бахтин, подчеркивая, что он исследует не средневековую культуру в целом, но именно народную, смеховую, находит возможным говорить о «резком разрыве» между ней и официальной культурной жизнью. Он пишет: «Можно сказать (с известными оговорками, конечно), что человек средневековья жил как бы двумя жизнями: одной — официальной, монолитно серьезной и хмурой, подчиненной строгому иерархическому порядку, полной страха, догматизма, благоговения и пietetа, и, другой — карнавально-площадной, вольной, полной амбивалентного смеха, кошунств, профанаций всего священного, снижений и непристойностей, фамильярного контакта со всеми и со всем. И обе эти жизни были узаконены, но разделены строгими временными границами.

Не учитывая чередования и взаимного остранения этих двух систем жизни и мышления (официальной и карнавальной), нельзя правильно понять своеобразия культурного сознания средневекового человека...» (Бахтин 1963, с. 173)¹.

Нельзя не заметить и того, что официальная система средневековой культуры в трудах Бахтина трактуется предельно односторонне («монолитно серьезная», «хмурая», «полная страха», догматизированная, преисполненная пietetа и благоговения). Подчеркивая «леденящую окаменелую серьезность» средневековой официальной культуры, собственно

средневековьям он не занимается. В фокусе его работы — рубеж средних веков и нового времени, Ренессанс, лучше обозримый с избранной им точки наблюдения, каковой остается роман Рабле.

Разумеется, антагонизм культуры верхов и культуры низов в понимании Бахтина не лишен диалектичности, ибо карнавал, подвергая смеховому перевертыванию официальные, «серьезные» ценности, тем самым признавал их, — сознание, «игравшее» ими, включало их в свой универсум. Следовательно, обе культуры внутренне сопряжены. Тем не менее если народная культура, в той ипостаси, какая им исследована, была бесстрашно веселой, переворачивающей все устоявшиеся отношения и представления, все ниспровергающей смехом, если она отрицала идею смерти и конца исторической жизни, опираясь на идею вечного обновления и пересоздания бытия, его разомкнутости, неокончательной оформленности, — то официальная церковная культура и идеология, если верить Бахтину, мыслили мир завершенным и вполне оформленным, застывшим в этой своей раз и навсегда достигнутой благоустроенности, смотрели на него без смеха и вообще, по суждению исследователя, являли тип сознания «испуганного и пугающего», бесконечно далекого от игрового и смехового принципа. Неумной, волнующейся стихии народной смеховой культуры противостояла статичная, торжественная, всецело устремленная к небесам культура религиозная. Оппозиция двух культур представляется ученому в виде оппозиции движения и неподвижности, жизни и мертвенности.

При этом, нарисовав яркий образ народной смеховой культуры средневековья, Бахтин не ставил перед собой задачи охарактеризовать и ее антипода. Это, естественно, не входило и не могло входить в его исследовательскую задачу, но создается впечатление, что официальная культура эпохи, на его взгляд, достаточно ясна и вряд ли представляет собой проблему. Между тем принятие во внимание также и официальной культуры, рассмотрение и народной и церковной культуры в рамках одной системы, возможно, заставило бы нас несколько пересмотреть только что приведенный контраст двух культур. В самом деле, какая из них отличалась динамизмом: карнавально-народная или серьезно-церковная? Сам же Бахтин возводит смеховую концепцию мира к глубокой архаике и считает возможным реконструировать средневековую народную культуру по ее образу, в каком она предстает в романе Рабле, — не была ли эта стихия как бы внеисторической константой, существующей в своих принципиальных «параметрах» на протяжении многих эпох, вплоть до Ренессанса? Напротив, несмотря на господство догмы, «серьезная» культура изменялась, и мы можем с полным основанием говорить об истории средневековой философии и литературы, искусства и науки, равно как и об истории самой догмы и церкви. Нужно полагать, картина культуры средних веков была более сложной, чем это явствует из построения Бахтина.

Но главный вопрос, порождаемый анализом его концепции, состоит в следующем: если человек средневековья действительно жил в двух столь разных, более того — противоположных по своим основаниям и характеру культурах, то как они совмещались в его сознании? То, что обе стороны картины средневековой культуры не получили у Бахтина

равновесной характеристики, может породить недоразумения относительно того, как они соотносены между собой. Между тем противостояние народной культуры, трактуемой как смеховая, карнавальная по преимуществу, культуры, определяемой «эстетикой» гротескного тела, незавершенного и открытого в мир, культуре официальной, церковной, которая мыслится как культура односторонне серьезная и скучная, преисполненная важности, печали и сумрачности, отвергающая земное и всецело устремленная в трансцендентное, — это противостояние нельзя понимать упрощенно. *Это не только противостояние.* М.М. Бахтин, развивая концепцию карнавала, понимает, не имел в виду, что карнавал и группировавшиеся вокруг него иные виды смеховой культуры попросту противопоставляли себя официальной культуре, — карнавал предполагает *перевертывание той же самой культуры*. Пьяная девка, играющая роль Богородицы, шут вместо епископа, преступник на царском троне, осел в храме, богохульство, всепьянейшая литургия — все эти инверсии «серьезного» культа и ритуала не только не игнорируют или отвергают господствующую культуру и религиозность, но, напротив, *из нее исходят, в ней обретают свои закономерности* и в конечном счете по-своему *утверждают ее*.

Карнавал есть своеобразный *коррелят* серьезной культуры, *присутствующий в нем*, пронизывающей его ткань и «сняемой» в ходе его лишь на время и, главное, не по самой своей сути; «снятие» не предполагает здесь ни отвержения, ни игнорирования, но временное преодоление посредством включения в себя «с обратным знаком». Ведь семантика карнавала — не внешняя и не посторонняя по отношению к официальному ритуалу, именно в нем черпает она в весьма значительной степени свои элементы.

Взаимодействие — противоборство культуры официальной и культуры неофициальной Бахтин описывает как *амбивалентность*, двойственность, в которой противоположности диалектически связаны, взаимно меняясь местами и сохраняя свою полярность. В концепции Бахтина, если я не ошибаюсь, амбивалентность несколько сродни другому ключевому понятию «диалог». Но правильно понять этот диалог обоих культурных начал в рамках средневековой культуры можно, мне кажется, если не ограничиваться постулированием их разведенности и анти-тетичности, но исходить из гипотезы *внутреннего их взаимодействия*. Диалогичность средневековой культуры нужно мыслить не как спор между двумя метафизически противопоставленными целостностями, не как «спор глухих», а как присутствие одной культуры в мысли, в мире другой, и наоборот; карнавал отрицает культуру официальной иерархии, *имея ее внутри себя*, — но, со своей стороны, *не включает ли в себя эта последняя и смеховой принцип?*

В изученном мною материале не обнаруживается указаний на карнавал. Скорее, можно говорить о «карнавале до карнавала» — о наличии ряда семантических элементов культуры, из которых на более поздней стадии сложится система карнавала (танцы², игры, шутовское переряживание, всякого рода инверсии). Карнавал еще не кристаллизовался во времени и пространстве, его элементы диффузно разлиты повсюду, и потому карнавала как такового нет. Однако понятия амби-

валентности и имманентной диалогичности в высшей степени существенны для понимания культуры изучаемой эпохи. Не менее важна и концепция гротескного, — тем не менее, уже исходя из накопленных ранее наблюдений и предвосхищая дальнейшее, я хотел бы подчеркнуть, что если средневековая культура порождает неотвязное впечатление странности и гротескности, то эти *странность и гротескность — не равнозначны комическому и смеховому, не сводятся к нему*. Бахтин открыл средневековый гротеск, но, думается, истолковал его излишне односторонне только как комический гротеск, отказав ему в той самой амбивалентности, о которой столь впечатляюще писал.

Очередной задачей исследования, вытекающей из предшествующего анализа, и вместе с тем — в известном смысле — его итогом я и считаю рассмотрение проблемы амбивалентности ученого и народного начал в средневековой культуре, как они предстают пред нами в произведениях латинской назидательной словесности.

До сих пор в каждом разделе исследование сосредоточивалось на каком-то одном жанре. От агиографии мы перешли к «покаянным книгам», затем к повествованиям о видениях потустороннего мира и, наконец, к «Светильнику», призванному обобщить популярные богословские знания. Основной предмет дальнейшего анализа — поучительные «примеры», которые использовались в проповеди. Однако проблема амбивалентности или, если угодно, гротескности средневекового мировидения, к которой и ранее нас упорно подводили источники, диктует необходимость выхода за пределы одного жанра. Резюмирующий характер этой части работы побуждает черпать материал гораздо шире, постоянно возвращаясь к тем жанрам, которые уже были привлечены выше. «Примеры» будут, собственно, только опорной точкой для исследования.

* * *

Синтез предельной серьезности и трагичности, с одной стороны, и тенденции к максимальному снижению, — с другой, проистекал уже из самого христианского учения, строившегося на идее вочеловечения Бога, в личности которого объединились божественное и человеческое в их крайних выражениях. Бог, который рождается в хлеве и после грязных и унижительных истязаний умирает вместе с разбойниками, будучи предан позорной рабской казни, пережив перед тем жестокую предсмертную тоску и чувство «Богооставленности»; распятое, кровоточащее и изуродованное его тело как символ высшей красоты; культ духовного смирения и телесного страдания, нищеты, отрешения от земных радостей, пронизывающий христианскую религию; обнаружение духовной силы в физической немощи — это принципиальное возвышающее «уничужение» сочетается в христианстве с не менее разительным парадоксом несовпадения, несовместимости веры и разума. «Сын Божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. И умер Сын божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не соотносимо. И после погребения он воскрес: это несомненно, ибо невозможно» (Тертуллиан, пер. С.С. Аверинцева, см.: «Философская энциклопедия», т. 5, с. 226).

Присущее христианству противоборство тела и духа, миров земного и небесного находило свое выражение и в эстетике средневековья, в частности в гротеске, широко применявшемся как в изобразительном, так и в словесном искусствах. Восприятие и усвоение гротескного новоевропейскими народами было существенно облегчено тем, что у них еще и до христианизации достаточно отчетливо обнаруживались сходные тенденции. Вспомним хотя бы «звериный стиль» германского искусства, выдающейся чертой которого было сознательное нарушение реальных пропорций, гиперболизация страшного и уродливого, тяготение к изображению чудовищ. Вероятно, не так уж трудно выстроить смысловую цепочку от скрученных в жгуты и переплетающихся между собой тел борющихся зверей, разверстых пастей и хищных лап фантастических животных, от угрожающих человеческих лиц и фигур языческого периода к химерам, чертям и жутким сценам Страшного суда романской и готической эпох³. Восточные влияния еще более обогащали искусство западного гротеска.

То, что перед нами не какие-то странные раритеты, а *коренная черта искусства и неотъемлемая сторона переживания действительности и самоощущения средневекового человека*, ныне становится все более ясным⁴. Смеховое начало надлежит рассматривать в этом общем контексте гротескной полярности.

Смещение серьезного и смешного, зыбкость границ между ними были отмечены Э.Р. Курциусом в качестве одной из характерных черт как позднеантичной, так и средневековой литературы. Юмористические элементы встречаются, подчас довольно неожиданно, даже в самых далеких от комического сценах житий святых; очевидно, публика того времени ожидала от авторов введения шуточных и комических моментов в эти описания⁵. Приведя немало убедительных примеров приема *ridende dicere verum* в среднелатинской литературе, Курциус подчеркнул слабую изученность этой проблемы и важность дальнейших изысканий (см.: Курциус 1973, с. 419—434). Курциус в основном ограничивается констатацией факта смешения (*ioca seriis miscere*), не углубляясь в анализ этого явления. Видимо, он не чужд мысли, что такая стилистическая норма средневековой литературы достаточно объясняется следованием эллинистической и позднеримской традиции, противоречившей классическим канонам античной эстетики, которая строго разграничивала высокий и низкий стили.

У Бахтина, в отличие от Курциуса, речь идет уже не о смешении высокого и низкого, а о принципиальном нарушении всех границ и противоположностей — между индивидуальным телом и миром, между отрицательным и положительным, между серьезным и комическим. Максимальное сближение «верха» и «низа», их перевертывание и взаимный обмен, веселая гиперболизация действительности лежат в основе образа «гротескного тела». Бахтин отмечает фольклорные источники средневекового гротеска. Он находит их в самых различных формах культуры той эпохи, в изобразительном искусстве, в литературе, в мистерии, карнавале. С точки зрения Бахтина, «средневековый и ренессансный гротеск, проникнутый карнавальным мироощущением, освобождает мир от всего страшного и пугающего, делает его предельно нестрашным и

потому предельно веселым и светлым» (Бахтин 1965, с. 55). В нашей научной литературе высказывались интересные соображения об амбивалентности и парадоксальности средневекового гротеска. «Сближая далекое, сочетая взаимоисключающее, нарушая привычные представления, гротеск в искусстве родствен парадоксу в логике» (Пинский, 1961, с. 120).

Как уже упомянуто, М. М. Бахтин склонен локализовать эти коренные признаки смехового начала преимущественно в народной культуре, резко противопоставляя ее в этом отношении культуре официальной, церковной, которой веселье, на его взгляд, противопоказано. Для последнего утверждения, казалось бы, имеются свои основания. «Христос никогда не смеялся» (Иоанн Златоуст). Апостолы и отцы церкви осуждали легкомысленное празднословие и лишенное благочестия балагурство. Такой позиции придерживалась церковь и в средние века, настаивавшая на необходимости благообразного поведения⁶.

Тем не менее уже в начале IX века Ноткер Губастый, давая вслед за Аристотелем и Боэцием определение человека, указывал на три его качества: существо разумное, смертное, способное смеяться (*homo est animal rationale, mortale, risus sарax*). Ноткер считал человека не только способным к смеху, но и вызывающим смех (*Quid est homo? Risibile. Quid est risibile? Homo.* — Цит.: Адольф 1947, с. 251). Лишь в XII столетии «умеренная веселость» перестала быть запретной (см.: Курциус 1973, с. 422), и, собственно, только с этого времени в среднелатинской литературе получают распространение пародия и сатира, прежде встречавшиеся спорадически. Нужно, однако, принять во внимание разрыв между общими принципами, на соблюдении которых церковные авторитеты не переставали настаивать, и практикой, далеко не всегда и во всем безусловно отвечавшей этим принципам⁷.

Перечисление последователями Аристотеля в одном ряду таких человеческих признаков, как разумность, смертность и способность к смеху, заслуживает, по мнению Х. Адольф (1947, с. 205 сл.), всяческого внимания. Не является ли смех в свете логики вышеприведенного определения сущности человека естественным следствием сочетания столь противоречивых свойств, как разум и подверженность смерти? Ибо только смех способен их примирить. Смех в присутствии страшного, в качестве реакции на ужас, на темные и неведомые стороны существования, о котором, по-видимому, трактуют средневековые «теории смеха», не так уж далек от конкретных смеховых ситуаций в латинской литературе VI—XIII веков. Смех кажется здесь проявлением своеобразного психического механизма, при помощи которого человек только и был способен взглянуть в лицо смерти и ее носителей, нечистой силы, представителей ада. Не уничтожая страха, не побеждая его и не освобождая от него, смех разряжал невыносимую напряженность, порождаемую сознанием смерти и загробного возмездия, которое неминуемо за ней следует.

В этой связи хотелось бы напомнить о чрезвычайно плодотворной и опирающейся на обширный материал концепции О. М. Фрейденберг о взаимной связи пародийного и сакрального аспектов в архаической, античной и средневековой культурах. Комическое и трагическое, про-

фанирующее и священное, осмеивающее и возвышенное, как показывает исследовательница, *суть две стороны единого мироощущения*, органически дополняющих одна другую. Это явление, по мнению О.М. Фрейденберг, настолько древнее, «что античность в нем не моложе средневековья» (Фрейденберг 1936; 1973. Ср.: Мерсье 1962; Гуревич 1979, с. 71 сл., 143 сл.).

Но, повторяю, проблема отнюдь не исчерпывается комическим снижением возвышенного, карнавальным их кувырканием или слиянием серьезного со смешным. Взаимодополнение сакрального и профанирующего, глубоко подмеченное О.М. Фрейденберг, также еще не есть весь ответ на вопрос о природе парадокса средневековой культуры. Средневековый гротеск коренился в двумирности мировосприятия, которое сводило лицом к лицу мир земной с миром горним, сталкивало эти диаметрально противоположности, максимально сближало несближаемое, соединяло вместе то, что невозможно себе помыслить единым, и, вопреки всему, то и дело представало взору человека на мгновение слитым в невероятный, но в высшем смысле реальный синтез. Мир земной сам по себе несколько не удивляет; сфера потустороннего вызвала благоговейное преклонение, если речь шла о высших сущностях, и ужас и ненависть, коль скоро на сцене появлялась нечистая сила, — но потустороннее воспринималось в качестве столь же неотъемлемой части мироздания, как и земное, и не озадачивало людей той эпохи, — чудесно поражала именно их встреча: каждый из миров делался вчуже странным *в сопоставлении с другим миром, в свете его*. Парадоксальная гротескность средневековья кроется в этой конфронтации обоих миров.

Амбивалентность средневекового сознания, пожалуй, нигде не видна с такой ясностью, как в избранных нами памятниках среднелатинской литературы. Создания клириков, впитавших в себя в той или иной степени элементы ученой культуры, обращены к широкой народной аудитории, ищут опоры в ее мыслях и представлениях. Как раз здесь, *в точке максимального сближения обеих традиций, и вскрывается суть средневекового гротеска*.

Возвратимся к источникам.

* * *

Изучая произведения назидательной литературы, созданной клириками, постоянно сталкиваешься со своего рода *парадоксом*. В этих памятниках заметно некое противоречие между общей темой и конкретной ее реализацией. Церковный автор озабочен спасением своих слушателей; он записывает различные истории, с помощью которых стремится наилучшим образом наставить паству на путь истины. Все повествование подчинено этой благочестивой задаче. Демонстрация могущества святого причастия и крещения; необходимость избегать искушения и противиться греховным соблазнам; разоблачение козней дьявола и прославление святых угодников; изумление перед милосердием господя; призывы к душевному сокрушению и покаянию; показ превосходства душевной простоты и смирения над гордыней; наконец, приоткрытие завесы, скрывающей мир иной с его карами и награда-

ми, — вот в основном темы коротких назидательных повестей, «примеров», *exempla*, коими полны сочинения духовных писателей на протяжении всего средневековья. Но эти возвышенные, благочестивые задачи разрешаются на грешной земле, вопреки проискам нечистой силы и среди людей, преследующих, как правило, грубо материальные, эгоистические, низменные интересы. В результате сакральное и мирское, «верх» и «низ» в назидательной новелле соприкасаются. У теперешнего читателя такого рода произведения вызывают неадекватную реакцию, вероятно, во многом совершенно не ту, какую они вызывали у средневековой аудитории и на какую, конечно, были рассчитаны.

«Странность» этих рассказов для современного читателя заключается в том, что по большей части они способны пробудить у него смех или удивление, но отнюдь не расположить его на серьезный лад. Когда смешат и веселят новеллы Возрождения, в которых высмеиваются невежество и порочность духовенства или суеверия мирян, в том нет ничего неожиданного, именно на достижение такого результата они и были рассчитаны. Вступавшая в новую эпоху культура с хохотом расставалась с прошлым. Но латинская повесть средних веков возникла в совершенно иной обстановке, она ничего не намеревалась высмеивать и разоблачать, ее задачи были не разрушительные, но созидательные. Вот эта «странность» не может не остановить внимание историка культуры, — в ней яснее, чем в чем-либо еще, выявляется несходство культуры изучаемой с культурой изучающего. Возможно ли восстановить ту культурную ситуацию, в которой сложилась и нашла столь долгую жизнь средневековая новелла?

Первая реакция современного исследователя совпадает с реакцией читательской: многие из «примеров» он склонен толковать как комические или пародийные. Но здесь перед нами встают немалые трудности⁸. В разные эпохи источником смеха и иронии служат неодинаковые явления; кажущееся достойным осмеяния в одной культуре может восприниматься вполне серьезно в другой. С этим приходится считаться и при анализе нашего материала. В нем нелегко найти примеры чисто комического или записанного исключительно для развлечения слушателей и читателей⁹. Как правило, если не всегда, вызывающие нашу улыбку эпизоды приводятся с иными, более возвышенными дидактическими целями. А потому сплошь и рядом остается открытым вопрос: воспринималось ли как смешное то, что ныне не может не вызывать соответствующих эмоций? Так, споры жителей Тура и Пуатье из-за тела святого Мартина, начавшиеся чуть ли еще не до его кончины (см. гл. II), могут произвести на современного читателя комичное впечатление, которое усиливается благодаря тому, что повествующий о них Григорий Турский передает это происшествие в высшей степени серьезно и благочестиво. Участники тяжбы испытывают неодолимую потребность в чуде, радость обладания бесценными чудотворными останками святого, великое смущение от их утраты, незримое, но осязаемое присутствие в этой ситуации высших сил. Налицо странная конфронтация обоих миров, о которой я уже говорил, конфронтация, которой эти люди и жаждут и страшатся. Налицо, таким образом, гротеск, — но

если он и комичен, то только для нынешнего читателя «Историй» Григория Турского, отнюдь не для него самого и его сограждан.

Во всяком случае, если и в ту пору определенные ситуации осознавались в качестве комических и пародийных, то не приходится сомневаться: они несли еще и иную нагрузку, значительно более серьезную, и, возможно, она была основной.

Начнем с трактовок нечистой силы, которая в сознании средневекового человека занимала столь большое место. В современной литературе высказываются весьма различные точки зрения относительно восприятия демонов людьми изучаемой нами эпохи. Некоторые исследователи не сомневаются в том, что дьявол был воплощением сплошного ужаса и что демономания, культивировавшаяся церковью, безраздельно владела терроризированными массами верующих. Эти выводы строятся как на основе памятников письменности (см.: Шейнман 1977), так и данных иконографии (см.: Вильнёв 1957). Однако пристальное изучение материала приводит к менее однозначным заключениям. В области изобразительного искусства нужно отметить работу М. Гутовского (1973), специально исследовавшего проблему комизма в польской готике. Он показал немалую роль, которую даже в религиозном искусстве играли элементы карикатуры и пародии, — в первую очередь осмеянию подвергалась нечистая сила; свои наблюдения ученый сопоставляет с широким материалом Западной Европы, подтверждающим эти выводы¹⁰. (Ср.: Рэндалл 1957; Яницка 1962, с. 23, 36 сл.).

М.М. Бахтин связывает черта с народным гротеском. В дьяблериях средневековых мистерий, в загробных видениях, фавльо, пишет он, черт — «это веселый амбивалентный носитель неофициальных точек зрения, святости наизнанку, представитель материально-телесного низа и т. п. В нем нет ничего страшного и чуждого» (Бахтин 1965, с. 48). Едва ли это утверждение абсолютно справедливо, — как мы увидим далее, в черте смешное и страшное переплетены. Тем не менее достойно упоминания, что если Христос никогда не смеялся, то дьявол никогда не плачет; если же он проливает слезы, то это лишь обман (см.: Вайнанд 1958, с. 77).

В наших источниках нечистой силе, естественно, уделено огромное внимание, и весьма соблазнительно проверить на этом материале высказанные Бахтиным положения. В особенности богаты известиями о проделках черта «Диалоги о чудесах» Цезария Гейстербахского. Это и понятно: дьявол к его времени давно уже «вошел в моду», хотя без него не обходится и более ранняя христианская литература. В средневековой мысли дьявол приобретает черты, ранее отсутствовавшие; он становится могущественным господином, который стремится привести к повиновению все слабые, колеблющиеся души и вынудить их принести ему омаж. «*Fac mihi hominim*», «принеси мне присягу верности», пристает дьявол к людям, обещая им взамен помощь и всяческие блага. С таким предложением, в частности, обратился он к звонарю одной из церквей Кельнского диоцеза, угрожая ему в противном случае навсегда оставить его на верхушке башни, куда он его забросил¹¹. Хотя средневековые авторы и утверждают, что князь тьмы не равен могуществом Богу, в их сочинениях, в соответствии со «скрытым манихейством»,

столь присущим сознанию этой эпохи (см.: Ле Гофф 1965, с. 205), дьявол, как и бесчисленные его прислужники, вырастает в страшную угрозу, громадную силу, на каждом шагу подстерегающую человека. Дьявол — воплощение гордыни, измены, предательства, грехов, которые имели в системе феодального мировоззрения особое значение.

Согласно церковному учению, человек стоит на распутье: один путь ведет к заробному блаженству и спасению души, но связан с отречением от соблазнов мира земного, другой — путь греха, неуклонно влекущий слабые души к гибели. Человек, наделенный свободой воли, делает выбор между этими двумя возможностями. Христианская теология оспаривала и осуждала точку зрения, согласно которой греховность и праведность не зависят от индивидуальной воли и навязываются ей извне. Между тем подобные представления были, по-видимому, широко распространены среди народа, воспитанного в большей мере на идее правящей миром и людьми судьбы, нежели на отвлеченном и чуждом его пониманию учении о *liberum arbitrium*. Выше, при изучении пенитенциалиев, мы уже сталкивались с такого рода непониманием. Тот же мотив неоднократно всплывает и в церковной проповеди. Еще Цезарию Арелатскому приходилось опровергать учение «математиков» (то есть прорицателей, предсказывавших судьбу по звездам) и манихеев, которые снимали с человека ответственность за грехи, возлагая ее на расположение астральных светил: не сам человек якобы грешит, а звезды вынуждают его. На самом деле, разъясняя Цезарий, дьявол склоняет людей ко греху, однако он может соблазнять, побуждать их, но не принуждать; они свободны согласиться на дьяволовы уговоры либо отвергнуть их¹². Упор делался на моральную ответственность каждого верующего. Идея предестинации оставалась тем не менее популярной и много веков спустя. В расхожем богословии, которое при посредничестве низшего клира и монашества распространялось в народе, эта идея была, как мы видели, закреплена «Светильником» Гонория Августодунского. Цезарий Гейстербахский рассказывает о «гибельном заблуждении» ландграфа Людовика, который упорствовал в своих грехах, оправдываясь тем, что если он предопределен, то никакие грехи не лишат его царства небесного¹³.

Однако «обыденное» религиозное сознание средневековья не довольствовало констатацией дихотомии греха и праведности в общей форме. Индивид не просто поставлен перед необходимостью выбора, — он представляет собой объект непрерывных нападений врага. Подобно крепости, помещенной посреди вражеской страны, он пребывает в состоянии непрекращающейся осады. Силы зла неустанно изыскивают малейшую возможность для проникновения в этот оплот. К каждому смертному приставлены два ангела: добрый для охраны его и злой — для испытания¹⁴.

Если сопоставить начертанную Псевдо-Дионисием Ареопагитом стройную иерархию небесного воинства, в которой ангелы занимают отведенное им определенное место, с этим представлением об ангеле, постоянно сопровождающем человека для того, чтобы защитить его от нападков антипода — демона, столь же неотступно его преследующего, то контраст не может не броситься в глаза. Теологическая система цен-

трализовала силы небесные, народная фантазия их партикуляризовала. Некому простецу была дана способность видеть этих спутников в момент, когда люди входили в церковь и выходили из нее: люди праведной жизни шествовали с ясными, веселыми лицами, и радостный ангел шел рядом с таким человеком; грешники же имели лица темные и мрачные, их за нос влекли за собой демоны, а ангел печально плелся поодаль (см. Клаппер 1914, № 92).

Демонология — важный раздел средневекового богословия. Образ дьявола и его прислужников постоянно привлекает мысль, будит интерес, порождает все новые и новые рассказы о его проделках. Нечистая сила не обитает лишь в аду, но постоянно окружает человека. Демоны, черти — это своего рода вирусы средневековья, ими заражен весь грешный земной мир. Невооруженному глазу, вне специфических состояний, нечистая сила обычно не видна. Не всякому дана способность ее наблюдать и распознавать, в каких бы обликах она ни представала. Поэтому некоторые люди не верили в существование демонов, — до тех пор, пока им не приходилось убедиться в противоположном.

Одна затворница видела бесов, сидевших на плечах и спинах монахов, бесы эти имели вид обезьян и кошек и передразнивали жесты монахов¹⁵. Цезарий Гейстербахский многозначительно прибавляет, что не хочет открывать имени этой монахини, лично ему знакомой, дабы не причинить ей вреда: видно, монахи эти были не без греха, коль так оседлали их черти!

Излюбленная тема средневекового искусства — ложе умирающего. Вокруг него наряду с близкими людьми и священником располагаются святые, Бог-Отец, Христос и Богоматерь, но тут же суетятся и отвратительные черти. В картине два плана. Смертные люди видны всем, как говорится, «невооруженным глазом»; горние силы, равно как и демоны, — только художнику, выражающему особую точку зрения, прозревающему тайну (см.: Тененти 1952). Это тайна встречи двух миров. Строго говоря, здесь даже три плана, ибо божества и святые, с одной стороны, и нечисть, с другой, как бы не замечают друг друга, будучи сосредоточены на душе грешника, лежащего на ложе смерти. Казалось бы, пустая спальня в действительности битком набита, — здесь вплотную сведены и рай, и ад, и мир земной! Нужно только уметь видеть их гротескное ужасающее соседство.

Аналогичные картины «двойного зрения» рисуют и ехетрла. Некая матрона, появившаяся в церкви наряженной «подобно павлину», не замечала, что на длиннейшем подоле ее роскошного платья восседало множество маленьких чертенят; черные, как эфиопы, они смеялись и хлопали от радости в ладоши, прыгая, как рыбы, попавшие в сеть, ибо неподобающий наряд этой дамы представлял собой не что иное, как дьявольскую сеть¹⁶. Впавшие в суетность люди не видят бесов, которые облепляют их, подобно мухам, но эта печальная картина отчетливо предстает взорам праведников. Не исключено, что подобные сценки обладали забавной занимательностью и в глазах современников Цезария Гейстербахского, испытывавших удовлетворение от снижения образа нечистой силы и от высмеивания грешников. Но они прекрасно

усматривали и иной, более глубокий план этих картин, ни в коей мере не смешной. В потешной демонологии средних веков всегда приходится предполагать и жуткую сторону.

Хотя к каждому приставлен один демон, это не препятствует тому, что человека может осаждать целое полчище нечистой силы. «Видишь большую житницу? — спрашивал умирающий грешник священник своего собеседника. — Не столько соломин покрывает ее крышу, сколько собралось вокруг меня демонов». Услышав об этом, ученик в «Диалогах» Цезария Гейстербахского говорит своему наставнику: «Но в таком случае чертей, конечно, больше, чем грешников». Монах отвечает: «Сколько их в настоящее время, нельзя сказать; ясно тем не менее, что в Конце света, когда исполнится число отвергнутых, количество грешников намного превзойдет количество чертей». Ибо в свое время от Бога отпала вместе с Люцифером десятая часть ангелов, превратившихся в демонов; но вдесятеро большее число избранников божьих займет их место. А кто может сомневаться в том, что грешников несравненно больше, чем избранников?¹⁷ По словам Рудольфа Шлеттштадтского, один одержимый рассказывал, что в Цюрихе собралось шесть тысяч шестьсот шесть демонов, которые попушением Богоматери будут нападать на горожан, карая их за гордыню¹⁸.

Дело заключается, однако, не в количественном изобилии нечистой силы, а в ее необычайной активности, хитрости и пронырливости. Черти не останавливаются ни перед какими препятствиями для того, чтобы завладеть душами. Когда демона, вселившегося в одержимого, спросили, не хотел ли бы он, отказавшись от своих злодеяний, возвратиться на небеса, он без колебаний отвечал: если б перед ним стоял выбор: соблазнить одну-единственную душу и отправиться с ней в ад либо вознестись на небеса, он выбрал бы первую возможность. «Чему дивитесь, — прибавил он, — ведь таково мое коварство, и столь в нем я упорствую, что не в силах пожелать чего-либо доброго»¹⁹. Как видим, этот демон сознает свое коварство и неспособность встать на путь добра. Еще более поразителен, однако, другой демон, который готов был подвергнуться любым мукам, лишь бы в конце концов возвратиться к Богу. Но сие, по мнению Цезария Гейстербахского, свидетельствует лишь о том, какое благо демоны утратили при падении, а не о возможности возвращения их к этому благу²⁰. Некий бес пришел на исповедь — он тоже хотел бы получить отпущение грехов! Священник поставил условие: грехи его могут быть искуплены, коль трижды в день будет он просить прощения у Бога. Для демона это было слишком, он не в состоянии унизиться пред всевышним²¹. Ведь дьявол — воплощение гордыни, которая навеки лишила его возможности примириться с Творцом. Эти бесы не лишены трагической раздвоенности: их влечет добро, но достичь его они уже не в силах.

В изображении Григория Великого нечистая сила до крайности страховидна: черные отвратительные духи, ужасающие драконы, которые обвивают человека своими хвостами и заглатывают его голову либо засовывают морду в рот грешнику и всасывают в себя его дух, и т. д. и т. п. Таковы же бесы и в рассказах других авторов, равно как и в изображениях церковных скульпторов и резчиков.

Дьявола в его действительном облике, как духа, телесными глазами видеть невозможно. Подобно тому как величайшее блаженство избранных душ заключается в лицезрении Бога, так и величайшая мука отвергнутых — в созерцании дьявола²². Живым он и его слуги являются в любом виде. Их наблюдали в образе прекрасных мужчин и женщин, священников, обезьян, свиней, кошек, собак, пресмыкающихся — их способность к метаморфозам ничем не ограничена. Однако беса, принявшего человеческий облик, нельзя видеть со спины, так как у демонов нет спин и они всегда удаляются пятясь²³... Они — полые внутри.

Подобно тому как ад представляет собой антипод рая, так и падшие ангелы — полная противоположность светлым ангелам, ангелы «наизнанку». Антагонизм сил добра и сил зла сам по себе предполагает возможность «карнавальной» трактовки последних. И хотя нет таких бед, которые не стремились бы причинить людям бесы, тем не менее далеко не всегда церковные авторы рисуют чертей в мрачных тонах. Средневековый демон не чужд двойственности и, как далее будет показано, даже известной привлекательности.

Иные рассказы в «Диалогах» Григория Великого о чертях не лишены шутливости и комизма. Раз некой монахине очень захотелось салата, и она съела лист его, позабыв осенить пищу крестным знаменем, — и ею тут же завладел черт. Был вызван аббат Еквитий и стал молиться об ее исцелении. Едва аббат появился на огороде, где билась в конвульсиях одержимая, испуганный бесенок начал, «как бы оправдываясь», плакаться: «А что я такого сделал? Что я сделал-то? Сидел я себе на листе салата; она пришла и съела меня». С негодованием аббат приказал ему покинуть несчастную, и тотчас бес ретировался²⁴. А вот и другой пример власти духовного лица над дьяволом. Возвратившись домой, усталый пресвитер Стефан небрежно приказал своему слуге: «Пойди, черт, разуй меня». И тут же ремни его обуви начали быстро-быстро развязываться, как бы сами по себе, но пресвитеру стало ясно, что его разувает злой дух, упомянутый им по небрежению. Тогда вскричал Стефан: «Отыди, несчастный, отыди! Не тебя звал я, а слугу своего». При этих словах бес удалился²⁵. Отмечая «крайнюю наивность» этих рассказов, Э. Ауэрбах (1958, с. 73, сл.) справедливо находит в них «подлинную атмосферу сказок о домовых и гномах», где чудесное перемешивается с гротеском.

Такие же короткие рассказы о появлении нечистой силы, неосторожно призванной несдержанными на язык людьми, находим и у Цезария Гейстербахского. Не успел разгневанный отец крикнуть сыну: «Пойди к черту!», как того похитил дьявол. Нечто подобное случилось с одной девочкой: в то время как она пила молоко, рассерженный отец упомянул черта, и последний немедленно в нее вселился²⁶. Слуга, которому прискучило по ночам сторожить монастырский виноградник, в шутку призвал дьявола заменить его. Тот без задержки явился, подрядившись нести охрану на условии, что получит за труды корзину винограда. Но когда лентяй собрался расплатиться с бесом, виноградник оказался голым, ни единой ягоды там не осталось²⁷.

В приведенных сейчас рассказах нечистая сила как бы «ловит» человека на слове: он чертыхнулся, помянул демона, и тот уже тут как тут.

Магия слова, столь характерная для архаических культур? Пожалуй. Во всяком случае, дьявол только того и ждет, чтобы его призвали или хотя бы невзначай произнесли его имя. Такие в сердцах брошенные слова могут иметь роковые последствия. Один мужик пожелал «познать» свою жену в то время, как некие препятствия не располагали ее к соитию. Тогда пригрозил он ей насилуем. Женщина в раздражении произнесла: «Утоли свою похоть, во имя дьявола». Она зачала и родила страшное чудовище²⁸. Яков из Витри рассказывает о муже, который, не в силах вынести своей жены, пожелал отправиться в паломничество. Она его спросила, на кого же он ее оставляет. «Дьяволу поручаю тебя», — в сердцах отвечал муж. Когда в его отсутствие к этой женщине приходили любовники, действительно объявившийся дьявол прогонял их со словами, что ее поручил ему супруг. Наконец последний возвратился домой, и демон поспешил отдать ему жену со словами: лучше бы я ходил за десятком диких лошадей, чем за такой дурной женщиной (см.: Френкен 1914, № 64).

Нечистая сила, всегда готовая пакостить и проказничать, вместе с тем страшится святых и бежит от их лица. Злой дух, изгнанный из одержимого святым Фортунатом, бродит вечерами по улицам города, стелая: «О святой муж, епископ Фортунат! Ведь что он сделал? Странника выгнал из его пристанища. Ищу я, где бы преклонить голову, и не нахожу приюта в его городе»²⁹. Страх, с каким злые духи относятся к влиятельным святым, смешан с уважением. В рассказе Григория Турского бес, вселившийся в дочь императора Льва, отказывался оставить ее в покое, восклицая: «Не выйду отсюда, если не придет лионский архидиакон. Ни за что не покину сего сосуда, коль он самолично меня не изгонит»³⁰. Согласно Якову Ворагинскому, некая женщина, никак не разрешавшаяся от бремени, послала свою сестру за помощью к «нашей госпоже Диане». Но дьявол (ибо языческие божества, согласно учению церкви, не кто иные, как дьяволы) отвечал: «Почему меня призываете сделать то, что не в моих силах? Пойди к апостолу Андрею, он поможет сестре твоей»³¹. Таким образом, сами бесы признают могущество небесных сил.

Наши авторы принуждают демонов славить святых. Так, злые духи, вселившиеся в одних благодаря тому, что те по небрежению не осенили крестным знаменем сосуд, из которого пили, а в других — вследствие обжорства, клятвoprеступлений, кражи, убийства или других грехов, узнав о приближении святой Рустиккулы, аббатисы Арелатской, направились ей навстречу, распростерлись пред ней ниц и заклинали ее... крестом и гвоздями, коими был прибит к нему Господь, чтобы не понуждала она их покинуть «свои обиталища»³². Благочестивый автор «Жития Рустиккулы» никак не комментирует столь странных в устах бесов высказываний; очевидно, упоминание демонами священных предметов, являвшихся для них самыми страшными орудиями в руках святых, следовало расценивать как проявление покорности нечистой силы блаженной деве.

В формировании образа черта в латинской литературе средних веков можно обнаружить мотивы, идущие от народных представлений и верований. Не близок ли черту дьяблерий голый и покрытый отвратитель-

ными язвами черный «египтянин», пререкающийся с епископом Нарциссом из-за души публичной женщины Афри? Демон убеждает епископа, окрестившего Афри, отступить от нее, ибо блудница, разумеется, — его «жилище». В результате длительной словесной тяжбы демону приходится смириться перед непреклонным епископом, и он молит его проявить к нему милосердие и отдать в его власть хоть какую-нибудь душу, но, заслушав пение псалма, рыдая, спешит прочь. После новых споров хитроумный епископ обещает демону душу первого встречного, которого тот умертвит, и посылает его в пустынное место, где нет ни людей, ни животных, но обитает один лишь дракон. Открыв обман, демон вопит: «О лживый епископ! Ты связал меня клятвой, для того чтобы я убил своего друга, ибо если не убью его, принужден буду отправиться в ад». Смертью дракона заканчивается эта сценка из «Обращения святой Афри»³³. Демон, связанный честным словом, которое он не решается нарушить, боясь оказаться в аду, — фигура парадоксальная и комичная. Но смешным и здесь дело не исчерпывается: главная тема — посрамление нечистой силы в борьбе с духовным лицом из-за человеческой души.

Наибольшее изумление у читателей подобных рассказов, наверное, вызывали *добрые бесы*. Добрый злой дух — несколько странное сочетание. Но, как ни парадоксально, встречались и такие. У одного рыцаря был оруженосец — пригожий юноша, служивший ему верой и правдой на протяжении длительного времени. Он во всем был ему опорой, спас его от вражеского преследования и оказал множество других услуг. Рыцарь ни о чем не подозревал, но истина открылась благодаря услужливости оруженосца. У рыцаря тяжело заболела жена. Ничто не могло ее излечить, и юноша сказал, что спасение ее во львином молоке. Но где же его добыть? Слуга взял эту заботу на себя и через час действительно доставил целебный напиток. В ответ на расспросы своего господина он признался в том, что молоко добыл в горах Аравии, где подоил львицу. Кто ты? — спросил потрясенный рыцарь. Тогда пришлось тому открыться, что он — демон. Но почему же он столь верно служил человеку? «Большое утешение для меня быть с сыновьями человеческими», — сделал поразительное признание демон. Устрашенный господин отверг его дальнейшие услуги, хотя демон и заверял его, что если он оставит его на своей службе, то никогда с ним не произойдет ничего дурного. Очевидно, у этого беса не было намерения губить душу рыцаря. Он отказался от вознаграждения, попросив лишь пять солидов, которые возвратил рыцарю, с тем... чтобы тот купил на них колокол для бедной и заброшенной церкви, дабы призывать верующих по воскресным дням на мессу. Выразив столь необычное для нечистой силы желание, добрый черт удалился³⁴.

Цезарий Гейстербахский приводит и иные примеры *diabolicae bonitatis*. Демон возил на себе рыцаря Эверхарда в разные страны, в том числе и к святым местам, и невредимым доставил домой³⁵. Другой бес устами одержимого предупредил бедняков, для которых некий богач устроил угощение, чтобы они не прикасались к пище, ибо блюда приготовлены из мяса телят, в пятом поколении происходивших от украденной коровы³⁶, — скрупулезность, уникальная не только для нечи-

стой силы! Черти могут оказывать людям и другие услуги. Бес, вселившийся в одержимого, был способен разоблачать все грехи присутствовавших, в которых те не исповедались³⁷.

Эти услужливые и благочестивые бесы, поведение которых стирает или релятивирует антагонистическую противоположность между добром и злом, возможно, пришли в среднелатинскую литературу из народной фантазии. В их гезеисе, по-видимому, участвовали фольклорные рассказы о добрых домовых и иных сказочных духах³⁸. Но в подобных повествованиях бросается в глаза одна общая черта, особенно ярко выделяющая их гротескную парадоксальность. Бесы апеллируют к силам и символам, искони им непримиримо враждебным. В самом деле, вселившиеся в одержимых злые духи заклинаят праведницу крестом и гвоздями святого креста; черт-оруженосец возвращает рыцарю свое жалование, дабы тот приобрел церковный колокол и в церкви служили бы обедню; черт предостерегает от вкушения мяса, на котором лежит клеймо преступления; иные демоны жаждут отпущения грехов, и возникает подозрение, что спастись им воспрещает только церковная доктрина, но не породившая их народная фантазия.

Заложенные в образе нечистой силы возможности трансформации, игры и свободы таковы, что этот образ начинает жить в искусстве собственной жизнью, отчасти уже независимой от породившего его замысла, который наделил его первоначально одной только способностью творить зло. Средневековому демону еще очень далеко до Мефистофеля, но в амбивалентности ему отказать невозможно.

Я сказал сейчас, что в историях с добрыми злыми духами противоположность добра и зла делается относительной. Но, может быть, это и не так. Добро сильнее зла и торжествует над ним, перетягивая на свою сторону даже его носителей, — правда, лишь на единый миг. Ибо бес не может перестать быть бесом и никакие добрые дела не в состоянии вернуть его к Богу. Временно нарушенный баланс сил света и тьмы неизбежно восстанавливается, и наш Цезарий спешит подчеркнуть, что естественным отношением между дьяволом и человеком является взаимная ненависть. Вражду между ними положил Господь, и горе тому, кто вступит в договор с нечистой силой³⁹. Между тем дьявол многим делает предложение заключить такой договор и склоняет людей принести ему вассальную присягу⁴⁰. Сколь ни страшны и ни опасны демоны, в силах человеческих им не поддаться. Ведь дьявол подобен льву, посаженному на цепь: кто не войдет внутрь круга, по которому бегают зверь, того он не разорвет. Дьявол не способен принудить ко греху, ежели человек не склоняется к нему по своей воле⁴¹. Нечистая сила боится крестного знамения и призывов на помощь небесных сил, в особенности Богоматери («этой женщины», — бесы не смеют или не желают называть ее по имени). Монахиня Евфимия чуть было не поддалась тащившему ее за правую руку бесу, так как в простоте своей полагала, что нельзя сотворить крестное знамение левой рукой. Другая монахиня одолела пристававшего к ней беса, дав ему здоровенную пощечину, на что тот искренне обиделся: «Почто так крепко дерешься, куда сильнее тревожил я вчера твою сестру, однако не била она меня»⁴².

Бесы стараются вселиться в тела грешников и погубить их души. Соответственно святые озабочены изгнанием нечистой силы из одержимых. Экзорцизмом заняты почти все герои агиографии. С приближением могущественного святого злые духи начинают вопить устами своих жертв, жалуясь на муки, которые они терпят по вине праведника⁴³. Изгоня духа, святой подчас вызывает кровавую рвоту у одержимого, вместе с которой из тела его выходит и бес, либо очищение происходит иными, еще более унижительными для черта путями⁴⁴. Иногда из-за души одержимого разыгрывается битва между князем тьмы и ангелом, который и побеждает⁴⁵. Цезарий Гейстербахский рисует картину сражения между святыми и демонами⁴⁶. Рассказывая о благочестивом короле Гунтрамне, вера в целебные способности которого была распространена в народе, Григорий Турский замечает, что у него нет сомнений в справедливости этой веры, ибо он сам не раз слышал, как злые духи, сидя в одержимых, призывали имя этого короля и признавались в своих злодеяниях⁴⁷. Бесы вселяются даже в духовных лиц. Одному диакону довелось повстречаться с самим князем тьмы. Пребывая в неприличной и в высшей степени неудобной для знакомства позе, увидел он чернейшую фигуру необузданного быка огромного роста и толщины неимоверной, со сверкающими глазами; то, конечно, был сам дьявол, и он уже разверз было пасть, чтобы пожрать священника, но тот одолел его крестным знаменем⁴⁸.

Число подобных примеров можно множить. Но и сказанного достаточно. Трактовка нечистой силы средневековыми авторами, начиная с Григория I и Григория Турского и кончая Цезарием Гейстербахским и Якобом Ворагинским, — одна и та же. Враг Бога и человека, дьявол прилагает все усилия для того, чтобы столкнуть душу с пути праведного на путь, ведущий в геенну. Поэтому бесовские проделки, сколь бы забавны они порой ни были, в восприятии тогдашнего читателя или слушателя в принципе не могут быть лишены мрачного оттенка. Смешное и ужасное в этих рассказах слиты воедино. Не потому ли комическое вплетается в повествование об усилиях Сатаны завладеть душой человека, что усилия эти в тех случаях, когда они увенчиваются успехом (а случаи эти очень часты — ведь грешников, которые будут осуждены, куда больше, нежели праведников), влекут за собой самые страшные последствия, невыразимый, ни с чем не сравнимый ужас? «Не так страшен черт, как его малюют», — нет, в те времена он был страшен именно так, как его рисовали в рассказах о видениях или изображали в церковной иконографии. Шутка, насмешка, снижение образа носителя абсолютного и неизбывного зла до комического делали переносимым трагизм ситуации, грозящей вечной погибелью. В этом психологическом контексте смех приобретал роль средства преодоления страха, интенсивность которого ныне нам трудно себе даже представить⁴⁹.

Трактовка нечистой силы средневековыми авторами амбивалентна и двуедина. Смех вряд ли побеждает страх перед дьяволом и делает его «нестрашным», как утверждал Бахтин, или хотя бы менее страшным. Но средневековое сознание, ни на минуту не расставаясь с уверенностью в абсолютности и неизбывности сил зла, находит в них и другую сторону: оно видит их также и в качестве смешных, жалких и даже не

лишенных добродушия шутов, посрамляемых святыми, ангелами, обитателями небесных сфер. *Страшное не только отталкивало — оно и жадно притягивало.* Комическое распространяется на мир зла и порождает специфический гротеск, в котором необычное свершается в бытовой сфере. Монахи молятся или спят в церкви, — а среди них суетятся черти; дама вырядилась, чтобы покружиться, — и на шлейфе ее катаются бесенята; послушница не перекрестила лист латука перед тем как отправить его в рот, — и в нее вселяется нечистый; клирик помянул дьявола, — и он уже тут как тут! Смешно ли это для средневекового человека, верившего в реальность нечистой силы? — Он смеется⁵⁰. *Но какова природа его смеха?* Этот смех есть своего рода признание того, что за самыми обыденными, заурядными и повседневно встречающимися явлениями жизни неизменно кроется нечто сверхъестественное; смех здесь — эмоциональное признание извечного антагонизма сил добра и сил зла, сакрального и нечистого, антагонизма, который лежал в основе средневекового мирозерцания. «Гротескный реализм» (Бахтин)? «Вульгарный реализм» (Фрейденберг)? Но это «реализм» такого рода, что его вполне можно было бы назвать и «вульгарным, гротескным мистицизмом». Ибо это *амбивалентное, серьезно-смеховое отношение к нечистой силе есть существенное проявление народной религиозности.*

Л.П. Карсавин, которому принадлежит одно из наиболее проникновенных исследований западной религиозности XII и XIII веков, подчеркивал неоднозначность средневекового отношения к нечистой силе. Воображение, писал он, работало сразу в двух направлениях. «С одной стороны, возможно яркими и конкретными красками изображают ужасное и отвратительное, а с другой стороны, столь же ярко и гиперболочно житейски-комическое» (Карсавин 1915, с. 72). Это последнее выступает под пером среднелатинских авторов предельно натуралистично. Рассказы о бесах представляли собой приятное и веселое чтение, но в них присутствует и иная сторона: комизм не отменял религиозного отношения к демону и не делал его религиозно нейтральным (там же, с. 75).

Бес объединял в себе абсолютное зло с шутовством. Не случайно в словесности, как и в изобразительном искусстве, обычно фигурирует не сам князь тьмы — представить его смешным было трудно — а рядовые, мелкие бесы. В них оставалось нечто от языческих духов и эльфов, и отношение к ним народа было двойственным, колеблясь от страха и ненависти до добродушной усмешки. Более того, как показывает наш материал, народная фантазия допускала, пусть на время, нарушение резкой демаркационной линии, отграничивавшей царство добра от царства зла, и приписывала отдельным демонам стремление к добру, жажду спастись, неосуществимую, но реальную, — сам бес становился амбивалентным! Гротеск вмещал в себя оба аспекта действительности: не уничтожая страшного, он находил в нем противоположную сторону, причудливо-комическую. Так же как вряд ли упразднял жуть и ужас и карнавал. Не проливают ли свет на его существо явления более позднего времени, XV и XVI веков, но, видимо, латентно в нем заложенные и не противоречившие его природе? Я имею в виду пляски и хороводы

смерти: разряженные и веселые короли, папы, прелаты церкви, рыцари, дамы, горожане, крестьяне пляшут рука об руку с кривляющейся и ухмыляющейся смертью.

* * *

Здесь уместно вновь вспомнить о том, что народному восприятию в средние века была глубоко присуща тенденция переводить спиритуальное в конкретно-чувственное и вещественное. Но таково ведь и свойство искусства. Видимо, в ту эпоху народная культура создавала благоприятные условия для сближения религиозного и художественного освоения мира. Символы переходили в художественные образы, не переставая быть символами. Таков еще один источник амбивалентности в среднелатинской литературе.

Вульгарный народный гротеск, овеществляя спиритуальное и стирая грани между абстрактным и предметным, не только низводит потустороннее до земного, но и как бы растворяет земное в сверхъестественном. Без удивления повествует Цезарий Гейстербахский о том, что произошло в церкви, в которой священники пели громко и без набожности, «на мирской манер»: одно духовное лицо заметило, как демон, стоя на возвышении, собирал в большой мешок... голоса певцов. И так «напели» они «полный мешок»⁵¹. Вокруг монаха, имевшего обыкновение дремать в монастырском хоре, сновали бесы в облике свиней; они с хрюканьем подбирали падавшие у сони изо рта слова псалмов, лишенные благодати⁵². Молитвы, псалмы мыслятся как материальные тела⁵³. Последние же способны обретать спиритуальные свойства. Богатый кельнский горожанин, услышав от священника о том, что апостолы будут судить вселенную, призадумался и решил купить камней на будущее, с тем чтобы, когда в судный день окажутся на весах его добрые и злые дела, апостолы могли бы положить в чашу весов с добрыми делами эти камни, и чаша эта перевесит. Он приобрел целый корабль с камнями, которые выгрузил близ церкви Апостолов в Кельне. Вскоре церковь стали расширять, и камни пошли на ее фундамент⁵⁴. Ход мыслей этого кельнца в высшей степени симптоматичен. Предоставить камни для ремонта церкви само по себе есть доброе дело, которое зачтется на том свете. Но наш горожанин наглядно представляет себе эти камни лежащими на чаше весов вместе с другими праведными его поступками. Доброе дело обладает в этой системе сознания физическим весом! Поэтому мы уже не удивимся, прочитав, что на корабле среди других находился человек, тяжести грехов которого не могло выдержать море⁵⁵, или что пламенное благочестие поднимало священника в воздух во время молитвы и он парил в церкви, не касаясь ногами пола⁵⁶, или что демону не удалось утащить в ад душу умирающего Карла Великого, поскольку камни, положенные святым Яковом на чашу весов, перевесили грехи императора, — под камнями в видении епископа Турпина разумелись церкви, построенные Карлом в честь этого святого (см.: Тубах 1969, № 946). Ничего удивительного — в этой системе логики — нет и в том, что при бальзамировании одного покойника в груди его не обнаружили сердца. Ведь в Писании сказано: «...где сокровище ваше, там

будет и сердце ваше» (Евангелие от Матфея, 6, 21), — и действительно, поискали в сундуке с деньгами умершего и нашли среди них его сердце! (См.: Клаппер 1914, № 159).

Соответственно и сакраментальные акты воспринимаются как лекарства. В частности, крещение может оказывать воздействие не только на душу, но и на тело. Так случилось с младенцем, от рождения обладавшим страшным уродством, которое исчезло после того, как его троекратно окунули в купель, призывая святую Троицу⁵⁷. Гостию используется в качестве магического средства⁵⁸. Таково отношение к ней не одних лишь темных прихожан, путающих церковный сакрамент с народными приворотными зельями, но и у иных священников. Один из них пытался использовать облатку для того, чтобы соблазнить понравившуюся ему женщину: желая поцелуями внушить ей страсть к себе, он предварительно положил в рот тело Христово, за что понес жестокое и удивительное наказание как за *maleficium*. Некая девица, видя, что гусеницы уничтожают все посеянное ею на огороде, по совету какой-то бродяжки растолкла гостию и посыпала ею свои овощи; за это в нее вселился бес. Точно так же знатная женщина из окрестностей Бонна, опасаясь, как бы превратности погоды не повредили ее посевам, положила кусочки освященного хлеба в землю. Однако к ее вящему ужасу ожидаемые хлеба превратились в свернувшуюся кровь. «Ибо Господу неприятно, чтобы его таинства использовались на мирские нужды»⁵⁹, — замечает Цезарий Гейстербахский. Но не противоречат ли этим словам им же приводимые рассказы о чудесной помощи, оказанной святым причастием во вполне мирских делах, например в дуэли⁶⁰?

Цезарий Гейстербахский замечает, что «природа божества такова, что его нельзя видеть телесными очами, ни слышать ушами, ни трогать руками»⁶¹. Но удержаться на позициях ученой религии наш автор не в состоянии. Откровения веры должны быть преподнесены наглядно и осязательно, и религиозно-художественное видение, объединяющее сакральный символ со зримым образом искусства, обнаруживается в его диалогах постоянно и самым неожиданным образом. Духовным лицам, которые сомневались в присутствии Христа в гостию, он показывался в физическом облике, один или вместе с Богоматерью⁶². Точно так же как Господь карает грешника, поражая тот орган, которым он грешил⁶³, может он и вознаградить праведника. Усердие переписчика церковных книг было удостоено чуда: его рука не превратилась в прах даже и через два десятка лет после кончины. Кельнский горожанин, имевший обыкновение непрестанно читать молитвы — и на пути в церковь, и из церкви, и когда он разгуливал по двору, — после смерти явился своему родственнику, и тот увидел, что на голених у него был написан стих «*Ave Maria gratia plena...*»⁶⁴.

Анализируя видения потустороннего мира, мы уже имели возможность убедиться в том, что выраженные в них представления о душе были столь же материальны, как и о теле. Впрочем, с таким же основанием, видимо, можно утверждать и обратное: популярные взгляды на тело и душу не исходили из презумпции их противоположности. Нечто подобное находим мы и в поучительных повестях Цезария Гейстербахского. В каком-то селении жил грешный священник, друживший с од-

ним рыцарем, который разделял с ним все его нечестивые забавы. И вот однажды ночью черт явился этому рыцарю, приняв облик его приятеля, священника, и вынудил того, не одетого и босого, идти куда-то по полю. Исколов себе ноги и утомившись, рыцарь в конце концов впал в гнев и рассек поводырю голову. Добравшись кое-как домой, он расказал о происшествии своим ближним и слугам, но те не поверили ему. Той же ночью сам священник, выйдя по нужде во двор, в кровь разбил себе голову о притолоку. Встретив его в церкви, рыцарь убедился в том, что случившееся с ним было не сном, а явью. Священник, следовательно, одновременно находился в двух местах; видно, черт похищал его душу. Как к этому происшествию относится Цезарий Гейстербахский? Без всякого удивления. Интерес рассказа для него состоит в том, что бес всегда рад перессорить друзей⁶⁵.

Гротеск низводит великое до малого, профанирует сакральное и в этом смысле может приблизиться к святотатству. Диковинна ситуация с крещением собаки школярами; подражая священникам, они окрестили в реке пса, взывая к святой Троице, и бедное животное, не вынеся таинства, взбесилось. Цезарий Гейстербахский прибавляет: Господь пощадил детей, зная, что они оскорбили сакрамент не по злomu умыслу, а по глупости, свойственной их возрасту. Вот когда так поступили взрослые — два заведатая таверны, посыпавшие друг другу головы пеплом, высмеивая церковный обряд, Бог сурово их покарал⁶⁶. Об использовании гостии в качестве колдовского средства и о страданиях, которые при этом испытывает заключенный в облатку Христос, многократно повествует Рудольф из Шлеттштадта. Иудеи, втыкая в хлеб причастия нож или иглу, вызывали, по его утверждению, детский плач, неведомо откуда раздававшийся, или истечение крови из гостии, за что подвергались преследованиям. Неверные даже называли освященную облатку «маленьким Богом христиан»⁶⁷.

Сообщает Рудольф Шлеттштадтский и о других случаях богохульства. На виноградник одного крестьянина напал рой шершней, и он в раздражении пожелал, чтобы все эти насекомые «оказались бы в сердце Господа нашего Иисуса Христа и пожрали его внутренности, как опустошили они мой виноградник». И тут же шершни напали на богохульника и так его изжалили, что на другой день он умер⁶⁸.

Иные случаи богохульства кажутся поразительными. Альберико да Романо, потеряв на охоте сокола, «спустил свои штаны и показал Господу зад в знак хулы и поношения. Когда же он возвратился домой, пошел он и справил нужду на алтарь, на то самое место, где освящалось тело Христово». Л.П. Карсавин (1915, с. 42) приводит этот факт как свидетельство «жажды веры», боязни разувериться и поддаться сомнениям, а не как доказательство неверия и всеотрицания⁶⁹. Возможно. Такое толкование, видимо, не противоречит тому, что осквернение святыни и богохульство можно понимать как карнавализованную сторону религиозности, наподобие осмеяния божества и пародирования религиозного ритуала в древних и средневековых культах (см.: Фрейденберг 1973).

Случай предельного сближения максимально возвышенного и священного с низменным и постыдным находим и у Цезария Гейстербах-

ского. Некий магнат, примкнувший к альбигойцам, «из ненависти ко Христу» опорожнил желудок близ алтаря в Тулузском соборе и использовал алтарное покрывало вместо подтирки. Такое поведение потрясло и самих врагов истинной веры. Другие альбигойцы положили на алтарь блудницу и предалась разврату в виду распятия⁷⁰. В осажденном крестоносцами Безье отступники от ортодоксии помочились на Евангелие, после чего сбросили оскверненную книгу со стены на головы правоверных и, осыпая их стрелами, кричали: «Вот, несчастные, ваш закон!» Христос, продолжает наш автор, не замедлил с мстью, крепость была взята. Но и поступки католиков, ворвавшихся в город, кажутся не менее парадоксальными. Именно в Безье произошел известный эпизод с избиением правых вместе с виноватыми. Когда крестоносцы обратились к аббату с вопросом, как отличить праведных от проклятых, тот, боясь, как бы кто-нибудь из еретиков не прикинулся католиком, повелел: «Убивайте их. Познал Господь своих». И бесчисленное множество горожан было истреблено⁷¹. «Novit enim Dominus qui sunt eius» — выражение апостола Павла из послания, в котором далее содержатся слова: «И избавит меня Господь от всякого злого дела»⁷². Применение этой цитаты в данной связи, мягко говоря, несколько неожиданно, но сам Цезарий, потрясенный богоухульными деяниями еретиков, о факте поголовного избиения жителей Безье по слову католического аббата сообщает без каких бы то ни было комментариев, видимо, не замечая, как зло и добро поменялись местами...

* * *

Функцию носителя снижающего, комического начала, которую в литературе обычно выполняет шут, в церковной проповеди, благочестивом диалоге или житии, где шуту, разумеется, нет места, принимает на себя *простец*. Однако простец среднелатинской литературы никак не равнозначен шуту. Ибо в облике простеца прославляется важнейшая христианская добродетель — нищета духа. «Блаженны нищие духом ибо их есть царство небесное» (Евангелие от Матфея, 5, 3). Простецы — «соль земли». Это — решающее. Утверждение нищеты духа открывает, однако, путь и к комическому переосмыслению образа простеца.

Угодной Богу «святой простоте», которая превосходит ученую мудрость, в наших памятниках отведено почетное место. Шестой раздел «Диалогов о чудесах» Цезария Гейстербахского так и назван: «De simplicitate». Здесь приводятся разительные примеры бесхитростности монахов. Некоторые из этих рассказов окрашены юмором. Простушка-монахиня, выросшая за монастырской стеной, едва способна была отличить мирян от животных. Как-то раз она увидела козу, взобравшуюся на стену, и спросила у сестры, кто это. Зная ее простоту и неопытность, та в шутку отвечала, что то старуха-мирянка; ведь у мирских женщин с возрастом вырастают рога и бороды⁷³. Священник Энсфрид был столь добр и простодушен, что уступил настойчивому нищему свои штаны, сняв их прямо с тела, когда направлялся на поклонение святому. У каноника, который заметил отсутствие у Энсфрида штанов, но не знал причины, происшествие вызвало улыбку. Цезарий же,

осведомленный о побуждениях Энсфрида, восхищается им: «...отдать штаны — больше, чем поделиться рубашкой»⁷⁴.

Господь любит простецов и поощряет их. Один монах так спешил в церковь на ночную молитву, что со сна не разобрал, где дверь, и выскочил в окно, но не разбился, — его подхватили ангелы и бережно поставили на землю. Видя горе затворницы, потерявшей распятие, аббат посоветовал ей: «Обыщи углы своей кельи и вопросы: Господи, где ты? откликнись! — и сразу в какой-нибудь щели в стене ты его найдешь». Аббат пошутил, но святая женщина, не склонная различать между Богом и распятием, восприняла его совет буквально и нашла потерянное именно там, где советовал искать аббат. Другая монашка тоже забыла, куда спрятала любимое свое деревянное распятие, и в слезах молилась. Сын Божий пожалел ее, и она услышала: «Не плачь, дочь моя, я лежу в мешочке, что ты спрятала под подстилку». Господь терпит даже фамильярность и грубоватость милых ему простецов. Один из них, мучимый соблазнами, возопил на молитве: «Господи, коль не освободишь меня от искушения, пожалуюсь на тебя Матери твоей». И тут же Христос избавил его от соблазна⁷⁵. Женщина, сына которой заточили в тюрьму, отобрала Христа-младенца у изображения Богоматери и возвратила его в церковь только после того, как мадонна освободила ее сына из темницы (см.: Тубах 1969, № 1024).

Крайний случай простодушия и доверчивости, немедленно вознаграждаемых Богом, представляет эпизод с любовницей некоего священника. Прослушав проповедь о грехах и страшных карах, которые угрожают за них в геенне, эта женщина в смятении обратилась к проповеднику с вопросом: «Господин, что ожидает сожительниц духовных лиц?» Тот в шутку отвечал: «Ничто не может их спасти, разве что войдут они в печь огненную». Она поняла эти слова буквально и, воспользовавшись временем, когда все вышли из дому, залезла в пылающую печь, в которой пекли хлеб. В тот момент, когда она сгорела, люди, находившиеся близ дома, увидели, как из трубы вылетела белоснежная голубка. Тем не менее; поскольку она покончила самоубийством, ее останки погребли в поле, а не на кладбище. Господь же рассудил иначе. Ведь лишила она себя жизни не по злоумышлению, а из послушания, и потому по ночам на ее могиле сами собой зажигались свечи⁷⁶.

Следующий рассказ о монашеской простоте интересен, мне кажется, в том отношении, что под пером какого-нибудь гуманиста он, несомненно, получил бы совершенно иное истолкование, как свидетельство жадности и чревоугодия, которым охотно предаются духовные лица. Живший по соседству с монастырем магнат постоянно посягал на монастырское имущество, пользуясь полной безнаказанностью. Наконец, после того как он захватил большое количество скота, монахи решились послать к нему человека с требованием отдать отнятое. Вызвался идти один монах, обещавший постараться вернуть хотя бы часть похищенного. Когда он явился в дом магната, тот пригласил его отобедать. Так как за столом монах усердно налегал на мясные блюда, то после трапезы хозяин спросил его, позволено ли монахам есть мясо. Ни под каким видом, отвечал монах. «Но почему же в таком случае вы сегодня ели?» — вопрошал хозяин. Монах отвечал: «Когда мой аббат по-

слал меня сюда, приказал он, чтобы я не отказывался от той толики нашего скота, какую сумею вернуть. И так как предложенное мне мясо, несомненно, монастырское, то, опасаясь, что вернуть из утраченного удастся мне лишь столько, сколько ухвачу зубами, я из послушания поел, дабы не возвращаться мне совершенно пустым». Господь не отвергает простеца, прибавляет Цезарий, и магнат, тронутый простодушием монаха и боясь кары господней за проступок против подобной святости, возвратил все отнятое у монастыря и обещал впредь не посягать на его собственность. Вот пример того, заключает Цезарий, как поступок сам по себе дурной вследствие добрых намерений простеца обернулся добрым делом⁷⁷. Юмор происшествия не скрыт от нашего автора, он называет эту историю «столь же веселой, сколь и чудесной», но смешная и развлекательная сторона его рассказов никогда не является самостоятельной — она неизменно подчинена целям нравоучительным. Самые нелепые и даже греховные поступки могут обернуться святыми и угодными Господу, если совершены людьми чистыми сердцем и простодушными⁷⁸.

С рассуждениями о простоте, угодной Богу, связана и тема «знания и невежества», широко обсуждаемая нашими авторами. В какой мере знания и способности внутренне присущи личности, а в какой — даны ей свыше? Тезис о том, что Бог — господин знаний, чудесным образом даруемых им и не менее чудесно отнимаемых, Цезарий Гейстербахский иллюстрирует примером неграмотного диакона, который в видении оказался в небесном храме, где ему было велено читать Евангелие пред лицом Господа; по окончании чтения услышал он глас: «От сего часа обладаешь ты знанием и достоинством проповедовать слово божье»⁷⁹. Другой священник, образованный и грамотный, напротив, в результате кровотечения полностью утратил все свои знания, «как если бы они вытекли из него вместе с кровью»; с этого времени он не узнавал латинских букв и не был способен понять или произнести ни слова на латыни. Однако причиной тому, подчеркивает Цезарий, являлось не безумие, ибо все остальные навыки и способности этот человек сохранил целыми и невредимыми. Причина заключалась в божьей воле, и по божьей воле через год грамотность к нему возвратилась⁸⁰. Латинская образованность, как видим, более непосредственно соотнесена с Творцом, нежели прочие знания, более значима.

Впрочем, латыни не была чужда и нечистая сила. Демон обращается к священнику Энсфриду с латинским стишком собственного сочинения⁸¹. Вспомним приведенный Л.П. Карсавиным (1915, с. 66) рассказ о бесе, который вселился в грубого мужика, язык которого, к огорчению беса, не был приспособлен для произнесения латинских слов; сам же бес знал латынь не хуже монаха, отказывавшегося признать в нем демона, если не заговорит он по-латыни. Другой демон тоже вошел в крестьянина, никогда не учившегося грамоте, но это не помешало ему говорить из него по-латыни, да так, сообщает Рудольф Шлеттштадтский, что заслуживал похвалы⁸². Еще один бес изъяснялся как по-немецки, так и по-латыни⁸³. Когда теснимая бесом девица потребовала от него прочитать «Pater noster», тот произнес молитву, допустив, однако, пропуски и варваризмы, но это не объясня-

лось его невежеством. Смеясь, злой дух сказал: «Так вы, миряне, имеете обыкновение произносить свои молитвы». Искажение сакрального текста делало его богохульным, молитва лишалась силы и не могла дойти до господ. Знал демон и символ веры, но и его искажил, произнеся «Credo Deum Patrem omnipotentem», а не «Credo in Deum», ибо, разъясняет Цезарий Гейстербахский, дьявол верит в то, что Бог существует, и в то, что слова Божьи истинны, но не верит в него в том смысле, что не любит его⁸⁴.

Дьявол также мог даровать человеку знания. Одному парижскому школяру, не отличавшемуся способностями, Сатана предложил образованность на условии, что он принесет ему вассальную присягу. Для того чтобы приобрести всеведение, достаточно было зажать в руке камень, врученный дьяволом, и, действительно, юноша, прежде всеми почитаемый за *idiota* и осмеиваемый, стал побеждать в ученых диспутах. Когда же он, страшась расплаты, выбросил камень, то вместе с ним полностью утратил и ученость⁸⁵.

Невежество, по-видимому, не всегда расценивалось как серьезный недостаток, даже для лиц духовного звания. Григорий Турский рассказывает случай из собственной практики. Так как он заболел, службу в церкви вместо него исполнял один священник, вызвавший насмешки слушателей «неотесанностью своих речей». Однако следующей ночью Григорий имел видение. Явившийся ему некий муж сказал, что для прославления господ более подходит «чистая простота», нежели «философская игривость»⁸⁶. Цезарий Гейстербахский не упускает случая подчеркнуть, что зачинщиками ереси альбигойцев были *litterati*, которые сбивали с пути истинного и простачков — *illiterati*⁸⁷.

Невежество иных священников было поистине поразительным, и с какими бы намерениями Цезарий Гейстербахский о нем ни рассказывал, приводимые им истории приоткрывают любопытный аспект средневековой культуры. Ограничимся немногим. Кельнский каноник Веринбольд был столь «прост», что не умел считать; он мог лишь отличать предметы, образующие пару, от нечетных. Висевшие у него на кухне окорока он считал следующим образом: «Вот окорок и его товарищ; вот еще окорок и его товарищ» и т. д. Слуги пользовались его невежеством, крадя окорока, и он был способен обнаружить пропажу только в том случае, если крали один окорок. Прослушав этот рассказ, ученик, с которым беседует учитель в «Диалогах», высказывает подозрение, не был ли Веринбольд скорее глупцом, нежели простецом, но учитель отвергает эту мысль. Господь благословил его простоту⁸⁸. Священник, столь невежественный, что не мог читать мессу, за исключением молитвы, обращенной к Богородице, был отстранен от должности. В горе воззвал он к святой Деве, и она помогла ему сохранить приход⁸⁹.

Это не означает, что образованности не придавали значения. Подобно другим авторам, Цезарий Гейстербахский не упускает случая отметить среди достоинств отдельных духовных лиц начитанность (в церковной литературе) и владение латынью. Противопоставление образованных необразованным, невежественным людям было, как мы знаем, одним из основных на протяжении всего изучаемого периода. Неспособность изъясняться на латыни, за редкими исключениями, вроде

приведенных, расценивалась как недостаток и нередко высмеивалась⁹⁰. В обществе, в котором знание долгое время оставалось по преимуществу сакральным, а книга представляла собой редкость и большую ценность, хранители знания неизбежно образовывали элиту, обособленную от профанов⁹¹. Тем большим смыслом были исполнены примеры оправдания невежества угодных Богу простецов.

* * *

Наиболее эффективным способом воспитания паствы латинские авторы средневековья считали конкретный, живой пример. Легенды о святых, поучения, проповеди переполнены такими примерами из жизни праведников. Однако святые среднелатинской литературы нередко ведут себя довольно своеобразно. Христианское всепрощение далеко не обязательно для них. Выше (см. гл. II) мы уже сталкивались с фактами обидчивости, гневливости и мстительности иных угодников. Но в наших памятниках встречаются многочисленные эпизоды, когда святые во гневе прибегают к рукоприкладству, дабы вразумить верующих, которые уклоняются от пути праведного или недостаточно почтительно обращаются со своими небесными патронами. Одному знатному человеку, повинному в поджоге храма, во сне явился святой Аустригизиль, епископ Буржа, и, спросив его во гневе, почему он подвергает огню «дом его», влепил ему пощечину, так что остался синяк. По пробуждении этот человек поведал слугам о происшедшем, после чего умер, вызвав ужас у окружающих⁹².

Прибегал к рукоприкладству и святой Никита Лионский. Когда после его смерти выяснилось, что он ничего не завещал из своего имущества монастырю, в котором был погребен, один священник, очень этим обескураженный, обвинил святого в глупости. Ночью Никита явился этому священнику в сопровождении двух епископов. Обращаясь к ним, он произнес: «Вот тот, кто не ведает, что я оставил здесь нечто более драгоценное, а именно собственное тело». С этими словами он побил и чуть не задушил незадачливого священника⁹³. Святые Криспин и Криспиниан, явившись ночью епископу, который привел в разруху аббатство, построенное над их гробницами, оторвали у него правую руку и ногу; епископ умер, но перед погребением он трижды поднимался из гроба со словами, что нет ему спасения (см.: Тубах 1969, № 337). Некий боннский каноник никогда не склонял головы перед алтарем в церкви, посвященной святому Петру и Иоанну Предтече. И вот однажды ночью ему во сне явился Креститель, горько пеняя ему за непочтительность и гордыню. Не довольствуясь упреками, святой нанес канонику такой удар ногой в живот, что тот пробудился вне себя и от ужаса и от боли. С этого часа начал он болеть и вскоре скончался. Имя этого каноника, прибавляет Цезарий Гейстербахский, тоже было Иоанн, и, видимо, по этой причине святой чувствовал себя особенно уязвленным⁹⁴. Точно так же четверо святых патронов монастыря в Суассоне, оскорбленные нечестивыми посягательствами герцога Лотарингского, явились ему во сне и жестоко его побили; грешник пробудился, покрытый кровоподтеками (см.: Гири 1979, с. 39). Небесные патроны церквей и монасты-

рей не ленятся покидать райские куши для того, чтобы подвергнуть страшным карам лиц, посягавших на подаренные им владения.

Не менее агрессивно ведут себя в некоторых случаях даже Богоматерь и сам Иисус Христос. Каноник, имевший перед смертью видение Девы Марии, рассказал о нем окружающим. За это он получил ошутимую оплеуху, невидимую для свидетелей. Причина гнева Богоматери, полагает Цезарий Гейстербахский, заключалась в том, что умирающий открыл свое видение из тщеславия. Увесистую пощечину влепила Богоматерь и монахине, поддавшейся было соблазнительным греховным предложениям одного клирика. В наказание за то, что некая матрона осмелилась назвать старинное изображение Девы с Младенцем на руках «ветхой рухлядью», Богоматерь осудила ее на постоянную бедность; лишенная собственным сыном всего своего имущества, женщина эта превратилась в нищенку⁹⁵.

Оскорблять Деву Марию не позволяет и Христос. Когда два игрока начали богохульствовать, причем один из них затронул в своих поношениях Бога и мать его, раздался глас: «Собственное поношение я бы еще как-нибудь и снес, но бесчестья Матери моей не потерплю». И тут же грешнику была нанесена рана, от которой он умер⁹⁶. В Нарбоннской церкви находилось изображение Христа. Распятый явился священнику Василию с требованием прикрыть его наготу: «Вы все наряжены в разные одежды, а смотрите на меня голого». Священник не понял смысла видения, хотя оно повторилось; на третий же раз явившийся жестоко побил его и пригрозил смертью, если распятие не будет прикрыто тканью⁹⁷. Не менее «страшное и чудесное происшествие» случилось с монахом, который имел обыкновение спать во время церковной службы. Однажды ночью, когда надлежало бодрствовать и распевать псалмы вместе с другими братьями, он был разбужен Христом, который сошел с алтаря и нанес ему такой удар в челюсть, что на третий день монах скончался...⁹⁸.

Господь-судия, воздающий на Страшном суде каждому сообразно его прегрешениям или заслугам, — фигура величественная и отвечающая представлениям о царящей в мире высшей справедливости. Но божество, раздающее оплеухи и наставляющее на путь истинный пинками, производит странное впечатление. Здесь помимо всего прочего бросается в глаза противоречие между созерцательной неподвижностью, торжественным покоем, подобающим обитателям высших сфер, каковые пребывают в вечности, — такими величественными, со скупыми жестами или погруженными в «священное собеседование», они и изображаются в соборах, — и суетливым динамизмом этих же персонажей в рассказах об их сомнительных подвигах. Как примирить эти затрещины, драки и убийства с учением о всепрощении, смирении и любви к ближнему? Иоанна Предтечу, которого церковная иконография изображала смиренно преклонившим колена подле престола Спасителя или подъемлющим крест, слушатели приведенной выше истории должны были представить себе бранящимся и пинающимся... Нелегко переход от созерцания распятого Христа, истерзанное и кровоточащее тело которого бессильно свисает с креста, к виду его фигуры с занесенными над головой грешника кулаками...

Не богохульство ли все это? Отнюдь нет; это — «страшные и чудесные происшествия». Мне думается, подобные сцены в конечном счете суть явления того же порядка, что и обнаруженная в легендах о видениях склонность трактовать загробный мир по образу и подобию мира земного — населять его душами, которые неотлично похожи на живые тела, и подчинять его течению земного времени. Ведь и дерущийся и мстящий за оскорбление святой или Христос в приведенных рассказах *подчиняются логике земного мира*, поступают так, как в подобных же ситуациях повели бы себя люди, среди которых эти рассказы имели хождение и пользовались успехом. Это — *неосознанное снижение великого и священного до малого и земного*.

Внушение идеи благочестия и праведности отвешиванием оплеух, нанесением увечий, вообще при помощи физического воздействия небожителей на непослушного — нужны ли более убедительные свидетельства характера религиозного сознания паствы? Не столько прямое влияние на душевный склад и образ мыслей человека, сколько попытка перестраивать его внутренний мир путем внешнего воздействия самыми примитивными средствами, вроде побоев или угрозы расправы (на том или на этом свете), — такой метод казался духовенству, очевидно, наиболее эффективным. Но упор на телесно осязаемую «аргументацию», полностью соответствовавший, надо полагать, общим воззрениям людей той эпохи, склонных подменять спиритуальное телесным и абстрактное — наглядным, приоткрывает установки и самого духовенства. Эти установки, как мы уже знаем, с полной ясностью выявляются и в пенитенциалиях с их тарифами грехов и покаяний, которые опять-таки заключались преимущественно в физических лишениях и наказаниях. То, что эти эксцессы, приводя верующих в ужас и смятение, вместе с тем, по-видимому, не вызвали у них чувства противоречия с идеей христианского Бога и святости, порождает мысль: авторов подобных повествований воодушевляли не одни только евангельские, но и ветхозаветные образцы. В самом деле. Недовольное или разгневанное божество без обиняков вмешивается в дела своего народа и тумачами, а то и обрушиваемыми на его головы бедствиями приводит его к покорности. Наводнение во Фризии, погубившее более сотни тысяч жизней, было вызвано, оказывается, тем, что один из фризов был повинен в святотатстве: он бросил на землю освященную облатку. Явившись какому-то аббату, Богоматерь сказала, что за это оскорбление, нанесенное Сыну ее, страна будет потоплена⁹⁹. Как увязать грандиозное стихийное бедствие, обрушившееся на целый народ, с проступком одного человека? В популярной версии средневекового христианства вообще можно заметить известный возврат от новозаветных принципов к ветхозаветным — более спиритуализованная религия Христа была менее доступна массам населения. Очередной парадокс: средневековая религиозность на грани религии Иеговы и религии Христа...

Сочетание спиритуализованности носителей сакрального начала с их «обмирщенностью», «заземленностью», которые граничили с профанацией и фарсом, — устойчивая черта средневекового сознания¹⁰⁰. И это укрепляет нас в предположении, что перед нами не случайные «отклонения» от ортодоксии и не просто вульгаризация возвышенных

идей, вызванная состоянием умов коснеющего в невежестве населения, которое упорно держалось языческих традиций и было предрасположено к натуралистическому перетолкованию христианского учения. Скорее, мы имеем здесь дело с *органической чертой религиозного сознания, которое воспринимает сакрально-возвышенное в единстве с «низовым» и грубо материальным*. Дерущаяся Богоматерь, pinaющий праведник, Христос, раздающий зуботычины или забивающий до смерти непокорного, ничего не теряют из своей святости в глазах верующих. Эти подвиги обитателей небесных сфер внушают ужас и лишь усиливают поклонение. Парадоксальное сочетание высшей благостности с крайней жестокостью, предельной дистанцированности с предельной близостью вновь, уже в который раз, ставит нас перед проблемой средневекового гротеска.

* * *

Среднелатинская литература изобилует рассказами, подобными вышеприведенным. Часть их забавна, не лишена юмора и даже игривости. Этим они отчасти предвосхищают новеллу Возрождения. Но ренессансная новелла вполне мирская и по тону и по содержанию, тогда как повествования церковных писателей неизменно имеют совершенно иной характер. Религиозное содержание, принимаемое в высшей степени всерьез, преобразуется в них в художественное, с тем чтобы служить опять-таки целям дидактическим; и то и другое выступает в противоречивом, более того, невозможном, парадоксальном единстве, — парадоксальном потому, что искусство, предполагающее вымысел, фантазию, релятивизирует истину, тогда как религиозная проповедь требует абсолютного доверия и не терпит вымысла. Не в этом ли сращении художественного и религиозного начал таится гротескная природа средневековой культуры?

Главное содержание среднелатинских «примеров» — *чудо*. Новеллы типа рассмотренных выше и объединяются под названием *miracula*. *Miraculum* — необычное явление, нарушение привычного хода вещей и потому — дивное, достойное удивления и вызывающее жадный интерес, но обычно не внушающее сомнений. В чуде объединяются на момент оба мира: оно происходит здесь, на земле, но вызвано потусторонними силами. «Чудом мы называем то, что происходит противу привычного, естественного хода вещей, почему мы и удивимся на него. Но в чуде нет ничего противоречащего высшим причинам», — пишет Цезарий Гейстербахский¹⁰¹. Чудо представляет собой как бы прорыв в обыденную жизнь иных, за ее пределами таящихся сущностей. Вечность благодаря чуду проявляется во времени человеческой жизни. И именно потому, что чудо преодолевает разобщенность обоих миров и обнаруживает их связь, оно обладает высшей истинностью и убедительностью. Чудо как бы «объясняет» мир божий в его целостности, являет его «весь сразу» в тех «отсеках», которые в обыденной жизни противоположны.

В богословской теории Град земной и Град небесный максимально разведены — в популярной литературе о чудесах они, напротив, чрез-

вычайно сближены, постоянно соприкасаются между собой и всячески общаются. Возможно посещение того света, возможен и возврат из него сюда, на землю, и смерть может оказаться лишь сном. Ибо путь в мир иной подчас бывает открыт в обоих направлениях. Когда умирал монах Менгоз, аббат приказал ему: «Не смей умирать, Менгоз, не дождавшись меня». Но у того уже остановилось дыхание. Аббат повторил свое повеление, и Менгоз возвратился к жизни, «как бы пробудившись от глубокого сна». По его словам, он уже побывал в раю. Лишь после того как он поведал о виденном в загробном царстве, аббат отпустил его с миром, и Менгоз скончался¹⁰². Оба мира столь близки в сознании средневековых людей, что иные и на том свете умудрялись продолжать сводить между собой счеты типично земного свойства. Так случилось с двумя заносчивыми крестьянами, семьи которых упорно враждовали; оба умерли одновременно и по воле божьей оказались в одной могиле, но и в ней не переставали драться, брыкаться и царапать друг друга, до тех пор пока их не развели по отдельным могилам¹⁰³.

Святой принадлежит сразу обоим мирам, поскольку уже при жизни является «гражданином» небесных сфер. Христос внезапно сходит с алтаря либо обнаруживается в святом причастии в своем физическом облике; он, как и его мать или апостолы, в любой момент может посетить живых, принести им утешение и обещание загробного блаженства либо сделать выговор, отчитать, а то и прибить или лишить жизни. Обитатели ада — демоны, бесы, сам Сатана — активно орудуют среди людей, подстерегают их на каждом шагу, подчас буквально мешаются под ногами — и всегда готовы утащить зазевавшуюся душу в преисподнюю¹⁰⁴. Без особых трудностей, пользуясь малейшей оплошностью, бесы могут проникнуть в человека и хозяйничать в одержимом, как им заблагорассудится, бесчинствовать или, сидя в нем, преспокойно беседовать с окружающими, пророчествовать, спорить со священниками, разоблачать нераскаявшихся грешников.

Поскольку оба мира при всей их полярности столь переплетены, то законы, по которым они живут, также оказываются трудно расчленимыми. От потусторонних сил зависит не только моральное, но и физическое состояние человека. Считалось, что безнравственные поступки он совершает по наущению дьявола, однако и болезни также по большей части насылает черт, вследствие чего лучшим целителем является святой, а наиболее эффективными лекарствами служат не средства, предлагаемые медиками, но священные предметы и таинства¹⁰⁵. Подобно этому и природные явления легче всего объяснимы вмешательством тех же противостоящих одна другой сил: урожай и хорошая погода — от Бога, всякого рода бедствия и невзгоды вызываются либо гневом господ, либо кознями дьявола¹⁰⁶. Много чудесного происходит на свете. Естественными причинами всего не объяснишь. Выше уже было упомянуто стихийное бедствие, погубившее во Фризии более ста тысяч человек, заплативших своими жизнями за святотатство, в котором был повинен один грешник. В какой-то местности возгорелась вражда между двумя рыцарскими родами. Представители одной семьи не остановились перед тем, чтобы обагрить храм божий кровью своих противников. И что же, святотатство было покарано господом: вскоре,

мстя за убитых, их сородичи истребили почти всех убийц¹⁰⁷. Такова логика объяснения любых явлений.

Как видим, «синтетический» взгляд на мир, который объединял посюстороннее с потусторонним, пронизывал не только сказку, эпос или миф, но и душеспасительные рассказы духовных лиц о чудесах и подвигах святых, о светлых и нечистых духах и видениях загробных сфер.

Противостояние мира земного и мира небесного, антагонизм сил добра и сил зла этим воззрением не снимаются, — но один мир не мыслится без другого, мысль способна представлять их только вместе, в напряженном нескончаемом взаимодействии и противоборстве. При этом сближение и переплетение «верха» и «низа» порождает гротескные ситуации. Фантазия средневекового человека стирает все границы между возможным и невозможным, между прекрасным и уродливым, между серьезным и комическим, — точнее говоря, эти грани, постоянно нарушаясь, все вновь восстанавливаются, с тем чтобы тут же быть опять отвергнутыми или поставленными под вопрос. *В этом непрерывном движении от противоположности к смешению и от смешения к противоположности — силовое поле действия «гротескного мышления».*

Праведники, радость коих в раю многократно умножается от созерцания мучающихся в аду грешников, хотя бы среди них были и родственники; верные слуги господа, мечом отправляющие на тот свет без разбора еретиков и католиков, уповая на то, что вседержитель отделит зерна от плевел; жемчужины, в которые превращаются сопли прокаженного, вылизываемые благочестивым священником¹⁰⁸; бес, решающийся под страхом отправления в геенну нарушить обещание, которое он дал епископу, со своей стороны не поколебавшемуся обмануть его; фанатичные почитатели святого, покушающиеся на его жизнь, дабы заполучить драгоценные мощи; демон, искренне привязавшийся к рыцарю, которому он верно служит, и желающий одарить церковь колоколом; дикие звери и птицы, «замаливающие» у святых свою вину или выполняющие их приказания; палачи, беспомощно застывшие в грозной позе, с занесенными над головой мечами при попытке обезглавить святого; вор, который забрался в усыпальницу святого и бессилен вырваться из его объятий, сулящих и кару и прощение; монах, умерший, позабыв отдать грош, который он задолжал, и возвращенный к жизни только для того, чтобы погасить долг; борзой пес, несправедливо убитый своим хозяином и почитаемый крестьянами в качестве святого мученика — целителя детей (см.: Шмитт 1979), — я называю лишь отдельные эпизоды, в изобилии рассыпанные по всей учительной латинской литературе средних веков, и задаю себе вопрос: это ли не гротеск, амбивалентный и парадоксальный, приводящий в самое причудливое сочетание вещи и явления прямо противоположного свойства, материальное и спиритуальное, возвышенное и низменное, неподвижное и динамичное, переворачивающий все устоявшиеся и привычные представления о трагическом и потешном? Переворачивающий — и вновь все восстанавливающий на свои места. Гротеск этот может вызывать веселье, но не уничтожает страха — он, скорее, объе-

диняет их в некоем противоречивом чувстве, в котором мы должны предположить в качестве нерасторжимых компонентов и священный трепет и веселый хохот.

Но не в специфическом соотношении смеха и страха только лишь заключается средневековый гротеск. Главное в нем, повторяю, — в парадоксальном сближении и сопоставлении мира земного с миром потусторонним, когда каждый из этих миров оказывается «остраненным» в свете другого, противоположного ему. Средневековый гротеск не противопоставляется сакральному и не уводит от него; пожалуй, наоборот, он представляет собой *одну из форм приближения к сакральному. Он одновременно и профанирует сакральное и утверждает его.* Как гласит двустишие, цитируемое Карсавиным: «Ego et ventre meum purgabo et Deum laudabo» (Карсавин 1915, с. 39). Не в этом ли шутовском дистихе заключена сама суть средневекового гротеска?!

Гротеск в литературе и искусстве Нового времени — сознательный творческий прием, карикатура, сатира, намеренно разрушающая или деформирующая обычную структуру явления и создающая особый фантастический мир. Этот гротеск представляет собой отход от «нормального» видения и преследует цель более остро и глубоко вскрыть жизненные контрасты. Создатель гротеска, как и читатель, зритель, превосходно знает его условность.

Гротеск средневековья — *не художественный прием*, не плод изощренного умысла автора. Это, скорее, норма видения мира. Я отвлекаюсь здесь от сатиры и пародии, существовавших, как известно, и в ту эпоху, и хотел бы сосредоточить внимание лишь на тех аспектах *«гротескного мышления»*, которые обнаруживаются в произведениях адресованной широчайшим кругам общества назидательной литературы, в «примерах», житиях и видениях, в проповедях, поучениях и трактатах по вульгарному богословию, где сатирический умысел вряд ли возможен и где пародийные цели никак не могли преследоваться. Речь должна идти именно об органически присущем людям той эпохи гротескном мышлении. Это существенное качество средневекового мировоззрения, столь же неотъемлемая черта отношения человека к действительности, как и тяга к священному. Поэтому средневековый гротеск в основе своей всегда амбивалентен и представляет собой попытку охватить мир в обеих ипостасях — сакральной и мирской, сублимированной и низменной, наисерьезнейшей и потешной. М.М. Бахтин указал на огромное значение гротеска во внецерковной культуре средневековья, в карнавале и фарсе, но он сводил его к смеховому, комическому началу. Напротив, мой материал дает основание полагать, что гротеск был *стилем мышления* средневекового человека вообще, охватывая всю толщу культуры, начиная от низового, фольклорного уровня и вплоть до уровня официальной церковности. Не имея намерения полностью сближать и тем более сливать воедино эти аспекты, сохранявшие все свои особенности, я тем не менее решаюсь предполагать, что между ними было немало общего.

Различия в трактовке средневекового гротеска в значительной мере обусловлены различными пластами материала, привлеченного

М.М. Бахтиным и автором настоящей работы. Бахтин берет преимущественно культуру «осени» средневековья; памятник, посредством анализа которого он вскрывает комическое в эту эпоху, — прежде всего роман Рабле, создающий ретроспекцию для оценки более ранних феноменов. Карнавальную стихию, столь впечатляюще им охарактеризованную, приходится локализовать в позднесредневековом городе. Используемые мною памятники — произведения латинской словесности раннего и классического средневековья. Они возникли главным образом в монастырях и епископских резиденциях, адресованы духовенству и пастве, основную массу которой составляли сельские жители. Возможно, эти различия — до известной степени стадияльные. Мой материал не рисует карнавала и не дает оснований предполагать его существования. Как сказано выше, среднелатинские источники содержат указания на «карнавал до карнавала», на элементы будущего карнавала. Стихия инверсии, лежащая в основе карнавала, пока еще разлита в культуре повсеместно, тогда как на более позднем этапе развития она «сгустится» в определенных точках времени и пространства и даст карнавал в хорошо известных классических формах.

По существу же, различия в истолковании гротескного начала в средневековой культуре, несомненно, связанные с условиями ее возникновения и бытования, состоят — в двух словах — в следующем. Народный гротеск, по Бахтину, снижает серьезное и смехом как бы преодолевает его; смеховая стихия противостоит официально-сакральному. Но подобное отношение к серьезному и священному едва ли было «изначальным»; скорее оно — результат разложения органической стадии религиозности. Вряд ли отношение это могло доминировать в культуре периода расцвета средневековой религиозности, захватывавшей и официальную и неофициальную сферы культуры, не столь автономные, как в конце средних веков; такое отношение к сакрально-серьезному следовало бы отнести именно к закату этой эпохи. В предшествовавший период, здесь изучаемый, гротескное предполагало не смеховой, но серьезный контекст своего развертывания. Специфическое соотношение «верха» и «низа», мира горнего с миром земным, равно как и мира земного с преисподней, неожиданность их сочетания — в трактовке «святой простоты» и «натурального», «обыденного» чуда — вот продуктивный источник средневекового гротеска. Что касается комического его аспекта, то в этой системе сакральное не ставится смехом под сомнение, наоборот, — оно *упрочивается* смеховым началом, которое является его двойником и спутником, его постоянно звучащим эхом¹⁰⁹.

За пределами нашего рассмотрения по необходимости остается дальнейшая трансформация дидактического жанра среднелатинской литературы. В период позднего средневековья еще более упрочились близость и даже смешение сакрального с повседневным-мирским, что приводило, однако, уже не к спиритуализации жизни, а к профанации, выветриванию религиозного содержания из традиционных форм, к «постоянному, непрекращавшемуся снижению бесконечного в конечное» и к подмене веры суевериями (см.: Хейзинга 1969, с. 214 сл.).

Примечания

¹ Тут же автор пишет о «резком разрыве» между двумя жизнями, официальной и карнавальной. Ср. сходные формулы (Бахтин 1965, с. 8): «...обрядово-зрелищные формы... организованные на начале *смеха*, чрезвычайно резко, можно сказать принципиально, отличались от *серьезных* официальных — церковных и феодално-государственных — культовых форм и церемониалов. Они давали совершенно иной, подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений; они как бы строили по ту сторону всего официального *второй мир* и *вторую жизнь*, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки *жили*. Это — особого рода *двумирность*, без учета которой ни культурное сознание средневековья, ни культура Возрождения не могут быть правильно понятыми».

² В средневековых ехемпра многократно рассказывается о небесных карах, которые постигали нечестивых плясунов: целая группа таких грешников была осуждена беспрерывно плясать на протяжении всего года; дьявицу, увлеченную танцем, унес дьявол; дьяволом же оказывается музыкант, под музыку которого пляшут ничего не подозревающие люди; молния поражает плясунов и оскверненную ими церковь (см.: Тубах 1969, № 1063, 1415, 1419, 1420, 1424).

Мне осталась недоступной работа: *Metzner E.E. Zur frühesten Geschichte der europäischen Balladendichtung. Der Tanz in Kölbigk. Legendarische Nachrichten, gesellschaftlicher Hintergrund, historische Voraussetzungen.* Wiesbaden, 1972.

³ В Скандинавии с христианизацией головы драконов беспрепятственно переселились на коньки церковной кровли.

⁴ Впрочем, на роль гротеска в искусстве Европы после конца античности прозорливо и метко указывал еще Виктор Гюго. Очень плодотворным, в частности, представляется его замечание о всеобъемлющем значении гротеска, проникающего во все сферы жизни средних веков, вплоть до обычаев и права (Предисловие к «Кромвелю». Соч. в 15-ти т., т. 14. М., 1956, с. 82 сл., 90).

⁵ К противоположным выводам (о «неизменно серьезном, не знающем иронии тоне» агиографического стиля) приходит исследователь византийских житийных легенд (см.: Полякова 1972, с. 255).

⁶ Иоанн Златоуст: «Или смех есть зло? Нет, смех не зло, но чрезмерность и неуместность — зло... Смех вложен в душу нашу, дабы душа отдыхала, а не для того, чтобы она была расплескана». (Цит. в кн.: Аверинцев 1977, с. 274.)

⁷ Существует рассказ о святом Григории, который рассмеялся в то время, когда служил мессу, — дело неслыханное. На вопрос диакона о причине столь несвоевременного смеха святой отвечал, что он увидел ужасающего дьявола, который уселся на перилах с листом пергамента и записывал все, что болтали присутствующие во время церковной службы. Но столько они наболтали, что кожи не хватило; для того чтобы ее растянуть, дьявол вцепился в нее зубами и потянул с такой силой, что она порвалась, и бес свалился. Вот святой и расхохотался (см.: Клаппер 1914, № 33).

⁸ Примером трудностей, с какими связано выделение комического и сатирического, пародийного в среднелатинской литературе, могут служить загадочные филологические трактаты не менее загадочного автора, укрывшегося под именем Виргилия Марона Грамматика. Одни исследователи видят в его сочинениях о латинском языке отражение специфической языковой ситуации в варварских королевствах (см.: Фортунатов 1946). Другие причисляют этого автора к адептам каббалы, приемы мистической интерпретации которой он распространил на латинскую грамматику (см.: Курциус 1973, с. 316, 437). Однако М.М. Бахтин (1965, с. 18) и П. Леман (1963, с. 9 сл.) расценивают эти сочинения как пародию.

⁹ Я не привлекаю произведений, имевших специфическую сатирическую и пародийную направленность, — в них нет загадки. См.: Гилмен 1974; Леман 1963.

¹⁰ Интерпретация нечистой силы в искусстве не может быть предметом специального анализа в этой книге, но одно предостережение кажется необходимым. Существенный недостаток работ, посвященных теме дьявола в средневековой иконографии, — смешение разных эпох. Демонические образы в искусстве средневековья пережили сложную эволюцию, и заключать в одни рамки изображения, созданные в ранний период и в XIV—XVI веках, было бы совершенно неправомерно. Черты на полях иллюстрированных книг и на порталах и капителях романских и готических храмов, с одной стороны, и черты в живописи Брейгеля, Босха или мастеров Ренессанса — с другой, трактуются глубоко различно. Собственно средневековое искусство было намного сдержаннее и лаконичнее в трактовке сил зла, нежели последующая эпоха, в которой наблюдается одновременно и разгул демонологии и упадок ее цельности и серьезности. Мастера средних веков стремились выявить образ черта, «каков он был на самом деле», и в этом смысле были убеждены в том, что ничего не выдумывают, — они изображали его в том виде, в каком он являлся их сознанию, ибо он был для них и для их современников объективной реальностью. Между тем художники эпохи Ренессанса и Реформации изошрялись в выдумке, нагромождая все новые и новые детали и создавая оригинальные композиции. Общей для обеих эпох оставалась тема, но видение потустороннего мира и его сил и, соответственно, художественный язык, которым пользовались в указанные эпохи, были очень разные. Гениально извращенная фантазия Босха и Брейгеля порождает кошмарные картины inferнального ужаса, но они всецело окрашены субъективным видением этих мастеров даже в тех случаях, когда они исходят из текстов средневековых видений того света, например «Видения Тнугдала».

Эта оговорка важна, поскольку тенденция судить о средневековье, исходя из трактовки христианских сюжетов в позднейший период, все еще чрезвычайно устойчива. Представлять себе силы ада, как они мыслились средневековыми людьми, опираясь на работы Боттичелли, Микеланджело или Дюрера, столь же ошибочно, как делать ретроспективные заключения о средневековье, знакомясь с массовой охотой на ведьм, которая развернулась в Европе в XV—XVII столетиях. Ср.: Делюмо 1978, с. 232 сл.

¹¹ См.: DM, 5, 56.

¹² См.: S. Caesarius Arelatensis. Sermones, 253. PL, t. 39, col. 2213.

¹³ См.: DM, 1, 27.

¹⁴ См.: DM, 5, 1.

¹⁵ См.: DM, 5, 50. Ср.: 4, 32, 33, 35: один монах увидел, как по спине соседа, уснувшего во время молитвы, полз змей, который, конечно, был дьяволом; на голове другого монаха-сони восседал кот; вокруг монаха, имевшего обыкновение дремать в хоре, сновали свиньи и раздавалось хрюканье.

¹⁶ См.: DM, 5, 7.

¹⁷ См.: DM, 5, 8.

¹⁸ См.: HM, № 37. S. 98. Трактаты по демонологии XVI века определяли общее число чертей в 7 миллионов 400 тысяч; это адское воинство возглавляли более 70 князей, в свою очередь подчинявшихся самому Люциферу (см.: Делюмо 1978, с. 251).

¹⁹ DM, 5, 9.

²⁰ См.: DM, 5, 10. Согласно Сульпицию Северу, святой Мартин Турский заявил демону, с которым он тягался из-за душ грешников, что Господь мог бы простить даже его, демона, если б тот согласился принести покаяние. Но этого-то как раз бес сделать и не мог! См.: Sulpicii Severi De Vita beati Martini. PL. t. 20, col. 159—176.

²¹ См.: DM, 3, 26.

²² См.: DM, 5, 28.

²³ См.: DM, 3, 6.

²⁴ См.: S. Gregorii Dial., 1, 4. PL, t. 77, col. 168—169.

²⁵ См.: S. Gregorii Dial., 3, 20, col. 269, 372.

²⁶ См.: DN, 5, 12, 26.

²⁷ См.: DM, 5, 43.

²⁸ См.: HM, № 35, S. 96. Подобным образом, когда жена несколько раз родила дочерей, муж во гневе пожелал ей следующий раз родить вместо девочки козла или собаку — и так и случилось! (См.: HM, № 51, S. 114. Ср.: № 36, S. 97.)

²⁹ S. Gregorii Dial., 1, 10, col. 201. Ibid., 3, 21, col. 272. Злой дух вселился в крестьянина и заставлял его пищать и бляеть. Монахиня, к которой с подарком направлялся тот человек, приказала черту немедленно покинуть его, но бес отвечал: «А если я из него выйду, в кого мне войти?» Случайно вблизи пастыя поросянок, и монахиня разрешила черту вселиться в него, что тот и сделал, умертвив поросянку, после чего скрылся.

³⁰ См.: Gregorii Turonensis De gloria beatorum confessorum. 63. PL, t. 71, col. 873. Точно так же злой дух, завладевший дочерью итальянского герцога, заявлял священникам: «По вашим повелениям ни за что не изыду. Но вот есть муж по имени Галл, который уже прогнал меня из Тукцинии, где долго я обитал, и разрушил там все мои храмы. Ежели не придет он самолично, не удалюсь отсюда». Святой Галл, изгнав его из девицы, отправил в ад демона, имевшего облик черного ужасного ворона. (См.: Vita Galli confessoris, 16—21. MGH. Scriptorum, t. 5, p. 265—267).

³¹ См.: Legenda aurea, 2, 3.

³² См.: Vita Rusticulae sive Marciae abbatissae Arelatensis, 13. MGH. Scriptorum, t. 4, p. 345—346.

³³ См.: Conversio sanctae Aefrae, 6—7. MGH. Scriptorum, t. 3, p. 58—60.

³⁴ См.: DM, 5, 36.

³⁵ См.: DM, 5, 37.

³⁶ См.: DM, 5, 38.

³⁷ См.: DM, 3, 2. Деревенский священник соблазнил жену рыцаря. Тому рассказали об этом, но, будучи мужем мудрым и недоверчивым, рыцарь пожелал проверить обвинение. Зная, что в соседней деревне проживает одержимый, завладевший коим бес раскрывает тайные грехи присутствующих, рыцарь под каким-то предлогом пригласил клирика вместе с ним туда отправиться. Боясь разоблачения, священник поторопился исповедаться в конюшне слуге рыцаря и просил назначить ему покаяние. В результате на расспросы рыцаря о клирике демон отвечал, что никаких грехов за ним не водится, — исповедь уничтожила грех. Ср.: DM, 3, 3.

³⁸ Ничего злокозненного нет и в демоне, который в человеческом облике верно служил одному богачу. Тот в награду выдал за него свою дочь, но бес сбежал от нее, так как денно и ночью она его пилила. Расставаясь с тестем, он признался, что родина его — ад, но никогда он не встречал в преисподней такого раздора. и не терпел столько зла, сколько испытал за один только год от своей супруги! (См.: Френкен 1914, № 60).

³⁹ DM, 5, 54.

⁴⁰ См.: DM, 2, 12; 12, 5, 23.

⁴¹ См.: DM, 5, 52.

⁴² DM, 5, 44, 45.

⁴³ См.: Gregorii Turonensis Libri miraculorum, 2, 30; De Miraculis s. Martini, 4, 21. PL, t. 71, col. 818, 999.

⁴⁴ Бес, завладевший человеком и жестоко его мучивший, не поддавался повелениям святого Колумбана, и тогда недолго думая праведник засунул руку в

рот одержимому, схватил его за язык и именем господа приказал бесу немедленно выйти. Нечистый был выброшен вместе со рвотой, испуская отвратительную вонь (см.: Vita Columbani, 1, 25. MGH. Scriptorum, t. 4, p. 99). Святой Мартин, изгоняя беса из одержимого, не допустил его выйти через рот и принудил его спуститься в желудок (см.: Sulpicii Severi De Vita beati Martini, 17. PL, 1. 20, col. 170).

⁴⁵ См.: De Miraculis s. Martini, 4, 37. PL, t. 71, col. 1005, HF, 6, 29.

⁴⁶ См.: DM, 10, 29. Ср.: 11, 16.

⁴⁷ См.: HF, 9, 21.

⁴⁸ См.: Gregorii Turonensis Vitae patrum, 8, 4. PL, t. 71, col. 1044; 8, 1, col. 1081. Когда на монастырь налетело сонмище «эффиопов», монахи прибегли к сильно действующим средствам — к исповеди и причастию, и демоны возопили: «Завтра, завтра... Потерпите, потерпите, повремените немного... Горе мне!» — Они не в силах были вынести церковных ритуалов (см.: Vita Columbani, 2, 29. MGH. Scriptorum, t. 4, p. 140).

⁴⁹ Но и тема загнобного воздаяния иногда подается в «примерах» не без иронии. Если одних от греха отвращает страх перед адскими муками, то некоего приученного к комфорту школяра обратил на путь исправления проповедник, сообщив ему, что постели в аду очень жесткие (см.: Тубах 1969, № 544).

⁵⁰ Цезарий Гейстербахский в этих рассказах употребляет выражения: «...ad sua ludibria illos (monachos) trahebat...»; «(conversus) illuderetur a diabolo»; «daemonos illic dormitantes irrideant...»; «diabolum ioculariter vocavit...».

⁵¹ DM, 4, 9.

⁵² См.: DM, 4, 35.

⁵³ Такими воображал себе песнопения и некий глупый мужик, упоминаемый Яковом из Витри. Он отправился в ближайший город с намерением закупить кантилен, — приближался день святого — покровителя его селения. Нашелся обманщик, который продал ему мешок, наполненный отборными песнопениями. На самом же деле он напустил туда ос, которые в конце концов пережалили всех собравшихся перед церковью (см.: Френкен 1914, № 78).

⁵⁴ См.: DM, 8, 63.

⁵⁵ См.: DM, 3, 21.

⁵⁶ См.: DM, 9, 30.

⁵⁷ См.: DM, 10, 42.

⁵⁸ См.: DM, 9, 11 ff.: могущество святого причастия распространяется и на животных, и на насекомых, и даже на бесчувственные предметы.

⁵⁹ См.: DM, 9, 6, 9, 25.

⁶⁰ См.: DM, 9, 48: в поединке между двумя рыцарями победил не тот, кто был сильнее физически, а его противник, который перед боем вкусил тела Христова.

⁶¹ См.: DM, 2, 5.

⁶² См.: DM, 9, 3 и др.

⁶³ Во время бури у звонаря церкви в районе Трира молнией были сожжены гентилии, ибо он был прелюбодеем (DM, 10, 29). Сутяга, «в тяжбах продававший свой язык», умер с разверстым ртом, который никакими средствами не удавалось закрыть (см.: DM, 6, 28). У некоего легиста по той же причине при смерти пропал изо рта язык (см.: DM, 11, 46).

⁶⁴ DM, 12, 47, 50.

⁶⁵ См.: DM, 5, 40. Ср.: Карсавин 1915, с. 132.

⁶⁶ См.: DM, 10, 45, 53.

⁶⁷ НМ, № 1—6, 8—10, 13, 25 и др. Точно так же потекла кровь из распятия, когда в него бросили камень и отбили руку у изображения Спасителя (см.: НМ, № 12, S. 59).

⁶⁸ См.: НМ, № 29, S. 88.

- ⁶⁹ Ср. рассказ о некоей женщине, которая, «задрав подол, показала свой зад святому», за что и была наказана ужасными язвами (см.: Сампшон 1976, с. 41).
- ⁷⁰ См.: DM, 5, 21.
- ⁷¹ См.: DM, 5, 21.
- ⁷² Второе послание к Тимофею, 2, 19; 4, 18. Это сообщение Цезария, многократно использовавшееся в литературе, едва ли истинно, но интересно для уяснения ментальности его автора.
- ⁷³ См., DM, 6, 37.
- ⁷⁴ DM, 6, 5. О теме «потерянных штанов» в среднелатинской литературе см.: Курциус 1973, с. 433 сл.
- ⁷⁵ См.: DM, 6, 9, 30—32.
- ⁷⁶ См.: DM, 6, 35.
- ⁷⁷ См.: DM, 6, 2.
- ⁷⁸ В средние века могли и не понять выражения «как от быка молока». Святой Фехин, когда еще был мальчиком, пас стадо. Был пост, и он проголодался. Не различая полов животных, он попытался подоить быка, сжимая его гениталии. Видя, что молоко не течет, Фехин стал винить в том себя: «Отвернулся от меня Господь, ведь женщины могут доить эту корову, а я не могу». — «И вот чудо, необыкновенное дело: бык дал молоко в изобилии, подобно коровам. Сие возможно было только того, Кто выбил мед из камня и масло из скалы!» (*Plummer Ch. Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford, 1910, 2, 79).
- ⁷⁹ DM, 10, 3. Обучить латыни может и Богоматерь. Так, она научила латыни неграмотного привратника-славянина, который и немецкого-то языка не знал (см.: Клаппер 1914, № 54).
- ⁸⁰ См.: DM, 10, 4. Парижский магистр теологии, похвалявшийся тем, что может лучше истолковать послания святого Павла, чем сам Павел, лишился в наказание всех своих знаний, так что не был способен разобрать даже отдельных букв (имеется в виду Алэн Лилльский). См.: Клаппер 1914, № 153.
- ⁸¹ См.: DM, 6, 5.
- ⁸² См.: HM, № 28, S. 87.
- ⁸³ См.: DM, 3, 2. Демон, вселившийся в одержимую неграмотную женщину, обнаружил перед клириками знание латинских текстов (см.: DM, 5, 13).
- ⁸⁴ См.: DM, 3, 6.
- ⁸⁵ См.: DM, 1, 32.
- ⁸⁶ S. Gregorii Turonensis De Miraculis s. Martini, 2, 1. PL, t. 71, col. 941. Как мы видели выше (см. гл. I), противопоставление изощренности образованных прямоте простецов с отдачей явного предпочтения последним многократно повторяется в сочинениях самого Григория Турского и других церковных авторов, — это было распространенное «общее место».
- ⁸⁷ См.: DM, 5, 21, 22.
- ⁸⁸ См.: DM, 6, 7.
- ⁸⁹ См.: DM, 7, 4. Ср.: 7, 5. Цезарий повествует далее о тяжбе между двумя священниками, происшедшей в папской курии. Одному из них грозила опасность потерять свой приход в силу невежества, очевидно, служившего препятствием для отправления службы. Другой тяжущийся был человеком образованным и красноречивым, посягавшим на эту церковь, хотя он уже обладал рядом пребенд. Он пытался добиться своего у папы, рассыпаясь в изящно построенных речах, но их прервал его противник — простак. Он заявил, что не знает латыни, но папа разрешил ему говорить как может. Он поведал о своей бедности и выиграл дело. Осудив жадность образованного клирика, папа оставил приход во владении неграмотного священника, обладавшего, с его точки зрения, несомненным преимуществом, а именно — простотой души и речей (см.: DM, 6, 29).
- ⁹⁰ См. рассказ о чудесном исцелении святым одного бритта от немоты. В день этого святого у бритта началась кровавая рвота прямо в церкви. Монахи погнали было

его прочь, дабы не загрязнил он святого места, но тут немой стал произносить нечленораздельные звуки, а затем заговорил вдруг «своим грубым британским языком». «Вольноотпущенник я, вольноотпущенник я» (*Libertinus sum, libertinus sum*). Хотел же он выговорить: «Освободился!» (*Liberatus sum*). Так спали оковы с языка его (см.: *Vita Austrigisili ep. Biturigi*, 13. *MGH. Scriptorum*, t. 4, p. 207).

⁹¹ Один из современных исследователей латинской образованности в средневековой Европе приходит к заключению, что эта эпоха была в значительно меньшей степени «латинской», чем это принято считать, исходя из ее письменных свидетельств (см.: Рихтер 1976, с. 80).

⁹² См.: *Vita Austrigisili ep. Biturigi*, 10. *MGH. Scriptorum*, t. 4, p. 206.

⁹³ См.: *S. Gregorii ep. Turonensis Vita patrum*, 8, 5. *PL*, t. 71, col. 1044. Ср.: *HF*, 4, 16.

⁹⁴ См.: *DM*, 8, 52.

⁹⁵ См.: *DM*, 7, 33, 44, 55.

⁹⁶ См.: *DM*, 7, 43.

⁹⁷ См.: *S. Gregorii Turonensis Libri miraculorum*, 1, 23. *PL*, t. 71, col. 724—725.

⁹⁸ См.: *DM*, 4, 38.

⁹⁹ См.: *DM*, 7, 3; 9, 55. Одному отшельнику в Антиохии явился некий муж в блистающих одеждах, в сопровождении двух других. По мановению его руки полгорода было разрушено, и погибли все — мужи, жены, скот. От полного уничтожения этого города его удержали спутники (см.: Клаппер 1914, № 103).

¹⁰⁰ Об устойчивости представлений о мстительности святых, недовольных верующими, в XV и XVI веках см.: Делюмо 1978, с. 61. В Берри существовал источник, посвященный «Святому Злу», близ которого просили о причинении ущерба или смерти врагу; неподалеку от него была расположена часовня «Святого Добра» (там же, с. 62).

¹⁰¹ См.: *DM*, 10, 1: «...*Miraculum dicimus quicquid fit contra solitum cursum naturae, unde miramur. Secundum causas superiores miraculum nihil est*».

¹⁰² См.: *DM*, 11, 11.

¹⁰³ См.: *DM*, 11, 56.

¹⁰⁴ Бедняк, ехавший на повозке по мосту, услышал голос: «Топи, топи, не медли!», и другой: «И без твоих приглашений сделал бы, что велишь, если б не мешали мне священные предметы; ибо, как ведомо тебе, он защищен благословением священника». При этом никого не было видно. Осенив себя знаком креста, бедняк продолжал путь, и *pars adversa* не одолела его (см.: *Gregorii Turonensis De Gloria beatorum confessorum*, 34, col. 851—852).

¹⁰⁵ Некто заболел почками, его исцелил святой; больной, по словам Григория Турского, «избавился от дьявольской напасти». *Gregorii Turonensis De Miraculis s. Martini*, 3, 14. *PL*, t. 71, col. 974. Поскольку болезнь считали порождением греха или вмешательства нечистой силы, церковные соборы запретили врачам посещать больных до того, как к ним придет священник, а христианам, прибегавшим к услугам врачей-иудеев, грозили отлучением от церкви. Запреты эти, однако, не соблюдались.

¹⁰⁶ Дьявольским наущением поднялся ветер и засыпал пылью и мякиной глаза ребенку, а мать по неопытности не защитила его крестным знаменем, — в результате ребенок ослеп. *Gregorii Turonensis De Miraculis s. Martini*, 3, 16, col. 975.

¹⁰⁷ См.: *DM*, 8, 26.

¹⁰⁸ См.: *DM*, 8, 32. Тут же Цезарий Гейстербахский приводит еще одну столь же отталкивающую на современный вкус, но не менее благочестивую историю о Зальцбургском епископе. Епископ предложил тело Христово прокаженному, но того вырвало вместе с облаткой. Страшась осквернения таинства, епископ поставил под рот прокаженного ладони и проглотил извергнутое. Позже благочестивый прелат понял, что прокаженный тот был сам Христос, имеющий обыкновение испытывать своих избранников! (См.: *DM*, 8, 33.)

¹⁰⁹ В заключение я позволю себе высказать одно замечание по поводу статьи Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского о природе смеха в Древней Руси. Справедливо и очень своевременно высказываясь против механического распространения идей М.М. Бахтина о карнавально-смеховой культуре Запада на «области, где само их применение должно бы было явиться предметом специального исследования» (Лотман, Успенский 1977, с. 152, прим. 2), и подчеркивая отсутствие амбивалентности в древнерусском «смеховом мире», авторы указывают: «В отличие от амбивалентного народного карнавального смеха, по Бахтину, кощунственный дьявольский хохот не расшатывает мира средневековых представлений. Он составляет часть последнего. Если «бахтинский» смеющийся человек был *вне* средневековых ценностей — не спасался и не погибал, а жил, то хохочущий кощун — *внутри* средневекового мира...» (там же, с. 154). Это суждение — совершенно точное в отношении кощунственного человека той эпохи; как мы видели, то же самое можно сказать и о западных «кощунах». Оставим в стороне трудно разрешимый вопрос о том, где — в Западной или Восточной Европе — было больше кощунства, перевертывавшего средневековую структуру мира и таким путем утверждавшего ее, и где оно играло более существенную роль, но нельзя не отметить, что и на Западе «дьявольская», то есть колдовская или еретическая, инверсия точно так же была далека от смеховой культуры, как и на Руси. Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский толкуют «бахтинский» смех католического региона как «безрелигиозный» и «безгосударственный» по существу (см. там же, с. 153). Исходя из такой интерпретации концепции Бахтина (к чему он, приходится признать, дал известные основания), они, естественно, склонны противопоставлять или по крайней мере резко разграничивать западно-средневековый смех и смех в недрах древнерусской культуры. Однако если не спешить с безоговорочным принятием постулата об оппозиции официальной и карнавальной культур, то, возможно, между народным смехом на Западе и на Руси сходства оказалось бы несколько больше. Ведь, как, я надеюсь, было показано в этом разделе работы, смеющийся человек средневекового Запада так же, как и «кощун», не выпадал из господствующей системы ценностей. Средневековый смех, как он предстает в наших памятниках, смех, который явно не был ограничен средой клириков и монахов, но имел более глубокие корни в повсюду разлитом мироощущении эпохи, выражая немаловажные аспекты народной стилистики, этот смех едва ли можно квалифицировать как «безрелигиозный». Средневековый человек жил, спасаясь и погибая, выражая свое противоречивое, амбивалентное мироощущение, в частности также и в смехе.

Послесловие

...Когда Тристраму Шенди пришло время появиться, на свет, к его злоключениям, начавшимся по меньшей мере за девять месяцев до того, прибавились новые. Приглашенный для родовспоможения доктор Слон не мог развязать узлов своего мешка с необходимыми для этого случая инструментами — так их запутал его слуга Обадия. В тщетных попытках разрезать веревки доктор глубоко поранил палец и разразился ругательствами в адрес Обадии. Тут мистер Шенди, в котором даже волнения, вызванные близившимся рождением наследника, не заглушили привычки философствовать, вспомнил о списке проклятий из его коллекции литературных раритетов. Он предложил этот документ вниманию не подозревающего подвоха «паписта» Слопа, который против воли оглашает его под аккомпанемент насмываемого дядей Тоби «Лиллибулливо» и беготни, усиливающейся над их головами в комнате миссис Шенди. Одиннадцатая глава третьего тома «Жизни и мнений Тристрама Шенди, джентльмена» и содержит подлинный текст формулы церковного отлучения, составленной епископом Рочестерским Эрнульфом в начале XII века. То, что Слуп подставляет в формулу имя Обадии, ситуация, в которой эта формула оглашается, и повод, напомнивший о ней мистеру Шенди, в высшей степени комичны, вследствие чего и само отлучение звучит «шендиански».

Стерн не был первым, кто использовал церковные проклятья в сатирических целях. В поэмах и элегиях Джона Донна не единожды встречаются подобные же ритуальные проклятья, явно эпатирующие католическую практику: они угрожают возможным обидчикам его возлюбленной. Но и в средние века формула отлучения могла пародироваться — точно так же, как пародировались месса, Евангелие и другие священные тексты. Традиция эта — давняя, хотя смысл ее менялся. Англичане XVII и XVIII веков в большинстве своем не принадлежали к католической церкви, и для того же мистера Шенди (как и для англиканского пастора Стерна) формула Эрнульфа, видимо, была не более чем курьезом. Между тем средневековые насмешки над церковным обрядом раздавались *внутри* той самой системы мирозерцания, которая породила этот обряд, поэтому при всей их «карнавализации» они имели совершенно иной характер. Средневековый человек даже богохульствуя и оскверняя алтарь (а мы видели, что бывало и такое), «славил Господа». Выйти за пределы религиозного мировоззрения человеку той эпохи не было дано; самое большее — он мог отклониться от ортодоксии либо инвертировать ее, впасть в ересь. Неортодоксальное употребление церковной анафемы едва ли лишало ее серьезности. Отношение к слову, в особенности к ритуальной, формализо-

ванной речи, в средние века было существенно иным, чем в Новое время. «Слова, слова, слова...» — смысл, вкладываемый в эту реплику Гамлетом, был бесконечно чужд людям предшествовавшей эпохи.

Ибо слово столь же эффективно, как и дело. Это «величины» одного ряда для системы средневекового «реализма», ученого или народного. Молитва действует как бы автоматически, уже потому, что произнесена. Нападая на церковную обрядность, еретики-вальденцы утверждали, что таинства могла бы совершить и собака, будь она способна произнести нужные слова. Дьявол не зря ходил по церквам, собирая в мешок недоговоренные слоги псалмов. Словесные формулы имели обязательный смысл. Присяга считалась нерушимой, коль скоро была произнесена правильно, но лишалась силы в случаях, когда приносивший ее сбивался или путался. Не менее свято верили во вредоносность проклятий. Будучи направлено на человека, слово в зависимости от того, каково оно, считалось способным причинить ему пользу или вред. В средневековой Исландии был принят закон, сурово каравший тех, кто сочинял стихи о других лицах без их ведома, — это могло оказаться посягательством на их благополучие и здоровье. Магия слова, хорошо знакомая этнологам, была широко распространена и в средневековой Европе.

Пережиток варварства? Да, конечно. Но ссылки на «пережитки» никогда и ничего не объясняли. Важен контекст, внутри которого эти «пережитки» сохраняются, важны причины, по которым они сохраняются, важна, наконец, функция, выполняемая этими фрагментами старой культуры в системе культуры новой.

Но обратимся, наконец, к использованной Стерном формуле отлучения. Эта формула (она входит в так называемый «Рочестерский текст») гласит: «Властию всемогущего Бога-Отца, Сына и Духа святого, и всех святых, святой и непорочной Богородицы девы Марии, и всех небесных сил, ангелов, архангелов, престолов, господств, владычеств, Херувимов и Серафимов, и патриархов, пророков и всех святых апостолов и евангелистов, и святых праведников, кои одни только удостоены петь перед лицом Агнца новую песнь, и святых мучеников, и святых исповедников, и святых дев, и всех святых и избранных божьих, — отлучаем сего злодея и грешника, и предаем анафеме, и изгоняем за порог святой церкви всемогущего Бога, дабы он предан был на вечные муки с Дафаном и Авироном¹ и со всеми, кто говорит господе Богу: «отыди от нас, ибо мы не хотим знать путей твоих». И как огонь угашается водой, так да угаснет свет его во веки веков, если он не покается и не загладит своей вины. Аминь.

Да проклянет его Бог-Отец, сотворивший человека! Да проклянет его Сын божий, пострадавший за нас! Да проклянет его Дух святой, ниспосланный нам во святом крещении! Да проклянет его святой крест, на который взошел ради нашего спасения Христос, восторжествовавший над врагом своим! Да проклянет его святая Богородица и приснодева Мария! Да проклянет его святой Михаил, заступник святых душ! Да проклянут его все ангелы и архангелы, начала и власти и все воинства небесные! Да проклянет его достославный сонм патриархов и пророков! Да проклянут его святой Иоанн, предтеча и крес-

титель Христов! Да проклянут его святой Петр и святой Павел, и святой Андрей, и все Христовы апостолы, и прочие ученики его, а также четыре евангелиста, проповедью своею обратившие в истинную веру вселенную! Да проклянет его дивная рать мучеников и исповедников, угодивших Богу добрыми делами своими! Да проклянут его хоры священных дев, ради славы Христовой презревших суету мирскую! Да проклянут его все святые, от начала мира и до скончания века снискавшие благоволение божие! Да проклянут его небеса и земля и все, что на них есть святого!»

Начав, таким образом, с исчерпывающего перечня небесных сил, от самого Творца и вплоть до святых, в полном соответствии с учением Дионисия Ареопагита о священной иерархии, автор «Рочестерского текста», забыв, кажется, о душе отлучаемого, обрушивает далее лавину проклятий на тело его:

«Да будет он проклят, где бы он ни находился, — в доме или в поле, на большой дороге или на глухой тропинке, в лесу или в воде, или же в храме! Да будет он проклят при жизни и в минуту смерти, за едой и за питьем, голодный, жаждущий, постящийся, засыпающий, спящий, бодрствующий, ходящий, стоящий, сидящий, лежащий, работающий, отдыхающий, мочающийся, испражняющийся и кровоточащий! Да будет он проклят во всех способностях своего тела! Да будет он проклят снаружи и внутри! Да будет он проклят в волосах головы своей! Да будет он проклят в мозгу своем! Да будет он проклят в темени, в висках, во лбу, в ушах, в бровях, в глазах, в щеках, в челюстях, в ноздрях, в зубах, как передних, так и коренных, в губах, в гортани, в плечах, в запястьях, в руках и кистях рук, в пальцах, в устах своих, в груди, в сердце и во всех внутренностях до самого желудка, в чреслах своих и в паху, в лядвях, в гениталиях, в голених, в ногах и в ногтях на пальцах ног! Да будет он проклят во всех суставах и соединениях членов своих от верхушки головы до ступней! Да не будет в нем ничего здорового!

Да проклянет его Христос, сын Бога живого, во всей славе величия своего и да восстанет против него небеса, со всеми силами, на них движущимися, да проклянут и осудят его, если он не покается и не загладит вины своей! Аминь. Да будет так, да будет так! Аминь». (цит. по кн.: Либерман 1960, 1, с. 439 сл.).

По детальности и вере в магическую действенность слова эта церковная формула, не оставляющая на теле отлучаемого грешника «ни одного живого места», вполне может соперничать с дикарскими колдовскими заклятиями. Однако составлена она не на заре средних веков среди полуварварского населения, а в период «Возрождения XII века», и автор ее — английский епископ, современник «отца схоластики» Ансельма Кентерберийского. «Ученая» основательность и последовательность перечней, как кажется, — вполне в духе схоластики того времени.

В более ранней формуле, составленной в XI веке, наряду с проклятиями, распространяющимися на все органы и части тела отлучаемого, содержится следующий текст: «Да будет проклят он солнцем, и луною, и звездами небесными, и птицами, и рыбами морскими, и чет-

вероногими, и травами, и деревьями, и всеми Христовыми творениями! Да будет труп его оставлен на пожрание псам и хищным птицам, и да не будет он погребен! Да ниспошлет Господь на него глад и жажду, и гнев, и муки, и напасти злых ангелов, пока не попадет он в глубины ада, где вечный мрак, неистощимый огонь, вечный дым, печаль без утolenия и где изо дня в день возрастает всяческое зло!» Далее идут проклятья поименно перечисленных библейских патриархов и пророков. Но и этого недостаточно. Формула продолжает: «Да будут сыновья его сиротами, и жена его вдовою! Пусть сыновья его в содрогании нищенствуют, будучи изгнанными из жилищ своих!» (цит. по кн.: Либерман 1960, 1, с. 437).

Как видим, отлучение должно было восстановить против грешника вселенную, от солнца и планет до всех земных тварей. Единство человека с природой, в функционировании которой он, согласно народному взгляду на мир, принимает прямое участие, здесь расторгается, так же как и связи социальные и связи с высшими силами. Дух Евангелия, кажется, не витал над составителями этих формул, скорее, можно предположить дух ветхозаветного божества, сурово карающего непокорного, даже и в следующих поколениях...

Формулы отлучения записывались отнюдь не для забавы. Они представляли собой наиболее сильное средство воздействия церкви на немирившихся грешников, средство, как правило, эффективное. То была одна из самых страшных кар, которые могли постигнуть человека. Отлученный от церкви объявлялся поставленным вне общества, поскольку оно мыслилось как община верующих; с изгоем порывались все связи, а душа его была обречена на загробную муку и вечную погибель. Прелаты, которые сочиняли подобные формулы, заботились о том, чтобы содержащиеся в них проклятья производили соответствующее впечатление на паству. Текст проклятья оглашался в храме епископом, в окружении двенадцати священников, которые держали в руках зажженные свечи; по прочтении формулы они бросали свечи на землю и затаптывали их ногами, что символизировало лишение отлученного света спасения. Страх перед адом был, по выражению Марка Блока (1968, с. 135), мощным «социальным фактом» средневековой жизни. Поэтому, встретившись в процитированном тексте с набором ужасных проклятий, которые должны были поразить душу и тело грешника, мы не можем, конечно, объяснить их ссылками на «пережитки язычества». Во всяком случае, эти же самые проклятья раздавались и много столетий спустя, вплоть до самого конца XIX века.

Удивительный, гротескный симбиоз колдовских вредоносных формул с чисто схоластической обстоятельностью и логичностью, сочетание библейского проклятья² с учением о божественной иерархии, — не является ли этот документ продуктом своеобразной «встречи» двух культурных традиций, «фольклорной», «магической» и «ученой», клерикальной? Фанатизм, изуверство, обскурантизм (см.: Шейнман 1977, с. 74), — разумеется! Но было бы неоправданным упрощением все сводить к целенаправленному мракобесию расчетливых церковников. Не преувеличивают ли их силу и влияние те исследователи, которые

по давней, восходящей к просветителям привычке строят картину отношений между духовенством и народом в средние века исключительно по образцу отношений между обманщиком и доверчивым глупцом? Обмана, с одной стороны, и легковерия — с другой, было предостаточно, однако едва ли возможно что-либо понять в истории средневековой культуры и религиозности, если по-прежнему придерживаться столь облегченной «концепции».

Изучение истории формул отлучения (см.: Литтл, 1979) показало бы, как с течением времени их текст дополнялся новыми деталями, делался более обстоятельным и систематизированным, как нарастали его логическая стройность и универсальность, достигая апогея именно в эпоху расцвета схоластики, в XII и XIII веках, — и как вместе с тем анафема обретала все большую кровожадность. Составители и редакторы экскоммуникационных текстов стремились придать им наиболее эффективную форму, и для этого было необходимо обращаться к фонду издавна привычных для паствы заклятий, к той самой черной магии, которую церковь осуждала и преследовала, когда сталкивался с ней за собственным порогом³.

Ужасная анафема. Она должна была потрясать, терроризировать, приводить к повинению, сламывать грешника. И мы знаем, что немного было отлученных, которые сумели бы вынести могущество подобного проклятья, восстанавливавшего против них все силы небесные вкупе с природой и людьми, создававшего вокруг них сплошную зону отчуждения (*excommunicatio* — разрушение любых коммуникаций, связей между отлученным и обществом). Я умышленно привел эту формулу в комичном обрамлении Лоренса Стерна, с тем чтобы сильнее оттенить неадекватность ее восприятия человеком, стоящим за пределами сакрально-магической сферы средневековья. Это — «другая» культура, уже чуждая нам, это — «иное».

Квалифицируя изученные выше феномены как проявления «чуждой», «иной» культуры, со специфическими, только ей присущими представлениями и ценностями, остережемся вместе с тем смотреть на нее свысока. (Этот высокомерно-насмешливый взгляд не чужд мистериу Шенди.) Предостережение едва ли излишнее, если вспомнить, сколь частым и с давних пор привычным сделалось на всякий факт отсталости, нетерпимости, мракобесия, где бы он ни встречался и чем бы ни вызывался, наклеивать ярлык «средневекового». Куда более продуктивно, мне кажется, толкование культуры средневековья как именно культуры «иной», допускающее, что она — не такая, как наша, и что критерии для оценки ее нужно искать в ней самой. Только при этом подходе можно рассчитывать на вступление с ней в диалог, — диалог предполагает не взгляд сверху вниз и не осуждение, но удивление и заинтересованность в том, чтобы понять собеседника, расшифровать его язык. Подобный подход позволяет видеть в культуре прошлого человеческое содержание. Он излечивает, между прочим, от болезненной склонности видеть в истории каталог заблуждений и ошибок, освобождение от коих произошло, собственно, только ныне... Смиримся же с тем, что средневековая культура — иная, и попытаемся понять это «иное».

Иное... Но вот я раскрываю книгу Акселя Мунте «Легенда о Сан-Микеле». Это записки шведского врача, который на рубеже минувшего и настоящего столетий переселился в Италию и жил среди ее народа. На Капри он заложил свой дом, который строил для него местный житель мастро Никола. Однажды в страстную пятницу Мунте увидел, что мастро Никола продолжает трудиться вместе со всеми своими детьми. «Разумеется, им было известно, как я стремлюсь побыстрее завершить постройку, но мне и в голову не пришло бы просить их работать в страстную пятницу. Меня растрогала их любезность, и я поспешил выразить им свою благодарность. Мастро Никола посмотрел на меня с недоумением и сказал, что этот день вовсе никакой не праздник.

Как же так? Неужто он не знает, что нынче страстная пятница — день распятия Иисуса Христа?

— *Va bene*, — сказал мастро Никола, — но Иисус Христос не был святым!

— Нет, был — самым великим из всех святых!

— Но не таким великим, как Сант Антонио, который совершил более ста чудес. А сколько чудес совершил *Gesù Cristo*? — спросил он с лукавой усмешкой.

Кому, как не мне, было знать, что Сант Антонио преотменный чудотворец — ведь он снова привел меня в свое селение, а разве возможно совершить более дивное чудо? И, уклонившись от ответа, я сказал, что при всем моем к нему почтении Сант Антонио был только человеком, а Иисус Христос — сын божий, который, чтобы спасти нас от ада, принял смерть на кресте в этот самый день.

— Вот и неправда! — сказал мастро Никола, принимаясь энергично копать землю. — Его предали смерти вчера, чтобы не затягивать богослужения» (Мунте 1969, с. 253).

Вспомним приведенные выше сомнения людей совсем другой эпохи относительно святости Иоанна Предтечи, не прославившегося чудесами, и меланхолическую сентенцию Якоба Ворагинского: люди более склонны почитать близких им святых, нежели далекое и непонятное божество...

Но почитаем еще книгу Мунте.

Посещая в Неаполе аптеку дона Бартоло, славившуюся противохолерной микстурой, действенность коей гарантировал святой Януарий, и любовным напитком, пользовавшимся широким спросом, Мунте общался с ее завсегдатаями. «Клиентами дона Бартоло были главным образом обитатели соседних монастырей. У прилавка всегда сидели священники и монахи, оживленно обсуждали события дня и новые чудеса того или иного святого, а также сравнивали чудотворную силу различных мадонн. Бог упоминался очень редко, а сын божий — никогда. Однажды я отважился сказать старому монашку, с которым был особенно дружен, что меня удивляет, почему в их спорах не слышно имя Христа. Старичок охотно сообщил мне, что, по его мнению, не будь Христос сыном Мадонны, его и не почита-

ли бы вовсе. Насколько ему было известно, Христос никогда никого не спасал от холеры. Его пресвятая мать все глаза из-за него выплакала, а как он ей отплатил? «Жено, — сказал он ей, — что мне до тебя?»

— *Perçio ha finito male*, — вот почему он так плохо кончил!» (Мунте 1969, с. 128).

Еще Томас Мор высмеивал в «Диалоге о Тиндале» убеждение о множественности мадонн, пересказывая подслушанный им разговор верующих: «Из всех наших Богородиц я больше всего люблю Деву Уолсингемскую» — говорит один, а другой отвечает: «А я — нашу Деву Ипсвичскую» (цит. в кн.: Томас 1971, с. 27). Видимо, поклонялись не Богоматери, а амулету, чудотворному фетишу, и любовь к Деве зависела от целительной силы этого магического предмета...

То, с чем столкнулся Мунте, с чем сталкивались и многие другие, — не безбожие и не религиозный индифферентизм. В основе высказываний обоих собеседников Мунте, как простого строителя, так и монаха, можно обнаружить ту же самую расстановку, я бы сказал даже — поляризацию сакральных персонажей христианства, какую мы наблюдали, читая произведения среднелатинской литературы: чудотворные святые и Богоматерь, точнее — мадонны (во множественном числе), с одной стороны, и Бог-Отец и Христос — с другой. Святые и Дева⁴ понятны и близки, от них можно ожидать помощи, и воспринимаются они в специфическом аспекте, как источник чуда, о котором можно попросить; а потому они заслуживают поклонения и пользуются любовью. Божественная же Троица далека и чужда, она слишком абстрактна для этого сознания, с ней «нечего делать», ибо никаких конкретных поступков Творец и Сын его не совершают. Английский проповедник XIV века Джон Бромьярд рассказывает о некоем пастухе, которого спросили, знает ли он, кто такие Отец, Сын и Дух святой. «Я хорошо знаю отца и сына, — отвечал он, — ибо я пасу их овец, а третьего парня (*fellow*) я не знаю, — в нашей деревне нет никого с таким именем» (Томас 1971, с. 165)⁵... Видимо, у этих людей существовал некий нерасторжимо прочный запас собственных представлений, неведомо когда сложившийся, и в систему их мировидения мог быть допущен лишь определенный, строго ограниченный набор образов и идей, — ко всему остальному они оставались глухи и мало восприимчивы.

Здесь вспоминается еще одно современное свидетельство, принесенное как будто из другой эпохи. Крестьяне Лукании, среди которых писателю и художнику Карло Леви пришлось отбывать свою ссылку при фашистском режиме, живут вне истории, «на темной земле без греха и искупления», куда Христос не спускался. В их мире, подчиняющемся собственному ритму и времени, нет грани между природой и людьми, все пронизано магическими влияниями и силой судьбы. Здесь Мадонне поклоняются как богине земли и сами «церковные церемонии становятся языческими обрядами, прославляющими единое существование вещей, бесчисленных земных Богов поселка». Италия, которую увидел Леви, — даже не средневековая, такова она была, по его суждению, и во времена Энея. Писатель говорит о конфронтации деревни и

города, культуры дохристианской и культуры уже нехристианской (см.: Леви 1955, с. 14, 105, 215 и др.).

Что же — церкви так и не удалось внушить своей пастве даже элементарных знаний о содержании христианской религии? Трудный вопрос, и тот однозначный ответ на него, который еще не так давно давали историки, ныне уже мало кого устраивает. В новейшей научной литературе весьма скептически оценивается точка зрения о господстве христианской идеологии и благочестия в средневековой Европе («миф о христианском средневековье»). Скептицизм этот возник в связи с изменением проблематики: религиозная история средневековья, традиционно сосредоточивавшаяся на истории церкви и ее институтов, догмы, теологии и мистики, стала во все большей мере вытесняться социологией религии, перенесением центра внимания с «вершин» вглубь. Новые труды посвящены преимущественно более позднему периоду, чем тот, культура которого явилась предметом наших размышлений, но их нельзя не принять в расчет.

Автор одного из наиболее капитальных исследований средневековой религиозности Ж. Туссер настойчиво предостерегает против оптимистической оценки успехов церкви. Собранный им обширный материал, касающийся Фландрии XIV — начала XVI века, равно как и изучение литературы по истории церкви в других странах Запада, убеждает его в том, что религиозное просвещение масс всегда стояло очень низко, существенное содержание религии оставалось непонятым и вера большинства европейских христиан выражалась преимущественно в механическом выполнении ритуалов. Средневековый человек не выбирал, быть ли ему христианином, он рождался и жил в этой атмосфере, но его религиозное поведение, как правило, было автоматическим. Туссер вынужден присоединиться к приговору виднейшего социолога религии Г. Лебра: в истории католической церкви не было «Великого века», мир никогда не был христианским... (см.: Туссер 1960, с. 845). Туссер вспоминает слова крупного голландского историка И. Хейзинги: «...церковь боролась и проповедовала впустую».

Вслед за Туссером к скептицизму Лебра присоединяются и Ж. Делюмо: «Христианское средневековье» есть легенда, а потому ошибочны и рассуждения о «дехристианизации» Европы с переходом к новому времени. Это «фольклоризованное христианство» уживалось с магией и «анимистическим сознанием»; рядовой европеец был христианизован лишь поверхностно, и нет оснований видеть в XII и XIII столетиях время наивысшего подъема христианства, а в последующих веках — его декаданс. Реформация и Контрреформация XVI века, при всей их противоположности, способствовали более последовательной христианизации населения Европы и спиритуализации религиозности, по крайней мере в городах. С точки зрения Делюмо, разрыв между городским христианством и сельской религиозностью, плохо скрывавшей язычество основной массы, был существенным (см.: Делюмо 1971, с. 227 сл., 236 сл., 243 сл., 248 сл.). Общим для Реформы и католической Контрреформы было то, что они представляли собой энергичную попытку борьбы с политеизмом и магией, с которыми церкви в средние века приходилось так или иначе мириться. При этом как Лютер, так и

Лойола исходили из предпосылки, что масса оставалась нехристианизированной. Таким образом, период XVI—XVIII веков — это не период «дехристианизации», а период «второго христианства», более тотального и обязательного, чем «первое», средневековое (см.: Делюмо 1975, с. 57 сл.). Свою книгу о католицизме в XVI—XVIII веках Делюмо завершает вопросом: не было ли христианство при «старом порядке» «смесью практик и верований, подчас весьма далеких от евангельского учения?» (Делюмо 1971, с. 330).

Ж. Ферте, изучавшая религиозную жизнь крестьянства района Парижа в XVII веке, в свою очередь констатирует поверхностность веры народной массы и отсутствие у большинства живого благочестия, внешнюю приверженность ритуалам и жестам (см.: Ферте 1962). Другой исследователь народной религиозности, Р. Манселли, более осторожный в своих выводах, тем не менее говорит об «усугубляющейся драме непонимания» между церковью и народом в XIII веке (см.: Манселли 1975, с. 194). Ф. Рапп оценивает ситуацию XIV—XV веков более «оптимистично», чем Делюмо. Он полагает, что высокая спиритуальность образованных диффузно распространялась среди рядовых верующих, которые принадлежали к «цивилизации иного типа», лишенной письменности, и хотя при этом христианство и подвергалось вульгаризации, оно все же не теряло своей «аутентичности». «Обновление» христианства в XVI веке было подготовлено в предшествующие два столетия (см.: Рапп 1971).

Исследование Э. Леруа Лядюри обнаружило на границе между Францией и Испанией на переходе от XIII века к XIV примерно такую же картину: католицизм, усвоенный поверхностно, главным образом с внешней, обрядовой стороны, уживался в народном сознании с дохристианским фольклором и «крестьянским натурализмом». Единственное, что действительно тревожит этих людей, — страх перед загробной гибелью. Видимо, именно мысль о том, что их ожидает за порогом смерти, побуждала многих жителей деревушки Монтайю принять альбигойскую ересь (см.: Леруа Лядюри 1975). О доминировании в средневековой деревне магического толкования религиозных обрядов, о суевериях и о поверхностном понимании народом основных элементов христианства пишет и Д. Сампшон (1976).

Констатируя немалые расхождения между исследователями, в частности между Раппом и Делюмо, А. Воше выражает надежду на то, что их суждения не исключают одно другого и в значительной мере зависят от избранного угла рассмотрения материала позднего средневековья. Меня в данном случае интересует другое: все названные выше специалисты, кажется, не расходятся в том, что собственно средневековая эпоха, предшествовавшая ими изученной, не была временем безраздельного доминирования официального христианства в духовной жизни масс. Но здесь важно не пройти мимо замечания Воше: те, кто говорит о «неполной» христианизации или даже о «нехристианизированности» Европы в конце средних веков, очевидно, исходят из имплицитно заданной модели «чистой религии»⁶, но ведь возможны и иные, более исторически достоверные концепции христианства, в том числе и «религия нечистая, не лишенная двусмысленности». К таковой Воше

относит «религию земли», пронизанную магией, религиозность крестьянства, параллели которой и поныне нетрудно встретить в слаборазвитых странах мира, куда попало христианство. Этот синкретизм алогичен для картезианских умов, но реален на уровне повседневной практики. «Религия капеллы» против «религии лугов», ученая религия в конфликте с религией простецов — таков вывод, вытекающий из всех новейших исследований средневековой религиозности. Остается выяснить конкретное ее содержание (см.: Воше 1973, с. 1048—1050).

В этом все дело! Не навязывая средневековью идеального типа «христианской веры» и не довольствуясь элитарной трактовкой последней, нужно терпеливо и внимательно вскрывать духовную жизнь средневекового человека, простолюдина, «идиота», и единственный путь к познанию его культуры — систематическое исследование источников.

Между тем со времен Л.П. Карсавина эта работа не продвинулась сколько-нибудь существенно. Нельзя не заметить, что в трудах, специально посвященных народной религии средних веков, новые пласты источников почти совсем не подняты, их авторы довольствуются преимущественно истолкованием уже известного материала применительно к избранному ими аспекту (см.: Леклерк 1961; Деляруэль 1975; Воше 1975)⁷. Любые заключения, сделанные ретроспективно, исходя из состояния религиозности в XIV—XVI веках или из характеристики карнавала во времена Рабле, рискованны. «Закат» средних веков охарактеризовался рядом новых явлений, не присущих нашему периоду: массовые эпидемии страхов и флагелланства, индивидуальное погружение в мистическое общение с божеством, культ Богоматери, распространение ересей и религиозные войны, гипертрофия образа смерти и одержимость идеей Сатаны⁸, исступленная охота на ведьм и свирепствование инквизиции, и вместе с тем — рост «коммерческой» стороны культа, торговля индульгенциями, распад относительного единства церкви и общества. Достаточно, мне кажется, этих напоминаний, для того чтобы более осмотрительно подойти к вопросу о возможности экстраполяции культурных явлений, наблюдаемых в эту пору «осени» средневековья, на раннее и классическое средневековье.

Решение вопроса о народной культуре средних веков необходимо искать, оставаясь внутри этого периода.

* * *

Как мог убедиться читатель, избранный здесь метод обнаружения «низовой» культуры средневековья состоял в раздельном анализе определенных категорий памятников. Такой метод навязывается самим материалом, ибо сочинения разных жанров имели особое функциональное назначение, и выдергивание примеров из всех них подряд и без разбора (прием, нередко практикуемый, к сожалению, и в новейших трудах по средневековой культуре) только исказило бы и затемнило целое.

Самая большая опасность, подстерегающая исследователя прошлого, заключается в том, что показания избранных им источников он при-

нимает за аутентичную и всестороннюю картину изучаемой им жизни. Между тем любой памятник, оставленный прошлым, содержит информацию только о некоем фрагменте, аспекте действительности. При этом точка зрения, с которой минувшая реальность видна в памятнике, в огромной мере определяется его жанром, его поэтикой; эта «понятийная решетка» накладывается на хаотичную и бесконечно многообразную картину меняющейся жизни, выбирая из нее только то, что отвечает внутренней структуре источника, — остального он не замечает и не фиксирует.

Исследование должно соотноситься с внутренней логикой произведений, объединяемых жанром, и по возможности вскрывать ее. Отношение автора того или иного творения среднелатинской литературы к аудитории, на которую он рассчитывал, в очень значительной степени определялось именно целевой установкой: проповедь и житие призваны были наставлять, тогда как «покаянная книга» — служить пособием для исповедника; «пример» достигал дидактического эффекта при условии, что он был занимателен и достопамятен, между тем как от богословской вульгаризации Гонория Августодунского требовалось ясное и доходчивое изложение догматов, а не рассказывание анекдотов о встречах обитателей сего мира с обитателями мира иного. Один и тот же сюжет или мотив получал в произведениях разных жанров неодинаковое освещение. Напомню, что споры между ортодоксами и еретиками, о которых рассказывает Григорий Турский, совершенно различно трактованы в «Историях», где он пишет о догматических диспутах, и в житиях, где рисуется сценка испытания силы веры католика и арианина посредством погружения ими руки в кипяток. Облик дьявола в «Достопамятных историях» или в легендах о святых имеет мало общего с обликом его в «Светильнике»: в одном случае нечистая сила не только страшна и коварна, но по временам и смешна и простодушна, тогда как в другом случае она однотонно ужасающа. Ничем не нарушаемому сакральному величию горних сил в церковной иконографии противостоит двойственность их поведения в «Диалоге о чудесах». Эсхатология официальной религии, относящая загробные награды и кары к «концу времен» и Страшному суду, плохо согласуется с изображением ада и рая, по которым уже странствовали души временно умерших, чьи свидетельства записаны в литературе видений.

Естественно, что при немаловажных жанровых различиях привлеченные мною памятники имеют между собой много общего, — ведь в конце концов все они служили последовательно и длительно осуществляемой церковью политике воспитания паствы в нужном направлении и почти все они возникли в результате взаимодействия книжной культуры с культурой устной. Те же самые мотивы всплывали время от времени в сочинениях разных жанров. Грани, их разделявшие, подчас текучи. Но не следует забывать о том, что изученные памятники открывают перед исследователем весьма ограниченный кругозор: мы можем разглядеть прихожан, к которым обращается автор, лишь в восприятии этого последнего, и получаем непосредственно только ту информацию, которую клирик отобрал и интерпретировал для паствы,

в расчете на уровень ее понимания. Первое, с чем мы имеем дело на страницах произведений среднелатинской словесности — это сознание самого священника; однако оно ориентировано на аудиторию. Поэтому остережемся строить на основе изученных источников целостную картину народной культуры раннего средневековья, — самое большее, нам удалось в какой-то мере рассмотреть один из ее срезов. Всякая абсолютизация полученных выводов может ввести в заблуждение.

Итак, проблема заключалась в том, чтобы попытаться раскрыть в памятниках среднелатинской литературы *способ мировосприятия* средневекового человека, *структуры сознания*, за ним кривящиеся, и определяемое ими *социальное поведение*. Не степень благочестия и преданности евангельским идеалам, не вопрос о том, в какой мере прихожане понимали содержание мессы и литургии, а присущая им *картина мира, система объяснения его* стояла в центре нашего внимания. Естественно, что проблема народной религиозности этой постановкой вопроса не снимается, ибо средневековая культура пронизана религиозными представлениями, верой в сверхъестественное, в силу магии и опирается на ритуал. Однако, по моему убеждению, проблема эта может быть понята только в более широких рамках анализа кардинальных представлений человека о мире и о самом себе.

В поле нашего рассмотрения находятся не массовые религиозные движения, типа ересей или крестовых походов, но *будни, повседневная религиозно-культурная практика*, жизненная рутинa с выявляющимися в ней привычками сознания и формами поведения, — не сотрясавшие общество время от времени пароксизмы коллективной истерии, которые сопровождалась выбросом на поверхность иррациональных сил (массовые покаяния и бичевания, лихорадочное ожидание немедленного Конца света, погромы), но приходская жизнь, в которой на первый план выступают *инварианты духовной ориентации* простолюдина, *доминанты народной культуры*.

Я и хотел попытаться разглядеть в памятниках назидательной словесности ту человеческую среду, которой они были адресованы, в которой действовали проповедники и исповедники. Во взаимодействии с этой средой их сочинения и проповеди обретали подлинную жизнь, актуализовалось их содержание. В центре нашего внимания были, собственно, не образчики среднелатинской словесности, сколь сами по себе они ни интересны, а *зона их контакта с массой «простецов», контакта, в котором взаимодействовали два типа сознания — «ученое» сознание клириков и «фольклорное», «магическое» сознание народа*. В этой зоне контакта двух культурных традиций рассмотренные нами произведения наполнялись конкретным смыслом, получаемым не только из официального учения церкви, но и из практики коллективных верований и навыков сознания паствы, к которой они были обращены и в расчете на понимание которой они и сочинялись. Этот контакт обеих культурных традиций представлял собой *диалог-конфликт*. Диалог: стараясь утвердить прихожан в сознании необходимости жить сообразно учению церкви и повиноваться ей, клирики неизбежно апеллировали к фонду привычных представлений народа, на-

следуемых из поколения в поколение. Но вместе с тем и конфликт: указанный фонд коллективных представлений и ментальных привычек прихожан то и дело оказывался в противоречии с духовной культурой церкви.

Поставив проблему средневековой народной культуры, исследователь под давлением изученного материала принужден ее несколько переформулировать. Видимо, применительно к периоду, который здесь рассматривается, речь должна идти не о двух обособленных культурах, а о постоянном их взаимодействии и противостоянии, ибо правильно поняты они могут быть лишь в обоюдной соотнесенности. Каждую из культурных традиций надлежит понимать не в ее внутренней замкнутости, но именно в напряженном переплетении их между собой.

Каков был исход этого постоянно шедшего на протяжении столетий диалога-противоборства? Оставаясь в пределах очерченного нашими источниками периода, трудно дать ясный и недвусмысленный ответ на этот вопрос. Но, пожалуй, существеннее сосредоточить внимание на самом процессе этого взаимодействия. Ибо можно предположить: диалог обеих традиций оставался основой культурного и религиозного развития Запада. Пока церковная культура была способна частично включать в себя элементы народных традиций и верований и проявляла известную гибкость в отношениях с «культурой простецов», христианство сохраняло живые силы. Затем этот симбиоз был разрушен и на первый план выступило противоборство. Народная религиозность стала «выталкиваться» в ересь, главным инструментом церковной политики сделалась инквизиция, начались массовые преследования еретиков и ведьм. С диалогом было покончено⁹.

Изученное явление — не сколько-нибудь четко сформулированная, продуманная и структурированная идеология, испытывающая потребность как-то свести концы с концами и устранить хотя бы явные несогласованности, и не завершенная в себе система культуры с собственным неповторимым обликом, — перед нами аморфное, текучее, нестрогое при наличии известных все вновь всплывающих констант и архетипов мировосприятия, которое могло нерелективно совмещать в себе противоположные представления и верования. Этот темный язык магии и ритуала, гротеска и инверсий не поддается рациональному расчленению и переводу на язык логики, исключающей противоречия¹⁰. Дух университетской выучки, схоластического метода рассуждения от всего этого бесконечно далек. Но, может быть, как раз в расплывчатости, открытости и незаконченности элементов народного мировидения и таилась причина его неискоренимости?

В противоположность «ученой» культуре средневековья, «религии Книги», воспринимавшей и мир как «книгу», как строго организованный иерархизированный текст, который надлежит читать и комментировать, фольклорная культура характеризуется принципиальным отказом от окончательной жесткой фиксированности, — социальная память закрепляет себя в этом случае как таковая, в устной форме, и дело, по видимому, заключается не только в том, что письменность была недоступна носителям этой традиции, но, вероятно, и в отсутствии потребности в ее записи, так как закрепить ее в текстах означало бы придать

ей неизменную каноничность и покончить с прежней формой ее существования в качестве живого, меняющегося и обновляющегося организма; письменное закрепление привело бы к «отчуждению» народной традиции от ее носителя; устность — органическую черту «культуры идитов» — следовало бы расценивать не как ее недостаток или слабость, но скорее как залог ее силы и способности противостоять «ученой» культуре в том непрестанном их диалоге, который придавал жизнеспособность средневековой культуре в целом.

Историки эстетики, философии, литературы, науки смотрят на эту культуру с высокомерным непониманием, вернее, они ее попросту не замечают. Ценности, ими изучаемые, лежат в другой плоскости. Но элитарное понимание культуры — не единственно возможное. Создатели художественных произведений не живут в отрыве от социальной среды и не создают своих творений без адресата. В обществе существуют способы мировосприятия, может быть, не сформулированные эксплицитно, но оказывающие огромное воздействие на эмпирическую жизнь людей, в том числе и на «культурных деятелей», складываются модели поведения, не выраженные в прописях, но от этого не менее эффективные. Навыки сознания, видение мира, смысл, который вкладывается людьми в их поступки, не могут быть поняты только при изучении уникальных культурных творений. Этот глубинный пласт культуры и тип сознания, в котором он коренится, видимо, обладает собственным ритмом, не совпадающим с формами существования во времени «высокой» культуры.

Историко-антропологический подход к средневековой культуре, к ее реальному функционированию в недрах создавшего ее или унаследовавшего ее общества — задача, которая только теперь возникает перед медиэвистикой.

Но эта проблема важна не для одной лишь истории средневековья. Важность рассмотренного аспекта средневековой культуры, думается, состоит в том, что удастся несколько ближе представить себе ту общую основу, из которой выростали разные типы добуржуазных цивилизаций. Высокоинтеллектуальная, рафинированная культура всякий раз иная, — анонимный же ее субстрат, на который она воздействует и из которого она, несомненно, получает определенные импульсы, традиции мышления, клише поведения, обнаруживает удивительную константность. Не приближаемся ли мы здесь к *«инварианту» культурно-исторического процесса*? Не правомерно ли предположить, что в культурах древнего и средневекового миров нужно разграничивать относительно статичные, повторяющиеся и в этом смысле как бы «вневременные» структуры и более динамичные, индивидуализированные и неповторимые феномены? Те и другие не функционируют в этих культурах в качестве разобщенных и несвязанных между собой сущностей, хотя и могут выступать перед наблюдателем в таком превратном виде. Однако их исследовательское различие, вероятно, способствовало бы лучшему пониманию культуры, в каждом конкретном случае глубоко своеобразной и неповторимой и вместе с тем обладающей прочными, все вновь воспроизводящими себя «матрицами» сознания и поведения.

Примечания

¹ Восставшие против Моисея Дафан и Авирон были поглощены расступившейся под ними землей (Книга Чисел, 16, 1—35).

² См.: Второзаконие, гл. 27 и 28.

³ В 1465 году один англичанин, будучи отлучен от церкви, выразил свое пренебрежение этим актом: ведь урожай на его поле несколько не хуже урожая у соседей, а возможно ли сие, если б Господь вмешался?! Ерго: отлучение не имеет силы (см.: Томас 1971, с. 46). Отлучение понимается именно как магическое заклятье. Еще в XVIII веке крестьяне Франш-Конте требовали, чтобы архиепископ Безансонский торжественно отлучил насекомых и грызунов, поедавших их посевы (см.: Воппе 1973, с. 1048).

⁴ Поклонение Деве Марии, которое усилилось к концу изучаемого периода, современные исследователи склонны связывать с изменением отношения к женщине в западном обществе.

⁵ Ср. аллюзию, несомненно, на этот именно текст в романе современной английской писательницы Айрис Мэрдок. Разговор двух духовных лиц (действие происходит в наши дни): «Я более не верую». — «Во что вы не веруете?» — «Я не верую ни в Бога-Отца, ни в Бога-Сына». — «А как обстоит дело с другим fellow?» — «Без них он либо не существует, либо не имеет отношения к христианству» (*Murdoch Iris. Henry and Cato. London, 1976, p. 141*).

⁶ Ср. критические замечания Н.З. Дэвис о таком изучении народной религиозности, которое исходит из представления об «отклонении» от нормы или идеала, и о трактовке массы верующих как пассивных рецепторов учения, не оказывающих якобы со своей стороны воздействия на содержание христианства (см.: Дэвис 1974, с. 308 сл.).

⁷ Исключения немногочисленны. Таково исследование Ж. Ле Гоффом легенды об изгнании святым Марцеллом Парижским дракона: в этой легенде можно обнаружить взаимодействие фольклорной и церковной культуры (см.: Ле Гофф 1977, с. 236—279). Таково и исследование Ж. Ле Гоффом и Э. Леруа Лядюри сказания о женщине-змее Мелузине, вызвавшего умонастроения и стремления рыцарства (см. там же, с. 307—331). В плане изучения средневековой крестьянской культуры чрезвычайный интерес представляет новаторская монография Ж.-К. Шмитта о культе св. Гинефора, целителя детей. Этот культ, с осуждением охарактеризованный в середине XIII века в одном из «примеров» Этьена де Бурбон, причудливо идентифицировал христианского святого с борзой собакой легенды. Легенда, изложенная Этьеном де Бурбон (с определенными вариациями она известна и из других источников), повествовала о борзой некоего рыцаря, сторожившей колыбель с его младенцем; на ребенка напал змей, но пес спас младенца и загрыз змея; увидев окровавленную морду борзой, рыцарь вообразил, что та сожрала младенца, и убил ее. Впоследствии крестьяне окружавшей замок местности (севернее Лиона) стали поклоняться псу как святому: матери приносили к деревьям, под которыми был похоронен пес, новорожденных и больных детей с тем, чтобы исцелить их. Этьен де Бурбон, будучи инквизитором, добился запрещения этого «идолопоклонства», но культ св. Гинефора сохранялся, с известными модификациями, вплоть до последней четверти XIX века. По мнению Ж.-К. Шмитта (1979, с. 241), культ исчез вместе с упадком традиционной крестьянской фольклорной культуры и ее антагониста — культуры церковной. Не могу не отметить, со своей стороны, что исследование о святом, который приобретал облик то человека, то собаки, проливает, как кажется, дополнительный свет на гротескное мышление средневековых людей — приверженцев народной культуры.

⁸ В этот более поздний период средневековья дьявол выдвигается в качестве равносильного партнера и противника Бога, а по временам кажется даже сильнее его; демонология перерастает в демономию. Наиболее убедительным доказательством бытия Бога стали считать существование демонов: «нет чертей, нет и Бога». В ответ на вопрос, скольких богов она признает, одна женщина отвечала: двоих, Бога-Отца и дьявола (см.: Томас 1971, с. 469 сл., 476). В XIII веке, по мнению Г. Роскофа (1869, 1, с. 317), начинается «Teufelsperiode». Ср.: Делюмо 1978, с. 233—253.

⁹ К сожалению, я слишком поздно сумел ознакомиться с интересной монографией Р. Мюшембле, в которой исследован процесс вытеснения народной культуры из сферы «большой культуры» в конце средневековья и в начале Нового времени (*Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-e — XVIII-e siècles). Essai. Paris, 1978*).

¹⁰ Нужно согласиться с мыслью Л.П. Карсавина (1915, с. 35 сл.) об «антиномичности» коллективного сознания средневековья.

Цитированная литература

- Аверинцев 1977: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.
- Адольф 1947: *Adolf H.* On Mediaeval Laughter. — «Speculum», vol. 22, № 2, p. 251—253.
- Альтман 1975: *Altman Ch. F.* Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives. — «Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture», N. S., № 6. Cambridge, p. 1—11.
- Андреев 1977: *Андреев М. Л.* Вечность в «Божественной комедии». «Вестник МГУ. Филология», № 1, с. 17—27.
- Ариес 1976: *Aries Ph.* Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present. Baltimore and London.
- Ариес 1977: *Ariès Ph.* L'homme devant la mort. Paris.
- Ауэрбах 1958: *Auerbach E.* Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Berlin.
- Ауэрбах 1976: *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.
- Баткин 1978: *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М.
- Батюшков 1891: *Batiouchkof Th.* Le Débat de l'âme et du corps, «Romania», 20, pp. 1—55, 513—578.
- Бахтин 1963: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2. М.
- Бахтин 1965: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.
- Бахтин 1976: *Бахтин М. М.* Проблема текста. — «Вопр. лит.», № 10, с. 122—151.
- Бернулли 1900: *Bernoulli C. A.* Die Heiligen der Merovinger. Tübingen.
- Беуман 1959: *Beumann H.* Der Schriftsteller und seine Kritiker im frühen Mittelalter. — «Studium Generale», 12. Jg., H. 8. S. 497—511.
- Беуман 1972: *Beumann H.* Gregor von Tours und der *sermo rusticus*. В кн.: *Beumann H.* Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. Köln—Wien, S. 41—70.
- Библер 1975: *Библер В. С.* Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М.
- Билер 1975: *Bieler L.* Hagiography and Romance in Medieval Ireland. — «Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture», N. S., № 6, Cambridge, p. 13—24.
- Бицилли 1919: *Бицилли П.* Элементы средневековой культуры. «Гносис».
- Блок 1968: *Bloch M.* La société féodale. Paris.
- Блок 1973: *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М.
- Блумфилд 1967: *Bloomfield M. W.* The Seven Deadly Sins. Michigan.
- Богатырев, Якобсон 1971: В кн.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., с. 369—383
- Бонне 1890: *Bonnet M.* Le latin de Grégoire de Tours. Paris.

Борденав, Виалель 1973: *Bordenave J. et Vialelle M. Aux racines du mouvement cathare: la mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval.* Toulouse.

Борст 1973: *Borst A. Lebensformen im Mittelalter.* Frankfurt a. M.—Berlin.

Босл 1965: *Bosl K. Der «Adelsheilige», Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts.* — «Speculum historiale. Festschrift Johannes Spörl». München, S. 167—187.

Босуэлл 1908: *Boswell C. S. An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eighth-Century Irish Saint Adamnan.* London.

Брове 1932: *Browe P. Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters.* Breslau.

Броенс 1960: *Bröens M. The Resurgence of preindoeuropean Elements in the Western Medieval Cult of the Dead.* — «Diogenes», 30.

Будрио 1928: *Boudriot W. Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert.* Bonn.

Вагнер 1974: *Вагнер Г.К. Проблема жанров в древнерусском искусстве.* М.

Вайнанд 1958: *Weinand H. G. Tränen. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters.* Bonn.

Вальтер 1966: *Walter E. H. Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte.* — «Archiv für Kulturgeschichte», 48. Bd, H. 3. S. 291—310.

Вахтель 1974: *Wachtel N. L'acculturation.* — В кн.: «Faire de l'histoire» 1. «Nouveaux problèmes», sous la direction de J. Le Goff et P. Nora. Paris, p. 124—146.

Вашнитуис 1914: *Waschnitius V. Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte.* — «Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Kl.», Bd. 174, 2. Abt. S. 1—184.

Вебер 1969: *Weber G. W. «Wyrd». Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur.* Bad Homburg.

Вельтер 1927: *Welter J.-Th. L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge.* Paris—Toulouse.

Веселовский 1866: *Веселовский А.Н. Данте и символическая поэзия католичества.* — «Вестн. Европы», 1, т. 4, с. 152—209.

Вильнёв 1957: *Villeneuve R. Le Diable dans l'Art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'Art et le Satanisme.* Paris.

Вовель 1970: *Vovelle G. et M. Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire. XV-e — XX-e siècles.* Paris.

Вовель 1974: *Vovelle M. Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII-e et XVIII-e siècles.* Paris.

Воше 1973: *Vaucher A. Eglise et vie religieuse au moyen âge. Renouveau des méthodes et de problématique, d'après trois ouvrages récents.* — «Annales. É.S.C.», 28-e année, № 4, p. 1042—1050.

Воше 1975: *Vaucher A. La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII-e — XII-e siècles.* Paris.

Гаман 1955: *Hamann R. Geschichte der Kunst. 2. Bd.* Berlin.

- Гаспаров 1971: *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М.
- Геремек 1978: *Geremek B.* (red.). Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce różnego średniowiecza. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- Гилмен 1974: *Gilman S. L.* The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century. Wiesbaden.
- Гинцбург 1976: *Ginzburg C.* Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500. Torino.
- Гири 1979: *Geary P.* L'humiliation des saints. — «Annales. É.S.C.» 34-е année, № 1, p. 27—42.
- Гиро 1892: *Guiraud J.* Le commerce des reliques au commencement du IX-е siècle, «Melanges G. B. de Rossi». Paris—Rome, p. 73—96.
- Глендиннинг 1974: *Glendinning R. J.* Träume und Vorbedeutung in der Islendinga Saga Sturla Thordarsons. Bern und Frankfurt.
- Голенищев-Кутузов 1971: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Творчество Данте и мировая культура. М.
- Голенищев-Кутузов 1972: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. М.
- Грабман 1909: *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. 1—2. Bde. Freiburg im Breisgau.
- Грабман 1946: *Grabmann M.* Eine stark erweiterte und kommentierte Redaktion des Elucidarium des Honorius. «Miscellanea Giovanni Mercati». 2. Vatican.
- Граус 1961: *Graus F.* Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die «Gefangenenbefreiungen» der merowingischen Hagiographie, «Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte». 1. Berlin. S. 61—156.
- Граус 1965: *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha.
- Граус 1974: *Graus F.* Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. — В кн.: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg. von A. Borst. Konstanz.
- Гримм 1939: *Grimm J.* Deutsche Mythologie, bearb. von K. H. Strobl. Wien—Leipzig.
- Грундман 1958: *Grundmann H.* Litteratus — illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm von Altertum zum Mittelalter. — «Archiv für Kulturgeschichte», 40. Bd, 1. H., S. 1—65.
- Гуарилья 1959: *Guariglia G.* Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem. Horn—Wien.
- Гуро 1914: *Gougaud J.* La danse dans les églises. — «Revue d'histoire ecclésiastique», t. 15, № 1—2, pp. 5—22, 229—245.
- Гуревич 1970: *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.
- Гуревич 1972: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.
- Гуревич 1975: *Гуревич А.Я.* Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм. — «Труды по знаковым системам», 7. Тарту, с. 98—111.

- Гуревич 1977: *Гуревич А.Я.* Норвежское общество в раннее Средневековье. Проблемы социального строя и культуры. М.
- Гуревич 1979: *Гуревич А.Я.* «Эдда» и сага. М.
- Гутовский 1973: *Gutowski M.* Komizm w polskiej sztuce gotyckiej. Warszawa.
- д'Анкона 1874: *d'Ancona A.* I precursori di Dante (s. 1.).
- Данте Алигьери 1968: *Данте Алигьери.* Божественная комедия. Пер. Лозинского, изд. подготовил И.Н. Голенищев-Кутузов. М.
- Даркевич 1972: *Даркевич В.П.* Путиями средневековых мастеров. М.
- де Геллинк 1948: *Ghellingck J. de.* Le mouvement théologique du XII-e siècle. Bruxelles et Paris.
- де Гэффье 1968: *Gaiffier P. B. de.* Mentalité de l'hagiographie médiéval d'après quelques travaux récents. — «*Analecta Bollandiana*», t. 86, fasc. 3—4.
- Делэ 1899: *Delehaye H.* Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel. — «*Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts de l'Académie royale de Belgique*». Bruxelles.
- Делэ 1906: *Delehaye H.* Les légendes hagiographiques, 2-e éd. Bruxelles.
- Делэ 1921: *Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles.
- Делэ 1930: *Delehaye H.* La Méthode historique et l'Hagiographie. — «*Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*», 5-e série, t. 16, № 5—7. Bruxelles.
- Делюмо 1971: *Delumeau J.* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris.
- Делюмо 1975: *Delumeau J.* Au sujet de la déchristianisation. — «*Revue d'histoire moderne et contemporaine*», t. 23.
- Делюмо 1978: *Delumeau J.* La Peur en Occident (XIV-e — XVIII-e siècles). Une cité assiégée. Paris.
- Деларуэль 1975: *Delaruelle E.* La piété populaire au Moyen Age. Torino.
- Джонс 1975: *Jones W. R.* The Heavenly Letter in Medieval England. — «*Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture*», N. S., № 6. Cambridge, p. 163—178.
- Добиаш-Рождественская 1911: *Dobiache-Roждestvensky O.* La Vie paroissiale en France au XIII-e siècle d'après les actes épiscopaux, Paris.
- Добиаш-Рождественская 1914: *Добиаш-Рождественская О.А.* Церковное общество во Франции в XIII веке, ч. 1. Приход. Пг.
- Дэвис 1974: *Davis N. Z.* Some tasks and themes in the study of popular religion. В кн.: *Trinkaus C., Oberman H. A.* (ed.), *The Pursuit of Holiness in late medieval and Renaissance Religion.* Leiden, p. 307—336.
- Дэвис 1975: *Davis N. Z.* Society and Culture in Early Modern France. Eight Essays. Stanford, Calif.
- Дюби 1961: *Duby G.* Histoire des mentalités. — В кн.: *L'Histoire et ses méthodes.* Paris, p. 937—966.
- Дюби 1978: *Duby G.* Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris.
- Дюпрон 1961: *Dupront A.* Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective. — «*Annales, É. S. C.*», 16-e année, № 1, p. 3—11.

Зауер 1902: *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Freiburg.

Зе 1971: *See K. von.* Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme. Methoden. Eine Einführung. Frankfurt (M).

Изамбер 1977: *Isambert F.-A.* Religion populaire, sociologie, histoire et folklore. — «Archives de sciences sociales des religions», année 22, № 2.

Каждан 1973: *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М.

Карсавин 1944: *Карсавин Л. П.* Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII века). — «Науч. ист. журн.», т. 1, вып. 2, № 2, с. 10—28.

Карсавин 1915: *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. Пг.

Кауфман 1974: *Kaufmann A.* Caesarius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. (2. Ausg.). Leipzig.

Келле 1901: *Kelle J.* Über Honorius Augustodunensis und das Elucidarium. — «Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; Phil.-hist. Classe». Wien, 143, Abt. 13.

Келлер 1968: *Keller H.* «Adelsheiliger» und Pauper Christi in Ekkeberts Vita sancti Haimeradi. — В кн.: Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach. Freiburg—Basel—Wien, S. 307—324.

Клаппер 1914: *Klapper J.* (hg.). Erzählungen des Mittelalters. Breslau.

Кокейн 1864—1866: *Cockayne O.* (ed.), Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England, vol. 1—3. London.

Кон 1970: *Cohn N.* The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. London.

Коултон 1930: *Coulton G. G.* Life in the Middle Ages. I. Cambridge.

Коултон 1940: *Coulton G. G.* Europe's Apprenticeship. A Survey of medieval Latin with examples. London.

Кох 1962: *Koch G.* Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Berlin.

Кретценбахер 1958: *Kretzenbacher L.* Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. Klagenfurt.

Кросби 1936: *Crosby R.* Oral Delivery in the Middle Ages. — «Speculum», von. 11, № 1, p. 88—110.

Курциус 1973: *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (8. Aufl.). Bern—München.

Лакруа, Больони 1972: *Lacroix B. et Boglioni P.* (éds.). Les religions populaires. Colloque international 1970. Québec.

Леви 1955: *Леви К.* Христос остановился в Эболи. М.

Левинтон 1975: *Левинтон Г. А.* Замечания к проблеме «литература и фольклор». — «Труды по знаковым системам», 7, Тарту, с. 76—87.

Левисон 1921: *Levison W.* Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters. — В кн.: Festgabe Fr. von Bezold. Bonn und Leipzig, S. 81—100.

Левисон 1948: *Levison W.* Aus rheinischer und frankischer Frühzeit. — В кн.: *Levison W.* Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf.

Ле Гофф 1965: *Le Goff J.* La civilisation de l'Occident medieval. Paris.

- Ле Гофф 1974: *Le Goff J. Les mentalités, une histoire ambiguë.* — В кн.: *Faire de l'Histoire*, vol. 3. Paris, p. 76—94.
- Ле Гофф 1977: *Le Goff J. Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais.* Paris.
- Леклерк 1961: *Leclercq J., Vandenbroucke F., Bouyer L. La spiritualité du Moyen Age*, Paris.
- Леман 1963: *Lehmann P. Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart.
- Леруа-Гуран 1964: *Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire.* Paris.
- Леруа Лядюри 1975: *Le Roy Ladurie E. Montaillu, village occitan de 1294 à 1324.* Paris.
- Лефевр 1954: *Lefèvre Y. L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge.* Paris.
- Ли 1896: *Lea H. Ch. A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. 1. London.
- Либерман 1960: *Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen. I. Aalen.*
- Линзенмайер 1886: *Linsensmayer A. (hg.). Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des vierzehnten Jahrhunderts.* München.
- Литтл 1979: *Little L. K. La morphologie des malédictions monastiques.* — «*Annales. É. S. C.*», 34-е année, № 1, p. 43—60.
- Лихачев 1967: *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы.* Л.
- Лихачев 1973: *Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили.* Л.
- Ло 1935: *Lox J. Two Early Medieval Heretics: An Episode in the Life of Saint Boniface.* — «*Catholic Historical Review*», vol. 21.
- Лосев 1978: *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.* М.
- Лотман 1964: *Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике*, вып. 1. — «*Учен. зап. Тартуского гос. ун-та*», вып. 160. Тарту.
- Лотман, Успенский 1973: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура.* — «*Труды по знаковым системам*», 6, Тарту. с. 282—303.
- Лотман, Успенский 1977: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси.* — «*Вопр. лит.*», № 3, с. 148—166.
- Лумис 1948: *Loomis C. G. White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend.* Cambridge, Mass.
- Лябитт 1842: *Labitte Ch. La divine comédie avant Dante.* — «*Revue des deux mondes*», t. 31, 4-е serie, p. 704—742.
- Мак Нил 1938: *Medieval Handbooks of Penance. Introduction by J. T. McNeill (Records of Civilization, 29).* New York.
- Маль 1924: *Mâle E. L'art religieux du XII-e siècle en France (2-е éd.).* Paris.
- Маль 1958: *Mâle E. L'Art religieux du XIII-e siècle en France.* Paris.
- Мандру 1964: *Mandrou R. De la culture populaire aux 17-e et 18-e siècles. La bibliothèque bleue de Troyes.* Paris.
- Манселли 1975: *Manselli R. La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire.* Montréal—Paris.
- Марвик 1975: *Marwick M. ed., Witchcraft and Sorcery. Selected Readings.* Harmondsworth.

Мейер 1936: *Meyer A.* Religiose Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem. — «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», Bd 35.

Мелетинский 1976: *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.

Мерсье 1962: *Mercier V.* The Irish Comic Tradition. Oxford.

Миколецки 1949: *Mikoletzky H. L.* Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter. MIOG, 57. Bd, S. 83—122.

Михайлов 1976: *Михайлов А.Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М.

Морман 1955: *Mohrmann Ch.* Latin vulgaire, latin des Chrétien, latin médiéval. Paris.

Моррис 1869: *Morris R.* Old English Homilies. First Series (Early English Text Society, 29). London.

Моррис 1972: *Morris C.* A Critique of Popular Religion: Guibert of Nogent on *The Relics of the Saints*. — В кн.: Popular Belief and Practice, ed. by G. J. Cuming and D. Baker. Cambridge.

Мунте 1969: *Мунте А.* Легенда о Сан-Микеле. М.

Мюльман 1968: *Mühlmann W. E.* Messianismes révolutionnaires du tiers monde. Paris.

Невё 1979: *Neveux H.* Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250 — vers 1300). — «Annales, É.S.C.», 34-е année, № 2, p. 245—283.

Нессельштраус 1964: *Нессельштраус Ц.Г.* Искусство Западной Европы в средние века. Л.—М.

Нойгасс 1927: *Neugass F.* Teufel, Tiere und Dämonen im mittelalterlichen Chorgestühl. — «Kunst und Künstler», Jg. 25, H. 11, S. 415—425.

Нунен 1966: *Noonan J. T.* Contraception, a History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Cambridge, Mass.

Озанам 1873: *Ozanam A. F.* Le purgatoire de Dante. — В кн.: Oeuvres complètes de A. F. Ozanam, t. 9. Paris.

Оукли 1923: *Oakley Th. P.* English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their joint Influence. New York.

Оукли 1940: *Oakley Th. P.* The Penitentials as Sources for Mediaeval History. — «Speculum», vol. 15, № 2, pp. 210—223.

Оуст 1961: *Owst G. R.* Literature and Pulpit in Medieval England. New York.

Оуст 1965: *Owst G. R.* Preaching in Medieval England. New York.

Пейн 1904: *Payne J. F.* English Medicine in Anglo-Saxon Times. London.

Пекарчик 1968: *Piekarczyk St.* Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Warszawa.

Пекарчик 1971: *Пекарчик С.* Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения (Некоторые выводы из источников эпохи викингов). — «Средние века», вып. 34, с. 96—116.

Петерс 1915: *Peters E.* Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert. Breslau.

Пинский 1961: *Пинский Л.Е.* Реализм эпохи Возрождения. М.

- Полякова 1972: *Полякова С. В.* Византийские легенды как литературное явление. — В кн.: Византийские легенды. Л., с. 245—273.
- Пономарев 1886: *Пономарев А.* Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении. СПб.
- Принц 1965: *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). München—Wien.
- Пропп 1976: *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., с. 174—204.
- Пэтч 1950: *Patch H. R.* The Other World according to description in medieval literature. Cambridge, Mass.
- Райт 1844: *Wright Th.* St. Patrick's Purgatory; an Essay on the Legends of Purgatory, Hell and Paradise, current during the Middle Ages. London.
- Рапп 1971: *Rapp F.* L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age. Paris.
- Рассел 1964: *Russell J. B.* Saint Boniface and the Eccentrics. — «Church History», vol. 33.
- Рассел 1965: *Russell J. B.* Dissent and Reform in the Early Middle Ages. Berkeley and Los Angeles.
- Рихтер 1976: *Richter M.* Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter. — «Historische Zeitschrift». Bd. 222, S. 43—80.
- Рише 1962: *Riché P.* Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-e — VIII-e siècles. Paris.
- Роскоф 1869: *Roskoff G.* Geschichte des Teufels. 1—2. Leipzig.
- Рэндалл 1957: *Randall L. M. C.* Exempla as a Source of Gothic Marginal Illumination. — «The Art Bulletin», vol. 39, № 2, p. 97—107
- Рюэгр 1945: *Rüegg A.* Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina commedia». Ein quellenkritischer Kommentar, 1—2. Bde. Köln.
- Сампшон 1976: *Sumption J.* Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion. Totowa, New Jersey.
- Сентив 1907: *Saintyves P.* Les saints successeurs des dieux. Essai de mythologie chrétienne. Paris.
- Сидорова 1953: *Сидорова Н. А.* Народные еретические движения во Франции в XI и XII веках. — «Средние века», вып. 4, с. 74—102.
- Силверстейн 1935: *Silverstein Th.* Visio sancti Pauli. London.
- Сильвестр 1960: *Silvestre H.* Le problème des faux au Moyen Age. — «Le Moyen Age», t. 66, № 3, p. 351—370.
- Сориано 1968: *Soriano M.* Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires. Paris.
- Сьютс 1911: *Suits H.* Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen. Leipzig.
- Сэнфорд 1948: *Sanford E. M.* Honorius, Presbyter and Scholasticus. — «Speculum», vol. 23, № 3.
- Тененти 1952: *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XV-e siècle. Paris.

Тёпфер 1957: *Töpfer B.* Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung im Frankreich. Berlin.

Токарев 1959: *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». — «Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. 51. М., с. 7—75.

Томас 1971: *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in XVI-th and XVII-th century England. London—New York.

Торндайк 1923: *Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era. Vol. 1—2. New York.

Тубах 1969: *Tubach F. C.* Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (F. F. Communications, № 204). Helsinki.

Туссер 1960: *Toussaert J.* Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age. Paris.

Уллмен 1963: *Ullmann W.* The Bible and the Principles of Government in the Middle Ages. «La Bibbia nell'alto medioevo» (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 10.) Spoleto.

Фейт 1963: *Veit W.* Toposforschung, ein Forschungsbericht. — «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte». 37. Jg., H. 1, S. 120—163.

Ферте 1962: *Ferté J.* La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622—1695). Paris.

Фихтенау 1949: *Fichtenau H.* Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches. Zürich.

Фландрен 1969: *Flandrin J.-L.* Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien. — «Annales. É.S.C.», 24-e année, № 6, p. 1370—1390.

Фогель 1974: *Vogel C.* Pratiques superstitieuses au début du XI-e siècle d'après le Corrector sive medicus de Burchard, évêque de Worms (965—1025). «Mélanges E. R. Labande». Poitiers, p. 751—761.

Фортунатов 1946: *Фортунатов А.А.* К вопросу о судьбах латинской образованности в варварских королевствах (по трактатам Виргилия Марона Грамматика). — «Средние века», вып. 2, с. 114—134.

Фоссье 1970: *Fossier R.* Histoire sociale de l'Occident médiéval. Paris.

Фрейденберг 1936: *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л.

Фрейденберг 1973: *Фрейденберг О.М.* Происхождение пародии. — «Труды по знаковым системам», 6. Тарту, с. 490—497.

Френкен 1914: *Frenken C.* Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählungs-Literatur des Mittelalters. München.

Фриче 1886—1887: *Fritsche C.* Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. — «Romanische Forschungen», 2. u. 3. Bde, S. 247—279, 337—369.

Фурнье 1911: *Fournier P.* Le Décret de Burchard de Worms, ses caractères, son influence. — «Revue d'histoire ecclésiastique», t. 12, pp. 451—473, 670—701.

Хагендаль 1959: *Hagendahl H.* Piscatorice et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern. — В кн.: «Septentrionalia et Orientalia, Studia B. Karlgren dedicata». Stockholm, S. 184—193.

Хаук 1922: *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Bd. Leipzig.

- Хаук 1952: *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd. (6. Aufl.). Berlin—Leipzig.
- Хаук 1950: *Hauck K.* Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert. — «*Studium Generale*», 3. Jg., H. 11, S. 611—621.
- Хейзинга 1969: *Huizinga J.* Herbst des Mittelalters, 10. Aufl. Stuttgart.
- Хертлинг 1931: *Hertling L.* Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte. — «*Zeitschrift für katholische Theologie*». 55. Bd, 1 u. 2. H, S. 109—122, 274—287.
- Хильдебранд 1851: *Hildebrand H.* Untersuchungen über die germanischen Poenentialbücher. Würzburg.
- Хоман 1965: *Homan H.* Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler. Diss. Göttingen.
- Хюгли 1929: *Hügli H.* Der deutsche Bauer im Mittelalter dargestellt nach den deutschen literarischen Quellen vom 11.—15. Jahrhundert. Bern.
- Цендер 1959: *Zender M.* Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rreinlande in Kulturgeschichte und Kulturverbreitung. Düsseldorf.
- Шартье 1976: *Chartier R.* Les arts de mourir, 1450—1600. — «*Annales, É. S. C.*», 31-e année, № 1, p. 51—75.
- Шейнман 1977: *Шейнман М.М.* Вера в дьявола в истории религии. М.
- Шепелевич 1892: *Шепелевич Л.* Апокрифическое «Видение св. Павла», ч. 2. Харьков.
- Шиффер 1954: *Schieffer Th.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg.
- Шмитт 1976: *Schmitt J.-C.* «Religion populaire» et culture folklorique. — «*Annales. É. S. C.*», 31-e année, № 5, p. 941—953.
- Шмитт 1979: *Schmitt J.-C.* Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII-e siècle. Paris.
- Шоню 1976: *Chaunu P.* Mourir à Paris (XVI-e — XVII-e — XVIII-e siècles). — «*Annales. É. S. C.*», 31-e année, № 1, p. 29—50.
- Шоню 1978: *Chaunu P.* La Mort à Paris. XVI-e, XVII-e et XVIII-e siècles. Paris.
- Шорбах 1894: *Schorbach K.* Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius. Straßburg.
- Шпёрль 1935: *Spörl J.* Gregor der Grosse und die Antike. — В кн.: «Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum 50ten Geburtstag». Rothenfels am Main, S. 198—253.
- Шпрандель 1972: *Sprandel R.* Mentalitäten und Systeme. Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart.
- Шрейнер 1966¹: *Schreiner K.* «Discrimen veri ac falsi». Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen und Reliquienverehrung des Mittelalters. — «*Archiv für Kulturgeschichte*». Bd 48, S. 1—53.
- Шрейнер 1966²: *Schreiner K.* Zum Wahrheitsverständnis im Heiligenund Reliquienwesen des Mittelalters. — «*Saeculum*», Bd 17, H. 1—2, S. 131—169.
- Штайнен 1967: *Steinen W. von der.* Heilige als Hagiographen. — В кн.: *Steinen W. von der.* Menschen im Mittelalter. Bern und Leipzig, S. 7—31.

Штрук 1970: *Strunk G.* Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. — «Medium Aevum. Philologische Studien». 12. München.

Эггерс 1963: *Eggers H.* Non cognovi litteraturam (zu Parzival 115, 27). — В кн.: Festgabe für Ulrich Pretzel. Berlin, S. 162—172.

Эгрэн 1953: *Aigrain R.* L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire. Poitiers.

Эдельстан дю Мериль 1843: *Édelstand du Méril M.* Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle. Paris.

Эндрес 1903: *Endres J. A.* Das St. Jakobsportal im Regensburg und Honorius. Kempten.

Эндрес 1906: *Endres J. A.* Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten und München.

Эриксон 1976: *Erickson C.* The Medieval Vision. Essays in History and Perception. New York.

Эрман-Маскар 1975: *Herrmann-Mascard N.* Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit. Lille.

Этлинггер 1943: *Ettlinger E.* Documents of British Superstition in Oxford. — «Folk-Lore», vol. 54. № 1, pp. 227—249.

Юнг 1936: *Young K.* Instruction for Parish Priests. — «Speculum», vol. 11, № 2. p. 224—231.

Яницка 1962: *Janicka I.* The Comic Elements in the English Mystery Plays against the Cultural Background (particularly art). Poznań.

Янсон 1964: *Janson T.* Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions. — «Acta Universitatis Stockholmiensis», 13. Stockholm—Göteborg—Uppsala, S. 1—179.

Сокращения

PL — *Migne J.-P.* Patrologia Latina.

MGH — Monumenta Germaniae Historica.

DM — Dialogus miraculorum (Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum, textum recognovit J. Strange, 1—2. Köln—Bonn, 1851).

HM — Historiae memorabiles (Rudolf von Schlettstadt. Historiae memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts. Hg. von E. Kleinschmidt. Köln—Wien, 1974).

HE — Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Bede's Ecclesiastical History of the English People, ed. by B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford. 1969);

HF — Historiae Francorum (Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem, 1—2. Post Br. Krusch curavit R. Buchner. Darmstadt. 1970—1972).

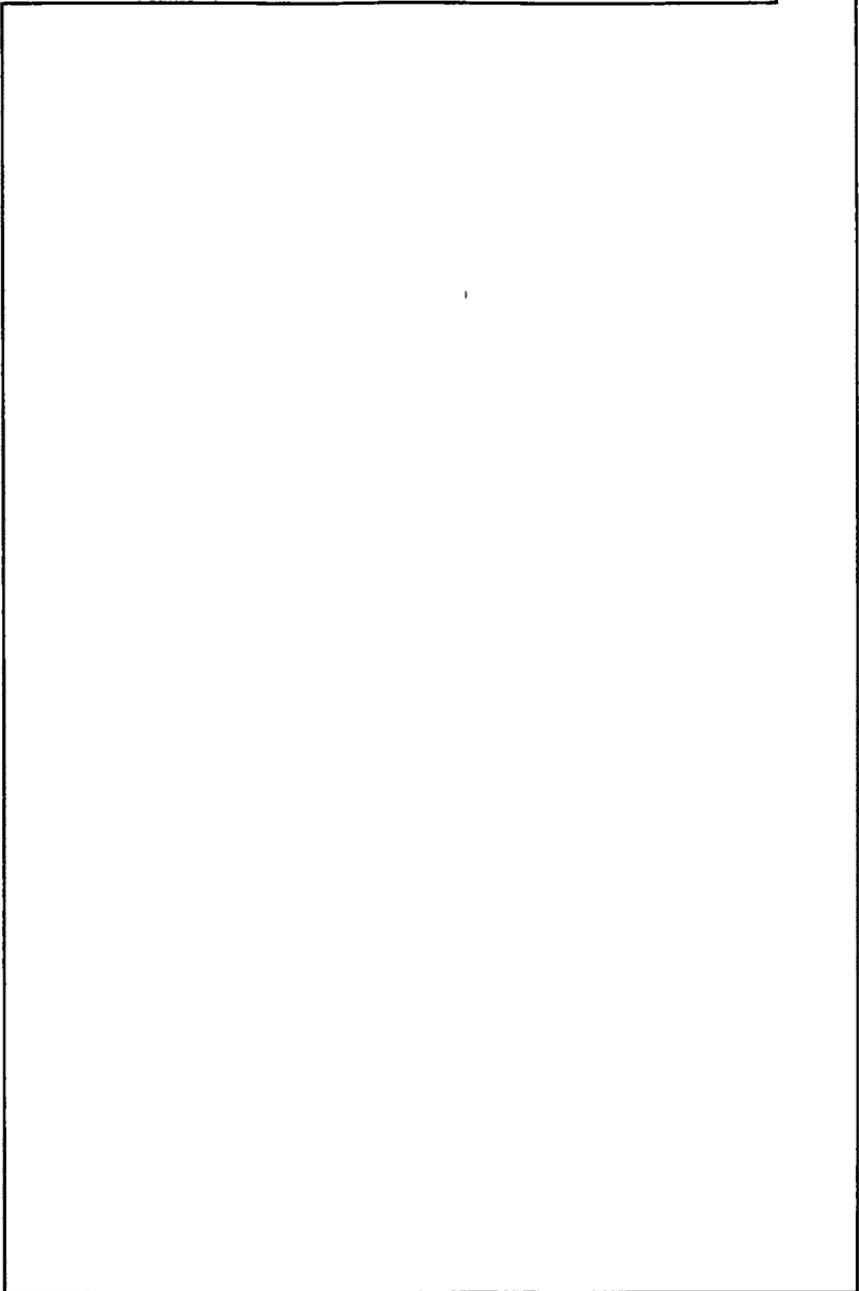
E — Elucidarium (Lefèvre Y., L'Elucidarium et les Lucidaires, Paris, 1954).

Schmitz — *Schmitz H. J.* Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche, 1—2. Graz. 1958.

MIÖG — Mitteilungen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung.

Публикуется по изд.: *А.Я. Гуревич.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Культура и общество средневековой Европы глазами современников



Введение

К каким видел средневековый человек мир — природный и социальный, каким видел он самого себя? Эти вопросы представляют собой одну из самых важных и притягательных проблем современной медиевистики. Историки долее не могут ограничиваться лишь «внешним» описанием средневекового общества и его культуры, — способ изображения человеческого мира как объекта не адекватен требованиям гуманитарного знания. В природу общества органично входит человеческое сознание, и нельзя понять устройство и функционирование социального мира, абстрагируясь от многослойного мыслительного универсума, который включает в себя как идеологические, так и социально-психологические и художественные формы освоения действительности людьми, образывавшими общество.

Это, кажется, неоспоримо. Но как подойти к проблеме самосознания средневекового человека? Мысли подавляющего большинства людей той эпохи скрыты от нас, к ним нет доступа, ибо они не оставили признаний или высказываний о своем мировиденье. Но и в произведениях, вышедших из-под пера интеллектуалов средневековья, обычно трудно услышать голос человеческой личности. Они редко говорят о себе, а когда говорят, то склонны прибегать к шаблонам, подводить индивидуальное под типичное, принятое в качестве эталона, следовать условностям эпистолярного или житийного жанра. Конечно, самая склонность элиминировать личное или подчинять его характеристику каноническим формам выражения может быть расценена как симптом; вспомним в этой связи, что на протяжении большей части средневековья отсутствовал портрет, и словесный и изобразительный. В трудах философского и богословского содержания можно обнаружить идеи ученого автора, но не его жизненные установки. Между тем ясно, что личность, в том числе и личность мыслителя, теоретика, отнюдь не исчерпывается доктриной.

Прямого пути к познанию самосознания средневекового человека у историка нет.

Приходится искать каких-то обходных путей. Ключи, раскрывающие тайны картины мира и общественной психологии людей средневековья, следовало бы искать в тех произведениях словесности, которые, будучи созданы образованными, прежде всего духовными лицами, были адресованы пастве в целом, служили делу ее наставления. Не случайно в новейшей историографии наблюдается перемещение центра внимания от высшего уровня средневековой литературы, который

воплощает рафинированную богословскую, философскую, эстетическую мысль, к ее «второму эшелону», к таким популярным жанрам, как агиография, видения потустороннего мира, проповедь, нравоучительный «пример». Эти сочинения, как правило, не блещут оригинальностью или высокими художественными достоинствами. Но в них скорее можно найти отражение типичных тенденций общественного сознания. Теологический трактат рассчитан на немногих искушенных в тонкостях богословия, сочинение схоласта или историка было понятно лишь сравнительно узкому кругу читателей, — здесь ученые обращались к ученым. Между тем житие или проповедь были адресованы всем верующим и должны были оказывать свое воздействие буквально на каждого, от знатного рыцаря и церковного прелата до темного крестьянина и женщины-простолюдинки.

Поскольку же расхожие жанры средневековой словесности имели поистине всенародную аудиторию, постольку их знаковые системы не могли не включать в себя элементов знаковых систем этой аудитории, — их создатели неизбежно искали с нею общий язык. У нее были свои ориентации и ожидания, с которыми она принимала слово проповедника. Обращаясь к пастве, церковные авторы сознательно или невольно использовали тот фонд представлений о человеке и мире, об управляющих им силах, который был содержанием ее сознания. Анализ упомянутых жанров среднелатинской словесности, как мне кажется, показал, что таким путем можно несколько приблизиться к пониманию определенных аспектов народной культуры, тех черт мировиденья, которые так или иначе разделялись всеми членами общества¹. Я исходил при этом из предположения, что в житии, «примере», рассказе о посещении загробного мира и т.п. в отраженном и, следовательно, отчасти искаженном звучании тем не менее можно расслышать речи средневекового «простоца» — неграмотного рядового человека и «докопаться» до таящегося здесь пласта обыденного сознания. Это предположение подкрепляется мыслью о том, что церковным авторам тем легче было найти со своей паствой общий язык, что и для них самих он не был вполне чуждым: монахи и священники были выходцами из того же народа, и если духовный сан и образование возвышали их над прихожанами, обособляя их в группу хранителей знания, то все же они разделяли с ними систему понятий и представлений, присущую обществу в целом. Им едва ли нужно было как-то принуждать себя приноровиться к уровню понимания слушателей. Скорее, они активизировали в своем сознании тот социально-психологический пласт, который изначально в нем присутствовал, скованный, угнетенный богословской ученостью.

Исключительная познавательная ценность жития, проповеди, «примера», рассказа о странствованиях по миру иному для современного историка средневековой культуры заключается в том, что на страницах этих сочинений встречаются и тесно взаимодействуют разные и во многом несхожие традиции. Основополагающие представления о человеке и мире, заложенные в сознании всех членов общества, переплетаются здесь с представлениями о мире и Боге в сублимированном виде, упорядоченными в систему и приведенными в соответствие с церковной

догмой и постулатами христианской этики. Но именно в таком противоречивом синтезе эти традиции и функционировали в средневековой жизни. Ни фольклорная стихия «в чистом виде», ни «беспримесное» богословие, верное нормам первоначального христианства и патристики, на практике не существовали. С одной стороны, фольклор, продолжая питаться от архаических корней мифа, эпоса, сказки, подвергался непрерывному воздействию церковного учения, трансформировался и, теряя былую цельность, приобретал новые черты. С другой стороны, теология, сохраняя преемственность с евангельскими принципами и опираясь на их букву, вместе с тем неизбежно приравнивалась к требованиям социальной реальности средневековья.

Фольклорное сознание и христианское учение, интенсивно взаимодействуя, сохраняли вместе с тем и автономию по отношению друг к другу. Их расхождения в большой мере определялись взаимным непониманием и даже неприятием. Евангельские истины своеобразно интерпретировались сознанием неграмотных, и вместе с тем церковь отвергала значительный массив представлений и ценностей, имевших хождение в народе. Поэтому в литературе, адресованной пастве, можно обнаружить только фрагменты фольклорной традиции, прошедшие церковную цензуру и вырванные из первоначального культурного контекста.

Однако исследователь не располагает ясными сведениями о том, в какой мере и в какой именно среде были распространены такие произведения, как жития или рассказы о посещениях мира иного, хотя и имеются основания предполагать, что в том или ином виде — полностью или в пересказе — они доходили до «широкого потребителя». Но относительно произведений одного жанра сомнений быть не может: проповеди с включенными в них «примерами» читались буквально всем, и не было такого общественного слоя, к которому не обращались бы проповедники. В особенности это справедливо применительно к периоду, когда нищенствующие ордена, целенаправленно и с большим рвением развернули начиная с XIII века проповедническую миссию в городе и деревне. Содержание проповеди доходило до всех и каждого, и известно, что лица, которые старались уклониться от посещения проповеди (как и от исповеди), делались объектами осуждения и даже преследований со стороны прихожан. На одного такого нерадивого верующего во время церковной службы упало со стены распятие, сломав ему руку, и причина заключалась в том, что он целый год не посещал церкви и пришел в нее только по настоянию соседа, пригрозившего ему: коль и дальше будет он манкировать господней службой, его сожгут как еретика (JB: Adoratio).

Элемент проповеди, которому придавалось наибольшее значение как самому доходчивому и эффективному, — «пример». *Exempla* — короткие рассказы, анекдоты имели дидактическую, морализаторскую направленность, должны были учить, назидать, внушать отвращение к греху и приверженность к благочестию. Эти цели достигались не посредством отвлеченных общих рассуждений, а преимущественно при помощи демонстрации конкретных казусов, случаев из жизни, чудесных происшествий и древних легенд, рассказ о которых был рассчи-

тан на то, чтобы вызвать изумление, восторг или ужас слушателей и читателей. Проповедник претендовал на роль «властителя дум» своих современников и поэтому не обходил, по существу, ни одной стороны жизни, важной с их точки зрения. «Примеры» насыщены жизненным материалом. Беседуя с прихожанами, проповедник самым интенсивным образом мобилизовал и активизировал их собственный фонд верований и убеждений, апеллировал к той картине мира, которая существовала в их сознании. В проповеди слышна речь средневекового человека, не связанная каноническими требованиями и условностями книжной традиции, речь раскованная, повседневная, предельно близкая к жизни прихожан.

Характер «примеров» таков, что он побуждает более пристально взглянуть в познавательные возможности, которые в них открываются. В «примере» как бы сняты оболочки, условности богословских и фольклорных форм, налагаемые соответственно ученой и народной традициями на произведения других жанров. Именно в «примерах» средневековое сознание — будь то сознание монаха-проповедника или слушателя, который мог принадлежать к любому социальному и образовательному слою общества, — раскрывает себя, «проговаривается» о своих тайнах, в том числе и таких, о каких оно само могло и не догадываться. Самосознание средневекового человека² раскрывает в «примерах» свои неизведанные глубины. «Примеры» послужили точками роста определенных жанров литературы Возрождения и Нового времени; в частности, в значительной степени из них выросла ренессансная новелла. Но нас сейчас занимает не будущее «примеров», не то, что из них впоследствии получилось, но их наличное бытие в недрах средневековой культуры и мысли. И здесь сразу же нужно отметить характернейший признак «примера» — его принципиальную диалогичность. Проповедник обращается непосредственно к слушателю, читателю, ищет и находит общую «площадку» их взаимопонимания. Этот слушатель не нуждается ни в какой интеллектуальной подготовке для того, чтобы до него дошло содержание «примера». Проповедник же рассчитывает, и с полным основанием, на немедленный отклик аудитории, на ее потрясение, возмущение, слезы или смех, — между ними устанавливается прямой контакт. Они беседуют на общепонятном языке культуры. Мы слышим не один лишь голос церковника, — сквозь него доносится и голос внимающей ему толпы.

Но, конечно, проповедник не считал бы свою задачу выполненной, если бы ограничился изложением содержания «примера» — занятного анекдота, взятого из литературы, фольклора или из жизни. Он был озабочен тем, чтобы раскрыть перед своей паствой потаенный, высший смысл рассказанной им истории, то, что она должна была символизировать. Ибо, с точки зрения проповедников, сюжеты «примеров» суть не более чем внешние формы, скрывающие высшие истины. И поэтому «пример» обычно сопровождался «моралите» — толкованием, в котором разъяснялось, что на самом деле персонажи, фигурирующие в «примере», и поступки, ими совершаемые, или события, с ними происшедшие, — это символы церкви, Христа, странствия души в миру и ее спасения. Но эти назидательные рассуждения и иносказательные тол-

кования, в которых раскрывался духовный смысл фактов, сообщаемых в «примерах», были предельно однообразны и почти без изменений переходили из одного «примера» или сборника «примеров» в другой, — в противоположность самим «примерам», содержание коих отличалось исключительным богатством и многообразием, поражая изобретательностью и выдумкой.

Рассказ в «примере» и мораль, из него извлекаемая, а точнее говоря, ему навязываемая, образовывали в высшей степени противоречивое соединение. Слушатель или читатель, поначалу склонные принять сюжет «примера» «за чистую монету», прослушав или прочитав моралите, убеждались в том, что это происшествие имело не только тот смысл, который они, вполне естественно, поначалу ему придавали, или вовсе иной смысл: раскрывались эфемерность земного мира, его дву- или многосмысленность, поверхностный сюжетный уровень снимался, раскрывая божественные тайны. Это крайне напряженное соотношение «случайного», фактического, анекдотичного со спиритуальным и отвечающим высшим истинам — характерная черта жанра «примеров». Однако остается открытым вопрос о том, что привлекало наибольшее внимание средневековой аудитории: «пример» или «моралите»? индивидуальное происшествие или общезначимое его толкование? Была высказана точка зрения (в связи с исследованием такого сборника «примеров» как «Римские деяния», стоящего несколько обособленно от других сборников и опирающегося на древнюю литературную традицию), что «пример» вместе с моралите представляет собой нечто вроде загадки: в первой части сюжет как бы вводит читателя в заблуждение, отвлекает от разгадки, даваемой, достаточно неожиданно, в заключении³. Но если это и так, то перед нами тот случай, когда весь интерес лежит не в «разгадке», подчеркнутую вновь, стандартной, постоянно повторяющейся, чтобы не сказать — банальной, но в самой «загадке», которая наряду с занимательностью обладает вполне законченным смыслом, тем более что чудесное происшествие, рассказанное в «примере», и само по себе назидательно и, собственно, не нуждается в дополнительном «моралите».

Проблема взаимодействия официальной религии и фольклора, ученой и народной традиций ныне интенсивно разрабатывается в медиевистике. Наибольшие успехи в этом направлении достигнуты французскими историками, прежде всего школой крупного современного медиевиста Жака Ле Гоффа, под руководством которого в Центре исторических изысканий Высшей школы исследований в области социальных наук (Париж) работает Группа по изучению исторической антропологии средневекового Запада. Начиная с 1975 года группа Ле Гоффа ведет планомерную работу по всестороннему изучению жанра *exemplum* в контексте средневековой цивилизации, и ею уже опубликован ряд трудов.

Это обстоятельство ставит историка, работающего по той же проблематике вдалеке от западноевропейских архивов, в сложное, открывенное говоря, невыгодное положение. Если тем не менее автор предлагаемой книги все же решился заняться «низовыми» жанрами среднелатинской словесности с целью выявить определенные черты средневековой культуры, ускользающие при традиционном подходе к «высоким»

жанрам литературы и искусства, то оправданием служит несомненный, животрепещущий интерес, который вызывает изучение особенностей общественного сознания, ментальности людей минувших эпох, и в частности средневековья. За последние полтора-два десятилетия наука выдвинула ряд проблем. Их освещение открывает новые перспективы, в которых можно увидеть средневековую культуру, увидеть ее, так сказать, не «сверху», а «снизу», — не только в шедеврах индивидуальных творцов, но и в расхожей дидактической словесности, обращенной как к образованному меньшинству, так и к неграмотным широким слоям общества. Эти жанры, возможно, не имеющие эстетической ценности для современного читателя или, во всяком случае, воспринимаемые неадекватно, в силу чуждости заложенных в них представлений, именно поэтому исключительно важны для исследователя, который хотел бы уяснить специфику породившего их сознания. Перед нами, собственно, не законченные художественные создания, а более спонтанные, непосредственные продукты определенного типа мировиденья, та ментальная стихия, в которой формировались и художественные произведения эпохи, духовная почва, на которой произрастали и высшие достижения средневековой культуры.

Ракурс, в котором я намереваюсь рассмотреть жанр «примеров» и который на предыдущих страницах был лишь вкратце намечен, — раскрытие особенностей самосознания, о которых «примеры» «проговариваются», исследование характерного только для них «хронотопа» и диалога, в который вступают проповедник и его слушатели, — такой ракурс изучения этого жанра, насколько я могу судить, чужд работам зарубежных историков. Объяснение, видимо, нужно искать в различии общих теоретических установок в понимании культуры, в принадлежности к несходным научным традициям.

Стимул, побудивший меня обратиться к анализу указанного пласта средневековой культуры, исходил из отечественной научной традиции. Русские ученые по меньшей мере дважды поставили важнейшие вопросы изучения этого пласта культуры, независимо от своих западных коллег и опережая их. Я имею в виду Л.П. Карсавина, книга которого «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (Пг., 1915) основана в первую очередь на исследовании произведений упомянутых выше жанров. Главное внимание Карсавин уделял изучению средневековой «низовой» религиозности — отношения к христианским истинам «среднего человека» эпохи, «интеллектуала» средневековья, стоявшего как бы на полпути между высокообразованными схоластами и неграмотной массой верующих. Этот выдающийся медиевист сделал целый ряд существенных наблюдений, которые проливают свет на мирозерцание людей, не прошедших школьной выучки. Книга Карсавина вышла в начале первой мировой войны, в обстановке, отнюдь не благоприятствовавшей тому, чтобы привлечь к себе интерес специалистов, и осталась вовсе не известной за рубежом. Не получила она должной оценки и в нашей историографии.

Второй раз, ровно полстолетия спустя, новые проблемы средневековой культуры с большой суггестивностью были выдвинуты М.М.Бахтиным. В отличие от труда Карсавина книга Бахтина «Творчество Франсуа

Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (М., 1965), написанная задолго до ее опубликования, вызвала широчайший резонанс как у профессионалов, так и у читающей публики вообще. Будучи переведена на многие языки, она реально обогатила мировую науку и явилась важным стимулом для дальнейшего исследования средневековой народной культуры и, шире, проблем культуры в целом. При всех существенных различиях между трудами этих двух ученых, общим для них, на мой взгляд, является то, что работы Карсавина и Бахтина нацелены на «неофициальный» пласт средневековой культуры и воплощают в себе попытку приблизиться к неосознанным, концептуально не сформулированным, неявным моделям сознания и социального поведения средневекового человека. Именно эта установка привлекает и автора настоящей книги, который решается посвятить ее памяти обоим ученым.

Ныне, спустя семьдесят лет после выхода в свет книги Карсавина и двадцать лет после появления книги Бахтина (эти строки пишутся в конце 1985 г.), в медиевистике возникла и утвердилась новая проблематика, не являвшаяся еще актуальной для обоих русских ученых. Осмысление средневековыми людьми общественных связей и социальной структуры, та форма социально-моральной критики, которая была им доступна; их представления о смерти и об отношениях мира живых с миром мертвых, занимавшие центральное место в понимании людей, проникнутых религиозным мирозерцанием; своеобразие трактовки ими диалектики материи и духа; оценка средневековой мыслью труда и разных профессиональных занятий, а также бедности и богатства; специфика восприятия времени (этот вопрос был поставлен Бахтиным, хотя и не специально для средневековья); проблемы сравнительно молодой дисциплины — исторической демографии, включая трактовку семьи и секса, отношение к женщине, детству и старости — таковы некоторые из вопросов, выдвинувшихся в центр внимания современной медиевистики.

Отдельные аспекты этой проблематики рассмотрены в других моих книгах, но дальнейшее ее изучение привело меня к мысли о необходимости выделить один жанр и более пристально взглянуть в его познавательные возможности. В этой книге проблема средневекового самосознания поставлена на материале «примеров» в их соотносительности с теми жанрами изобразительного искусства, которые с «примерами» так или иначе связаны. Подобное сужение в отборе материала (в том, что касается памятников письменности) и вместе с тем расширение его (привлечение иконографических памятников) кажется оправданным самим существом дела.

«Примеры» представляют собой своего рода «атомарные», мельчайшие единицы сознания, еще не организовавшего этот материал в культурные творения. Это не культура в ее законченных созданиях, а, скорее, «кирпичики», из которых она строилась. Как уже упомянуто, впоследствии «примеры» будут использованы «большой» литературой; собственно, использовались они и средневековыми авторами и наряду с проповедью, в которую они обычно включались; мы найдем их у таких несхожих авторов, как, например, Гиральд Камбрийский (Уэльский) или Гервазий Тильбюриийский, не говоря уж о создателе «Золотой ле-

генды» Якобе Ворагинском; вошли они и в фаблио и в драматургию того времени. Это зародыши разных форм культуры, притом не одной лишь словесной, но, как мы сейчас увидим, и визуальной. Видимо, эти «атомы» сознания обладали большой притягательностью. Вернее сказать, они постоянно присутствовали в памяти культуры, а потому и обнаруживаются в самых разных ее проявлениях, подвергаясь всякого рода преобразованиям.

Сохранилось несколько десятков сборников «примеров», значительная часть которых опубликована (другие остаются в западноевропейских архивах и для меня недоступны), и в этих сборниках в общей сложности сконцентрированы многие тысячи коротких рассказов. Эта богатейшая кладовая сведений о быте, общественной жизни, мировосприятии, народной религиозности и суевериях периода Высокого средневековья, несмотря на имеющиеся специальные исследования, по существу, еще не разобрана, не изучена и должным образом не оценена⁴.

Сложность изучения «примеров» состоит, в частности, в том, что сплошь и рядом они записывались в контексте проповеди, между тем как опубликованы обособленно от него, в извлечениях, сделанных учеными XIX и начала XX века, полагавшими, что такого рода вычленение допустимо и не вызывает сдвигов смысла. Подобное выделение «примера» из окружения проповеди нередко происходило уже и в средние века. Церковный автор мог записывать «примеры» отдельно, сами по себе, предназначая их для проповедников, которые по мере надобности могли использовать их в своих проповедях. Эти сборники «примеров» так или иначе организованы: в соответствии с общими богословскими рассуждениями, как, например, у Цезария Гейстербахского (по 12 разделам: о религиозном обращении, о сокрушении души, об исповеди, об искушении, о бесах, о простоте, о святой Марии, о видениях, о причастии, о чудесах, об умирающих, о загробном воздаянии) и Этьена де Бурбон (о «семи дарах святого духа»; трактат прерван смертью автора на пятом разделе), или в алфавитном порядке, с целью облегчить проповеднику поиск «примера», который подошел бы к теме читаемой им проповеди. Таким образом, уже с момента своего появления в письменной форме «пример» в той или иной степени обособляется от проповеди и начинает жить самостоятельной жизнью.

«Примеры» — источники массовые и дают возможность делать наблюдения, которые опираются на повторяющиеся или сходные факты, выделять типичные структуры и устойчивые стереотипы сознания. В этом их большая ценность для историка, нередко вынужденного довольствоваться разрозненными и спорадическими свидетельствами. Запечатленное в «примерах» сознание — это прежде всего сознание проповедников, монахов и церковных деятелей, людей ученых, ориентированное, однако, на широкую демократическую аудиторию и, вне всякого сомнения, испытывающее импульсы, которые от нее исходят. Этой особенностью «примеров» и был определен их выбор в качестве объекта монографического исследования. Я хотел развернуть по возможности широкую панораму «примеров», едва ли известных читателю, и наметить проблемы их изучения. В книге главное место отведено демонстрации конкретных образцов этого жанра,

ибо, по моему убеждению, самая их демонстрация раскрывает характерные черты породившего их сознания, — сознания их создателей и собирателей и сознания тех, к кому они были обращены. В «примерах» до нас доносится бесхитростная речь средневековых верующих — их беседы на исповеди и во время проповеди, притом такие беседы, когда обсуждаются предельные ситуации, — «последние вопросы», самые существенные проблемы человеческого бытия, как они понимались в ту эпоху. Не исключено, что читателя может и утомить обилие приводимого материала. Но, не скрою, подобная реакция входит в мой расчет, ибо ее неадекватность восприятию «примеров» средневековыми людьми, внимавшими им с жадностью и неослабным вниманием, сама по себе есть несомненный показатель коренным образом изменившихся вкусов и читательских установок и глубоких различий между культурами средневековья и нашего времени.

Популярность «примеров» была столь велика, что они служили существенным стимулом и для мастеров искусства. Художники, резчики, скульпторы, иллюстраторы книг, мастера витражей использовали обширный комплекс мотивов, которые они находили в «примерах». Многие сюжеты «примеров» прямо перекликаются с сюжетами сцен, делавшихся предметом изобразительного искусства той же эпохи. В «примерах» сплошь и рядом используются темы средневековых бестиариев, басни о животных, с неизменным уподоблением животного человеку и его повадок — человеческим обычаям и помышлениям, — на полях рукописей мы находим тех же зверей и сказочных монстров.

В «примерах» фигурирует нечистая сила, представляемая в них одновременно и несказанно страшной и не лишенной комизма, — в тех частях церковного декора, которые не несли наибольшей официально-религиозной смысловой нагрузки (на капителях, на деревянной резьбе и т.д.), то и дело встречаются гротескные фигуры чертей, подстерегающих грешников или уже завладевших ими. Впрочем, страховидные демоны вторгаются и в центральные скульптурные сцены на западных фасадах соборов, где изображался Страшный суд. Этот финальный момент истории человечества, как он мыслился христианством, находит в высшей степени своеобразное истолкование в многочисленных «примерах». Гротеск, кстати, своего наивысшего развития в средние века достигает как раз в «примерах» и в церковном декоре.

Некоторые скульптурные сценки кажутся прямыми иллюстрациями к текстам «примеров». Так, инвективы проповедников против кумушек, болтающих в церкви во время богослужения, — их, разумеется, подстрекает и подстерегает дьявол — вдохновляли мастеров изобразительного искусства на создание соответствующих групп на капителях. Точно так же в книжных миниатюрах неоднократно встречаются изображения ситуаций и происшествий, описанных в «примерах»⁵.

Но дело, конечно, не сводилось к заимствованию художниками мотивов и сюжетов из «примеров». Сходство между этим жанром среднелатинской словесности и произведениями искусства обуславливалось общей для писателей и художников ментальностью. И те и другие принадлежали к одной социальной среде, воспринимали и культивировали бытовавший в ней фольклор, обращались к той же самой массе прихожан.

Если собор именовали «Библией для неграмотных» или «Библией в камне», то «пример» современные ученые с полным основанием называют «Библией повседневной жизни» или «Библией расхожей культуры» («антибиблией рядового человека»).

Однако не все сюжеты «примеров» аналогичным образом подаются в изобразительном искусстве. Так, проповедники решительно и безоговорочно осуждают мирские песни гистрионов, танцы и хороводы, видя в них козни бесов, заманивающих пляшущую молодежь в свои сети, между тем как в книжной миниатюре сцены с танцорами и музыкантами отмечены известной двойственностью: здесь наряду с их вовлеченностью в стговор с нечистой силой налицо и радость изображения пляшущих и музицирующих фигур людей, зверей и птиц. Комизм и гротескность, характерные для подобных рисунков, едва ли можно истолковывать только в негативном смысле⁶.

Исследование «примеров» прямо-таки диктует необходимость обращения к памятникам иконографии. Последние не могут и не должны служить лишь простой иллюстрацией первых. Поскольку поэтика сочинений словесного ряда и поэтика созданий визуального искусства различны, перед исследователем открывается возможность увидеть одни и те же аспекты культуры в меняющихся ракурсах, в интерпретации под разными углами зрения.

Ехемпла все еще остаются «пасынками» историков культуры. К ним обращались прежде всего в связи с изучением новеллы Возрождения. Эта новелла генетически отчасти восходит к средневековым «примерам»; из небольшого анекдота, включаемого в проповедь или в сборник нравоучительных рассказов, вырастает новый тип прозаического повествования. Использование ренессансной новеллой бродячих сюжетов, ранее обработанных в виде «примеров», несомненно, имело место, и литературоведы тщательно изучали случаи заимствований и в особенности те трансформации, которые претерпели идейное содержание и эстетика «примеров» при этом переходе⁷. В ренессансной новелле видят высокое достижение культуры, с которым средневековый «пример» не выдерживает сравнения.

Несколько предвосхищая дальнейшее исследование, я решаюсь настаивать на том, что ехемпла — это совершенно особый жанр словесности, заслуживающий самостоятельного анализа, независимо от его соотношения с ренессансной новеллой, жанр, который обладает, как, я надеюсь, будет далее показано, глубоким своеобразием, безвозвратно утраченным при переходе к светской новелле конца XIII и XIV веков. Речь должна идти именно о специфике каждого из названных жанров, а не о превосходстве одного над другим; и тот и другой выражают особое мировиденье. Ренессансный новеллист вполне мог свысока взирать на средневековый «пример», но в свою очередь авторы «примеров» имели все основания считать светскую новеллу выродившейся формой «примера», в которой исчезает поражающий воображение контраст двух сталкивающихся миров — земного и потустороннего. Перенос в новелле Возрождения сюжета и действия всецело в этот мир лишал ее той предельной напряженности, которой характеризовались ехемпла.

Достижения всегда сопровождаются утратами. Глубинный уровень средневековых «примеров», связанный с освоением христианства мифологически ориентированным народным сознанием, радикально сокращается в новелле.

Но сопоставление «примеров» с ренессансной новеллой вообще не вполне правомерно, поскольку в *exemplum*, строго говоря, мы имеем дело не с «литературой». Литература свободно использует вымысел, не связана жестко требованиями достоверности фактам реальной жизни, между тем как «пример», сколько бы он ни преображал жизнь, исходил из презумпции истинности: проповедник излагает «правду», какой он ее видит, и его аудитория воспринимает «примеры» в качестве повествований о подлинной жизни. Нам эти повествования в своем большинстве едва ли покажутся правдивыми, и не случайно ныне исследователи индексируют встречающиеся в них сюжеты точно так же, как инвентаризируют сюжеты сказок и легенд. Однако не нужно упускать из виду, что для средневековых людей самые фантастические персонажи и ситуации, которые встречаются в «примерах», вполне вмещались в их «субъективную реальность», являясь ее неотъемлемой составной частью, и что эта «субъективность» была всеобщим достоянием и, следовательно, объективным фактором их духовной жизни.

Перед нами — не «литература», какой в ту эпоху были рыцарский роман или песни трубадуров и миннезингеров, фавлю или шванки, а более непосредственное воплощение общественного сознания, впитавшее в себя человеческую ментальность. В этих бесчисленных рассказах и анекдотах, сюжетные положения и герои которых впоследствии стимулировали художественную фантазию многих поколений авторов⁸, скорее, нужно было бы видеть почву, питавшую развитие литературы. Еще пол-века назад английский исследователь проповеди Оуст указывал на ту роль, какую она сыграла в зарождении литературного реализма. Обращаясь с кафедры к прихожанам, проповедник охотно и точно рисовал самые разнообразные жанровые сценки из окружающей их жизни, — тут и лошадиники, обманывающие покупателей, и болтовня кумушек в церкви, и мошенничество священников, разбой рыцарей, выступления фокусников и мимов с их танцующими собаками и превращающейся в змей соломой, и крики странствующих ремесленников, и содержатели таверны, выбегающие на дорогу, чтобы позвать к себе паломников, и преступники, которых ведут на виселицу, воры, ищущие спасения в церкви, и улицы, которые чистят перед прибытием государя. Никто лучше проповедников не знает того, что происходит в домах богачей и бедняков, и нет такой стороны жизни, которая ускользнула бы от их внимания, начиная крестьянином, который ест похлебку, черпая ее куском хлеба — его ложкой, храпит в поле и пашет землю, и кончая заключенными в тюрьме, спорящими школярами, народными плясками и рыцарскими турнирами⁹.

К вопросу об отношении «примеров» к генезису литературного реализма нам придется возвратиться в конце исследования, но уже сейчас можно констатировать: по широте охвата действительности, сочетающейся с наблюдательностью и точной неприкрашенностью ее изображения, «примеры» не имеют параллели в средневековой лите-

ратуре, исключая разве что исландские саги, жанр, расцвет которого приходится на тот же XIII век. Это упоминание саг не случайно: и саги и «примеры» (которые, кстати говоря, усердно переводились на древнеисландский язык) имели хождение в относительно демократической среде, сообщавшей им особые колорит и тональность и во многом определявшей их поэтику.

Как кажется, сказанного достаточно для того, чтобы понять тот интерес, который представляют «примеры» для историка культуры. Изучение может приблизить нас к тому пласту средневековой действительности, который не улавливается другими категориями источников.

В книге главным образом изучены «примеры» из сборников XIII века, и лишь в отдельных случаях приводятся извлечения из более поздних собраний, в которых повторяется материал предшественников. Коллекции, составленные во Франции, Германии, Англии, несомненно, обладают кое-какими особенностями, и там, где возникнет необходимость, эти специфические черты будут отмечены. Немецкие компиляции отчасти перекликаются по своему содержанию с французскими, в английских сборниках встречаются рассказы, почерпнутые из континентальных. В одних случаях налицо прямое заимствование, в других не исключено, что повторяющиеся «примеры» принадлежали к общему фонду, использованному проповедниками в разных странах¹⁰. Но в целом есть основания утверждать: «примеры» из разных стран Западной Европы и из сборников разных авторов обладали такой степенью сходства между собой, что весь этот массив среднелатинских памятников может быть изучен как единый комплекс.

Автор «примера» — духовное лицо, которое его записало. Доля его участия в формировании текста была различной, нередко ограничиваясь лишь тем, что это лицо несколько по-своему излагает традиционный анекдот, вычитанный из литературы. В других случаях записывался, при соответствующей обработке, устный рассказ. Множество «примеров» сохранилось в разных вариантах либо вследствие редактирования, которому они подвергались при переписывании, либо в силу того, что они заимствовались из устной традиции, неприметно менявшейся.

Наконец, нужно оговорить, что в ряде случаев тот же самый «пример» приходится привлекать в книге более чем один раз в связи с обсуждением разных аспектов мирозерцания, которое обнаруживается в наших источниках.

Считаю своим приятным долгом поблагодарить В.С. Библера за ту неоценимую помощь, которую он оказал мне, обсуждая рукопись книги (как и книги «Проблемы средневековой народной культуры»), а также ее рецензентов Е.М. Мелетинского и А.А. Немилова.

Примечания

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981.

² Я вполне отдаю себе отчет в рискованности применения подобного понятия: этикетка «человек средневековья» чрезмерно обща и условна. Эпоха, которую принято именовать «средними веками», охватывает многие столетия, на протяжении которых произошло развитие огромного, поистине всемирно-исторического значения, коренным образом изменившее ход истории на нашей планете. Сопоставление начального этапа этой эпохи с ее поздней фазой (но историки не могут договориться о том, когда эта фаза имела место: в XIV—XV вв.? в XVI—XVII? в XVII—XVIII?) обнаруживает мало общего как в социально-экономическом, так и в политическом и духовном отношениях. Так стоит ли вообще сохранять понятие «средневековье»? Здесь не место обсуждать этот далеко не праздный вопрос. Я хотел бы указать лишь на одну его сторону, которая имеет к изучаемой в этой книге проблеме непосредственное отношение. Культура в высших ее проявлениях переживала на протяжении средних веков глубокие мутации, между тем как «низший», глубинный ее уровень, то, что называют (тоже не слишком адекватно) «народной культурой», изменялся несравненно медленнее, проявляя исключительную традиционность, цепкую привязанность к определенным элементарным формам, и как раз на уровне социально-психологических стереотипов, навыков сознания, ментальностей «средневековья» оказывается очень длительным. Именно в этом смысле Ж. Ле Гофф говорит о «долгом средневековье», начинающемся, по его мнению, примерно в III веке и изживаемом собственно лишь к концу XVIII или даже к началу XIX века. См.: *Le Goff J. L'imaginaire médiéval.* — Paris, 1985, p. 7—13.

³ Я имею в виду неопубликованную статью С.С. Неретиной.

⁴ Появление книги А.Д. Михайлова «Старофранцузская городская повесть «фаблио» и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры» (М., 1986) избавляет меня от необходимости рассматривать вопрос о соотношении «примеров» с фаблио. В этой книге обстоятельно исследованы генезис жанра фаблио, их содержание и литературные особенности; особенно пристальное внимание уделено «модели мира» в фаблио — способу построения их идейно-художественного универсума.

⁵ *Randall L. M. C. Exempla as a Source of Gothic Marginal Illumination.* — *The Art Bulletin*, vol. 39, 1957, № 2, p. 97—107.

⁶ См.: Даркевич В.П. Пародийные музыканты в миниатюрах готических рукописей. — В кн.: *Художественный язык средневековья.* М., 1982, с. 5—23; Его же. Танцы и акробатика в искусстве средневековья. — В кн.: *Культура и искусство средневекового города.* М., 1984, с. 5—31.

⁷ *Landau M. Die Quellen des Dekamerons.* 2. Aufl. — Stuttgart, 1884, S. 220 ff., 252 ff, 274 ff.; *Веселовский А.Н.* Соч. Т. 2. — Пг., 1915, с. 465, сл.; *Бранка В.* Боккаччо средневековый. — М., 1983; *Андреев М.Л.* «Новеллино» в истории итальянской литературы и европейской новеллы. — В кн.: *Новеллино.* 1984, с. 219—252.

⁸ В «примерах» — колыбель позднейших легенд о Фаусте и Дон Жуане, один из источников художественной фантазии Чосера и Сервантеса, Боккаччо и других итальянских новеллистов Возрождения; эта линия преемственности тянется вплоть до наших дней — см. «Избранника» Томаса Манна.

⁹ *Owst G. R. Literature and Pulpit in Medieval England. A neglected chapter in the history of English letters and of the English people.* — New York, 1933 (2d ed. 1961).

¹⁰ Сборники латинских «примеров», имевшие хождение в славянских странах католического региона, обнаруживают весьма низкую степень самостоятельности, — по большей части это те же «примеры», которые записаны в компиляциях Этьена де Бурбон, Умберта де Роман, «Римских деяниях» или «Золотой легенде». См.: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza.* — Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1978, S. 59—76.

Exempla: литературный жанр и стиль мышления

Время расцвета жанра «примеров» — XIII век, хотя традиция эта восходит к более раннему времени и продолжалась на протяжении ряда столетий. Но наиболее продуктивным в этом смысле было именно XIII столетие, точнее, первая его половина, когда «примеры» собирали и записывали такие видные авторы, как Жак де Витри, Этьен де Бурбон, Цезарий Гейстербахский. В «примерах» использован материал древних легенд, хроник, житий, Библии, бестиариев, так же как и мотивы народных сказок, и исследователями были предприняты попытки установления связей «примеров» с фольклором путем индексирования их тематики¹.

Сплошь и рядом в основу фабулы «примера» брали какое-то недавнее происшествие, свидетелем которого мог быть сам повествователь, либо он ссылался на знакомых и очевидцев. В то время как произведения других жанров средневековой словесности пренебрегали большинством тем, касавшихся повседневной жизни народа, в «примерах» они находят самое широкое выражение, ибо «не существовало таких банальных или вульгарных обстоятельств, которые не затрагивали бы (с точки зрения средневекового духовенства) вечного спасения души»². По выражению итальянского исследователя, «примеры» представляют собой «Библию повседневной жизни»³.

Что такое *exemplum*? Исследователи не раз останавливались на вопросе о его определении. Дефиниции, которые они дают, не слишком сильно расходятся между собой⁴. Вот, кажется, последняя по времени формулировка: «*Exemplum* — короткий рассказ, принимаемый за истинный и предназначенный для включения в речь, как правило, в проповедь с целью преподнести слушателям спасительный урок»⁵. Правда, специалисты подчеркивают неясность и нечеткость подобных дефиниций, поскольку «*exempla*» представляет собой собирательное понятие, охватывающее разные литературные жанры⁶. Поэтому для уточнения приходится выделять типы «примеров»: 1) извлечения из древних легенд, хроник, житий или из Библии; 2) анекдоты из современной жизни или воспоминания автора о неких происшествиях; 3) басни и народные сказания; 4) моральные заключения, заимствованные из бестиариев⁷. С подобными определениями и разграничениями в целом можно было бы согласиться. Однако приведенная дефиниция представляется все же слишком формальной, — едва ли она раскрывает специфику природы средневекового «примера». Для понимания последней необходимо от формальных признаков обратиться к таким, которые относятся к содержанию «примеров».

Наиболее существенно для специфики жанра «примеров» то, что этот предельно короткий рассказ, в котором всегда минимальное число действующих лиц, несет на себе колоссальную смысловую нагрузку. В самом деле, на пространстве в несколько (или в несколько десятков) строк появляются два мира. Перед нами обыденный земной мир, точ-

нее, незначительный, казалось бы, его фрагмент — монастырь, монашеская келья, церковь, рыцарский замок, дом горожанина, деревня, а то и просто дорога или лес, и в этом малом уголке умещаются один-два, самое большее, несколько персонажей. Но в это земное пространство вторгаются из мира иного Христос, Богоматерь, святые, умершие, которые сохраняют связи с миром живых и заинтересованы в его делах, бесы и даже сам Сатана.

Насыщенность минимального по объему текста «реалиями» обоих миров, воплощение в нем всего макрокосма, каким он рисовался сознанию средневекового человека, — первая существенная черта «примера». И с нею самым непосредственным образом связана другая его черта, с особой силой выражающая его своеобразие. «Пример» являет собой своеобразный «хронотоп» (термин М.М. Бахтина, обозначающий пространственно-временное единство произведения). В некоторый краткий момент, бесконечно далекий, легендарный или, наоборот, предельно приближенный к моменту проповеди, в некоем пространстве, опять-таки либо неопределенном и условном, либо вполне конкретном и всем хорошо знакомом, происходит необыкновенное, чудесное событие. Это событие представляет собой результат соприкосновения, встречи двух миров — земного, где фигурирует персонаж «примера» — монах, крестьянин, рыцарь, бюргер, кто угодно, — с миром потусторонним, не подчиняющимся законам протекания земного времени. Вторжение сил мира иного — добрых или злых — в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает их из рутины повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, коренным и часто роковым образом воздействующая на героя «примера».

В этом на миг образовавшемся специфическом «хронотопе» происходит коренное преобразование мира людей: действие, совершающееся в реальном земном, человеческом пространстве, вместе с тем соотносено с адом, раем, чистилищем; человек, который молится в церкви или покоится в своей постели, одновременно оказывается пред лицом высшего Судии на Страшном суде или влекомым по адским местам; к нему являются божество или нечистая сила. Человек, поутру спешащий на рынок или вечером пирующий с собутыльниками, внезапно попадает туда, где царит вечность... Это столкновение двух миров, пересечение разных систем отсчета времени и несовместимых пространств порождает ситуацию, в которой действие происходит и там и здесь и, следовательно, ни там, ни здесь, а на каком-то совершенно ином пространственно-временном уровне, в новом «хронотопе».

Специфический «хронотоп» средневекового «примера» (распадающийся при переходе сюжета этого «примера» в ренессансную новеллу), представляя собой особенность данного жанра среднелатинской словесности, вместе с тем выявляет, полнее и ярче, чем какие-либо иные ее формы, глубокое своеобразие сознания, которое породило этот жанр. Именно в «саморазоблачении» культуры средневековья, совершающемся в «примерах», заключена их высокая эвристическая ценность.

...Юный рыцарь, растративший на турниры и гистрионов (то есть актеров и плясунов) отцовское наследство, был принужден продать и заложить свои «аллоды или феоды». Управитель его владениями, заве-

ря его, что существует средство поправить дела и вновь разбогатеть, уговорил рыцаря отправиться с ним ночью в лес, где этот виллик вызвал дьявола. Нечистый тут же является и обещает юноше изобилие на условии, что тот, отвергнув Бога, делается верным и преданным ему человеком. Виллик уговаривает его согласиться: ведь всего-то и надобно произнести одно словечко! После некоторых колебаний рыцарь отказывается от Бога и, прибегнув к символическому обряду разрыва вассальной связи (*manu exfestucavit*)⁸, приносит омаж дьяволу. Но нечистый выдвигает новое требование; отречься и от Матери Всевышнего: «Она более всех чинит нам зла». Но тут уж рыцарь решительно воспротивился, заявив, что предпочтет всю жизнь нищенствовать. Возвращаясь домой, он принес в церкви искреннее покаяние в содеянном перед статуей Богоматери с Сыном. Дева Мария просила Сына простить юношу, но Сын не отвечал ей, отвратив от нее свой лик. Тогда статуя поднялась, посадила Младенца на алтарь и, опустившись пред ним на колени, выпросила прощенье для рыцаря (DM, II: 12. Ср. Klapper, 1914, № 63).

Прозаическая сфера феодальных отношений, описанная с деловой детальностью (земельные владения, вассальная служба, ритуал расторжения верности, принесение присяги новому господину), перенесена в совершенно иной план, в котором человек вступает в контакт сперва с дьяволом, а затем с Христом и Богоматерью. Сын божий ведет себя как оскорбленный сеньор, но тронутая преданностью рыцаря Мадонна в конце концов склоняет его к милосердию, причем статуя в церкви оказывается самой Богоматерью.

Эта история имела для ее героя благополучный исход. А вот другая — с трагическим концом. Знатный человек из Саксонии посылает слугу в погреб нацедить вина, но тому не удается вылить из бочки ни единой капли. Он замечает сидящего на бочке черта, и тот говорит ему, что если его господин хочет вина, пусть сам к нему спустится. Господин приходит в погреб и узнает, что время его жизни истекло и черт собирается забрать его. Только благодаря ссылке на то, что он всегда верно служил дьяволу, и обещанию и впредь быть ему покорным, дворянину удается выговорить себе трехлетнюю отсрочку, по истечении которой он умирает без исповеди и покаяния (НМ, 55).

Потусторонние силы могут и не фигурировать в повествовании в персонифицированном виде, но тем не менее оказывают свое вполне осязаемое воздействие на людей. Благородная матрона, молясь зимой в церкви, услышала стоны бедной женщины, страдавшей от холода, и решила отдать ей свое меховое одеяние. Удалившись с нею, она нарядила ее в шубу и возвратилась в церковь. По окончании мессы капеллан спросил ее, куда она уходила: ведь на время ее отсутствия он лишился способности произнести хотя бы единое слово. Смысл происшедшего для Жака де Витри, одного из наиболее известных авторов «примеров», заключен не в демонстрации чудесного вмешательства Бога, а в свидетельстве того, сколь Богу приятны заботы о нагих и убогих (Стапе, № 93). Тут же проповедник приводит и другой аналогичный «пример». Граф из Шампани, имевший обыкновение посещать прокаженных, часто бывал у одного из этих несчастных. В отсутствие графа

прокаженный умер. Однако когда граф прибыл в тот город, он повидал его и узнал, что никогда еще не было ему так хорошо. После этого граф услышал от местных жителей, что прокаженный этот уже месяц как похоронен, и, возвратившись в его хижину, никого там не нашел, но ощутил благоухание. Так господь оказал ему свою милость (Crane, № 94).

Послушав проповедь епископа о том, что отдавшему имуществу бедным воздастся стократно, некий богатч раздал на милостыню свои богатства. После его кончины сын возбудил тяжбу против епископа, требуя возвращения наследства. Епископа осенило: «Сходим-ка к твоему отцу». Вскрыли могилу, извлекли покойника и в его руке обнаружили грамоту, на которой было начертано, что он получил не только деньги, переданные епископу, но и во сто крат более (Crane, № 96). В другом варианте этого же «примера» тяжбу против епископа вчиняют сыновья сарацина, обращенного им в христианство. Епископ ведет их к могиле умершего и именем Христа закликает его сказать, вознагражден ли он. Покойник отвечает, так что всем слышно: «Стократно получил и обладаю вечной жизнью» (ЕВ, 144. Ср. Hervieux, 317).

Евангельское поучение облекается в наглядное событие, в конкретную жизненную коллизию. Единичное скрывает в себе религиозно-нравственные максимы, делая их доходчивыми и убедительными образцами поведения. Но вместе с тем законы, управляющие обыденной жизнью, нормальный порядок вещей нарушаются, и перед слушателями или читателями происходит драматичная и поражающая воображение встреча обоих миров, земного и потустороннего.

Не менее существенно и то, что это сопоставление, казалось бы, несопоставимого происходит не где-то в тридевятом царстве, а здесь же, рядом, в том самом городе, где пишет или проповедует автор «примера», в соседней деревне, во всем известном аббатстве, и имело место это чудесное событие не в давно минувшие времена, а совсем недавно, в прошлом году, несколько лет тому назад; во всяком случае, известно точно, когда оно произошло, и еще живы его свидетели, а то и участники, можно видеть предметы, которые были вовлечены в описываемую коллизию, хранят на себе ее отпечаток.

Конверс (живущий в монастыре мирянин, готовящийся сделаться монахом) и монах уговорили аббата, который беседовал с дьяволом, завладевшим кельнской горожанкой, заставить нечистого показаться им в своем «натуральном виде». Бес согласился, и одержимая женщина на их глазах начала набухать, достигнув величины башни; глаза ее сверкали наподобие пылающей печи. Монах с конверсом упали в обморок, и если б аббат, который проявил больше стойкости, не приказал дьяволу вернуться в прежнюю форму, то и он бы помешался, ибо человек не может вынести подлинного вида дьявола, — аббата спасло только то, что он заблаговременно приобшился таинств. «Коль ты не веришь моим словам, — заключает «пример» немецкий монах Цезарий Гейстербахский, — спроси их самих (то есть аббата и его спутников), они, кажется, еще живы, люди они набожные и ничего тебе не скажут, кроме истинной правды» (DM, V: 29). Во время крестового похода против альбигойцев один из католических священников попал в руки еретиков, и те вырезали у него язык. После того

как его доставили в Клуни, он молитвенно призвал Богоматерь, та своею рукой вставила ему новый язык, раз он потерял свой из-за веры в ее Сына, и исцеленный тут же запел «Ave Maria». «Все сие достоверно известно от ксантенского Иоганна Схоластика, который видел и самого священника и его язык и слышал от него эту историю» (DM, VII: 22).

Некую паралитичную девицу из Франции посещали удивительные видения. Однажды ее дух был восхищен из телесной оболочки и введен в Небесный Иерусалим, где она видела много замечательно. Она присутствовала на церковной службе, причем у алтаря служил сам Христос, и, когда, согласно чину цистерцианского ордена (рассказчик, Цезарий Гейстербахский — цистерцианец), ему отдавали зажженные свечи, эта девица, предчувствуя возвращение к земной жизни, не хотела отдать своей свечи, намереваясь забрать ее с собой; однако ангел выбил свечу из ее рук, так что у нее осталась лишь нижняя ее половина, которую после реанимации и нашли у нее, и свеча эта творила чудеса (DM, VII: 20).

В суассонском диоцезе грешники устраивали пляски прямо в церкви, а рядом с ними там видели прыгающих и пляшущих бесов, подстрекателей этого непотребства. Когда священник, которого они чуть было не убили, крестным знаменем обратил их в бегство, то один из бесов выворотил из стены церкви большой камень, оставив на нем отпечатки своих зубов, и следы эти видел монах Филипп, который был источником информации для записавшего ее французского доминиканца Этьена де Бурбон (ЕВ, 462).

Подобные указания особенно характерны для авторов немецких сборников «примеров» — цистерцианца Цезария Гейстербахского и доминиканца Рудольфа Шлеттштадтского. Скрупулезность, с какой последний фиксирует даты описываемых событий, происшедших на памяти живущих, и имена реальных лиц — участников или свидетелей (многие из этих людей известны и из других источников), порождает своего рода «эффект присутствия» и усиливает иллюзию их достоверности. Время «примера» здесь — историческое время, последние годы XIII и первые годы XIV века, а не некая условность, фикция, так же, как и пространство, в котором происходит действие, — вполне реальная территория Верхнего Рейна и Франконии. В «Достопамятных историях» Рудольфа Шлеттштадтского «пример» максимально сближается с хроникой, сохраняя, однако, все свои отличительные особенности.

Перед нами — не «хронотоп» волшебной сказки, а пространство-время реального мира, и именно в земном времени и пространстве совершаются подобные сказочные и вместе с тем доподлинные вещи! Это обстоятельство в высшей степени важно. В самом деле, когда чудеса происходят в сказке, то любому, от ребенка до умудренного старца, понятно, что в ее волшебном мире возможно такое, чего тут и ныне не произойдет; слушатели знают: «сказка — ложь». Но в «примере» сказочное, сохраняя свою небывалость, вместе с тем перестает быть сказочным, то есть фантастичным, ведь все, о чем повествуют «примеры», — чистая правда, и это положение сохраняет свою силу и для слушателей и читателей, и для самого автора. Он не только заверяет аудиторию, что

поведанное им — истинно, он и сам верит в его истинность. «Господь свидетель, что я не сочинил ни одной главы в сем «Диалоге», — заверяет Цезарий Гейстербахский в Прологе к «Диалогу о чудесах». — Если что-либо случайно произошло не так, как я записал, то винить надлежит тех, кто мне это сообщил» (DM, Prologus). Впрочем, английский проповедник XIV века Джон Бромьярд высказывает несколько иную мысль: «Правдива данная история или выдуманна, не так существенно, ибо ехептрлм надобен не сам по себе, а ради его значения»⁹. Одо из Черитона начинает «пример» о Богоматери, исцелившей больного ребенка хозяйки, у которой Она остановилась вместе со своим Сыном, словами: «Говорят, даже если сие недостоверно, что...» (Herveyux, 330). В данном случае проповедник, видимо, хочет сохранить независимую позицию в отношении некоего апокрифа.

Поиски аналогий между сказкой и «примерами» могли бы иметь лишь ограниченное значение. Даже если сказочные мотивы и перекочевали в те или иные «примеры», не следует упускать из виду, что при таком «переселении» эти мотивы не только подверглись «христианизации», — они совершенно изменили свою функцию. Похищение зверем ребенка и возвращение его матери — распространенный сказочный мотив. Но как он интерпретируется в «примерах»? Волк утащил у благочестивой матроны трехлетнюю дочь. Мать пошла в часовню и отняла у статуи Богоматери Сына со словами: «Госпожа, Вы не получите назад Вашего Ребенка, если не возвратите в сохранности моего». Святая Дева, якобы устрешенная, велела волку отдать девочку, ее нашли со следами зубов зверя, — сие есть доказательство чуда. Мать поспешила вернуть статую Младенца. Автор «примера» знает о случившемся от аббата Германа, который сам видел девочку и слышал рассказ ее матери. Это сказочное происшествие имело место в определенном населенном пункте и в определенное время, в нем участвовали реальные, знакомые лица, — короче говоря, это событие актуальной жизни. Интерес, который оно представляет для Цезария Гейстербахского, заключается прежде всего в милосердии Богоматери, и в ряд соответствующих «примеров» он его и поместил (DM, VII: 45).

«Пример» радикально противоположен сказке, структурно и по своему смыслу он не имеет с ней ничего общего. Волшебная сказка строит свой хронотоп, не заботясь о правдоподобии и о том, чтобы слушатель поверил в истинность происшествий, в ней изображаемых. Между тем хронотоп «примера», при всей своей необычности, небывалости, претендует на то, чтобы в него поверили, несмотря на чудесную его природу. Свидетельства очевидцев и участников события, вещественные доказательства его истинности — неотъемлемая конститутивная черта средневековых «примеров». Как отмечает Ж. Ле Гофф, несмотря на весь престиж древности, прошлого, вечности, «примеры» черпают силу убедительности в привязанности описываемых в них событий к настоящему времени¹⁰.

Могут возразить, что не все «примеры» полностью отвечают той характеристике, которую я сейчас им дал. Верно, в «примерах», материал которых заимствован из бестиариев или старых легенд, хроник и в некоторых других случаях мы не найдем подобной конфронтации двух

миров. Но описанная мною модель, вне сомнения, основная, определяющая, и ниже мы еще найдем этому многочисленные подтверждения. Жанр никогда не бывает вполне четко очерчен и отделен от соседних жанров. Но если говорить о существе дела, то выражает его именно указанная модель.

Фрагмент человеческой жизни, обрисованный в «примере» несколькими словами или фразами, может быть ничем не замечателен. Но и сакральные персонажи или нечистая сила сами по себе в глазах средневековых людей привычны, это неотъемлемая сторона мироздания. У святых и Бога, как и у людей и у чертей, есть своя сфера, всякому существу и творению отведено определенное место в общем замысле Всевышнего. Это явствует не только из богословия, произведения которого были недоступны широким слоям верующих, неграмотных и не способных уяснить содержание теологических трудов. Стройность и упорядоченность сакрального космоса наглядно демонстрируется в структуре собора, воспроизводящего иерархию творений. То, что в «примерах» поражает средневекового человека (и прибавим, по-иному поражает и современного читателя), — это вторжение обитателей одного мира в гущу мира другого; сакральное пространство на момент накладывается на пространство профанное, земное время под напором вечности вдруг меняет свой характер. Явившись с того света, Карл Великий забрал с собой в рай некоего рыцаря и возвратил его спустя три года, но рыцарь был убежден в том, что провел с покойным императором всего только три дня (SL, 300). В момент, когда душа умершего монаха проходила через чистилище, лежавшее в монастыре тело его внезапно поднялось в воздух и тотчас опустилось, — а монаху показалось, что он мучился в чистилище тысячу лет (SL, 499).

Субъективное переживание времени? Но вот еще один «пример». Гуляя вблизи своего монастыря, благочестивый аббат размышлял о грядущей жизни и радостях рая. Возвратившись к воротам, не узнал он ни привратника, ни монахов. И те не узнали его и были удивлены, услышав от него, что он — настоятель их обители, только что вышедший, чтобы поразмышлять наедине. Посмотрев в книге, в которую были записаны имена прежних аббатов, они нашли и его имя, — с тех пор минуло триста лет (Frenken, № 19; Greven, № 19; Hervieux, 295)¹¹. Священник, служивший в двух приходских церквях, отправив рождественскую службу в одной из них, собрался идти в другую, когда его пригласила отслужить мессу посланница святой Марии. Он приехал в прекрасную церковь, где встретил Богоматерь, а по окончании службы получил разрешение возвратиться домой. Но оказалось, что он отсутствовал не несколько часов, а сто лет (Klappert 1914, № 167).

Два понятийных и ценностных ряда, казалось бы, четко разграниченных, объединяются в «примере», порождая сильнейший эффект неожиданности. Взгляд церковного автора на мир, взгляд, который он разделял со своими современниками, равно как и роль проповедника, побуждали его искать подобного рода парадоксальные ситуации и выделять именно их из потока жизни, фиксировать на них внимание аудитории. Назидательность проповеди, в которой использован «пример», проистекала как раз из неожиданного столкновения диаметральных противоположностей, поражавшего аудиторию.

Сугубая прозаичность быта и повседневных отношений внезапно раскрывается в «примерах» по-новому, будучи освещена отблесками другого мира. Слышал я, когда был в Париже, повествует Жак де Витри, о школяре, который при смерти передал другу матрас, дабы тот подарил его за упокой его души. Друг не спешил выполнить завещание, и ему во сне явился покойник: он лежал на веревках раскаленной кровати. На следующий день его друг отдал матрас в странноприимный дом, и в ту же ночь увидел школяра покоящимся на матрасе, и веревки более ему не вредили (Crane, № 115).

Церковный писатель отчетливо понимал, что завладеть вниманием слушателей проповеди он сумеет только тогда, когда от более или менее общих и отвлеченных поучений о гибельности греха и необходимости спасения души, которые утомительны и докучливы для паствы, он обратится к конкретному факту, занимательному сюжету, упомянет людей, живших в настоящее время или в прошлом, какие-то происшествия, считающиеся подлинными и засвидетельствованные древними авторами или современными очевидцами. Событие, в особенности свежее, имевшее место где-то неподалеку, — излюбленный и, без сомнения, наиболее эффективный сюжет «примера» в проповеди. Рассказ о нем неизменно имеет один и тот же результат: прихожане, которые до этого не слушают проповедника, клюют носом или судачат между собой о более интересных делах и ждут не дождутся, когда священник с миром и благословением их отпустит, внезапно превращаются в заинтересованных и внимательных слушателей. Общее и далекое вдруг превращается в конкретно-знакомое, ближайшим образом касающееся всех и каждого, в живую новость, которая поражает воображение и западает в память.

Мне уже приходилось в другом месте цитировать рассказ Цезария Гейстербахского о проповеди, которую аббат Гевард читал монахам. Многие из них дремали, и аббат вскричал: «Послушайте-ка, братья, послушайте, какую новую замечательную историю я вам поведаю. Жил-был король по имени Артур ...» И тут аббат остановился и не продолжал. «Видите, братья, какая беда, — сказал он, — когда говорю я о Боге, вы спите, а как молвлю о легковесном, тотчас пробуждаетесь и настораживаете уши» (DM, IV: 36). К этому сообщению мною было сделано примечание: подобно некоторым другим средневековым текстам, рассказ Цезария представляет собой парафраз античной темы, в данном случае — повести о том, как Демад, выступая в народном собрании, привлек внимание участников только тогда, когда, прервав свою речь, начал излагать басню Эзопа о Деметре, ласточке и угре¹². Но вся прелесть «примера» Цезария Гейстербахского — в заключительной фразе: «Я присутствовал на той проповеди».

То, что именно «двумирность» содержания «примера» выражает самую сущность жанра, становится особенно ясным при рассмотрении дальнейшей его судьбы. Принято считать, что жанр коротких анекдотов оказался чрезвычайно живучим; он был перенят и литературой Возрождения. Но при переходе от средневекового «примера» к ренессансной новелле двуплановость повествования исчезает, действие проецируется исключительно на экране земной, посюсторонней жизни, и это раз-

личие между первоначальной и новой формами рассказа выявляет всю глубину трансформации, пережитой жанром. Ренессанс отказывается от наиболее характерной и привлекательной для средневековой аудитории черты «примера» и вместе с нравоучением, моралите, вытесняет из него парадоксальное объединение мира земного и мира иного; по необходимости, разрушается самая структура «примера». Остается лишь внешнее сходство.

Но средневековый «пример» отличался и от жанров, существовавших в древности. Повествования античности, которые могли послужить его прообразом, должны были свидетельствовать о славе исторических или мифологических героев, между тем как средневековые «примеры» с самого начала своего существования характеризовались тем, что их персонажами могли быть люди какого угодно статуса и положения — рыцари, духовные лица, крестьяне так же, как и древние мудрецы или правители. В центре внимания в «примере», по мнению Ж. Ле Гоффа, был, собственно, не сам человек, а некое происшествие, в истинность которого верили. Ведь средневековый «пример» не прославлял, а поучал и обращал в истинную веру¹³. Это утверждение, может быть, нуждается в известном уточнении. Средневековый «пример», действительно, служил делу спасения и наставления, а не восславлял чей-то подвиг, но в фокусе его повествования неизменно находится человек, с которым и происходило описываемое чудесное событие. Весь мир, включая пространство и время, соотнесен с ним, вращается вокруг него, и специфическим образом из-за него (или ради него) «деформируется». Именно человек служит «точкой отсчета» для повествования. Событие, в центре которого может оказаться любой человек, — таков сюжет средневекового «примера». Конечно, человек здесь не охарактеризован всесторонне. Но такой многомерной оценки персонажа обычно не дают и другие жанры средневековой литературы. Однако о человеке в «примерах» сказано главное, с точки зрения проповедника: праведный он или грешный и какова мера его греховности. Состоянием души человека и определяется событие.

Важно другое наблюдение Ле Гоффа: античный «пример» представляет собой обращение индивида к индивиду, тогда как средневековый «пример» обращен ко всем христианам прихода. И это естественно, поскольку такой «пример» был включен в проповедь. В отличие от древнего рассказа, статичного по своей структуре, средневековый «пример» динамичен¹⁴. Мне кажется, что эта особенность средневековых «примеров» тесно связана с отмеченной выше «двумерностью» их содержания. Соприкосновение мира земного, с его повседневным бытом и обыденным человеческим поведением (включая и греховность людей, ибо она повсеместна и ежечасна), с миром иным, откуда являются Христос, Богородица, святые либо бесы и души умерших, пересечение обоих миров — все это создает невозможную, парадоксальную ситуацию, порождая напряженное действие, которое влечет за собой чрезвычайные последствия. Естественно, что описывающий подобную коллизию «пример» не мог не быть предельно динамичен. Все, свершающееся в «примерах», рисует людей в крайних состояниях: религиозного возбуждения и отчаянья, предельной радости и неимоверного ужаса, на грани смерти

или даже по ту сторону жизни. Ситуации здесь, как правило, «пограничные». Это не мелкие происшествия, которые забываются вскоре после того как случились, — событие, упоминаемое «примером», обычно изображает поворотный, переломный пункт в жизни человека или его кончину. «Пример» динамичен, ибо он драматичен.

В отдельных случаях видно, как внимание проповедника сосредоточивается не на тех аспектах события, которые вызывают удивление у современного читателя. Два года назад, повествует Цезарий Гейстербахский, в одной деревне близ Кёльна священник служил мессу и, приготовив гостию, хотел взять ее для причастия, но сосуд отскочил в сторону, и так повторялось трижды. Выяснилось, что в хлеб был запечен маленький червячок, и нет сомнения, что ангелы отвергли хлеб как нечистый. Автор называет свидетелей происшествия. Но что привлекло его внимание? — Отнюдь не прыжки сосуда сами по себе. — «Видишь, какова небрежность наших священников? Жены звонарей готовят гостии без тщания. Не из овса, а из пшеницы следует их готовить» (DM, IX: 65. Ср. IX: 66).

Динамика, которой насыщены «примеры», выражается, в частности, в своеобразном поведении высших сил, пожалуй, нигде больше не встречающемся. Мне уже приходилось об этом писать¹⁵, но здесь уместно вновь напомнить о том, что святым, Христу и Богоматери, в контексте жанра «примеров» приписываются качества, которых от них, казалось бы, трудно было ожидать. Если в церковной иконографии, следующей в этом отношении за богословием, носители сакрального начала преисполнены благости, пребывают в покойных, величественных позах, погружены в созерцание или в «священное собеседование»; а Христос величественно восседает на небесном престоле либо предстает взору верующих в виде распятого страдальца, то в «примерах» они подвижны, энергичны. Им не чужды, конечно, милосердие и любовь, но само собою разумеющееся наличие христианских добродетелей не лишает их обидчивости, злопамятности, мстительности, гневливости. Они ведут строгий счет услугам, которые им оказывают их поклонники. Мало того, они способны к весьма резким жестам, нередко драчливы, бьют и даже убивают своих обидчиков или непокорных.

Распятой, сойдя с алтаря, ударил в челюсть спящего по своему обыкновению монаха, которому надлежало бодрствовать вместе с братьями на ночной молитве, и на третий день монах скончался (DM, IV: 38). Металлическое распятие, которому звонарь кёльнской церкви св. Георгия Мученика не оказывал почтения, однажды ночью явилось ему и с бранью побило, так что звонарь харкал кровью на протяжении многих дней. О сем чудесном событии стало известно всему городу, и с того времени этот крест был в еще большем почете, нежели прежде (DM, VIII: 25). Господь в «примерах» распространяет свою месть не только на виновного, но и на его родственников и близких людей. Так случилось со знатной вдовой, которая вступила в недозволенную связь со своим адвокатом. Ей явился Христос, угрожающий умертвить ее родственницу, коль она не покается, и родственница эта скончалась. Вдова прибегла к покаянию, но связь с адвокатом продолжалась, и вновь явился ей Господь: на этот раз он лишил жизни ее

единственную дочь. Новое покаяние, но поскольку любовник не был удален, Господь огненными вилами выколол женщине глаз, обещая убить ее, если она не расстанется с любовником. Этьен де Бурбон повествует об этих ужасных событиях со слов монаха, который знал о них от самого адвоката (ЕВ, 449).

Сакральные силы в «примерах» весьма далеки от привычного идеала. Зато их эмоции и повадки чрезвычайно близки повадкам и чувствам людей, к которым обращена проповедь. Дистанция, неизмеримо великая, которая отделяет верующего от Бога или святого, в «примерах» каким-то образом преодолевается. Она не упразднена, ибо всемогущество и святость по-прежнему остаются атрибутами божества, но, подобно тому как в «примере» на короткий момент соприкасаются оба мира, земной и горний, сближаются — также на единый миг — высшие силы и люди, с тем чтобы затем вновь разойтись на свои места.

Святые ревностно следят за тем, чтобы их права и прерогативы не нарушались верующими. Особенно болезненно реагируют они на нарушения посвященных им праздников. Святой Лаврентий часто сурово наказывал тех, кто в его день не воздерживался от трудовых занятий. Один человек в тот день возил с поля сжатый хлеб, и внезапно с неба павший огонь спалил весь хлеб, сжег волов, запряженных в телегу, а животные, которые бросились в воду, утонули. Этот святой претерпел муки от огня, вот он огнем и карает своих обидчиков. Испеченный в его день хлеб источал кровь (LE, 139a, 139b). Другая святая лишала разума тех, кто осмеливался работать в ее праздник (LE, 140. Ср. 141).

Цезарий Гейстербахский рассказывает о распространенном в прирейнской Германии обычае выбирать себе патроном одного из апостолов. Пишут на двенадцати свечах имена апостолов и, с благословения священника, возлагают свечи на алтарь. Женщина (видимо, этот обычай был популярен именно среди женщин) подходит к алтарю, вытягивает свечу и впредь оказывает особое почтение тому апостолу, чье имя на ней написано. Одна матрона «вытащила святого Андрея», но он ей почему-то не понравился, она положила свечу и хотела взять другую, но вновь ей достался тот же святой. Тем не менее она вытянула «угодного ей апостола», которого и почитала на протяжении всей последующей жизни. Когда же настал ее смертный час, увидела она подле себя не этого апостола, а святого Андрея. «Вот, — сказал он, — я тот самый презренный Андрей». Отсюда явствует, замечает Цезарий Гейстербахский, что иногда святого очень задевает отношение к нему человека (DM, VIII: 56). Другая женщина вытащила свечу святого Иуды и в гневе бросила ее на алтарь: она желала святого Иакова или святого Иоанна. Обиженный апостол Иуда явился ей и так отчитал ее, что несчастную хватил паралич. В ответ на вопрос новиция («Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского построен в виде беседы между магистром и новицием), допустима ли подобная жеребьевка апостолов, магистр ссылается на мнение ученого священника в Кельне, который осуждал такие выборы, ибо все апостолы равны и всем поэтому надлежит в равной мере оказывать уважение (DM, VIII: 61).

Иоанн Креститель, которому не кланялся его тезка — боннский каноник, не снес обиды и не только попрекнул его в видении, но и так

пнул оскорбителя в живот, что тот пробудился от ужаса и боли, а затем захворал и умер (DM, VIII: 52).

В Кёльнском соборе обнаружили останки двух из погребенных там одиннадцати тысяч дев и положили их в раку. До поры их мощи были в большом почете, но затем в стране начались внутренние междоусобицы, и святые оказались в небрежении. Весьма разгневанные, они громко стучали в стенку раки, так что все могли их услышать, и грозили духовному лицу, которому явились во сне, что покинут это место. И действительно, однажды ночью, поклонившись алтарю, аббату и монахам, обе девы удалились, и попытки вернуть их были безуспешны (DM, VIII: 85). Народные святые легко подвержены приступам гнева, проявляют подозрительность и ревность, мстительны и воинственны¹⁶.

Если к этому присоединить еще свидетельства того, что в моменты социальных и иных невзгод верующие прибегали к «принуждению» святых, намеренно лишая их почитания, угрожая им и даже подвергая побоям и поношению мощи, для того чтобы побудить их вмешаться и оказать людям нужную помощь, на которую они, по их убеждению, имели право¹⁷, то картина своеобразных взаимоотношений между прихожанами и их небесными патронами будет вырисовываться с еще большей отчетливостью.

Частое, чуть ли не каждодневное общение верующих с высшими силами подчас порождало известную интимность отношений между ними. Монахиню Беатрису, которая выполняла службу хранительницы, соблазнил клирик, вскоре же ее бросивший. Она ушла из монастыря, положив ключи на алтарь святой Девы. Жить в миру Беатрисе было не на что, и на протяжении пятнадцати лет она занималась проституцией. По истечении этого срока оказалась она у врат монастыря и осведомилась у привратника, не знает ли он стража Беатрису. Тот отвечал: знаю очень хорошо, это святая женщина, с самого детства и до сего дня она живет в нашем монастыре. Беатриса не могла понять его слов, как вдруг увидела святую Деву, и та сказала ей: «Пятнадцать лет тебя не было, и все это время Я несла твою службу. Теперь вернись на свою должность и принеси покаяние, а из людей никто о твоём уходе ничего не ведаёт». Богоматерь принимала облик Беатрисы (DM, VII: 34).

Иначе поступила Она с другой монашкой, не пустив ее на свидание с соблазнявшим ее клириком и увесистой пощечиной избавив ее от искушения. «Тяжкая болезнь требует сурового лекарства», — замечает Цезарий Гейстербахский. Но, спрашивает ученик: почему женщине Дева дала пощечину, а юного рыцаря, который впал в тот же соблазн, поцеловала и назвала своим женихом? Учитель отвечает: «Наш пол не страшит Ее, а женский пол Она любит» (DM, VII: 32, 33).

От интимности недалеко и до фамильярности. Именно это слово употреблено в «примере» Цезария Гейстербахского, повествующем о Христе, который сошел с креста для того, чтобы «в знак взаимной приязни» (*in signum mutuae familiaritatis*) прижать монаха к своей груди и избавить его от плотских искушений (DM, VIII: 13). Другой раз Христос в виде Младенца соскочил с рук Богоматери, под деревянной фигурой которой сидела читавшая псалтирь монахиня, и, подойдя к ней, заглянул в книгу, как бы желая узнать, что она читает

(DM, VIII: 22). Цистерцианский монах Бернар носил на поясе сосуд с мощами мучеников Иоанна и Павла, и когда его плоть возбуждалась, святые начинали из сосуда стучать ему в бок, и искушение проходило (DM, VIII: 67). Больной конверс пригрозил Христу, что если Он не избавит его от болезни, то пожалуется Его Матери, и Христос внял его словам (DM, VI: 30).

Божеству, святому не только молятся — от них можно чего-то домогаться, требовать, а кое-кто отваживается и на обман. Терпящий наводнение паломник просит святого Михаила избавить его от опасности, — за это он пожертвует ему корову. Волны моря приближаются, он рискует утонуть, и тогда этот человек обещает святому и корову и теленка. Но вот море отступило, он почувствовал себя в безопасности и говорит святому: «Ни коровы, ни теленка». (Как и в ряде других случаев, Жак де Витри приводит слова обманщика и по-французски и по-латыни: «Ne la vache ne le veel», id est: «Nec vaccam nec vitulum tibi dabo». Crane, № 102). Бедняк, которого захватил в плен рыцарь, обещал ему выкуп и назвал поручителем Господа. Он распродал все свое добро, но не поспел к назначенному сроку, и разгневанный рыцарь нападает на дороге на какого-то богато одетого монаха, едущего верхом на превосходном коне. «Чей ты?» — спрашивает рыцарь монаха. Тот: «Нет у меня иного господина, помимо Бога». Рыцарь отнял коня у монаха со словами: «Твой господин, из чьей челяди ты и чьим слугой себя считаешь, поручился мне, и я желаю, чтоб ты за него расплатился». Вскоре явился и бедняк со своим выкупом, прося извинения за задержку. Рыцарь: «Забери, друг, свои деньги и ступай себе, ибо твой поручитель тебя освободил» (Crane, № 69).

В другом «примере» Жака де Витри фигурирует знатный человек, который вступил в монастырь и плохо выполнил приказ аббата продать на рынке старых ослов: честно сообщая тем, кто к ним приценивался, что ослы устали от работы, он ничего не смог продать. В ответ на упрек аббата он сказал, что не желал ложью повредить своей душе, и более с подобными поручениями его не посылали (Crane, № 53. Ср. EB, 442, 443). Этот рассказ имеет позднейшую бретонскую версию «Корова святого Петра». Когда Христос и апостолы странствовали, они на время устроились в Бретани, и их корова постоянно причиняла ущерб полям соседей. Решили они ее продать, и послали святого Петра на ярмарку. Однако апостол возвратился с коровой. Господь спросил его: «Почему не продал ты корову? Плохой был рынок? Ее нужно было продать за двадцать экю». Петр отвечал, что многие собирались ее купить, но когда он говорил об ее вороватости, то никто не захотел ее взять. «Старый дурень, — вскричал Христос. — В этой стране никогда не говорят о недостатках животного на рынке, пока оно не продано и не получены деньги» (Crane, 156—157). Эта версия возникла, по-видимому, на основе приведенного выше или подобного ему «примера».

Амбивалентной оказывается в «примерах» и нечистая сила. Не потворяя рассказов о «добрых злых духах», рассмотренных мною в другой работе¹⁸, я хотел бы отметить, что бесы нередко выступают в проповеднической литературе в роли существ, покорных Богу и Деве Марии, почитают и выполняют их волю. Они могут быть даже проповедниками,

и притом неплохими. Жак де Витри слышал о демоне, который вселился в одержимого, его устами разъясняя Священное писание. Некий святой спросил его, как он может проповедовать истину, будучи ее врагом, а бес отвечал: «Делаю так во вред слушающим: хоть и слышат они об истине, а не поступают соответственно и тем делаются хуже, чем были» (Crape, № 151).

У этого демона, оказывается, был тайный умысел. Но другой черт, видимо, желал просто-напросто посрамить проповедника, вызвавшего одобрение жителей какого-то города. Среди слушателей находился одержимый, устами которого бес заявил: «О люди, этот брат ничего не сумел сказать по сравнению с тем, что я мог бы вам поведать в проповеди, если б мне была дана возможность ее прочитать. Созовите народ, и я открою вам истину, ни в чем не солгу и никому не причиню зла». Горожане собрались, и он стал цитировать многие авторитеты и рассказал, как Господь послал в мир пророков и проповедников и меньших братьев (миноритов). «Знайте же, — заключил он проповедь, — я дьявол, который принужден проповедовать перед вами истину с тем, чтобы сильнее мог я обвинять вас, коль не будете поступать по правде, и вот покидаю я тело этого человека». Выйдя из одержимого, он сломал часть дома и исчез (TE, 301). Проповедующий христианскую истину бес — в этом содержится некоторая доля иронии и, если угодно, самоиронии!

Ленивый монах вместо того, чтобы идти к заутрене, частенько оставался в постели, и однажды ночью дьявол схватил его за шиворот, притащил в церковь и на глазах всей братии так сильно стукнул головой о пол, что чуть было не проломил ее. «Вы говорите, — обратился он к монахам, — будто дьявол не творит никакого добра, а вот приволок же я вашего монаха на молитву» (TE, 124. Ср. 276). Метафизическое зло на уровне народной религиозности утрачивает свою абсолютность.

В конфронтации и близком контакте с людьми, фигурирующими в «примерах», потусторонние силы как бы заражаются от них человеческими качествами и далеко отходят от установленного канона. Незачем повторять, что носители сакрального начала сохраняют при этом всеислие и всеведение, но они лишаются своей статуарности; строгая иерархическая вертикаль, по которой теология строит связь между обоими мирами, теряет свою четкость, отчасти сменяясь отношениями «горизонтальными». Благочестивый обитатель Камбрейского диоцеза по имени Иоанн, добывавший пищу трудом рук своих, попал однажды в какую-то усадьбу, куда его привел некто, назвавшийся Петром. Его очень радушно приняли господин с госпожой. Оказалось, что то были Христос и Дева Мария, а слуга их — не кто иной, как апостол Петр, который при расставании приказал Иоанну отправиться в Камбре к магистру Иакову и поведать ему обо всем пережитом. И тотчас и усадьба и Петр исчезли (Frenken, № 4; Greven, № 4). Этот магистр Иаков — сам Жак де Витри, записавший историю.

И точно так же двойственна в «примерах» нечистая сила. Она не в состоянии примириться с Творцом, хотя встречаются бесы, готовые пойти на все, лишь бы заслужить царство небесное. Один монах спросил черта, завладевшего одержимым, что бы он согласился претерпеть

ради спасения на Страшном суде. «Если б весь мир горел, с востока до запада и с севера до юга, я предпочел бы выносить такую муку вплоть до судного дня, лишь бы вернуть себе то, что утратил. И если б огненная колонна, вся утыканная острейшими шипами, высилась от земли до небес, я бы семь раз в день поднимался и спускался по ней, только бы дана была мне возможность спастись в судный день». Более всего неприятно было бесу то, что его собеседник получит эту радость (LE, 149. Ср. DM, V: 10). Другой бес так боялся Страшного суда, что, если бы весь мир ему принадлежал, он отдал бы его за один лишь день отсрочки (LE, 178). Еще один демон, услышав монашеское пение о херувимах и серафимах, вскричал устами одержимого: «Вы не знаете, сколь они возвышенны, а я знаю, ибо был до падения из их сообщества. Не имея плоти, в которой я мог бы принести покаяние, не могу туда вновь возвыситься, но, конечно, если бы было во мне плоти хотя бы на человеческий большой палец, я бы произвел на ней такое покаяние, что поднялся бы в ангельские высоты» (EB, 189).

Итак, бесы в ужасе от предстоящего Страшного суда и жаждут спасения, во всяком случае, некоторые из них. Однако непреодолимым препятствием к их примирению с Богом служит неумная гордыня — самый страшный из смертных грехов. К одному исповеднику пришел крепкий юноша и, преклонив колени, поведал ему о стольких неслыханных своих злодеяниях, убийствах, кражах, богохульствах, раздорах, которые он сеял, что священник в ужасе сказал: «Если бы тебе было тысячу лет, и то было бы чудом, коль ты содеял бы столько страшных грехов». Тот в ответ: «Мне больше, чем тысяча лет». — «Кто же ты?» — «Я демон, один из тех, кто пал вместе с Люцифером. Я исповедался пока лишь в немногих грехах, а если желаешь послушать об остальных, а они без числа, изволь, я готов». Священник, зная, что грех дьявола неискупим, спросил его: «Что общего у тебя с исповедью?» Бес признался: стоя неподалеку от священника, он слышал, что говорили ему верующие и ответы исповедника, который обещал им прощение и жизнь вечную. «И я, движимый тою же надеждой, захотел тебе исповедаться». Священник предложил ему покаяние: трижды в день бросаться на землю со словами: «Господи Боже, Творец мой, каюсь я, прости меня!» Дьявол отверг это предложение, оно не под силу его гордыне, и исчез (DM, III: 26).

А вот аналогичный «пример» польского проповедника Перегрин (XIV в.). Видя, как люди, которые входили в церковь на исповедь черными, выходят из нее белыми, бес тоже пожелал очиститься с помощью исповеди. Священник догадался, что перед ним демон, и спросил его, испытывает ли он душевное сокрушение и раскаянье. «Нет», — отвечал бес. «Коль не сокрушаешься, то нет к тебе и снисхождения». И тут бес исчез¹⁹.

Время от времени люди сталкиваются с чертями, которые ведут себя довольно добродушно и даже испытывают угрызения совести и стыд. Вот «пример», отчасти параллельный приведенному выше рассказу о посещении честным тружеником Христа, святой Девы и апостола Петра, — эти «примеры» и были вместе записаны Жаком де Витри. Аббат цистерцианского монастыря (дело было во Франции), ехавший куда-то

вместе с монахами и слугами, ночью заблудился, а бесы, прикинувшись монахами, пригласили путников в свое аббатство, расположенное в ближнем лесу. Их хорошо приняли и стали угощать, но слуга сообщил аббату, что кони в стойлах отказываются есть и в неизъяснимом страхе рвут узду. Никто никогда не слышал об этом монастыре, и слуги тоже встревожены. Тогда аббат велел монахам есть только ту провизию, какую они захватили с собой, а угощения не принимать. Ночью им не было ни сна, ни покоя. Однако наутро местные «монахи» усердно служили мессу и попросили аббата-гостя прочитать проповедь. Аббат поручил произнести ее цистерцианскому монаху, и тот, видя перед собой более тридцати слушателей, выглядевших образованными, начал «вышшенную и тонкую речь» о небесной иерархии и о падении изменивших Богу ангелов. Но местные «монахи» не могли слушать такой проповеди и, склонив головы, один за другим в смущении и стыде стали покидать часовню. Проповедник, видя немногих оставшихся на своих местах и полагая, что утомил слушателей, умолк. Аббат-гость спросил местного «аббата» о причине, по которой почти все его братья удалились, и тот не скрыл правды. «Мы — ангелы, павшие вместе с Люцифером, и они не могли слушать об иерархии, из коей были изгнаны; остался же тот разряд, которого проповедник не упомянул». И тут же исчезли и псевдомонахи и монастырь, а на его месте образовалась топь, из которой аббат со своими спутниками с трудом выбрались. Если бы проповедь их не задела, возможно, бесы завели бы монахов туда, откуда бы они и не выбрались, заключает автор «примера» (Greven, № 3; Frenken, № 3).

Какая странная картина! Бесы служат мессу, — это что-то неслыханное, ибо считалось, что священная литургия непереносима для нечистой силы. Проповедь, напоминающая об их былом единении с Богом, повергает их в расстройство и стыд, и они бегут прочь, позабыв о своем намерении напасть на цистерцианцев или вовсе их погубить ... В четко очерченные богословием рамки проникает некая двойственность, двусмысленность. Можно ли объяснить эту амбивалентность нечистой силы, столь характерную для нее в «примерах», существованием в средние века фольклорной традиции? Отчасти, вероятно, можно. Но дело едва ли только в ней. Перед нами бесы, как бы покинувшие теологию, переселившись на иной уровень сознания, и зажившие в «примерах» новой жизнью, подчиняясь логике, присущей этому жанру. В контексте «примера» бес ведет себя в соответствии с его поэтикой.

Обычное отношение между бесом и человеком, вступающими в сделку, — это служба человека нечистому, оформляемая омажем или договором, подчас письменным. Но в случае с немецким рыцарем Альбертом все было иначе. Бес подружился с ним и обещал ему повиноваться и ни в чем не вредить; если рыцарь пожелает, он его оставит. Дружба с бесом сделала Альберта еще более могущественным и непобедимым в турнирах. Когда же он вознамерился принять крест и отплыть за море, бесу пришлось с ним расстаться, действительно не причинив ему никакого ущерба. Вернувшись из крестового похода, Альберт похвалялся: «Вы, аббаты и монахи, — не святые; святые — мы, воины, трудящиеся в турнирах, ибо бесы нам повинуются, а мы их выбрасыва-

ем» (DM, X: 11). Альберту удалось поладить и с Богом, участвуя в религиозной войне на Востоке, и с бесом, которого он, без ущерба для собственной души, использовал. Вспоминаются позднейшие сказки об удачливых солдатах, осиливших нечистого.

Дьявол хотел помешать святому Теобальду явиться в Шампань для примирения враждующих и, когда святой, сев в повозку, туда отправился, нечистый снял одно из колес и бросил в реку. Но святой не растерялся: он приказал дьяволу заменить собой колесо, и тот не осмелился ему перечить. Прибытие Теобальда на место, где должен был быть заключен мир, превратилось в его триумф, ибо в том, что он добрался в повозке без одного колеса, все усмотрели чудо (бес оставался для них невидимым). Таким образом, против своей воли дьявол послужил к вящей славе святого и сам попал в приготовленную для того ловушку. На обратном пути Теобальд велел бесу достать из реки колесо и приставить его к повозке, после чего отпустил нечистого (Frenken, N 59). Бес, преклоняющий колени перед сакраментом, который несет священник, — картина несколько неожиданная, но есть и такой «пример» (Klapper 1914, № 120).

Воздержусь от цитирования здесь тех повествований о «добрых злых духах», которые были разобраны в другой работе, но все же напомним о бесе, который верно служил рыцарю в качестве его оруженосца, спас от смерти его жену и при расставании отдал заработанные деньги на покупку колокола для приходской церкви. Признание этого беса, что «для него большое утешение быть с сыновьями человеческими», как и его заверение, что он не имел намерений посягать на душу рыцаря, которому служил (DM, V: 36. Ср. 37, 38), поистине ставит в тупик, — если придерживаться взгляда на нечистую силу, утвердившегося в ученой литературе средневековья.

На страницах «примеров» с нечистой силой происходят безграничные и самые неожиданные превращения. Она имеет тенденцию (но лишь тенденцию, не более!) порвать с абсолютным злом, составляющим ее сущность. Образный строй жанра диктует иную, непривычную для чертовщины логику поведения, точно так же, как чрезвычайно странно и в противоречии с теологией ведут себя высшие силы. Неодолимая склонность «примеров» к созданию предельных, кризисных ситуаций выражается, в частности, в том, что в них и носители сакрального начала, и носители сакраментального зла обретают, казалось бы, несвойственные им качества. Образный строй «примеров» требует иного, необычного поведения и сил «верха» и сил «низа».

При этом колеблется, расшатывается (но не уничтожается!), делается переменчиво двусмысленной та иерархическая вертикаль, которая обычно представляется безусловно господствующей в средневековом мирозерцании.

Повышенное внимание медиевистов к «примерам» в наши дни, объясняющееся ростом интереса к народной культуре средневековья, не означает, что прежде ими не занимались. Их публикация и изучение начались с середины минувшего столетия и продолжались в первой половине текущего. В то время были изданы основные сборники «примеров», хотя нужно отметить, что публикации эти — неполные и ныне уже

не могут удовлетворить современным научным требованиям. Исследователи и публикаторы сборников *exempla* (Лекуа де ла Марш, Вельтер, Крейн, Мошер, Френкен, Штранге, Гревен, Клаппер, Литтл, Оуст, Карсавин и другие) сознавали важность этих памятников в качестве источников для характеристики средневекового общества, быта, нравов, мировоззрения, для понимания развития литературы и проповеди.

Многие зарубежные исследователи «примеров» из числа названных сейчас авторов видели в этих произведениях по преимуществу «отражение» повседневной действительности, ее социальных и материальных реалий, живые зарисовки из жизни, своего рода жанровые картинки. Современное исследование подходит к «примерам» существенно иначе, гораздо глубже понимая особенности этого жанра и специфики «отражения» им действительности, точнее говоря, ее преобразования сознанием монахов и клириков, составлявших «примеры» и обращавшихся с ними к широчайшей и разнообразной аудитории. Ныне исследователи ставят ряд новых вопросов или иначе формулируют прежние. В контексте общей проблемы соотношения «ученой» и «фольклорной» культурных традиций средневековья Ж. Ле Гофф и его ученики, прежде всего Ж.-К. Шмитт, подходят и к рассмотрению «примеров». С их точки зрения, именно «примеры» представляют собой «незаменимую точку наблюдения отношений и взаимодействия между ученой культурой и культурой фольклорной»²⁰. Естественно, под пером церковных авторов фольклорные темы получали по большей части негативную оценку: христианство «дьяволизировало» народную культуру. Фольклорный материал распределялся авторами «примеров» в рамках жесткого противопоставления добра и зла, святых и бесов, надежды и отчаянья.

Как свидетельствует Жак де Витри, в некоторых областях существует обычай: при возвращении невесты из церкви ей в лицо бросают зерно с возгласами: «Изобилия, изобилия» (*Habundantia, habundantia, i.e. plenté, plenté*), но замечает при этом, что через короткий срок эти люди становятся бедными и нищими и ни в чем не имеют изобилия (*Crane, № 265*). Реальный обычай истолкован в этом «примере» как заблуждение, — он и помещен в ряду других известий о ложных верованиях и псевдопророчаниях (*Crane, № 264, 266, 268, 269*).

Сюжеты, фигурировавшие в среде мирян, могли и не демонизироваться проповедью, но получать новую интерпретацию, более отвечающую идеологии клира и монашества. Богатый парижский школяр, сидя у окна, услышал песенку такого содержания: «Время проходит, а я ничего не сделал; время настало, а я бездельничая» («*Tempus vadit, et ego nil feci; tempus venit, et ego nil operor*»). Сперва школяр восхитился сладостью мелодии, но потом призадумался: не божье ли это ему послание? Оставив свое имущество, вступил он в орден проповедников-доминиканцев (*EB, 395*). Здесь кажется любопытным и, если угодно, символическим то, что на улицах Парижа, который в XIII веке превратился в центр французской цивилизации, распевали подобные песни. Распевали их, конечно, по-французски (*gallice*). Нужно полагать, песенка выражала умонастроение каких-то мирян и едва ли содержала призыв уйти от мира, бросив земные богатства. В ключе монашеского аскетизма ее истолковал уже Этьен де Бурбон, записавший этот «пример», —

не единственный случай «перекодировки» монахом народного мотива в нравоучительную тему.

Не таким ли образчиком «перекодировки» фольклорного мотива (отдаленного прообраза Гётева «Ученика чародея») является и рассказ о чуде, которое случилось в монастыре святой Катерины на Синае? У монахов кончилась еда, и они попросили монаха, который уединился на вершине горы (очевидно, наибольшего праведника среди них, молитвы которого должны были быть особо эффективны), молиться Богу о помощи голодающим. Тот начал молиться, и полилось оливковое масло. Оно текло такими ручьями, что залило весь монастырь, грозя потопить монахов. Лишь после того как сбегали к отшельнику с просьбой остановить молитву, ключ перестал бить. Продав масло, монахи купили себе продуктов, а один сосуд, полный масла, оставили в память о чуде (Greven, № 87). Распространенный в фольклоре мотив распутья дорог, стоя у которого человек должен выбрать верный путь, использован в «примерах» в морализаторских целях: одна дорога, ведущая сперва по полному шипов лесу, открывает перед странником рай; другая, начинающаяся в приятном лесу, заканчивается в аду (DM, IV: 53).

Выше уже упоминалось о популярности рассказов о короле Артуре. Проповедникам приходилось с этим считаться, но они использовали легенды на свой лад. Некий видный клирик, по словам Этьена де Бурбон, читал проповедь «как в *hystoria Arturī*»: прибыл корабль без капитана и кормчего, с убитым рыцарем на борту, а при теле была положена запись, призывавшая отомстить за невинно убитого. Проповедник дал такое толкование рассказу: это образ Христа «на корабле креста, без вины убиенного иудеями и язычниками ради нашего спасения» (EB, N 95). В других случаях проповедь «демонизирует» легенды об Артуре и его дворе. Гора Гибер, в которой он сидит со своими рыцарями, оказывается частью ада. По словам Цезария Гейстербахского, «три года назад» люди, находившиеся близ этой горы, услышали мощный глас, который троекратно повторил: «Приготовь место». Ждали герцога Бертольфа, безжалостного тирана и отступника от истинной веры. Гибер, подобно Этне и некоторым другим горам и вулканам, считался входом в преисподнюю. Слуга, посланный деканом палермской церкви на поиски исчезнувшего коня, повстречал некоего старца, который сказал, что конь — у короля Артура в горе Гибер, изрыгающей пламя подобно Вулкану (Везувии). Старец поручил этому слуге передать своему господину: пусть через четырнадцать дней явится ко двору короля. Узнав о приглашении Артура, декан посмеялся, но тотчас заболел и в назначенный день умер (DM, XII: 12, 13).

«Дикой охоте», в которой, согласно распространенным верованиям, участвуют рыцари короля Артура или другие мифологические персонажи, церковные авторы также дают демонологическую интерпретацию: то бесы, выдающие себя за рыцарей, дабы вводить в заблуждение народ²¹. Такие «рыцари», а на самом деле демоны, завлекли в свой дворец повстречавшего их крестьянина, который принял участие в их пирушке, наблюдал танцы и игры, переспал с красавицей, а наутро пробудился в лесу на связке дров (EB, 365).

Средневековый фольклор, подчеркивает Ле Гофф, может быть познан историком культуры не сам по себе, но как полюс социальной и культурной динамики феодального общества, и в этом обществе «примеры» были одним из важнейших средств культурного обмена и эффективным инструментом идеологического воздействия²². Подобная постановка вопроса представляется плодотворной и перспективной. «Примеры» выдвигаются на первый план среди других категорий среднелатинской литературы как источники, при посредстве изучения которых медиевист, действительно, может более четко уяснить себе соотношение разных слоев и уровней средневековой культуры. Но, мне кажется, проблема не исчерпывается вычленением упомянутых культурных оппозиций — «ученой» и «фольклорной». Ибо по мере обнаружения сложных связей и антагонизмов мы все вновь подходим к вопросу о совмещении обеих традиций в одном и том же сознании. Это сочетание, симбиоз элементов книжного, официального христианства с фольклором, с архаическими способами мыслить и видеть мир приходится предположить и для необразованных людей и для искушенных в богословии. Разумеется, соотношение обеих традиций в сознании тех и других было в высшей степени различно, и тем не менее «простец», каким был неграмотный прихожанин, тайлся и в призванном опекать его священнике, и в монахе, и, возможно, даже в «высоколобом» схоласте. Не потому ли, что в сознании любого средневекового человека — в разных пропорциях — всегда были сопряжены оба полюса культуры, и было возможно появление таких жанров среднелатинской литературы, как «примеры», видения потустороннего мира, жития? Ле Гофф и Шмитт правы, когда пишут о настороженности, с какой авторы «примеров» использовали фольклорный материал, — и тем не менее они его использовали, и не только потому, что им нужно было апеллировать к сознанию масс, продолжавших во многом жить в фольклорной традиции, но также и потому, что и сами авторы сборников «примеров» и проповедей вовсе не были чужды фольклору, вероятно, уже «переваренному» в монастырской среде. Их мыслительный «инструментарий», несмотря на схоластическую выучку, вне сомнения, хранил культурную память архаических времен.

Моя мысль сводится к следующему. «Примеры», как и другие упомянутые сейчас жанры среднелатинской литературы, будучи точкой «встречи» двух уровней культуры, ученого и фольклорного, вместе с тем являлись порождением глубокого своеобразия средневековой культуры как таковой. То видение мира, которое вырисовывается при внимательном проникновении в содержание «примеров», так или иначе было присуще всем — и автору, образованному монаху или церковному деятелю, и проповеднику, использовавшему «пример» в своей пастырской деятельности, и его слушателям, горожанам, крестьянам, рыцарям, монахам.

Это виденье мира широко представлено и в искусстве того времени. В соборах статуи божества и святых, пророков и воплощений добродетелей и скульптурные рельефы, посвященные сценам Писания, торжественные и в высшей степени серьезные, соседствуют с многоликим гротеском, с причудливыми фигурами людей, бесов, зверей, монстров.

Сакральное и профанно-низменное не разделены четко, переплетаются, срastaются в противоречивое целое. На листах средневековых манускриптов царит разгул безудержной фантазии их иллюминаторов. Животными, птицами, людьми и полузверьями-полулюдьми кишат маргиналии рукописей. Кривляясь, играя, музицируя, испражняясь, в драках и плясках, в шутовских погребальных процессиях, коронациях и турнирах, занятые трудом и проказами, эти ярко раскрашенные причудливые фигурки заполняют все пространство книжного листа, свободное от вполне серьезного текста, казалось бы, вовсе не располагающего к игровой настроенности. Потребность средневековых людей творить подобные гротескные сценки и фигуры и любоваться ими кажется неутомимой, а их изобретательность — неиссякаемой.

Подчеркнем: это церковное искусство и монашеская изобретательность. Ничего от «культуры агеластов» — носителей «пугающего и напуганного сознания» (Бахтин) — здесь нет и в помине. Как нет и следа односторонней серьезности и в шутовских праздниках с участием духовенства. Перед нами — неотъемлемая черта культуры высокого средневековья, органически присущая и простонародью и образованным, и мирянам и духовенству.

То обстоятельство, что философские и теологические трактаты украшались шутовскими гротескными фигурками и изображениями, требует осмысления. Едва ли можно найти какую-либо внутреннюю связь между словесным и зрительным рядами, — лишь противоречие. Миниатюры никак не проясняют текста и не получают от него своего объяснения. (Оставлю в стороне те случаи, когда они служили иллюстрациями к тексту.) Это маргиналии в полном смысле слова, — они посторонни, побочны ученому изложению. Но контраст изображения и слова в рукописной книге проливает свет на глубинную структуру средневековой культуры, объединявшей в себе официальное христианство Писания с обыденной «приходской» религиозностью. Не свидетельствует ли то, что листы манускриптов, благоговейно запечатлевшие ученую мудрость, без колебаний украшались веселым гротеском, о постоянном колебании средневековой культуры между двумя полюсами — серьезного и смехового, об органическом сопричастии в ней обоих начал?

Собственно, подобную же двойственность, гротескное сочетание контрастов мы находим и в «примерах». Радость творчества, создания новых образов и причудливых ситуаций движет рукой как их авторов, так и творцов иллюминированных рукописных книг. И здесь и там средневековая культура раскрывает перед нами тайну своей амбивалентности, многоликости, парадоксальности.

Наибольший интерес представляет, разумеется, та категория «примеров», которые отражают современность их составителей, их личный опыт. В «примерах» же, материал для которых черпали из античной и восточной литературы (образцом такого сборника могут служить «Римские деяния»), из произведений отцов церкви и раннесредневековых богословов, отсутствует непосредственность отношения между проповедником и аудиторией, ощущаемая при чтении «актуальных» ехемпра. Именно в последних можно уловить биение пульса повседневной жизни, спонтанные проявления средневекового человека, не дисциплини-

рованные книжной ученостью и университетской выучкой. Здесь удастся выявить коренные установки сознания людей той эпохи, их представления о многих наиболее существенных для них сторонах жизни и немаловажные аспекты картины мира средневекового человека. Однако и в интересующих нас в первую очередь «актуальных» *exempla*, при всей их «спонтанности», нельзя упускать из виду таившийся в них «литературный» слой, наличие в них традиционных сюжетов, — лучшим доказательством их наличия может служить легкость, с какой один и тот же «пример» переходил из сборника в сборник и из одной страны в другую, иногда меняя имена, времена и обстоятельства, но сохраняя все ту же условную схему и фабулу.

Начало XIII века представляется решающим поворотным моментом в истории жанра. К первой половине этого столетия относятся сборники «примеров», принадлежащие перу Одо из Черитона, Жака де Витри, Цезария Гейстербахского, к середине того же столетия — сборник Этьена де Бурбон, значительная часть «примеров» из силезских архивов, изданных Клаппером, к последней четверти века — английский сборник «*Liber exemplorum ad usum praedicantium*» («Книга примеров на потребу проповедникам»), французский «*Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*» («Таблица примеров в алфавитном порядке») и др. В «примерах» более раннего времени такого непосредственного дыхания жизни еще незаметно, и в них преобладают не жизненные наблюдения, а басни и иносказания или литературные заимствования. Стремясь максимально приблизиться к широчайшей «демократической» аудитории, проповедники XIII века этим уже не довольствуются и значительную часть своего материала черпают из жизни.

Впрочем, провести четкую грань между «примерами» из ученой литературы и «примерами» новыми, в которых рассказывается о происшествиях из современной автору действительности, не во всех случаях легко. В «Книге примеров на потребу проповедникам», записанной в 70-е годы XIII века, рассказано о монахе, который утаил от братьев три золотые монеты, тогда как по монастырским правилам у них не должно быть никакой личной собственности. Он был сурово наказан аббатом: лишен при смерти отпущения грехов, тело его вместе с украденными деньгами выбросили в выгребную яму. Этот «пример» целиком взят из IV книги «Диалогов» папы Григория I, и тем не менее в упомянутом сборнике он изложен как событие, якобы происшедшее всего лишь три года назад в том монастыре, в котором находился анонимный автор сборника (LE, 18).

Этому автору, видимо, английскому францисканцу, вообще присуща тенденция «редактировать» и исправлять «примеры», усиливая в их содержании моменты, с помощью которых можно внушить ужас слушателям (LE, 75—76), либо упраздняя из текста мотивы, дискредитирующие духовенство и высокопоставленных лиц²³. Так, изложив рассказ Григория I о монахе, который тайком нарушил пост, за что при смерти оказался отданным дракону, автор предлагает другой вариант, поскольку в прежней редакции он позорит духовенство и «мало полезен для воспитания народа». В новом варианте рекомендуется говорить уже не о монахе, а просто о «каком-то человеке», так

что никто не будет введен в соблазн и пастве будет внушен спасительный страх. Если же проповедь читается духовенству или монахам, то ее нужно излагать в первоначальном виде, дабы обличить лицемерие (LE, 154). В точно таком же направлении переделан «пример» из «Церковной истории англоv» Бэды Достопочтенного о монахе-пьянице, осужденном после смерти на адские муки, о чем он сам поведал собравшимся у его одра братьям. Автор сборника замечает: не пристало распространяться перед верующими о пороках монаха, так что лучше, «соблюдая истину», сказать вообще о каком-то человеке; вокруг умирающего собрались «люди», ведь и братья (то есть монахи) — тоже люди. Но когда проповедь будут читать одним только лицам духовного звания, надлежит придерживаться текста Бэды (LE, 155). Напротив, рассказ о развратнике Валентине, церковном деятеле, тело которого бесы вытащили из церкви и со связанными ногами унесли на кладбище, автор сборника рекомендует целиком преподнести народу (LE, 198. Ср. Greg., Dial., IV: 53).

Иного рода изменения предлагает составитель сборника при изложении анекдота о вопросах, заданных Александром Македонским мудрецу: «Чем я был? Чем являюсь? Чем стану?» Философ отвечает: «Ничтожной спермой — сосудом с навозом — пищей для червей». «Пусть проповедник, — советует стыдливый автор, — употребит слова пристойные: «грязь» вместо «навоза», «вещь малоценная» вместо «ничтожного семени» (LE, 165).

У этого же автора есть еще один довольно занятный «пример», снабженный указанием для проповедника, который пожелал бы им воспользоваться. Какой-то человек украл козу у соседа и съел ее. Жена его ругала, а он отвечал: «Не родственник я козе и сына ее из купели не принимал». Когда же сосед обвинил его в краже, и он, стоя близ гробницы святого, хотел очиститься клятвой, коза из его чрева громко возопила, и об этом чуде стало известно во всей округе. Компилятор прибавляет, что проповедник должен разъяснить: ложная присяга в судный день вскричит против клятвопреступника (LE, 182).

Этьен де Бурбон использует рассказ Цезария Гейстербахского о бесе, который собрал в церкви полный мешок псалмов, не пропетых или невнятно пропетых нерадивыми священниками (DM, IV: 9. Ср. 35), и развивает его: возвратившийся с того света священник видел там множество священнослужителей, сгибавшихся под тяжестью мешков, которые они обречены вечно таскать: то слоги и стихи, которые не были ими четко произнесены в псалмах (EB, 212). К сообщению о грехе присоединяется сообщение и о каре за него.

Но обработка в определенном идеологическом смысле могли быть подвергнуты и «примеры», относящиеся к личному опыту монаха, который их записал. Как и другие проповедники, Этьен де Бурбон обрушивает свой гнев на людей, устраивающих всякого рода пляски и игры, — все это не что иное, как козни дьявола, который заправляет подобными богопротивными праздниками и запретными развлечениями. В этой связи он записывает ценный для историка народной культуры факт. В Элнском диоцезе (Руссильон, Южная Франция) в одном приходе возник конфликт между проповедником, который запретил

петь и танцевать в церквях и в канун дней святых, и молодежь, недовольной таким запретом. Там юноши имели обыкновение надевать маски и, взгромоздившись на деревянного коня, в ночное время водить хороводы в церкви и на кладбище. В то время как прихожане, прислушавшись к словам проповедника и запрету своего священника, стояли на молитве, один юноша пригласил своего товарища к привычной игре; тот, сославшись на запрещение, отказался, и тогда этот юноша, прокляв уклоняющегося от соблюдения обычая, въехал на своем деревянном коне в церковь, но при самом входе огонь внезапно охватил его вместе с конем, и оба сгорели. Никто, ни сородичи, ни друзья, не сумели оказать ему помощь, и все в ужасе пред Божьим судом бежали прочь из церкви. Этьен де Бурбон слышал об этом событии вскоре после того, как оно произошло от самого капеллана и родных погибшего молодого человека, равно как и от других прихожан (ЕВ, 194)²⁴.

Записи Этьена де Бурбон относятся к середине XIII века. В 20—30-е годы следующего столетия доминиканец Жан Гоби составил сборник «примеров», в котором широко использовал проповеди предшественников. Ссылаясь на Этьена де Бурбон, он тем не менее довольно свободно пересказывает вышеописанное происшествие. Он упоминает юношей «в непристойных масках, взгромоздившихся на деревянных коней», на которых они разъезжали по городу (у Этьена де Бурбон действие происходит в сельском приходе); вопреки запрету проповедника они не отказались от своего обычая и продолжали развлекаться (таким образом, нарушителем запрета оказывается уже не один молодой человек, а целая группа). К пляшущим и играющим горожанам присоединилось множество бесов в облике молодых людей и женщин, причем один из бесов запел песенку на провансальском языке (Жан Гоби ее цитирует). И тогда разверзлась земля, из нее вырвалось огромное пламя, и все провалились в ад²⁵. Как видим, проповедник XIV века сделал новый шаг в направлении «демонизации» и «инфернализации» народного обычая, зафиксированного этнографами и помимо «примеров». В первом случае погибает от огня один слушник запрета этого обычая, во втором целая группа грешников низвергается прямо в ад.

Приведенные сейчас данные, при всей их разрозненности и отрывочности, свидетельствуют о том, что «пример», переходя из одного сборника в другой, продолжал подвергаться обработке, редактированию и переосмыслению. Он жил обычной для средневековой литературы жизнью в серии вариантов, и с ним обращались как с общей собственностью.

«Авторское право», которое в ту эпоху вообще слабо осознавалось, применительно к изучаемому нами жанру не имело никакого значения. Недаром множество сборников «примеров» анонимно; в особенности это характерно для сборников францисканцев. Ссылаясь на свой личный опыт или на сочинение более раннего времени, составитель сборника проповедей имел в виду не утвердить чей-то приоритет, а дать доказательство истинности описываемого события. Аудиторию, которой проповедь и «пример» были адресованы, вопрос об авторе ничуть не волновал. Напротив, указания на очевидцев или на авторитеты призваны были убедить верующих в достоверности сообщаемого известия.

Естественно, что в среде необразованных прихожан, живших в условиях устной культуры, ссылка на живого свидетеля представляла особую ценность, и слова Цезария Гейстербахского «Я присутствовал на той проповеди», которыми завершается приведенный ранее «пример» про аббата, разбудившего монахов историей об Артуре, должны были превратить античную басню в животрепещущую новость.

Создается впечатление, что те изменения, которые проповедники вносили в «примеры», заимствованные у предшественников, представляли собой не сознательный литературный прием, а нормальную практику трансляции культурных сведений в специфичной для средневековой ситуации интенсивного и постоянного взаимодействия устной и письменной традиций. Повторяющиеся в разных сборниках «примеры», всякий раз обработанные по-новому, как бы вариации на общую тему, производят впечатление, что они не во всех случаях представляли собой заимствования в рамках литературной традиции, но были обработкой материала, параллельно бытовавшего в фольклоре. В одном «примере» из сборника брата Филиппо (конец XIV — начало XV века) подчеркивается, что циркулирующие устно рассказы могут быть забыты, и потому наиболее назидательные из них нужно записывать²⁶.

Составителям сборников *exempla* были памяты слова Сенеки: «Долог путь наставлений, краток и убедителен путь примеров». «Отцом» средневековых «примеров» справедливо считают папу Григория I (на кафедре 590—604 гг.), который подчеркивал важность наглядного и опирающегося на анекдот изложения принципов христианского поведения; его «Диалоги» на многие века остались образцом, которому подражали и который постоянно цитировали.

Жак де Витри называет «примеры» повседневным хлебом, потребным для питания душ во всякое время (Frenken, Prologus, 94). Воспитательная роль «примера» ясно осознавалась: не отвлеченными поучениями можно привлечь внимание и умы прихожан, но конкретными и не лишеными занимательности рассказами, в которых фигурировали бы такие же люди, как и слушатели. Надобно пользоваться «примерами» для убеждения слушателей проповеди, ибо обучение с их помощью доходчиво, писал Алэн Лилльский (PL, t. 210 col. 113). Новиций, с которым ведет наставительную беседу магистр из «Диалога о чудесах» Цезария Гейстербахского, говорит: «Более хочу узнать примеры, чем мнения» (DM, VII: 1). Такова была общая установка. Именно «примеры» более всего могут просветить «грубые умы простых людей» и запечатлеться в их памяти, утверждал Этьен де Бурбон, ссылаясь на высказывание Григория I о том, что деяния учат лучше, нежели слова, и примеры скорее способны произвести впечатление, чем рассуждения (PL, t. 72, col. 153). Поэтому, продолжал Этьен, «оставив возвышенное возвышенным духом и тонкое и глубокое — умам тонким и глубоким», он собрал коллекцию *exempla* (EB, Prologus, 1—2). Ибо, по слову апостола (I Кор 3,2), млеко, а не твердой пищей надлежит питать немощных в знаниях и грубых в вере, дабы не погибли они прежде, чем насытятся, и пусть те, кто не способен вгрызаться в умозрения, получают поучения, притчи и примеры (SL, Prologus).

Если бы предали забвению то, что могло послужить делу воспитания, пишет Цезарий Гейстербахский, вере был бы причинен непоправимый ущерб (DM, Prologus). Но при этом необходимо принимать в расчет особенности слушателей, и содержание проповеди должно быть к ним приноровлено²⁷.

Просвещение грубых, неотесанных умов возможно только при преднесении им чего-то «как бы осязаемого и телесного», известного им из собственного опыта, писал Жак де Витри в Прологе к сборнику своих «примеров». «Примеры» сильнее всего воздействуют на слушателей, им внимают с особым интересом, они прочнее всего западают в память и легче всего возвышают дух от земных забот к вечной жизни», — говорит Жан Гоби в Прологе к «Лестнице, ведущей на небеса» (Scala coeli)²⁸.

Вместе с тем эффективность «примеров» в деле религиозно-морального воспитания не порождала у проповедников особенных иллюзий. Анонимный автор, приведя слова Иоанна Солсберийского «мы подобны карликам, усевшимся на плечах гигантов: видим дальше, чем они, но не в силу собственного роста, а из-за величины гигантов», замечает: видим-то мы дальше и яснее благодаря писаниям и примерам, кои оставили нам древние отцы, но высоты их совершенства и добродетели достигнуть не можем (ГЕ, 78). Проповедь часто не достигает результата из-за развращенности народа: люди слушают ее, но не исправляют своего поведения. Все же, полагает этот автор, кое-что из услышанного прихожанами должно остаться в их сознании; подобно тому как сосуд, если его многократно наполнять водой, делается чище, так и слово Бога в конце концов очищает душу (ГЕ, 244—246). Разбойник, часто посещавший проповедь, говорил: «Если я и не меняюсь, то когда-нибудь созреет же семя, кое я получаю, и то, что ныне я слышу, может послужить к моему спасению» (ГЕ, 138).

Впрочем, существуют и свидетельства того, что проповедь производила сильнейшее воздействие на слушателей. Одна праздная женщина была потрясена проповедником до такой степени, что умерла; однако ей было дано возвратиться к жизни и исповедаться, и оказалось, что на ее языке были написаны слова молитвы «Ave Maria»²⁹.

Расцвет дидактической литературы, и прежде всего «примеров», в XIII столетии — «подлинном веке проповеди»³⁰ — был связан с появлением нищенствующих орденов доминиканцев и францисканцев, равно как и с обновлением проповеднической деятельности старых орденов, в частности цистерцианцев. В конечном счете этот расцвет был обусловлен усложнением всей социальной и культурной жизни католической Европы. Подъем городов — центров хозяйства и цивилизации, новые виды профессиональных и интеллектуальных занятий, более многообразные взаимоотношения людей, широкие горизонты, открывшиеся перед населением, — все это вынуждало церковь решать новые и сложные задачи. Проповедь читалась как в городе, так и в деревне, как в замке, так и в монастыре. Однако главным поприщем активности нищенствующих орденов был, вне сомнения, город. Умбер де Роман, генерал доминиканского ордена в 50—60-е годы XIII века, называет три причины, по которым монахи должны предпочесть город для своей проповеднической деятельности: она более эффектив-

на в городе из-за концентрации в нем населения; она в нем более необходима, поскольку особенно низка именно городская мораль; наконец, через город можно оказывать воздействие и на сельское население, ведь деревня подражает городу³¹.

Известная патриархальность социальных связей начинает сменяться иным стилем общения. Эти связи осуществлялись теперь уже не только на межличностном уровне прямых человеческих контактов, но отчасти и более безлично, при посредстве товарно-денежного обмена. Не с этим ли связаны громы, которые проповедники без усталы метали против купцов и в особенности ростовщиков? (см. ниже). Темп жизни несколько убыстрился, а степень включенности человека в природные циклы уменьшилась. В результате исподволь менялась картина мира. Соответственно пересматривается и традиционная система ценностей. Несколько возрастает значение образования, науки. Человеку легче стало выходить из-под прямого контроля приходского священника. Шире распространились еретические секты.

В этих условиях традиционная проповедь оказывалась неэффективной. За ее обновление и взялись новые нищенствующие ордена. Как было отмечено в научной литературе, центральным поприщем их активности стал именно город. Здесь для церкви тайлась главная опасность, — здесь и надлежало с новыми силами и по-новому поставить всю проповедническую деятельность. Как раз теперь «пример» делается неотъемлемым и одним из центральных компонентов проповеди, несомненно, привлекавшим наибольшее внимание слушателей. «*Capra enim Domini dicitur predicator*» — «Проповедника называют колоколом Господа», — говорит Жак де Витри (Crane, № 139).

«Примеры» выражают изменившиеся религиозные установки: не пассивное восприятие таинств и присутствие при сакральном ритуале мессы, как в раннее средневековье, но более непосредственное отношение к Богу, личная связь между ним и верующим. В самом деле, святые, Христос, святая Дева, ангелы являются, собственно, лишь индивидам, и между ними завязывается общение с глазу на глаз. У Богоматери существуют свои любимцы, которых она защищает от нечистой силы и за которых она ходатайствует пред своим Сыном, более строгим и непреклонным Судией. Даже наиболее тяжкие грешники, положение которых кажется безнадежным, внезапно получают от нее поддержку или спасение: любовь ее и милосердие неизмеримы человеческими мерками. Мораль, судя по «примерам», — уже не только навязываемая церковью и старшими общеобязательная линия поведения, — она должна быть интериоризована. Человек, как его рисуют проповедники, представлен собственной совестью и сам выбирает свой жизненный путь³².

Разумеется, верующий обязан подчиняться церкви, слушаться священника, приобщаться святых тайн. Критикуя нерадивых священнослужителей, которые не заботятся о спасении душ пасты, проповедники вместе с тем настаивают на том, что месса и обряды эффективны независимо от состояния отправляющего их служителя культа. Но и молитвы и посты действительны только при соответствующем душевном расположении христианина.

Как справедливо отмечает Ле Гофф, «пример» предполагает диалог между проповедником и верующим. Он предполагает диалог и между верующим и божеством. Не следует упускать из виду, что проповедь нищенствующих монахов происходила в обстановке нарастания и все более широкого распространения ересей, которые отрицали кардинальные принципы католицизма и прежде всего авторитет церкви. О том, насколько ересь тревожила церковь, свидетельствует и то, какое внимание уделено ей в «примерах», — в них не скрыто, что еретики, в первую голову альбигойцы, находили отклик и поддержку в массах. Настойчивые попытки углубить веру и поставить индивида лицом к лицу с Богом — одна из главнейших задач проповеднической деятельности францисканцев, доминиканцев, цистерцианцев.

Проповеди, как и «примеры», написаны по-латыни. Между тем проносились они на этом языке только перед лицами духовного звания, да и то не всегда, а лишь в достаточно подготовленной аудитории³³. Мирянам же их читали на родном языке³⁴. Составители сборников «примеров», вне сомнения, знали, что те, кто будет пользоваться их сочинениями, должны их переводить. Но, собственно говоря, и сами латинские тексты, которыми мы располагаем, представляют собой перевод: составители думали на родном языке, и исследователями давно уже отмечено, что язык «примеров» есть своего рода калька, переложение народной речи на язык ученых. Вполне возможно, что во многих случаях имеющиеся тексты — не что иное, как записи уже произнесенных на родном языке проповедей. Разумеется, нет возможности установить характер и степень переработки устной проповеди при ее оформлении в латинский текст. Но устная основа речи проповедника в «примерах» явственно проступает. «Сквозь латынь проповеди видны очертания фразы, произносимой на родном языке»³⁵. Простота стилистики, словаря и синтаксиса «примеров» не могут быть сочтены свидетельствами «неумелости» авторов компиляций: они рассчитывали эти сочинения на широкую аудиторию³⁶.

Конечно, мы не знаем, каким трансформациям подвергался текст проповеди при ее произнесении перед прихожанами, — в одних случаях, возможно, он подвергался сокращению, в других — расширению. Нередко в латинский текст «примеров» вторгается простонародная речь: отдельные слова, термины, идиоматические выражения, отрывки песен и стихотворений. Налицо смешение языков ученых и народа, устной и письменной речи³⁷.

«Пример» служил основой для устной проповеди³⁸. Можно заметить, что в ряде случаев наиболее важные высказывания персонажей приводятся на их родном языке. Так, некий голос, раздавшийся ночью в спальне одного господина в Швейцарии, трижды произнес по-латыни: «Pax terminatur», а на следующую ночь: «Fryd aus, fryd aus, fryd aus in aller welt. Quod latine sonat: Pax in toto mundi circulo terminatur» («Конец мирной жизни на всей земле» — НМ, 50). Умиравший богач сказал, что не в состоянии покаяться, так быстро движется он в ад. Говорил он gallice: «Je m'en vois en enfer les granz galoz». Уже не владея полностью языком, он повторял: «Galoz, galoz». А потом: «Loz, loz». И умер (ЕВ, 405). Некий глупец рубил дрова в лесу в воскресный день,

и из дерева полилась кровь и раздался голос, произносивший *anglice*: «*Let, let, let*», *quod est latine* «*Dimitte, dimitte, dimitte*» («Прекрати, прекрати, прекрати») (SL, 289).

Но было бы ошибочным не видеть в этом взаимодействии и определенных трений и элементов антагонизма. По словам Этьена де Бурбон, бедный школяр, который прибыл из Парижа в какой-то приход помогать священнику в церковной службе, так пел псалмы, что в них невозможно было понять ни слова: «Он слышал подобное пение у парижских ремесленников и портных, что чинят старую одежду, или у сапожников, латающих обувь, и у горшечников» (ЕВ, 213). Возможно, и эти простолюдины распевали псалмы по-латыни, — речь на родном языке всем была бы понятна, — но латынь их явно была «варварской», искаженной и вызывала пренебрежение и недовольство носителей церковной образованности. Мы видели выше, каким образом тот же компилятор перетолковал услышанную им на парижских улицах песенку о быстротекущем времени, когда он перевел ее на латынь и сделал фактом сознания школяра.

В XIV и следующих веках записывают сборники проповедей на народных языках.

Проповедь начиналась выдвижения темы — краткого текста, фразы, выбранной из Евангелия, псалмов или посланий апостола Павла; тема зачитывалась по-латыни, тут же давался перевод и разбор ее, заключавшийся сперва в буквальном разъяснении, а затем в моральном или теологическом комментарии. «Пример» оставляли на последнюю часть проповеди, когда требовалось оживить притупившееся внимание слушателей. Со временем к «примерам» стали присоединять «моралитет» — нравоучительные толкования (см. «примеры» Одо из Черитона, «Римские деяния», «Лестница, ведущая на небеса» и другие компиляции конца XIII и XIV века).

Французские исследователи «примеров» обращают особое внимание на «усовершенствование интеллектуальной техники» в сборниках конца XIII и XIV веков, выразившееся в детальной рубрикации «примеров», введении в ряде компиляций алфавитного порядка их размещения: основные темы выстраивались авторами в порядке алфавита (от *Acedia* до *Usura*), и к ним подбирались соответствующие анекдоты, что облегчало проповеднику их использование. Однако основной фонд «примеров» не столько обновлялся, сколько обогащался за счет включения новых дополнений; рассказы, использованные в раннее средневековье и в XII—XIII веках, встречаются и в сборниках более позднего периода, нередко с теми или иными вариациями.

В некоторых сборниках, построенных по алфавитному принципу, их составители прибегают к перекрестным отсылкам, предполагающим различное использование одного и того же «примера». Под той или иной рубрикой собрано несколько рассказов; в конце многих из них содержится указание: «смотри также...» или «к этому подходит также сказанное ниже (или выше)», и далее называется слово, обозначающее другую рубрику.

Таков, в частности, «Алфавит примеров» доминиканца Арнольда Льежского (рубеж XIII и XIV веков). Здесь в рубрике «Женщина»

встречаются отсылки к рубрикам «Целомудрие», «Супруги», «Разврат», «Плоть», «Речь», «Нарушение верности», «Змей», «Молчание», «Похоть», «Соблазн», «Прикосновение» и др.³⁹

Exemplum теснейшим образом связан с устным рассказом, и самая структура его записи воспроизводит его форму⁴⁰. Если часть «примеров» представляет собой пересказ более ранних письменных текстов (античности, средних веков), то другие «примеры» и, как уже подчеркивалось, наиболее интересные для историка культуры, циркулировали до их фиксации в устной форме или вообще были записью животрепещущей новости, включая личный опыт автора. В этом смысле показательно обильное употребление глагола *audivimus* (слышали), которым вводится повествование в большинстве «примеров» Жака де Витри. У французского проповедника этот глагол встречается в 160 случаях, тогда как глагол *legimus* (читали) — в 75 случаях, глагол *dicitur* в 45, *memini, novi, vidi* (помнил, знал, видел) в 34 случаях. По наблюдению К. Бремона, выбор этих глаголов не произволен, но соответствует используемому Жаком де Витри каналу информации. Там, где встречается глагол *legimus*, проповедник черпал материал из своей библиотеки; это жития, хроники, античная басня. *Audivimus* действительно вводит записываемый им устный рассказ⁴¹. Отметим, что эти вводные глаголы все же не всегда выбраны адекватно, но, во всяком случае, уместно вновь подчеркнуть условность термина «автор» в применении к тем, кто сочинял сборники «примеров», — с большим основанием их можно было бы назвать «компиляторами». Они не столько сочиняли, сколько фиксировали, перерабатывая по-своему, в собственных целях, расхожий фонд устных рассказов, пришедших к ним, возможно, не прямо с улицы, а культивируемых в монашеской среде, впрочем, открытой миру и восприимчивой к его голосам.

Как показали Ле Гофф и Шмитт, XIII век был веком возросшей значимости слова. На смену слову авторитетов (Библии, отцов церкви), шедшему как бы «сверху вниз», приходит слово, распространяющееся «горизонтально», — слово проповеди и «примера», индивидуализированное и предполагающее диалог. В XIII веке впервые стали слышны голоса «маленьких людей» — простолюдинов, крестьян, работников, женщин, и доносятся они до нас именно в «примерах». В ответ на вопрос, почему Христос не писал, Фома Аквинский отвечает: Христос, обращаясь к сердцам, ставил слово выше писания (*Summa Theol.* III, qu. 32, art. 4). Тринадцатый век был свидетелем «взрыва слова», и никогда, ни раньше, ни позднее, «ученое слово» и «народное слово» не были так близки друг к другу. Упомянутые авторы, ссылаясь на Салимбене, отмечают, что, согласно тогдашним представлениям, слово проповедника творило чудеса. Знаменитый проповедник Бертольд Регенсбургский сделал так, что некий пахарь, который ждал его услышать, но не смог прийти на его проповедь, тем не менее всю ее услышал и запомнил, находясь на расстоянии тридцати миль. Между тем, после 1300 года наступает эпоха господства книги, «болтливость» осуждается, восхваляется молчание, и слово народа расходитя со словом образованных. Проповедь «окаменеивает»⁴². Ее упа-

док и вырождение засвидетельствованы, в частности, Данте («Рай», XXIX, 115—117: «Теперь в церквах лишь на остроты падки Да на ужимки; если громок смех, То куколь пыжится и все в порядке»).

В XIII же веке риторика находилась на службе у проповеди, и проповедь была синонимом искусства слова: говорить значило проповедовать («Искусство проповедовать есть наука, которая учит говорить нечто о чем-либо»)⁴³. Если в предшествовавший период в роли проповедников выступали лишь епископы и священники, то в XIII веке это право присваивают себе монахи, — не без противодействия церкви, которая усматривала опасность в свободе проповеди. Нередко епископы предостерегали против «лжепроповедников», которые лишь вредят делу спасения. Тем не менее распространение проповеди сопровождалось ее демократизацией. Она покидает стены храма, странствующие монахи проповедуют повсюду — в церкви и в замке, на кладбище и в поле, на площади и в монастыре, — в любых местах, где собирается народ. Нередко проповедник выступал перед огромным стечением слушателей. Нищенствующие монахи, обличая народ в грехах, в которых он погряз, не щадят и знать, и прелатов церкви. Отсюда — рекомендации составителей сборников проповедей проявлять известную сдержанность в публичных выступлениях: не во всякой аудитории пристало говорить о несправедности духовенства.

Морализаторские установки «примеров» требовали сугубо критичного подхода к человеку, к обществу и его разрядам. Проповедник — прежде всего обличитель. Нет порока и греха, которые проповедь не подвергла бы анализу и осуждению. Многие компиляции «примеров» построены по схеме семи смертных грехов, которые последовательно рассматриваются, неизменно с привлечением живого и наглядного материала, в реальных жизненных ситуациях. Перед взором читателя проходят все слои и разряды средневекового общества — от монархов и церковных прелатов до простолюдинов, жители города и деревни, обитатели монастырей и замков, мужчины и женщины, старики и дети, убогие и нищие, ростовщики и адвокаты, рыцари, актеры, воров, проститутки, иудеи, еретики ... Угол зрения проповедника на индивида и общество — *sub specie peccati*. Все виновны пред Богом, и наряду с общечеловеческой греховностью, источник которой — первородный грех, существуют еще специфические, так сказать, «профессиональные» грехи, характерные для людей разных занятий и статусов. Никто не уходит от сурового суда проповедника. Можно с полным основанием утверждать, что ни в одном другом жанре средневековой литературы не сконцентрировано такой силы социальной критики, как в проповеди, а в ней — именно в «примерах».

Естественно, критика эта — односторонняя, она лишена какого бы то ни было духа социального преобразования. Но отказать проповедникам в глубоком и разностороннем знании жизни никак нельзя. Это были монахи, не отсиживавшиеся за стенами монастырей. Странствуя из деревни в деревню и из города в город, меняя провинции и страны, они многое видели и слышали, и поэтому их знания были не книжными (или не только книжными), но практическими, опирающимися прежде всего на личный опыт. Они вездесущи, они «варятся» в самой

гуще жизни. «Примеры» показывают проповедника, который бичует духовенство в собрании церковных иерархов и обличает светскую власть в королевском дворце; в городском соборе он бросает обвинения в лицо мошенников-купцов и грозит неминуемой гибелью ростовщикам; в монастыре он не дает спуску нерадивым монахам и попустительствующим им настоятелям, а крестьян и крестьянок терроризирует картинами геенны огненной за их приверженность ко всякого рода суевериям; достается от него и схоластам и школярам, которые променяли благочестие на книжную ученость; женщина для него — сосуд зла, и он не знает меры в обличении ее распущенности, тщеславия и сварливости.

Проповедники внушают слушателям: мир тонет в грехе, и спасти может только искреннее и немедленное покаяние. Один из лейтмотивов проповеди — близящийся конец света. Вся жизнь человека несет на себе отблески грядущего Страшного суда. Собственно, суд уже вершится, ибо люди, души которых побывали на том свете и возвратились в бранные оболочки, свидетельствуют о муках, испытываемых грешниками в аду. Будучи обвинителями современного им общества и каждого из его членов, проповедники вместе с тем, по существу, выступают и в роли судей. Они выносят безапелляционные приговоры — им ведомы воля Господа и его решения в отношении любого грешника. Не приходится сомневаться в том, что воздействие их проповеди и прежде всего заключающихся в ней «примеров» на нравственное сознание и психику верующих было велико. Из источников более позднего периода известно, как проповедники буквально терроризировали своих слушателей. Бернардино Сьенский (первая половина XV века) обещал жителям Перуджи показать во время следующей проповеди дьявола во плоти, и, когда все поспешили прийти, вскричал: «Вы хотите увидеть дьявола? Посмотрите друг на друга, ибо выто и суть подлинные дьяволы», — и обрушился на их пороки. Некий проповедник в начале XVII века начинал свою миссию с того, что велел ударить в набат; народ сбегался, уверенный, что произошло несчастье, и проповедник объяснял: беда в том, что им всем грозит погибель души. Итальянский священник вопрошал аудиторию: «Кто в этой церкви самый тяжкий грешник?» — и все кричали: «Я!» — проливая слезы и ударяя себя в грудь⁴⁴. Морально-религиозная атмосфера в конце средневековья, вне сомнения, отличалась от умонастроений XII—XIV веков, ибо церкви в конце концов удалось более глубоко укоренить в сознании верующих чувство греховной виновности, но едва ли эти изменения были радикальными. Ужас при мысли о Божьем суде и осуждении душ легко охватывал прихожан и в изучаемый нами период. Польский проповедник начала XIV века, пересказывая «примеры» раннего средневековья, приводит рассказ о людях, которые спаслись лишь потому, что были охвачены страхом перед загробными карами; один из них, явившись с того света, поведал, что страх очистил его от всех содеянных им грехов⁴⁵.

Проповедники сознательно культивировали это чувство. Знакомый Жаку де Витри священник заключал воскресную проповедь таким обращением к прихожанам: «Не молитесь за душу моего отца, который был ростовщиком и не пожелал вернуть средства, накопленные ростов-

щичеством, — да будет проклята душа его и да мучается она вечно в аду, так чтобы никогда не узрел он лика божьего и не избежал бы рук чертей». Этим он внушал страх другим грешникам, замечает Жак де Витри и со своей стороны заявляет: «Если б я верно знал, что мой отец ушел из этого мира хотя бы с одним смертным грехом, то я не прочитал бы за него «Отче наш», и не подал бы милостыни, и не отслужил бы ни единой мессы...» (Crane, № 216).

Можно было бы привести «примеры», упоминаящие людей, которые под влиянием проповеди до такой степени отчаялись в возможности спасения, что шли на самоубийство. Страх быть проклятым приводил к тому, что человек, раздав свое имущество, спешил сделаться монахом, уходил в крестовый поход или в паломничество, подвергал себя изнурительным постам и бдениям и делался жертвой горячечных фантазий и видений. В конце концов, не вправе ли мы истолковывать немалую часть видений как симптомы критических душевных состояний, когда муки совести и страх быть навечно проклятым порождали перед взором человека страшные сцены с участием демонов или разгневанных Христа и Богоматери? Не показателен ли в этом смысле хотя бы сон монаха, обуреваемого плотскими влечениями? Ему привиделся страшный мясник, который, подойдя к его постели, отрезал ему гениталии и бросил на съедение сопровождавшему его огромному черному псу. Более похоть монаха не мучила (DM, IV: 97).

Проповедник умело пользовался словесными средствами, которые мобилизовывали широкую гамму чувств слушателей — от страха и изумления до веселья. Шутка — частая гостья в проповедях. Ограничусь здесь одним примером. Из двух друзей-рыцарей один постригся в монахи и убеждал друга последовать его примеру. Но тот отвечал, что страшится одной вещи, которая мешает ему вступить в орден. Что же это за страшная вещь? — Вши, кои в изобилии водятся в шерстяных рясах. Собеседник со смехом возразил: «Ты не страшишься меча в битвах дьявола и опасешься насекомых в воинстве Христа? Лишат ли тебя вши царства Господня?» Позднее рыцарь вступил в орден, и с тех пор он не боялся вшей, даже если б вши всех монахов собрались на его теле (DM, IV: 48). И в шутке проповедник не забывает назидательной цели своей речи, умело сталкивая преходящее и вечное, предельно низменное с высшим.

Сохранились свидетельства напряженного интереса, который вызывало слово опытного проповедника, но также и противоположные свидетельства невнимания слушателей. Встречаются жалобы на то, что прихожане уходят из церкви после службы, не дождавшись проповеди. Зная нетерпение своих слушателей, Робер де Сорбон говорил: «Вот краткое слово, и мы постараемся, коль сумеем, сделать из него краткую проповедь: хорошо знаю, что вы хотите нынче краткой проповеди и долгой пирушки, но, увы, не будет вам краткой мессы!» (Crane, 203). Здесь игра слов: *longam mensam* («долгого пира») и *brevem missam* («краткой мессы»). Французский проповедник Фульк не мог собрать горожан на проповедь. Тогда вскричал он: «Разбойники! Разбойники!» Все сбежались: «Где разбойники?» Фульк отвечал:

«Адские разбойники в сем городе, они пытаются завладеть душами!» Все сокрушенно выслушали его проповедь (Greven, № 55). «Шут собирает больше слушателей, чем проповедник» (Робер де Сорбон). «Предпочитают слушать о Роланде или Оливье, нежели о Боге, и это несправедливо, ибо смерть Христа столь же драматична, как и смерть Роланда. И, однако, многие сочувствуют Роланду, а не Христу» (Герар Льежский)⁴⁶.

Но подчас отсутствие интереса у слушателей вызывалось поведением самого проповедника. Некий нерадивый пастырь, торопясь на пир, скомкал проповедь и подгонял слуг, и один из них воскликнул: «Святая Мария! Вы проповедовали нам о терпении, а сами не можете немного подождать!» На что тот отвечал: «Друг мой, я дал вам урок терпенья, но я не медлю с уплатой долгов, и посему мне верят» (Crane, 35). Не все проповедники сами являли образец тех добродетелей, к которым призывали паству, и к этим дурным примерам взывали еретики-альбигойцы во время диспутов с католиками: «конные» прелаты «проповедуют пешего Христа» (ЕВ, 251). Как рассказывает Этьен де Бурбон, один знаменитый теолог сразу же после проповеди о смирении Господа и об его ослице взгромоздился на богато украшенную лошадь, и некая старуха, схватив лошадь за узду, повергла его в смущение вопросом: «О учитель, такова ли была ослица Господа?» (ЕВ, 82. Ср. 83; ТЕ, 299). Но этот неблагоприятный для монахов «пример» как бы уравнивается противоположным. Проповедник, ездивший на своем единственном осле, войдя в церковь, оставил его у дверей. Молясь, он подумал, не убежал ли осел. Когда он вышел из церкви, он сказал ослу: «Ты нынче имел больше от моего «Pater noster», чем Господь», и отдал осла прокаженному (Greven, № 48. Ср. Hervieux, 282).

В целом же церковь придавала проповеди огромное значение. Свидетельство тому — многократное возвращение авторов «примеров» к сценам, рисующим проповедь. Здесь и рассказ о монахе, бичующем в проповеди свою аудиторию — прелатов церкви, и анекдот об ученом богослове, который издевается над сидящими по обе руки от него епископами, читая проповедь... о «мочевых пузырях», как он их именует, и о проповедниках, сетующих на то, что их слушатели предпочитают мирские байки и сказки рассуждениям о божественном, и история о бесе, проповедующем более красноречиво и содержательно, нежели духовное лицо, и не менее причудливое повествование об ученой проповеди о небесной иерархии, которую цистерцианец прочитал отпавшим от нее ангелам, и многое другое. В «примерах» о проповедях можно видеть саморефлексию проповедников, озабоченных стремлением сделать свое слово возможно более эффективным. Важно, чтобы слово не расходилось с делом. Приняв человеческий облик, дьявол проповедовал слово божье. Кто-то распознал его природу и спросил, чего ради овладела им охота проповедовать. Дьявол в ответ: «Ради того я это делаю, чтобы более люди грешили. Ведь чем чаще проповедуют, тем меньше творят добрых дел» (Klapper 1914, № 113).

Тем не менее в действенность проповеди верили, и не без основания. В XIII веке Бэде Достопочтенному приписывали следующий рас-

сказ о двух епископах, которые якобы были присланы в Англию проповедовать христианство. Сперва из Ирландии прибыл очень образованный прелат, который, прибегая в своих проповедях ко всякого рода богословским тонкостям, ничего не достиг. Тогда отправили другого, мало образованного епископа, однако охотно использовавшего в своих проповедях «примеры» и басни, и он обратил в истинную веру почти всю Англию!⁴⁷ Не меньшее влияние проповеди, если верить «примерам», оказывали и на отдельных людей. Некий граф, повинный во многих грехах, проезжал мимо кладбища, на котором держал речь проповедник, прислушался к нему, приказал своей свите сойти с коней и вместе с ним прослушать проповедь, после чего раскаялся в своих преступлениях и постригся в монахи (Klapper 1914, № 30).

О Жак де Витри Этьен де Бурбон писал: «Используя примеры в своих проповедях, он привел в возбуждение всю Францию»⁴⁸. И Жак де Витри и Этьен де Бурбон были доминиканцами, членами ордена, который, по их же словам, с неустанным рвением боролся против дьявола⁴⁹. Из сохранившихся от XIII—XV веков сборников, которые использовались в проповеди, наибольшее число принадлежит монахам-доминиканцам: 91 сборник, тогда как францисканцам — 46⁵⁰.

Проповедники сознавали важность своей миссии и свое избранничество. Когда умер проповедник крестового похода, он не увидел вокруг себя никого, кроме чертей, и впал в отчаянье: некому было за него вступить, и не повстречались ему ни Богоматерь, ни ангелы или святые. И тут появился сам Христос, протянувший ему руку со словами: «Следуй за Мной, ибо ты Меня проповедовал». Тотчас исчезла вся толпа злых духов, пытавшихся утянуть его душу в ад, и он последовал за Христом во славу небесную. Так рассказал сам этот проповедник, когда явился с того света, своему другу (DM, XII: 49).

От проповедника требовались в первую очередь не ученость и эрудиция, а красноречие и умение производить впечатление на слушателей, способность вызвать у них непосредственный отклик. Провансальский проповедник Жан Гоби (первая половина XIV века) рассказывает о неудаче папского легата, проповедовавшего крестовый поход: его не слушали. Этому прелату рекомендовали простого и малообразованного сельского священника, который использовал в своих проповедях легенды о святых и был очень популярен. Не прибегая к авторитету Писания, он обратился к прихожанам с проповедью, в которой применял сравнения с сельскохозяйственными работами, и добился успеха⁵¹. Столетие спустя Бернардино Сьенский поведал о некоем брате францисканского ордена, который якобы прославился своими проповедями, отличавшимися необычайной изысканностью и тонкостью. Однако Бернардино явно издевается над такого рода проповедниками, ибо продолжает: после проповеди этого монаха другой францисканец, выслушавший ее с восторгом, пытался поделиться своими впечатлениями с монахами, которых не было на проповеди, но, кроме восклицаний об ее красоте и изяществе, они ничего не смогли от него добиться: о чем же в проповеди шла речь? В конце концов восторженный брат признался: «Он говорил столь возвышенно, что я ничего не понял!» Проповедь должна быть

понятной, заключает Бернардино. «Говори ясно, очень ясно, дабы твои слушатели были бы просвещены, а не ошеломлены»⁵².

Впрочем, и непонятная проповедь может иметь благой эффект. Одна парижанка, возвращаясь с проповеди, призналась, что не знает, о чем говорил пастырь, но отныне она будет сильнее любить Бога и ненавидеть грех (JB: Audire). Видимо, самое участие в социальном действии содержало возможность достижения известного результата.

О жажде верующих услышать популярного проповедника свидетельствует ряд «примеров». Этьен де Бурбон упоминает больную, которая, будучи прикована к постели, велела вынести кровать в поле, где выступал проповедник. Другой его рассказ — о женщине, которая, следуя за проповедником из деревни в деревню, прожила все, чем владела, и была спасена зайцем, усевшимся ей в полу, так что, продав его, имела хлеба на несколько дней. Он же упоминал о старике, повсюду ходившем за проповедником: усталость сморила старца у подножья горы, через которую ему нужно было перебраться, а проснулся он, чудесным образом оказавшись уже на противоположном ее склоне (ЕВ, 75—77). В Шотландии был «знаменитейший проповедник, за которым народ ходил из земли в землю вследствие привлекательности его проповеди». Один из приверженцев, жаждавших слушать его, истратил все средства к жизни и был вынужден продать приобретенные им было индульгенции (LE, 166). Магистр нищенствующего ордена пользовался славой хорошего проповедника, так что население города целиком собиралось на его проповедь, которая глубоко всех затрагивала. Слух о нем дошел до какой-то затворницы, которая тоже хотела получить утешение от его речей. Она увидела во сне святую Деву, под плащом которой находились множество юношей и красавцев монахов, строго соблюдавших обет воздержания. Этот орден был особенно дорог Богоматери, и ни один грешный монах не мог в нем оставаться (Klapper 1914, № 57).

Но в то время как часть прихожан жадно прислушивалась к проповедям, которые для них были одним из важнейших источников информации, средством обучения, а подчас и развлечения, другие открыто демонстрировали свое пренебрежение к слову проповедника. Были случаи, когда во время воскресной проповеди устраивались пляски, и крики и песни их участников не давали прихожанам возможности слушать проповедника (ЕВ, 185, 275). Судя по этим рассказам, пляшущие намеренно стремились противопоставить себя проповеднику и его пастве и «помещать своим пением слову Божьему». Жак де Витри слышал о каком-то человеке, который был в церкви и не сумел покинуть ее из-за скопления народа. Ему пришлось выслушать проповедь, чего ему очень не хотелось: «Если бы, по милости Господа, мог я избежать этой проповеди, как избежал я уже сотню других...» (Crane, № 129).

Поведение прихожан в церкви нередко тревожило пастырей. Священник увидел в храме во время праздничной проповеди дьявола, который зубами растягивал пергамент. Праведник спросил его, что он делает. «Записываю пустословие, коим наполнена церковь, — отвечал бес, — по случаю праздника его нынче больше, чем обычно, и не хва-

тает мне этого листа, вот я и хочу растянуть его». Священник поведал об этом пастве, все впали в сокрушение, и раскаянье присутствующих привело к тому, что дьяволу пришлось выскрести записанное, так что пергамент оказался пустым (Crane, № 239).

В «примерах», в силу специфики их жанра и социальной функции, ими выполняемой, — необходимости воздействовать на сознание широких слоев верующих — на поверхность выбиваются такие особенности средневекового мировосприятия, которые едва ли с подобной полнотой могут быть выявлены при изучении других категорий источников. Здесь в большей мере, чем в иных произведениях, чувствуются амбивалентность и парадоксальность сознания, пытающегося вместить в одну картину оба мира, тот и этот.

«Примеры» — не просто специфический литературный и словесный жанр. Это воплощение определенного стиля мышления, чуждого абстракциям и обобщениям, воспринимающего и усваивающего правила и общие нормы преимущественно или исключительно в конкретной, наглядной и чувственно-осязаемой форме.

В «примерах» происходит своего рода «интерференция» голоса ученого автора, проповедника, и голоса окружающей его толпы прихожан, с которыми он ищет непосредственного взаимопонимания и эмоционального контакта и к которым он обращается на доступном им языке наглядных образов. Голос паствы звучит не сам по себе, но слышен сквозь его голос, и в этом подчас невнятном диалоге заключена исключительная эвристическая ценность сборников *exempla*.

В «примерах» средневековое сознание предстает перед историком не систематизированным и упорядоченным, как в больших творениях теологии, литературы и искусства, не в форме законченных художественных образов, а в виде простейших хронотопов, зародышей, зерен еще только формирующейся культуры, в качестве исходных моментов, способных выполнить роль своего рода «провокаций», артистических творений. Это — извергающаяся лава, еще не застывшая и не оформившаяся, каменная глыба, из которой резец скульптора еще не вычленил статую, — культура в своих потенциях, не актуализовавшаяся и не отстоявшаяся. «Примеры» могут произвести впечатление «наивности», «необработанности». Это впечатление вызывается сравнением их с шедеврами ренессансной прозы, выросшей отчасти как преодоление и отрицание «примеров», и с творениями богословов, в которых религия предстает в рафинированном, теоретическом, философском облике. Но своеобразие «примеров», их «некультивированность» и «наивность» могут только стимулировать исследовательское внимание историка средневековой культуры; в «примерах» перед нами предстают свидетельства народной религиозности в непосредственных своих проявлениях. Здесь мы наблюдаем не доктринальную и институционализированную форму средневекового христианства — по сути дела единственную, которую до недавнего времени знали историки, — а его реальное человеческое содержание, его обыденную практику, его бытие в сознании и поведении человека той эпохи.

Примечания

- ¹ *Tubach Fr. C.* Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (F.F. Communications, № 204). — Helsinki, 1969.
- ² *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* L'«exemplum» (Typologie des sources du Moyen Age occidental, Fasc. 40). — Turnhout—Bruxelles, 1982, p. 79.
- ³ *Battaglia S.* La coscienza letteraria del Medioevo. — Napoli, 1965, p. 474.
- ⁴ *Crane Th. Fr.* The Exempla or Illustrative Stories from the Sermons of Jacques de Vitry. — London, 1890, p. XVII f.; *Welter J.-Th.* L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age. — Paris—Toulouse, 1927, p. 1—2.
- ⁵ *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* Op. cit., p. 37—38.
- ⁶ *Schenda R.* Stand und Aufgaben der Exemplarforschung. — *Fabula*, Bd 10, 1969, S. 69—85.
- ⁷ *Lecoy de la Marche A.* La chaire française au Moyen Age spécialement au XIII-e siècle. — Paris, 1868, p. 280.
- ⁸ Ритуал расторжения отношений верности вассала сеньору заключался в том, что первый ломал палку или ветку, символизировавшую его верность, и разбрасывал ее обломки в разные стороны.
- ⁹ Цит. по кн.: *Owst, G. R.* Literature and Pulpit in Medieval England. A neglected chapter in the history of English letters and of the English people. — New York, 1961 (2d. ed.), p. 155.
- ¹⁰ *Le Goff J.* Le temps de l'exemplum. — In: *Le Goff J.* L'imaginaire médiéval, p. 101.
- ¹¹ Ср. вариант епископа парижского Мориса де Сюлли (середина XII в.) в кн.: *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age présentés par J.-C. Schmitt.* Paris, 1985, p. 32—34. В другом «примере» на сходную тему королевский сын, которого накануне посетил некий старец, приезжает к нему в обитель и оказывается в покоях Создателя. Он и был тем старцем. Однако юноше не разрешено там оставаться, и он возвращается домой. Но на месте отцовского дворца он находит монастырь и выясняет, что со времени его отъезда минуло три столетия. *Klapper* 1914, № 150.
- ¹² *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981, см. стр. 62 настоящего издания, примеч. 13.
- ¹³ *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* Op. cit., p. 29 sq., 46 sq.
- ¹⁴ *Ibid* p. 46—47.
- ¹⁵ *Гуревич А.Я.* Цит. соч. См. стр. 73, след., 244, след. настоящего издания.
- ¹⁶ *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. — Пг., 1915, с. 85, след.; *Sigal P. A.* Un aspect du culte des saints; le châtement divin aux XI-e et XII-e siècles d'après la littérature hagiographique du Midi de la France. — *La Religion populaire en Languedoc du XIII-e siècle à la moitié du XIV-e siècle (Cahiers de Fanjeaux, n.11).* — Toulouse, 1976, p. 54.
- ¹⁷ *Geary P. J.* La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale. — In: *La Culture populaire au Moyen Age. Sous la dir. de P. Boglioni.* — Montréal—Québec, 1979, p. 145—161; *L'humiliation des saints.* — *Annales, É.S.C.*, 34-e Année, 1979, № 1, p. 27—42.
- ¹⁸ *Гуревич А.Я.* Цит. соч. См. стр. 233, след. настоящего издания.
- ¹⁹ *Wolny J.* Exempla z kazań niedzielných Peregryna z Opola. — In: *Kultura elitarna a kultura masowa*, S. 270.
- ²⁰ *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* Op. cit., p. 101.
- ²¹ *Schmitt J.-C.* Temps, folklore et politique au XII-e siècle. A propos de deux récits de Walter Map. De Nugis Curialium 19 et IV 13. — In: *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen âge, III-e — XIII-e siècles.* Paris, 1984, p. 505 sq.

²² *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* Op. cit., p. 107.

²³ См. об этом: *Prêcher d'exemples*, p. 99—104.

²⁴ В то же самое время и в том же диоцезе молния поразила участников хорова, устроивших свои пляски в церкви после того, как они всю ночь танцевали на кладбище, и произошло землетрясение (ЕВ, № 195).

²⁵ Jean Gobi, Scala Coeli. Цит. в работе Ж.-К. Шмитта, посвященной всестороннему анализу этих «примеров» и предлагающей истолкование описанного в них народного обычая. *Schmitt J.-C.* «Jeunes» et danse des chevaux de bois: le folklore méridional dans la littérature des «exempla» (XIII-e — XIV-e siècles). — In: *La Religion populaire en Languedoc du XIII-e siècle à la moitié du XIV-e siècle*, p. 153.

²⁶ *Prêcher d'exemples*, p. 185.

²⁷ См.: *Owst G. R.* Preaching in Medieval England. An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c. 1350—1450. — New York, 1965 (2d. ed.), p. 331.

²⁸ *Prêcher d'exemples...*, p. 124. Ср. p. 108—109. Hervieux, p. 175.

²⁹ *Owst G. R.* Preaching in Medieval England..., p. 57.

³⁰ *Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 18.

³¹ *Le Goff.* The Town as an Agent of Civilisation. — In: *The Fontana Economic History of Europe. The Middle Ages.* — London, 1972, p. 78.

³² Впрочем, вопрос о свободе воли решается в «примерах» неоднозначно.

³³ Проповеди, предназначенные для ученых людей, отличались своей сложностью и близостью к структуре схоластического трактата, насыщены аллегориями и символическими интерпретациями. См.: *Davy M.M.* Les sermons universitaires parisiens de 1230—1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. — Paris, 1931.

³⁴ Из проповедей XII в., которые сохранились на народном языке, нужно назвать проповеди видного немецкого францисканца Бертольда Регенбургского. Однако и он писал свои проповеди на латыни, и имеющиеся средне-немецкие тексты представляют собой записи, сделанные его учениками после их прослушивания. Бросающейся в глаза особенностью проповедей Бертольда Регенбургского было то, что он вовсе не прибегал к помощи «примеров» для того, чтобы сделать свое слово понятным и доходчивым для многочисленной и социально многообразной аудитории. Анализ его творчества — особая тема, и я не включаю его в данную книгу.

³⁵ *Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 237 sq. Ср.: *Owst G. R.* Preaching in Medieval England..., p. 231.

³⁶ Einleitung НМ, S. 16.

³⁷ *Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 227 sq., 237; НМ, Einleitung, S. 26.

³⁸ Доминиканский приор Рудольф Шлеттштадтский записал не только слова зловещих песенок, которые распевали бесы, мучившие грешников или угрожавшие им, но и ноты этих кантилен. Бесы пели то по-немецки, то на латыни. НМ, № 19, 20, 21.

³⁹ *Prêcher d'exemples...*, p. 109—119.

⁴⁰ *Berlioz J.* La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires XIII-e — XV-e siècles). — In: Temps, mémoire, tradition au Moyen Age. Actes du XIII-e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. — Aix-en-Provence, 1983, p. 157—183.

⁴¹ *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J.-C.* Op. cit., p. 70, 121 sq. Ср. Greven, p. XII.

⁴² *Le Goff J., Schmitt J.-C.* Au XIII-e siècle: Une parole nouvelle. — In: Histoire vécue du peuple chrétien. Sous la dir. de J. Delumeau, T. I. — Paris, 1979, p. 257—279.

⁴³ *Henri de Hesse, Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 13.

⁴⁴ *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-e — XVIII-e siècles). — Paris, 1983, p. 372—374, 376—377.

⁴⁵ *Wolny J.* Op. cit., S. 268.

- ⁴⁶ См.: *Langlois Ch.-V.* L'éloquence sacrée au Moyen Age. — Revue des deux mondes, t. 115, 1893, p. 189—190.
- ⁴⁷ *Welter J.-Th.* Op. cit., p. 17, n. 11.
- ⁴⁸ *Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 55.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.
- ⁵⁰ *Lecoy de la Marche A.* Op. cit., p. 190; *Schmitt J.-C.* Recueils franciscaines d'«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII-e au XV-e siècle. — Bibliothèque de l'Ecole des chartes CXXXV, 1977, p. 5—21.
- ⁵¹ *Scala Coeli*, № 415; цит. по: *Prêcher d'exemples...*, p. 135—136.
- ⁵² *Prêcher d'exemples...*, p. 189—190.

Мир живых и мир мертвых

Двумерность, характерная для «примеров», выражается не только в том, что мир людей находится в интенсивном и драматичном общении и конфронтации с миром сакральных и инфернальных сил, — во всей своей полноте эта двумерность раскрывается в постоянном соприкосновении мира живых с миром мертвых. Ж. Дюби характеризовал христианство на Западе на рубеже X и XI веков как «религию мертвых»¹. Но разве не применимо это определение к христианству XIII столетия? Именно в период высокого средневековья необычайно интенсифицируются связи между обоими мирами. По выражению Ж.-К. Шмитта, выходцы с того света «наводняют» Запад. Причину он усматривает в том, что фольклор в большей мере, чем прежде, стал проникать в ученую культуру, находившуюся под контролем духовенства².

Изучение проповедей и «примеров» постоянно ставит историка, пытающегося проникнуть в породившее их сознание, перед проблемами восприятия смерти и загробного мира, ибо этот иной мир, который манил обещанием вечного блаженства и ужасал угрозой вечных мук, занимал в сознании средневекового человека огромное место. В значительной мере на него были ориентированы его мораль и поведение. Не показательно ли, что в обширнейшем трактате Джона Бромьярда «Сумма проповедников» самая большая и подробная статья — «Смерть»?

Смерть, по представлениям средневековых людей, не была завершением, полным концом человеческого существования. Я имею в виду не ту очевидную для христианина истину, что после прекращения жизни тела остается бессмертная душа. Важно иное: связь между людьми смертью не прерывается, умершие обладают способностью общаться с живыми. Мертвые сохраняют заинтересованность в мире живых, посещают его с тем, чтобы уладить свои земные дела или улучшить свое положение на том свете³. Мир умерших воздействует на мир живых. Со своей стороны и мир живых способен оказывать решительное влияние на участь покойников. Наконец, в мире ином в определенных случаях оказываются люди, которые умерли лишь на краткое время и затем возвращаются к жизни. Временно скончавшиеся, живые или ожившие мертвецы, загробное существование которых не имеет ничего общего с вечным сном и покоем⁴, обмен вестями и услугами между этим и тем светом, — как видим, между обоими мирами происходит напряженное общение. Так предстают в «примерах» отношения между миром живых и миром мертвых.

Некий священник в ночном видении побывал *ad loca roepagum* (в местах наказания). Какая картина предстала его взору? Там царила великая суета, бесы хлопотали и бегали с места на место: одни приводили души умерших, другие принимали их, третьи подвергали их пыткам. Стон и шум, вопли и плач раздавались со всех сторон. Не обходилось дело и без путаницы. В аду развалился гильдесгеймский епископ Конрад, но князь тьмы приказал отпавить его назад: «Не наш он, ведь убит не-

винным». Священник-визионер притулился у дверей, и заметивший его дьявол сказал: «Мы очень заняты, сейчас мы от него отделаемся». Вина этого священника заключалась в том, что, получив у одного умирающего паломническое одеяние, он не позаботился о душе, и теперь черти, окунув эту одежду в какую-то жидкость, ударили ею священника по лицу. С воплем «Помогите, помогите, умираю, горю!» он пробудился и был отнесен с ожогами в больницу (DM, XII: 42).

По свидетельству визионеров и выходцев из загробного мира, его отсеки, расположенные вне рая, характеризуются динамизмом и хаотичностью. Не пребывают в неподвижности и души тех, кто туда попал. У умерших сохранился прямой интерес к земным делам: имущественные и другие заботы не оставляют их и после смерти. Испытав на себе кары за грехи, они могут побуждать живых исповедаться и тем самым избежать загробных мук (DM, III: 24). Другие покойники продолжают тяжбы и ссоры, поглощавшие их во время земной жизни. Два крестьянских рода (*generationes rusticorum*) смертельно враждовали между собой, и случилось так, что главы обеих семейных групп скончались в один и тот же день и, поскольку принадлежали к одному приходу, были погребены в одной общей могиле. Произошло «неслыханное чудо»: их тела повернулись задом друг к другу, толкаясь и пинаясь, так что в борьбе участвовали и головы, и ноги, и спины; они дрались с такою силой, как если бы то были кони, а не люди. Пришлось их выкопать и похоронить в разных местах. Вражда мертвецов послужила уроком для оставшихся в живых, которые достигли примирения. Выслушав эту историю, новиций высказывает предположение, что и души этих крестьян враждовали одна с другой в аду. «В этом нет сомнения», — авторитетно заверяет учитель (DM, XI: 56). Хотя эта история, по уверению Цезария Гейстербахского, произошла недавно в кельнской епархии, она очень напоминает рассказ Одо из Черитона о двух соседях, завидовавших друг другу и почти одновременно умерших. Видение монаха, друга одного из умерших, открыло, что на том свете, в зловонном месте, пожираемом пламенем, эти соседи — их души! — рубились топорами и что никакие молитвы и добрые дела живых им уже не помогут (Hervieux, 361 f.). Как видим, предположение новиция о драке между душами покойных крестьян вполне оправдалось, — вражда соседей не прекращалась и в аду.

Священник застал умирающего богача плачущим и стенающим и вообразил, что тот сокрушается о своих прегрешениях. Вскоре после его похорон священник услышал вопли и рыдания на кладбище. То был покойный богач, и священник спросил его: «Каковы же твои грехи? Я думал, что перед твоею смертью отпустил их тебе». А тот в ответ: «Когда при своей кончине я плакал, ты подумал, что я сокрушаюсь о грехах. Вовсе нет! Я знал, что моя жена выйдет замуж за другого и растратит мое добро. Об этом же я и ныне плачу, и ни о чем ином». Священник пришел в ужас от услышанного. Подобные несчастные воображают, заключает автор, будто обманули священника, но в конечном счете обманутыми оказываются сами обманщики (Klapper 1914, № 78). Этот богач и на том свете по-прежнему помышляет о земном и испытывает те же страсти, что и при жизни. Когда один деревенский священ-

ник попал на тот свет, на него набросились покойные прихожане, о спасении душ коих он не заботился, предаваясь разгулу, и камнями стали загонять его в ад, справедливо видя в нем причину своего проклятья (DM, XII: 6).

Таковы некоторые сцены из быта обитателей мира иного, поразительно напоминающие сцены повседневной жизни деревни или города. Но, не утрачивая связей с миром живых, умершие вместе с тем включаются в деятельность, присущую обитателям того света. В частности, они нередко выполняют функции вестников смерти. Задремав в хоре, монах Ламберт увидел покойного келаря монастыря в Гейстербахе Рихвина, который поманил его: «Сейчас пойдем с тобой к Рейну». Но Ламберт отказался следовать за ним. Тогда Рихвин подал тот же знак другому монаху-старика, Конраду, и тот послушался. Видение оказалось истинным, ибо на следующий день Конрад заболел и вскоре умер (DM, XI: 33; Klarer 1911, № 34). Один священник, явившись из загробного пространства, вручил своему преемнику рубаху, которую носил при жизни, тот ее надел и через несколько дней скончался (DM, XI: 32).

Общение живых с покойниками сулит им ужас и преворачивает всю их жизнь. Вот анекдот — своего рода средневековая версия позднейшей легенды о Дон Жуане, известной лишь с XVII века (Klarer 1911, S. IV). Один пьяница нашел на кладбище череп и спьяну пригласил мертвеца к себе в гости. Череп отвечал: «Ступай вперед, я следом». В испуге бедняга заперся в своем доме, но мертвый гость, собственно, скелет, заставил его отпереть и, вымыв руки, уселся за стол вместе со всеми. Он не ел и не пил и молчал, но, покидая дом, пригласил хозяйна на восьмой день прийти туда, где они в первый раз повстречались. Все домашние были в ужасе и не знали, что делать. Пьяница покался в грехах и принял причастие, но был вынужден явиться на свидание. Внезапно налетевший ветер перенес его в чудесный пустой замок, где он повстречал за пиршественным столом того же покойника. Мертвец успокоил его: ничего дурного ему не будет причинено, но пусть впредь он так легкомысленно не ведет себя с умершими. О себе труп рассказал, что он был в том городе судьей, не заботился о Боге и любил выпить. Однако судил он справедливо, и Господь его пожалел. Затем ветер унес живого гостя домой, и его родные и близкие были поражены переменой: на руках и ногах его выросли ногти, подобные когтям орла, а испытанный им страх отпечатлелся на лице, которое почернело и выглядело ужасным. И хотя он провел в гостях у мертвеца краткий час, ему казалось, что миновала тысяча лет. С тех пор был он благочестив и умер в мире (Klarer 1914, № 164).

Наряду с выходцами с того света, то есть душами, расставшимися с телами, и лицами, которые умерли лишь на время и затем удостоились реанимации, существовала еще одна категория, которую можно было бы назвать «живыми трупами». Это люди, точнее, человеческие оболочки, движущиеся, разговаривающие, во всем подобные живым, но — мертвецы, ибо они лишены душ. О таких живых мертвяках рассказывает Цезарий Гейстербахский. Умершего маркграфа Германа, сына великого тирана ландграфа Людовика, в свое время лично князем тьмы отправленного в преисподнюю, оплакивал какой-то священник. Один

святой сказал ему: «Почто заботишься о душе проклятого? Ничто ему не поможет, ведь душа его брошена во глубину ада». Священник пытался было возразить, что покойный сделал ему много доброго, но святой настаивал: «Перестань за него молиться, ибо за целый год до того как его похоронили, он уже был мертв и злой дух оживлял его тело». Новиций, выслушав этот не лишённый жути рассказ, признается: он и не подозревал, что лишённое души человеческое тело может питаться, пить или спать. Но учитель возражает: в одном житии рассказывается, как в чьем-то теле вместо души много лет жил дьявол (DM, XII: 3). Еще один рассказ — о клирике, который обладал чудесным голосом, его пение всех услаждало. Но как-то раз услышал его один монах и сказал, что это не человеческий голос, а дьявольский. При свидетелях он заклил беса и принудил его выйти из тела клирика. И в тот же миг клирик превратился в смердящий труп. Все поняли, что его телом давно уже играл черт (DM, XII: 4).

Между жизнью и смертью существует ряд градаций и переходов, и подобно тому, как есть души совершенно добрые, не вполне добрые, не вполне злые и совершенно злые (об этом ниже), так приходится предположить наличие среди людей, наряду с вполне живыми и совершенно мертвыми, не вполне умерших и не вовсе живых... Эти градации подчас оказываются текучими и неопределёнными.

Мне уже приходилось писать о посещениях погустороннего мира в изображении авторов так называемых «visiones», «видений» или «хождений» в царство мертвых⁵. Литература «exempla» теснейшим образом связана с «visiones», и ее изучение под указанным углом зрения, как кажется, могло бы пролить дополнительный свет на проблему общения обоих миров. «Видения» фиксируют экстраординарные события — смерть того или иного лица, его странствие на том свете и последующее возвращение в число живых, коим воскресший открывает тайны мира иного. «Видения» тщательно записывали и переписывали, о них было широко известно, и свидетельством почтенности этого жанра служит высшее художественное его выражение и завершение — «Божественная комедия». В «примерах» мы сталкиваемся, скорее, с «будничными» контактами обоих миров. Такого рода упоминания как бы походя встречаются в проповеди в качестве чего-то саморазумеющегося, сравнительно заурядного, чуть ли не как неотъемлемая часть повседневной реальности.

Другое — и немаловажное — отличие «примеров», повествующих о сношениях живых с обитателями загробных пространств, от «видений» заключается в том, что последние, как правило, содержат описания погустороннего мира: временно умерший странствует по разным его отсекам, наблюдая муки душ, осужденных в аду, страдания пребывающих в чистилище, слыша ангельские хоры и вдыхая чудесные ароматы, доносящиеся из рая. Поэтому чтение повести о хождении на тот свет может дать некоторое представление о его устройстве, в одних случаях суммарное или фрагментарное, в других — довольно детализованное. О будущей участи самого визитера, как правило, речи не идет; во всяком случае, он не занимает главного места в «видении». Между тем встреча с миром иным в «примере» в значительно большей степени «инди-

видуализована», — в центре внимания в таком «примере» находится судьба того лица, которое там побывало. Нередко грешника вызывают на тот свет для того, чтобы продемонстрировать ему ожидающие его кары или подвергнуть суду и вынести приговор. Напротив, обрисовке радостей небесных чертогов и мук грешников в «примерах» уделено гораздо меньше места, чем в «видениях». Контуры загробного мира в «примерах» четко не прочерчены.

Герой «видения» — человек, который тяжело заболел и скончался, но волею всевышнего был возвращен к жизни, и главная цель его временной смерти, как кажется, заключается в том, чтобы по возвращении из мира иного он мог поведать окружающим об участи, ожидающей там грешников. «Пример», трактующий о временной кончине какого-то лица, повествует обычно о том, что этому грешнику несказанной милостью Судии или, чаще, Богоматери, была предоставлена возможность возвратиться к жизни с тем, чтобы он исповедался, покался и искупил свои грехи. Как рассказывал один монах, в Дублине некий человек сожительствовал с собственной сестрой, умер нераскаянным и, естественно, попал в ад. Однако святая Дева, которой он поклонялся при жизни, возвратила его к жизни. Грешник пришел к упомянутому монаху, исповедался и принял епитимью. Об аде он поведал лишь то, что непосредственно касалось его собственного греха: он видел развратников, поджариваемых в огнедышащем колодце, причем мужчины и женщины без отдыха взаимно избивали друг друга огненными бичами (LE, 199). Другой человек заболел и «упал как бы мертвый». В загробном мире им пытались завладеть черти, и он сумел избежать их только с помощью ангелов, в которых узнал нищих, коих при жизни принимал у себя в доме. Странствуя по тому свету, он повстречал святую Марию и узнал от нее, что пока она избавляет его от испытаний и возвращает домой. Богоматерь за руку довела воскресшего до его комнаты, увещевая его исправить свою жизнь. Она повелела ему ежедневно по пятидесяти раз коленопреклоненно возносить ей молитву. Обо всем этом он рассказал своему сыну, которого заклинал привечать нищих и поклоняться святой Марии (EB, 31).

О возвращении к жизни человека, побывавшего после кончины на Страшном суде, сообщает Цезарий Гейстербахский, который слышал об этом удивительном происшествии от самого его героя. Когда Эйнольф, сделавшийся впоследствии монахом, еще был мальчиком, он заболел и умер без причастия. Стоя перед Господом, лик коего он видел «как бы через завесу», он был обвинен дьяволом в том, что украл грош у своего брата и не понес покаяния. Господь не нашел его вину чрезмерно тяжелой, и по просьбе неких святых старцев она была ему отпущена. Тем не менее душа его была на час брошена в чистилище, где претерпела несказанные муки. Теперь Эйнольф видел лик Божий вполне ясно, причем прежде он лицезрел Христа в человеческом облике, а после очищения — в божественном. Подле Христа видел он Богоматерь, ангелов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников, дев и других праведников. Дьявол, чувствуя, что упускает его душу, просил Бога вернуть ее в тело. Христос возразил нечистому: ты считаешь на то, что, вновь согрешив, Эйнольф в будущем тебе дос-

танется. Тем не менее реанимация состоялась (DM, XII: 57). Итак, этот мальчик стоял перед судом Господа, побывал в чистилище и после всего этого сподобился восстановления в телесной оболочке.

Иногда причина возвращения души умершего в тело на поверхностный взгляд может быть сочтена ничтожной. Монах, который не успел уплатить корабельщикам за перевоз один обол, скончался, забыв упомянуть на исповеди о своем пустячном долге. Но на том свете эта мелочь выросла перед его взором до такой степени, что казалась большей, нежели целый мир, и он взмолился к ангелам, прося вернуть его душу в тело. Воскреснувший монах исповедался аббату и, как только долг был погашен, вновь испустил дух. Известие верное, ибо Цезарию Гейстербахскому о нем поведал один аббат, беседовавший с тем аббатом, которому исповедался покойник (DM, XI: 35). Ничто не пустяк, когда речь идет о спасении души.

Тут же Цезарий приводит другую поучительную историю. Несколько лет назад во Франции умирал монах-цистерцианец. Страдая от жары, больной просил разрешения снять клобук и надеть более легкое одеяние, в котором монахи занимаются трудом. Он умер — по крайней мере, так сочли монахи, которые читали молитвы над его телом. Однако ночью он, к ужасу монахов, поднялся на носилках и, призвав аббата, рассказал, что после кончины ангелы отвели его к вратам рая. Но встретивший умершего святой Бенедикт спросил, кто он. «Я монах цистерцианского ордена». — «Ни под каким видом! Если ты монах, где же твое одеяние? Сие есть место упокоения, а ты хочешь войти в него в рабочей одежде». Монаху удалось вымолить себе возможность возвратиться в тело, с тем чтобы в должном одеянии удостоиться обещанного блаженства. Аббат приказал надеть на него клобук, и монах, получив его благословение, вновь испустил дух (DM, XI: 36).

В этих случаях, как и во многих других, душа умершего возвращается в тело с соизволения высших сил. Но, оказывается, реанимация может произойти и по инициативе остающихся на земле. Так было с конверсом Менгозом, простым религиозным человеком, служившим при монастырской кухне. Когда он лежал при смерти, настоятель Гислеберт был вынужден по делам на время покинуть монастырь, и он приказал Менгозу дожидаться его. Но аббат задержался, а когда, наконец, возвратился, то услышал погребальный звон и пение братьев: Менгоз скончался. Аббат поспешил в монастырскую больницу и, наклонившись над телом, громко позвал: «Брат Менгоз!» — «Не трудитесь, он испустил дух», — сказали ему присутствующие. Однако настоятель был непреклонен: «Я тебе приказывал не умирать, пока не возвращусь, и вновь велю: ответь мне». И тогда покойник, «как бы пробужденный от глубокого сна», со вздохом открыл глаза: «Отче, что ты наделал? Хорошо было мне. Зачем вызвал меня?» — «Где ты?» — «В раю. Мне поставлено золотое сиденье у ног нашей Госпожи. Когда ты позвал меня, пришел господин Изенбард, наш ризничий, и стащил меня с сего сиденья со словами: «Ты проявил неповиновение, здесь усевшись; возвратись к своему аббату, — и вот я вернулся». По словам Менгоза, ему было обещано, что сиденье это за ним и останется. Далее Менгоз рассказал о недавно скончавшихся монахах монастыря, одни из них пребывают во

славе, другие провели краткий срок в чистилище. Выслушав его рассказ, настоятель дозволил ему идти с миром и благословил его, после чего Менгоз немедля закрыл глаза и испустил дух (DM, XI: 11). Монашеская дисциплина и повиновение старшим сильнее смерти! Конверс, скончавшийся без соизволения аббата, вынужден отлучиться из рая и дать ему сведенье об участи умерших монахов. Нечто подобное случившийся на винограднике: ему хотелось закончить работу, прежде чем отправиться к больному, но он опоздал и застал бездыханное тело. Сочтя себя виновным в гибели души умершего, священник впал в горе и плакал, что возымело неожиданные последствия: умерший воскрес. Как он рассказал, его душу забрали черные духи, но светлые ангелы заставили их восстановить душу в теле, ибо Господь внял стенаниям и слезам священника (Hervieux, 274).

Роль вестников из потустороннего мира выполняли и другие умершие или находившиеся в агонии люди. Конверс того же монастыря, в котором был Менгоз, рассказывал по своему воскрешению, что удостоен места близ царицы небесной, и оно за ним зарезервировано, хотя ему и было приказано на несколько дней возвратиться к жизни. Причина его реанимации заключалась, видимо, в том, чтобы известить монахов, что положение монастыря при жизни нынешнего аббата Гислеберта оценивается на том свете как удовлетворительное (DM, XI: 12). Известие важное! Умиравший священник Изенбард поведал о том, что уже посетил небеса и удостоен вечной жизни. На том свете он повстречал знакомых монахов и беседовал с ними. Естественно любопытство окружающих его смертное ложе относительно их собственного будущего и о состоянии душ их опочивших родственников, но Изенбард был сдержан в своих откровениях (DM, XI: 3).

Эти вести принесли из мира иного люди, души которых удостоились славы небесной, и такого рода откровения могли вселить в оставшихся в живых надежду на спасенье. Напротив, грозным предостережением звучат рассказы тех покойников, которые осуждены. Умирал богач, человек суетный, мало заботившийся о служении Богу. Друзья и соседи советовали ему покаяться, пока не поздно, но он возразил, что никакая исповедь или покаяние ему уже не пособят. Он видит глубины ада, куда брошены Каиафа и все распявшие Христа. Среди них ему было показано место, приготовленное и для него, и некий глас произнес: «Кто не хотел посещать церковь, войдет в глубины ада» (SL, 67). Таким же отчаявшимся был и клирик-француз, который перед смертью не откликнулся на призыв друзей покаяться и принять евхаристию. Отвернувшись к стене, он произнес: «Звучит труба в аду, туда иду», — и умер (DM, XI: 50).

Смысл подобных картин, несомненно, был вполне понятен всем, кто не повиновался духовным пастырям, колебался в вере и склонен был впасть в отчаянье, не рассчитывая на спасение. Между тем, как старались показать проповедники, милосердие Господа неисповедимо. Слуга епископа нюрнбергского Эвервах, который отрекся от Христа и, присягнув на верность дьяволу, в течение одиннадцати лет служил ему, занимаясь магией, тем не менее после смерти и пребывания *ad loca*

ропагит получил возможность возвратиться к жизни, чтобы замолить грехи, и кончил паломничеством в Святую землю (DM, XII: 23).

Соприкосновение обоих миров столь тесное, что в отдельных случаях читатель или слушатель «примера» становится как бы непосредственным свидетелем происходящего на том свете. В английском монастыре умирал молодой монах-доминиканец. Находившийся при его смерти братья были удивлены смехом умирающего. Оказывается, он увидел короля-мученика Эдмунда, а затем — Богоматерь. Еще живое его тело находилось в келье и он мог разговаривать, тогда как душа уже пребывала в загробном мире. Немного спустя он сказал, что пришел Иисус-Судия. Тут умирающий затрепетал и весь покрылся потом. Присутствующие слышали его ответы на Страшном суде и обращенные ко Христу мольбы простить ему тот или иной грех. Последние слова его были: «Поистине, милосерден», он имел в виду Христа, который, следовательно, избрал его ко спасению. И тут же он испустил дух (Klappert 1911, № 49). И точно так же умирающий аббат Агафон, о котором повествует Джон Бромьярд, продолжая разговаривать с окружающими его ложе монахами, уже предстоит пред Божьим судом (JB: Mors). Страшный суд максимально приближен здесь во времени и пространственно. Присутствующие при смерти индивида не видят сцены суда и не слышат голоса Судии, но им слышны ответы и мольбы подсудимого и понятен смысл приговора, коим завершается суд. Отметим на будущее, этот суд вершится над отдельной душой, а не над родом людским.

Читая «примеры», повествующие о кончине грешника или праведника, постоянно сталкиваешься с одной неотъемлемой чертой подобных сцен. Человек не умирает в одиночестве. Такая смерть наедине с самим собой (но в присутствии небесных или адских сил) упоминается лишь в исключительных случаях. Как правило, отходящий в мир иной окружен родственниками и соседями, если он мирянин, и братьями по монастырю, если это монах. Дело не только в том, что присутствующие при кончине играют роль свидетелей и слушателей, которые внемлют откровениям умирающего или возвратившегося с того света. Перед нами — коллектив, к которому он принадлежал и продолжает принадлежать. Этот коллектив, связанный с ним общностью интересов, пытается оказать на умирающего определенное воздействие⁶. Увещания не отчаиваться и поспешить с исповедью и покаянием, приобщиться таинств, напряженный интерес к вестям, принесенным из потустороннего мира, заботы об отпевании и погребении, молитвы и заупокойные мессы — все это создавало или укрепляло связи между оставшимися в живых, а равно и их связь с ушедшим в мир иной. В проповеди не упоминаются «братства» — объединения соседей или лиц одной профессии, которые брали на себя, в частности, заботы о своих умерших членах. Эти «братства» получают распространение в последующий период, когда их роль в социальной и религиозной жизни делается весьма значительной. Но какие-то намеки на подобные коллективы в «примерах», как кажется, можно заметить.

Попечение о душах покойников представляло большое подспорье для последних, и они принимали его с признательностью. Некий рыцарь, грешный человек, тем не менее не был лишен благочестия, и ког-

да он, «по своему обыкновению», прочитал молитву за усопших, то вдруг увидел высунувшиеся из земли бесчисленные руки, — они как бы выражали благодарность покойников. Рыцарь остолбенел от ужаса, но был утешен новым видением: святая Мария с хором дев низошла с небес и вновь на них возвратилась (ЕВ, 128). Поминование мертвых, обмен услугами между ними и живыми угодны Богоматери. В «Зерцале мирян» есть раздел «О попечении о мертвых», в котором приведено несколько подобных же «примеров». Священник отправляет на кладбище службу за упокой душ умерших, и из отверзшихся могил за святой водой протягиваются руки покойников (SL, 161. Ср. Klapper 1914, № 190; Klapper 1911, № 17). Когда другой священник служил на кладбище за упокойную мессу, то в ответ на его слова «Да возликуют святые во славе» раздались голоса покойников: «Да возрадуются в покоях своих» (SL, 162). Мертвецы возглашают «Аминь», услышав заключительную формулу мессы «Да починут в мире» (SL, 163. Ср. Klapper 1911, № 38). Епископ осудил священника за то, что он часто служил мессы за усопших, и хотел сместить его с должности. Тот пожаловался покойникам, что страдает из-за них, и они в недовольстве поднялись из могил, внушив ужас епископу (Klapper 1911, № 36)⁷. Благодарность покойников за добрые дела может принимать вполне ощутимые формы. Души, избавленные от мук чистилища молитвами и мессами благочестивого князя, в виде вооруженных и конных рыцарей оказывают ему помощь в битве против врага (Klapper 1911, № 39. Ср. № 43).

Это сцены благочестивого единения живых и мертвых. Но не всегда из могил слышны гимны и молитвы; если их покой нарушен, мертвецы способны браниться и проклинать. Так произошло на кладбище, где был похоронен дурной человек, при жизни злословивший о ближних. Некий отшельник увидел его ночью поднявшимся из могилы, язык его, изрезанный и пылающий, свисал до пупа. Вокруг него толпились покинувшие свои могилы мертвецы, которые вопили: «О, проклятый во веки веков, осужденный на огонь геенны, дай, наконец, нам покоя. При жизни ты не оставлял нас в мире, повседневно вредя нам своим поганым языком» (SL, 180 а). Законы человеческого общежития распространяются и на коллективы умерших, которые не желают терпеть в своей среде «инородное тело». Поэтому уже не удивляет случай, имевший место в Кенте во времена Генриха III. Молившаяся на кладбище женщина услышала стоны: «Я душа погребенного здесь христианина. Страдаю я из-за того, что в моей могиле похоронили тело отлученного, отчего мои кости не получают покоя вплоть до судного дня» (SL, 280). Перспектива получить в могилу дурного соседа была вполне вероятна, так как простых людей хоронили в общих могилах, которые открывали всякий раз, когда нужно было положить нового покойника.

Мертвые испытывают настоящую потребность в поддержке живых. Мессы, молитвы, подающие нищим и другие добрые дела считались средствами, которые сокращают срок пребывания души в чистилище и облегчают ее муки. Но любопытно, что эти благодеяния не во всех случаях помогают именно тем, ради кого они совершались. Некий священник служил мессы за упокой души своей матери, но через семь лет она явилась ему и сказала, что навеки проклята из-за прелюбодеяния, в ко-

тором не покаяться. Священник спрашивает ее: «А где же все те добрые дела, кои были совершены тобою при жизни и мною — за тебя мертвую?» Она отвечала, что его добрые дела помогут душам многих других, и он сам получит за них награду, но ей они не помогут (SL, 27). Точно так же парижский магистр Селла узнал от явившегося с того света монаха, что, хотя при жизни он слыл весьма благочестивым, все-таки попал он в чистилище, так как пренебрегал службами за умерших братьев. Мессы же, которые отправляют за его душу, идут на спасение душ этих братьев. Селле эти сведенья были очень кстати, поскольку и он неохотно исполнял заупокойные службы (Greven, № 16). Можно предположить существование некоего общего фонда заупокойных месс и молитв. Так оно и было, и на доктрине об этом общем фонде основывалась практика торговли индульгенциями.

Помощь из такого фонда достигает достойных, даже если службы были предназначены душам других. В фонде добрых дел воплощались запасы святости праведников. Монахиня, которая пришла в церковь звонить к заутрене, увидела в ней множество нищих, сидевших с мешками и сумками, и спросила их, кто они такие и почему явились ночью. «Мы — души умерших, пришли мы за вашими молитвами, дабы они избавили нас от мук» (Klapper 1911, № 35). Кентский клирик возвратился из паломничества с запасом индульгенций, и отшельник, у которого он попросил напиток, сказал ему, что недавно умерла его служанка, так не согласится ли он уступить ей свои индульгенции? Кликрик согласился, и той же ночью служанка дала знать, что индульгенции избавили ее от двадцати лет чистилища (SL, 327). Одно лицо может принять покаяние за грехи другого или передать совершенные им добрые дела на спасение души ближнего.

Основной «канал коммуникации» между живыми и мертвыми — видения, в которых покойники являются бодрствующим или спящим людям. Но почему нужно верить видениям? Может быть, эти видения — ложные? Были люди, похвалявшиеся тем, что якобы имели видения, но их заявления не внушали доверия (см. Greven, № 43; Frenken, № 42). Бывают и видения, навеянные нечистой силой. Некоего мирянина-простака соблазнил злой дух, явившийся ему в образе ангела света. Бес сказал ему, что он должен сам претерпеть за Христа то, что Христос претерпел за него. Этот человек взял крест и гвозди, отнес их на гору и сам себя распял. Услышав его стоны, находившиеся неподалеку пастухи сняли его полумертвым. Не помоги ему Господь, он бы навеки погиб, говорит Жак де Витри. Не следует быть легковерным в отношении видений (Greven, № 44).

Но каким же образом можно определить истинность видения? Один из наиболее убедительных способов — проверка фактами. Некий архидакон в Германии подстроил убийство своего епископа, кафедру ко-его он хотел занять. В результате его козней на голову епископа, когда он входил в храм, упал камень. Достигнув желаемого сана, убийца устроил пир, но какого-то присутствовавшего на пиру князя посетил видение: он узрел Страшный суд, и святая Дева со множеством ангелов и святых привела пред лицо Судии убитого епископа, который держал в руках свой мозг; все они обвиняли убийцу. Судия повелел немедля

представить его на суд. Тут видение кончилось, и, придя в себя, князь рассказал о нем присутствующим, а преступный епископ тотчас умер, своею внезапной кончиной доказав истинность видения (ЕВ, 46). Непосредственно после этого Этьен де Бурбон рассказывает о подобном же случае. Жителю Тура привиделись Судия и святой Мартин, некогда епископ Турский и покровитель этой епархии. Святой вместе с друзьями обвиняли архиепископа Турского (который правил в это время) во множестве преступлений, делавших его недостойным занимать кафедру святого Мартина. Сам обвиняемый сидел здесь же и не знал, что отвечать на предъявленные обвинения. Господь во гневе пнул его ногой, свалив грешника с кафедры. Как только видение завершилось, тот, кто был удостоен его, поспешил к дому этого прелата и, разбудив слуг, приказал им посмотреть, что происходит с их господином. Те нашли его внезапно умершим (ЕВ, 47).

С этой французской историей перекликается немецкая. Она повествует о некоем знатном человеке, «угнетателе бедняков и любителе радостей мира сего». Однажды он заснул в своей комнате, а его камергер был «в духе» восхищен к божьему престолу и стал свидетелем того, как его господину предъявили обвинения во всем содеянном. Он был навеки проклят и доставлен к Люциферу. Тот облобызал новопривышедшего за верную службу и приказал искупать его, после чего грешнику поднесли адского пойла. Затем Люцифер приказал усладить его музыкой, и два беса затрубили в трубы и вдохнули в него огонь, так что из глаз, ушей, рта и ноздрей несчастного вырвалось серное пламя. Люцифер приказал ему спеть. Тот отвечал: «Что же могу я спеть, кроме того, что прокляну день, в который был зачат и рожден?» Люцифер: «Спой получше». Тот: «Не спою я иного, как только: «Да будет проклята мать моя, которая меня родила». Но Люциферу все было мало, и удовлетворен был он только тогда, когда осужденный проклял создавшего его Бога. Люцифер приказал отвести его в место, какого он заслужил, и грешник был сброшен в адский колодец. При его падении раздался невероятный шум, от которого камергер, имевший это видение, пробудился, вбежал в комнату и нашел своего господина мертвым (Klarner 1914, № 2).

Нужны ли более убедительные и впечатляющие доказательства истинности подобных видений?

Архиепископ Турпин имел подряд два сна. В первом сне он увидел полчище бесов и узнал от одного из них, что они спешат захватить душу умирающего Карла Великого. Во втором сне бесы признались ему, что их надежды не оправдались: хотя при взвешивании добрых и злых дел императора последние перевесили, святой Иаков оказал ему помощь, и он достиг спасения. Проснувшись, Турпин узнал, что Карл действительно умер (LE, 60)⁸. Это история давняя, а вот и свежее событие, происшедшее в Риме всего за несколько лет до того, как было записано Цезарием Гейстербахским. Кардинал Иордан, принадлежавший к ордену цистерцианцев, но образом жизни и в особенности жадностью несколько не соответствовавший нормам ордена, послал своего нотариуса Пандольфа куда-то по делам. Возвращаясь, Пандольф повстречал в поле процессию: люди ехали верхом на лошадях, сидя ли-

цом к хвосту и держа его во рту. Среди них два беса вели босого Иордана. Тот вскричал: «Пандольф! Я твой господин Иордан, я умер». — «Куда ведут тебя?» — «На суд Христов». — «Знаешь ли ты, какая участь ожидает тебя?» — «Не ведаю, лишь один Бог знает. Но когда приду, святой Петр, верно, примет во внимание мой кардинальский сан, а святой Бенедикт — мой клобук. Коль примет меня, спасусь, нет — буду осужден». С этими словами и кардинал и вся процессия исчезли. Вернувшись в Рим, Пандольф узнал, что Иордан и вправду скончался. К этому рассказу новиций добавляет: «Не нравится мне, что в той процессии бесы были, а ангелов не было» (DM, XII: 22).

Однотипный с цитированным «пример» посвящен французскому королю Филиппу II Августу, довольно популярному персонажу этого жанра литературы во Франции. Некому больному, находившемуся в Риме, привиделся св. Дионисий, который сопровождал Филиппа в чистилище, так как он почитал мучеников, монахов, церковь и святые места. Между тем бесы намеревались утащить короля в ад. Визионер поделился новостью с кардиналом, в доме которого лежал, назвав час своего видения, а кардинал послал во Францию курьера с письмом и выяснил, что в тот самый час король Филипп действительно скончался (ЕВ, 323).

У одного священника в Уэльсе была сожительница. Однажды ночью он велел своему клирику идти позвонить в колокол. Войдя в церковь, тот увидел в дверях ужасного медведя, который спросил его: «Видишь, кого держу в лапах?» — «Возлюбленную моего господина». Медведь стал перебрасывать ее с одной лапы на другую, «на манер детей, играющих в мяч», а потом пожрал ее. Клирик поспешил к священнику и поведал об увиденном. «Ложь это, — возразил тот, — вот она лежит». И тут он увидел, что она мертва (SL, 116).

Все эти «примеры», а их число легко было бы увеличить, имеют общую тему: получение вести о смерти какого-то человека, как правило, грешника, и прогноз об ожидающей его на том свете участи, по большей части печальной. Заметим, что кара ожидает грешника немедленно после его кончины. Такова была участь одного корвейского аббата, которого на том свете угощали огненным кубком с серой. Свидетель — некий паломник, который пропил одеяние пилигрима и допился до потери рассудка. В пьяном виде он оказался у врат ада, но вымолил себе прощенье, поклявшись больше не пить. Когда он пришел в себя, то узнал, что аббат только что скончался. Цезарий Гейстербахский лично знал этого аббата, смахивавшего, по его словам, скорее на рыцаря, чем на монаха, так что его страшная участь, засвидетельствованная пьяницей-паломником, вполне доказана (DM, XII: 40).

Видение может посетить и святого и грешника. Упомянутый сейчас свидетель — человек недостойный. Но Цезарий Гейстербахский передает видение священника Мейнера, отличавшегося своею святостью. Перед смертью он сказал приору монастыря, что, имея он сто языков, все равно он был бы не в силах выразить радость, испытанную им во время ночного видения. Он сподобился узреть божественный свет и услышать ангельские хоры (пели они стройно, четко и благочестиво, рассказывал он, голоса были разные, но сливавшиеся

в единую мелодию). Видел он перед собой широкую дорогу, которая вела с земли на небеса, и «один из наших», идя по ней, достиг царства небесного. Автор «примера» замечает, что, хотя имя брата, удостоившегося небесной славы, не названо, то был, очевидно, сам Мейнер (DM, XI: 2)⁹.

Но существовали и другие доказательства истинности видений. Физическое соприкосновение выходца с того света с живым человеком могло оставить на теле последнего неизгладимый след. Выше уже встречались подобные случаи. А вот еще один. Некий мертвый рыцарь явился в видении священнику, умоляя помолиться за него, дабы облегчить его страшную участь: он подвергается бесчисленным мукам, и то имущество, которое он наградил, убив человека на кладбище (и тем нарушив покой священного места), теперь навалилось на него подобно горе. Покойник прикоснулся к руке священника, и она до кости обнажилась в этом месте, — то был знак того, что он дал обещание помочь мертвецу (LE, 121).

Таким образом, истинность видений не подлежит сомнению. Видение — это канал связи между потусторонним и земным миром, через его посредство живые получают откровения о состоянии душ умерших. В отличие от сновидения, которое вполне может быть обманчивым, видение, с точки зрения средневекового человека, заслуживает доверия. Как однажды выразился хронист Титмар Мерзебургский: «Сие — не сон, а истинное видение»¹⁰.

Мы убеждаемся в том, что оба мира, земной и потусторонний, действительно тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении. Их переплетение настолько плотное, что возникает вопрос: мыслились ли они в средние века как два мира или как разные части единого целого? В свое время была высказана мысль о том, что в этой религиозно-культурной традиции мертвые воспринимались как особый возрастной класс общества¹¹. Насколько можно судить по «примерам», понятие «тот свет» или «потусторонний мир», «мир иной» отсутствовало. Перед нами, скорее, всеобъемлющий иерархизированный универсум, включавший как мир живых, так и мир мертвых.

Примечания

¹ *Duby G.* Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980—1420. — Paris, 1980, p. 55.

² *Schmitt J.-C.* Les revenants dans la société féodale. — In: Le temps de la réflexion. III. — Paris, 1982, p. 285—306.

³ Согласно «Индексу» Ф. Тубаха, около 240 «примеров» рассказывают о подобных появлениях покойников: Tubach Fr. C. Index Exemplorum. — Helsinki, 1969 (Folklore Fellows Communications, 204), № 435.

⁴ Мысль о том, что в средние века загробное существование осознавалось как сон, отстаивал Ф. Ариес: *Aries Ph.* L'homme devant la mort. — Paris, 1977; *Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà.* — *Annales. É. S. C.*, 38-e année, 1983, N 1, p. 151—157. Критику этого утверждения см.: *Gurevič A. J.* Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà. — *Annales. É. S. C.*, 37-e année, 1982, № 2, p. 255—275.

⁵ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры, Гл. IV. См. стр. 145-193 настоящего издания. Новейшее детальное исследование «видений»: *Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* — Stuttgart, 1981.

⁶ Умирал алчный богач, гражданин Милана. Друзья, сограждане и соседи призывали его спасти свою душу, он же, пренебрегая их советами, просил своего сородича положить ему в могилу 10 марок золотом, дабы его сердце было спокойно. Когда посланные городским судьей слуги хотели забрать это золото, покойник вскочил и возопил: «Оставьте золото, не ваше оно!» Судью же, который сам явился с тем, чтобы взять деньги из могилы, мертвец схватил и задушил (Klapper, 1911, № 31).

⁷ Священника, который не возносил молитв за умерших, один из них схватил за ногу, когда тот проходил по кладбищу, и не отпустил до тех пор, пока не явился епископ с клиром и не освободили его из рук мертвеца, заявившего им: «Этот священник частенько ходит над нами и никогда за нас не молится, однако ест подаяния, которые получает за наши души» (Klapper 1911, № 37).

⁸ Как в «видениях», так и в «примерах» душе Карла Великого предрекается разная участь. В одном сборнике говорится, со ссылкой на «франкские хроники», о том, как покойный император забирает к себе в рай одного рыцаря (SL, 300). В «Видении Веттина» Карл — в аду.

⁹ О своем избранничестве сообщают и другие умирающие, как монахи, так и миряне. DM, XI: 5, 6, 7 и др.

¹⁰ *Dünninger E. Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.* — Würzburg, 1962, S. 76.

¹¹ *Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genres de vie.* — Paris, 1948, p. 212—245.

«Большая» и «малая» эсхатологии

«Все человеческое существование заключено в трех словах: жить, умереть и быть судимым. Мы рождаемся для того, чтобы умереть, и умираем для того, чтобы быть судимыми». Такое резюме смысла жизни выведено не в средние века; исполненная пессимизма и страха формула принадлежит французскому кюре Шеваксю, проповедовавшему в XVIII веке¹. Как убедительно показал Ж. Делюмо, который цитирует эту формулу, конец средневековья и начало Нового времени ознаменовались чрезвычайным усилением проповеди страха перед грозным божеством. Баланс между милосердием и строгостью решительно нарушен: Бог — прежде всего Судия, которому ведомы все прегрешения и который «в конце времен» беспощадно и сполна покарает каждого. Но в формуле Шеваксю суд вырастает в конечный смысл всего человеческого бытия. Жизнь сама по себе не представляет цели существования, это не более чем подготовительный, промежуточный этап на пути к смерти. Однако и смерть не есть итог и завершение, ибо она лишь открывает путь к суду и, по большей части, к осуждению. Именно суд, Страшный суд занимает центральное место в этой религиозной антропологии.

Что это? Результат глубокого социально-психологического и религиозного кризиса переходного периода? Несомненно. Гуманизм и Просвещение имели и мрачную сторону: горечь, безнадежность, неверие в силы человека, страх оказываются той оборотной стороной мирозерцания, которая плохо вяжется с привычными характеристиками этих идейных движений. И тем не менее это так².

Самая идея Суда как финала истории рода человеческого изначально заложена в христианском учении. На протяжении всего средневековья она все вновь и по-новому разрабатывалась, достигнув апогея в посттридентский период. Широкое освещение нашла она и в проповеди XIII—XIV веков. Назидательное ее значение было исключительно велико, и «примеры» всесторонне ее разрабатывают.

Прежде всего мысль о смерти и следующей за нею расплате не должна оставлять человека ни на миг, ибо в любой день и час он может покинуть этот мир. Отсюда общее место о тщете всего земного. Вот образ человеческой жизни, рисуемый проповедниками. Спасаясь от единорога, человек угодил в глубокую яму, дно которой кишело змеями, жабами и другими рептилиями. Он уцепился за дерево и держался за него, но под деревом находились два зверя, белый и черный, подкапывавшие его корни. Дракон угрожал сбросить человека к гадам. Подвергаясь этой четверякой угрозе со стороны ожидающего его у ямы единорога, со стороны грызущих дерево зверей, от дракона и от гадов под деревом, этот несчастный, увидев на дереве яблоко и позабыв обо всех опасностях, потянулся за ним и упал в логово рептилий. Эта притча, приписываемая святому Бернару, сталкивается следующим образом. Человек — тот, кто привязан к земному миру; единорог — смерть; глубокая яма — ад; дерево — сия несчастная жизнь; два зверя, белый и

черный, — день и ночь, пожирающие человеческую жизнь; дракон — дьявол; яблоко — земные блага, услаждение коими побуждает человека позабыть обо всех бедах и пасть в ад (Herveyux, 318—319).

Каких бы социальных и имущественных высот человек ни достиг, пред Богом он предстанет нагим. Не о суете мира сего нужно заботиться, но о спасении души. Мальчик Мартин Чесоточный, который разбогател, отдавая деньги в рост под проценты и в силу этого возвысился в глазах окружающих настолько, что его величали уже «монсеньор Мартин», со смертью превратился в ничто и отправился в геенну (ЕВ, 415). Некогого государя спросили о причине печали, которую он испытывает всякий раз, как вершит суд. Он объяснил, что им владеют страхи: страх собственных грехов, страх смерти, которая может наступить в любой день, страх перед судом и страх геенны и нескончаемых мук (Сгапе, № 42; Herveyux, 294—295). Тема *memento mori* столь же неисчерпаема, сколь и неотвязна, и проповедники не устают ее эксплуатировать.

Страх вечного проклятья служит дисциплинирующим фактором. Человек, который первоначально был «очень мирским», а потом обратился к Богу, признался Жаку де Витри, что обратило его одно короткое словечко. Задумавшись над тем, могут ли души проклятых быть избавлены от мук через тысячу лет, он отвечал себе «нет»; тогда он подумал: «А через две тысячи лет?» — «Нет». — «А через сто тысяч лет?» — «Нет». — «Может быть, спустя тысячу тысяч лет?» — «Нет». — «А после тысяч лет, кои не более, чем капля в море?» — «Нет». И придя в ужас от этой мысли, он задумался, сколь несчастны и затемнены в своем сознании люди, которые ради кратковременной суетной жизни навлекают на себя вечные муки и будут мучиться в аду так долго, как долго Бог будет в раю. И вот это маленькое слово «поп» обратило его в веру (Сгапе, № 199). Актера же Фулька к мысли о необходимости обращения привело размышление совершенно другого характера: только покаяние обеспечит ему навеки мягкое и превосходное ложе, «а иначе он не выдержит». Фульк постригся в монахи, впоследствии сделавшись тулузским епископом (ЕВ, 15). К сознанию необходимости подчинить свою жизнь цели спасения души ведут самые разные и подчас неожиданные пути.

Как видим, склонность к шутке может быть проявлена проповедниками и при обсуждении в высшей степени серьезных и мрачных сюжетов. У любой, даже самой печальной мысли, высказываемой в «примерах», у всякого образа, который здесь возникает, может оказаться «смеховой противовес»: сознание, «застигнутое» в «примерах» в состоянии, предшествующем строгой дифференциации на однотонные жанры, постоянно колеблется между полюсами серьезности и комичности. Широкое вторжение в «примеры» шутовских и даже «скользких» в нравственном отношении тем неоднократно навлекало критические нападки на этот жанр как богословов (от Уиклифа до церковных соборов XIV—XVII вв.), так и поэтов и писателей (Данте, Эразм).

Озабоченность участью души в потустороннем мире не оставляет верующего даже после его кончины. Человек умер, положен на погребальные носилки, — и внезапно вскакивает с них. Все, кто собрался на

его отпевание, в ужасе разбегаются, но мертвец догоняет капеллана и обращается к нему с просьбой: у него есть хороший баран, так пусть священник возьмет его себе и помолится за упокой его души. Изложив свою просьбу, покойник возвращается на ложе и вновь умирает (DM, VII: 16). Страх пред загробной погибелью пересилил в нем самое смерть, и он успел заручиться помощью представителя церкви.

Куда хуже обернулось дело для рыцаря-убийцы. Он хотел жениться на богатой вдове, но его смущала собственная бедность, и он ограбил и убил клирика. Узнав об этом, вдова настояла на том, чтобы рыцарь провел ночь в том месте, где лежал убитый. Придя туда, он нашел мертвеца воздевшим руки с мольбой о справедливом возмездии. С небес раздался глас: «От сего дня в течение тридцати лет будешь ты отмщен». Рыцарь женился на вдове, которая была уверена в том, что за имеющийся долгий срок покаяние все изгладит. Однако рыцарь, ослепленный славой мира сего, все откладывал и откладывал покаяние, и так наступил тридцатый год. В тот день в замке супругов был пир со множеством гостей, и во время пира явился скрипач. Он хотел было сыграть присутствующим, но кто-то из них в шутку смазал жиром струны на скрипке, играть он не смог и в смущении удалился. Отойдя от замка на некоторое расстояние, он обнаружил, что забыл там перчатку, и возвратился. Приблизившись, скрипач увидел, что на том месте, где только что высился замок, была лишь ровная земля и лежала на ней одна только его перчатка (LE, 112).

Другой вариант этого рассказа напоминает нам легенду о Дон Жуане. Некий развратный граф любил «недолжной любовью» одну графиню, равную ему своею порочностью, и тайком умертвил ее мужа. На предложение вступить с ним в брак вдова отвечала, что прежде он должен провести ночь на могиле ее покойного мужа. Там услышал он голос, раздававшийся из глубины земли: покойник молил Господа об отмщении, и небесный глас отвечал: «Покойся в мире». То же повторилось и на другую ночь, которую ему по требованию любовницы вновь пришлось провести на кладбище. На третью ночь граф увидел свою жертву вышедшей из могилы и воззвавшей к Богу, и ответ гласил: Господь дает убийце срок в тридцать лет, после чего над ним состоится суд, если он за это время не искупит своей вины. Узнав о случившемся, вдова сочла срок длительным; они успеют искупить свой грех. Вступив в брак, они спокойно прожили двадцать лет. По истечении этого времени граф вспомнил об убийстве, но жена его успокоила: сперва они женят своих сыновей и выдадут замуж дочерей, после чего подумают и о покаянии. И так прошли все тридцать лет. В этот день некий слепец повстречал убитого графа, и тот просил его пойти в принадлежавший убийце бург и напомнить: сегодня истек пожалованный Господом тридцатилетний срок, и убитый вызывает его на божий суд; еще нынешней ночью будет он держать ответ. Слепому, дабы поверили этому посланию, он возвратил зрение, и тот убедился в святости убитого. Последний приказал ему поспешить в бург и, призвав его господина на суд божий, немедленно покинуть замок и ни в коем случае не оставаться там на ночь. Слепец исполнил приказание, и все присутствующие, охваченные страхом, разбежались. Ночью на замок пал с

небес огонь, «как на Содом и Гоморру», и уничтожил его со всеми остававшимися в нем обитателями (Klapper 1914, № 7).

Господь дает грешнику отсрочку для исправления, но, если он не покается, в конце концов бросает его в ад. Для наглядной иллюстрации этой мысли Этьен де Бурбон рассказывает притчу о рыцаре, заставшем у своей жены любовника. Тот просил прощенья, и рыцарь, выведя его из своего дома на десять шагов, пообещал, что, коль вновь застанет его у жены, выведет его еще на десять шагов. Видя такую снисходительность мужа, любовник опять пришел к его жене, и тогда рыцарь отвел его от своего дома на двадцать шагов, но и это не подействовало, и на третий раз рыцарь отвел его на тридцать шагов, и с последним шагом прелюбодей свалился с обрыва в море (ЕВ, 85).

Господь-Судия ужасен. Но вместе с тем он не лишен и милосердия. Священник Карп молил Господа наслать огонь на нечестивцев и в состоянии печали и гнева имел ночное видение. В отверзшихся небесах восседал Христос в окружении ангельских хоров. Увидел Карп и проклинаемых им нечестивцев: дрожа, толпились они близ отверстия адского колодца, из которого выглядывали поджидавшие их змеи. Оставалось прозвучать приговору, но Христос, огорченный видом этих несчастных, встал с престола и протянул им руку помощи. Глупы твои речи и гнев, обратил его он к Карпу, ты должен был бы молиться за них (LE, 20).

Сочетание милосердия и справедливости — неотъемлемая характерная черта Христа в проповеди XIII века. «Сколь Бог милосерден, столь же Он и справедлив», — говорит Цезарий Гейстербахский (DM, IV: 59). Уравновешенность суровой непреклонности с отцовской снисходительностью еще не нарушена, как это произойдет в конце средневековья, когда беспощадность мстительного Судии выступит на первый план и приобретет доминирующее значение.

Тем не менее господнего суда страшатся. Некий государь беспредельно боялся смерти, которая уведет его душу от родных, друзей и владений в неведомую страну, к неведомой участи и неопределенности часа смерти и, главное, судного дня. По этой причине он никогда не смеялся и не разрешал никому задавать ему вопрос: почему он не смеется? (Klapper 1914, № 172). Благочестивый настоятель монастыря признавался, что им владеет страх перед тремя вещами. Первое: когда его душа выйдет из тела. Второе: когда он предстанет пред Богом. Третье: когда ему будет вынесен приговор (LE, 175). Страх смерти, суда и приговора обуревают даже святого аббата. «Если б весь мир был мой, я бы отдал его за один лишь день отсрочки Страшного суда», — говорит уже не праведник, а бес, и автор сборника «примеров» замечает: «О Господи, если бесы так страшатся дня сего, то каково же нам-то, несчастным?!» (LE, 178).

Бесы действительно боятся Страшного суда и силятся его отсрочить. Святой спрашивает беса, зачем он его искушает, ведь если он заставит его согрешить, то и сам при этом впадет в грех и кара его возрастет. Бес в ответ: «Я искушаю тебя и других, ибо знаю, что грешники и так не спасутся, и чем сильнее они грешат, тем позднее исполнится число избранных и на тем больший срок будет откладываться суд. А я боюсь суда» (TE, 111).

Страх перед Судом «в конце времен» владеет всеми — от святого до черта. И не зря — ведь спасутся немногие. В день мученической гибели Фомы Бекета умерли многие сотни людей, однако он был спасен лишь с двумя другими (Hervieux, 291). В следующем столетии Джон Бромьярд, уточняя эти сведения, сообщает: в день смерти Бекета во всем мире скончалось 3033 человека; из них 3000 пошли в ад, 30 душ оказались в чистилище, а три души отправились на небеса (JB: Mors). Этот же проповедник приводит другой «пример»: явившийся с того света осужденный грешник спрашивает епископа, остались ли на земле какие-либо люди? Епископ изумлен вопросом: ведь немного дней минуло со дня смерти этого человека. Но тот в ответ: «Не верил я, пока был жив, что на земле было столько народа, сколько сошло в ад после моей смерти» (JB: Contritio). Некий проповедник, явившись с того света, открыл своему другу, что лишь немногие священники спасутся, ибо «широкая дорога, которая ведет в ад, настолько забита их прихожанами, что сие трудно себе представить» (Hervieux, 22). В Антиохии однажды появился некий старец в белых одеждах. Взмахом платка он уничтожил половину города вместе с мужчинами, женщинами и скотом. Он хотел было разрушить и оставшееся, но его спутники помешали ему вновь поднять карающую десницу. Этот старец, «напоминающий ангела, который являлся Лоту», был заинтересован в спасении из всех жителей большого города лишь одного человека, который щедро подавал милостыню и садился за обеденный стол только вместе с нищими, — все остальные обитатели Антиохии были осуждены (Klappert 1914, № 103). По оценке францисканца Бертольда Регенсбургского, знаменитого немецкого проповедника середины XIII века, отношение осужденных на ад к спасенным равно пропорции 100 000:1. Вот проповедь страха и утрашения!³ Этому страху были равно подвержены и образованные и неграмотные. Один парижский теолог, упомянутый Этьеном де Бурбон, падал в обморок всякий раз, когда слышал в проповеди или читал о Страшном суде, — ему чудилось, что его немедля на него вызывают (ЕВ, 39).

И здесь мы подходим к важной и непростой проблеме: когда произойдет (или происходит) Страшный суд? Выясняется, что этот суд не мыслили как некую отдаленную и неопределенную перспективу. Напротив, люди живут в уверенности, что судный день уже близок. Ссылаясь на одного благочестивого монаха цистерцианского ордена, Цезарий Гейстербахский рассказывает о событиях, которые имели место несколько лет назад в его провинции (область Нижнего Рейна). Тогда были бури и грозы, и люди с изумлением наблюдали, как находившаяся в церкви статуя Богоматери стала сильно потеть, так что женщины собирали в подолы капли пота. Там очутился один одержимый, и его опросили о причине этого удивительного явления (верили, что бесы устами одержимых способны вещать истину и раскрывать тайны). «Чему дивитесь? — отвечал он. — Сын Марии простер карающую руку, и, если б Она Его не удержала, мир уже прекратил бы свое существование. Вот и причина пота». Слышавшие это были повергнуты в ужас (DM, VII: 2). Видимо, перед умственным взором верующих должна была рисоваться такая картина: Мать вцепилась в руку Сына и напря-

жением всех своих моральных и физических сил удержала ее, — наглядным, осязаемым материально показателем этого борения и явился пот на изображении Марии.

Опасения Страшного суда предельно обострились именно потому, что его представляли близким и неминуемым. О заступничестве Девы за род человеческого говорится и в другом «примере». Клервоский священник Вильгельм видел себя перед судом. Христос приказал ангелу, стоявшему по правую руку его: «Труби», и так могуч и ужасен был трубный глас, что весь мир задрожал подобно древесному листу. Господь намеревался приказать ангелу протрубить вторично, но милосердная Дева, зная, что мир погибнет при новом звуке трубы, простерлась у ног Сына, моля его отложить приговор, если не ради рода людского, то хотя бы ради ее друзей-монахов цистерцианского ордена. Цистерцианец Цезарий Гейстербахский заключает: «Судный день на пороге» (DM, XII: 58).

Поэтому не столь уж удивительно, что люди, на короткое время перенесенные в потусторонний мир, оказываются там на Страшном суде. В одном сборнике «примеров» пересказывается следующий отрывок из жития святого патриарха Иоанна. Мытарь Петр был богатым, жадным человеком, не склонным к благотворительности. Как-то раз нищие, лишенные крова и тепла, говорили о тех домах, в которых подают милостыню; Петр же был упомянут как человек, ничего никому не подавший. Один нищий сказал: «На что поспорим? Я нынче же получу от него подавание». Приблизившись к дому мытаря, он стал ожидать его выхода. Петр, при виде его, хотел было швырнуть в него камнем, но, не найдя камня, бросил хлеб, и тот показал другим нищим свою добычу. Вскоре богатый скупец заболел и во сне увидел себя представшим пред судом Христа. Страшные «мавры» излагали его грехи, взвешивая их на весах. Некие мужи в сияющих одеждах пытались пособить грешнику, но им нечего было положить на другую чашу весов, кроме того хлеба, хотя и его он не подал, а бросил во гнев. И тем не менее этот хлеб уравновесил чашу весов, и было сказано Петру: «Ступай и живи отныне так, как учит тебя полезность сего хлеба». Пробудившись, он переродился, сделавшись добрым и склонным к благодеяниям (LE, № 125). Наше внимание в этом рассказе привлекает не столько восходящий к Евангелию мотив превращения мытаря в праведника (ради него анекдот этот, видимо, и был записан), сколько то обстоятельство, что Страшный суд из неопределенного будущего переносится в момент смерти грешника. Петр предстоит Судие, дела его взвешиваются обвинителями-демонами и защитниками-ангелами. Однако вынесение приговора отложено, и грешнику предоставлена возможность, возвратившись к жизни, исправить свое поведение и заслужить спасенье. Возникает вопрос: следовательно, суд, на котором побывал Петр, — не окончательный и происходит не в последний день жизни рода человеческого? Видимо, в дальнейшем поступки этого человека вновь будут рассмотрены на новом судебном разбирательстве?

Такое предположение подтверждается и другими «примерами». Вот некоторые из них. Суд над развратным клириком заключался в том, что бесы привели его пред лицо Господа и развернули большой свиток с

записью всех его грехов. Обвинители заявили, что «по праву они должны его получить», но вмешалась Дева Мария, представившая маленький свиток с записью его добрых дел, правда, немногочисленных и ничтожных. Было решено подвергнуть оба свитка взвешиванию, но святая Дева сняла с весов список злых дел и вручила его клирику, велев ему очиститься посредством исповеди. Таково видение этого грешника. Может быть, то была игра его воображения, порождение нечистой совести? Нет, ибо монах Гильберт из Кентербери, поведавший эту историю, утверждает, что ему известно, где хранится свиток (LE, № 51. Ср. SL, 51). Неправедный судья умер и предстал пред Страшным судом. Господь решил: поскольку он много раз выносил пристрастные и несправедливые приговоры, пусть идет к предателю Иуде. Однако благодаря мольбам святого Прейекта и ходатайству Богоматери был он возвращен к жизни — ему даровали для покаяния тридцатидневный срок (LE, 173).

Господь предостерегает от смерти во грехе, гласит другой «пример». Некий майнцский епископ предстал во сне пред господним судом, и ангелы обвиняли его в разных преступлениях; затем и святая Дева обвинила его в богохульстве и непочтительных выражениях. Тут же был вынесен приговор: если не исправится, на третий день будет обезглавлен и брошен в зловонный пылающий колодец вплоть до судного дня. Об этом видении епископ поведал своим капелланам, и они осмелились его: одни только старухи доверяют снам. Несчастный поддался их уговорам и пренебрег видением, но на третий день, разгуливая в раздумье, упал, да так, что у него отлетела голова (Klapper 1914, № 13). Итак, на суде Господа ему была дарована трехдневная отсрочка; далее, ему угрожали муки в некоем колодце (в аду?) вплоть до судного дня, когда состоится окончательный суд. Налицо явное удвоение божьего суда: он состоится немедленно, но будет и суд «в конце времен».

Страшный суд уже происходит для многих грешников, но милосердие Судии так велико, что тем из них, кто готов покаяться, понести епитимью и изменить свое поведение, может быть дана отсрочка, и даже из Высшего трибунала возможно возвращение души в тело. Еще не все потеряно, — но лишь при условии, что грешник примирится с церковью. В противном случае отсрочка бесполезна, и приговор вступает в силу, хотя бы и после некоторой задержки. Так случилось с богатым бюргером из Рейнфельда Боксхирном. Он увидел сон, который глубоко его потряс. Он оказался на обширном поле вместе со многими другими людьми перед Иисусом Христом, восседающим «как в судный день». Когда Судия завидел приблизившегося Боксхирна, Он ужасным голосом вскричал: «Боксхирн заслуживает смерти, и Я должен приговорить тебя к аду». Грешник осмелился спросить, чем он оскорбил Господа. Ответ гласил: много добра получил он от Творца, но не пожелал ничего дать ни за упокой души родственников, ни Богу в лице нищих. Боксхирн взмолился о том, чтобы ему даровали отсрочку для покаяния, и Господь отослал его к приходскому священнику получить наставление и исправиться. Пробудившись, Боксхирн умолял о видении и лишь после двенадцати недель тяжелой болезни открылся жене. Но так как он не покался, то вскоре увидел, «и уже не во сне, а воочию» беса,

который намеревался его сжечь. Несчастный сообщил об этом своим ближним и приказал им бежать прочь, чтобы пламя, которое зажег этот «предатель» (*tausserlin, id est deceptor*), не сожгло бы и их. И тут завершилась его жизнь. С присущей ему скрупулезной фактичностью Рудольф Шлеттштатдтский добавляет: «Случилось сие в одна тысяча двести восемьдесят восьмом году» (НМ, № 22)⁴.

Итак, Боксхирн предстал перед Страшным судом, на котором судили многих, а не его одного. Тем не менее оказывается возможной отсрочка, предполагающая в дальнейшем пересмотр приговора, если грешник исправится и понесет наложенную духовным лицом епитимию. Суд, как кажется, общий, но Боксхирн погибает индивидуально. Господний суд явно двойится в сознании проповедника.

Других грешников пребывание на Страшном суде повергает в полнейшее отчаянье, так что они не видят смысла в исповеди и искуплении грехов, будучи уверены в том, что для них все уже кончено. В «*Liber exemplorum*» содержится пересказ отрывка из «Церковной истории народа англов» Бэды Достопочтенного (HE, V: 14). Бэда знал монаха, занятого ремеслом и пренебрегавшего молитвами и церковными службами; он был привержен пьянству и другим радостям суетной жизни. При смерти он поведал монастырским братьям, что видит открытым ад и Сатану во глубине Тартара вместе с Каиафой и другими убийцами Христа. «Подле них вижу я место вечного проклятья, приготовленное, увы, для меня несчастного». Услыхав это, монахи стали уговаривать его поспешить с покаянием, но он в отчаянье отвечал: «Теперь уже нет времени для покаяния (у Бэды: «изменять образ жизни»), ибо знаю я, что приговор мне уже вынесен». Так он и скончался без искупления, тело его было похоронено в самом дальнем углу монастыря, и никто не осмелился отслужить мессы или петь псалмы, и даже помолиться за него (LE, № 155). Страшный суд свершился еще до того момента, когда этот грешник испустил дух.

Чтение *exempla* оставляет впечатление полной неясности: произойдет ли Страшный суд, согласно Писанию, в самом Богом исчисленном будущем, когда история человечества завершится, или же он близок, вот-вот наступит, о чем возвещают многие проповеди и пророчества? Или он вообще уже свершается, о чем неопровержимо свидетельствуют рассказы лиц, побывавших на том свете? Наши «примеры» не исключают ни одной из возможностей. Нелегко ответить на вопрос о том, когда происходит осуждение грешников — на Страшном суде или непосредственно при их кончине, читая следующий «пример». В 1310 году в Норичском диоцезе закосневшему в грехах купцу явился в видении распятый Христос, который призвал его к покаянию. Купец отвечал, что грехи не позволяют ему просить прощенья. Разгневанный Судия бросил грешнику в лицо кровь и кусок плоти из своих ран: «Пусть в судный день сие послужит свидетельством против тебя. Я предложил тебе милосердие, но ты не пожелал принять его, а потому да будешь ты обречен на вечные муки». Пробудившись, купец воскликнул: «Проклят я» — и умер (SL, 20). Итак, с одной стороны, отказ принять покаяние и с ним божье милосердие послужит обвинением против грешника на Страшном суде. Суд состоится, следовательно, когда-то в

будущем. С другой стороны, Христос, названный здесь *judex iratus* (гневный Судия), выступает именно в этой функции в момент смерти купца. Он уже осуждает его на вечное проклятье, и так это несчастный и понял.

Может показаться, что указанные альтернативы — ложные, что они существуют лишь для современного исследователя, тогда как средневековый человек знал, что на том свете царит вечность, вследствие чего нет противоречия или несообразности в том, что Суд происходит и в настоящее время и состоится в «конце времен». Смерть переводила душу человека из времени в вечность, и здесь все временные категории утрачивают силу. Однако подобная постановка вопроса ошибочна. Перед нами трудность, с которой мысль встретила именно в средние века. Разумеется, не мысль рядовых верующих, сознание которых было слабо восприимчиво как к ходу времени, так и к противоречию, но мысль образованных людей, прошедших схоластическую выучку, знакомых с логикой и имевших вкус к различению понятий. XIII век — эпоха великих схоластов и теологов, осваивавших наследие Аристотеля, и не приходится отказывать в логичности и склонности к анализу богословских тонкостей их современникам-проповедникам, компиляторам «примеров», среди которых были ученые прелаты, инквизиторы и усердные читатели древних и новых авторов.

Я хочу подчеркнуть: неясность относительно того, когда происходит Страшный суд, в настоящем или в будущем, существовала в сознании средневековых ученых людей и представляла для них немалые трудности. В «Зерцале мирян», компиляции «примеров» конца XIII века, рассказано об известном парижском клирике канцлере Филиппе, авторе гимна в честь пресвятой Девы. Знакомый епископ просил умирающего Филиппа явиться ему с того света и поведать, каково его положение (такой мотив: договоренность между друзьями о том, что умерший первым подаст другому весть из потустороннего мира о состоянии его души, — был распространен в «примерах»). Филипп явился: по его словам, он в аду. Явился он и во второй раз и сообщил причины своего осуждения: во-первых, злоупотребление бенефициями; во-вторых, то, чему он учил и о чем проповедовал, было продиктовано скорее жадной похвалы и мирской славы, нежели любовью к Богу; о третьей причине он умолчал, но, видимо, то было его невоздержание. Филипп добавил, и это — наиболее интересное из его посмертных заявлений, что «в тот самый час, когда он был препровожден в ад, состоялся судный день (*diem iudicii instetisse*) из-за бесчисленности осужденных, кои тогда же были отправлены в ад». Епископ возразил ему: «Дивлюсь я тому, что ты, человек исключительной образованности, такое полагаешь, ибо предреченный Писанием судный день еще не наступил». А покойник в ответ: «Из всей образованности, коей я обладал, пока был жив, не осталось у меня и единой иоты» (SL, 39)⁵.

Свидетельство это чрезвычайно важно. Здесь сопоставлены две различные точки зрения относительно капитальнейшего для средневекового человека вопроса: к какому времени относить Страшный суд, к настоящему или к будущему? Епископ, выпрашивающий канцлера Филиппа, исходит из официального учения церкви, согласно которому

Суд состоится в конце истории, неведомо когда имеем быть; такова буква Писания, и как же ученый муж способен в том сомневаться?! Но догма опровергается опытом. Образованный клирик, попав на тот свет, утратил всю свою «парижскую премудрость», ибо эти знания оказались в вопиющем противоречии с пережитой его душою участью: Страшный суд свершился в час его кончины, и, заметим это, не над ним одним, а над всем бесконечным множеством умерших грешников (кои, заметим и это, чуть ли не все скопом были низвергнуты в геенну). Однако самое главное заключается в отсутствии решения указанной трудности. Автор «примера» не ставит под сомнение показаний Филиппа о том, что судный день наступил. Но остается открытым вопрос: как же понимать евангельское обетование о грядущем судном дне?

В данном случае можно предположить столкновение двух разных традиций в понимании этой проблемы проблем: ученой догмы о суде «в конце времен», с одной стороны, и расхожего верования о воздаянии, незамедлительно следующем после кончины человека, — с другой. Рядовым верующим доступнее было представление о карах и наградах, которые ожидают за гробом. Категория отдаленного будущего была слишком абстрактна, а потому и бессодержательна для умов людей, которые жили на «островке времени» и были знакомы только с недавним прошлым и настоящим. Но однозначное и общеобязательное решение этого вопроса в тот период, видимо, не мог дать никто — ни рядовой проповедник, ни ученый прелат. Выявленная нами трудность нашла выражение в конфликте, разыгравшемся в 20-е и 30-е годы XIV столетия. Папа Иоанн XXII выдвинул тезис о том, что ни праведники не обретут жизни вечной и не удостоятся лицезрения Господа, ни отвергнутые Богом не попадут в ад вплоть до второго пришествия и воскресения из мертвых «в конце времен». Окончательное решение их участи, таким образом, откладывается, в полном соответствии с евангельскими обетованиями. Однако эта доктрина встретила решительное противодействие духовенства и богословов, обвинявших Иоанна XXII даже в ереси, и в 1334 году, на одре смерти, он был вынужден от нее отказаться и допустить, что души, отделившиеся от тел и полностью очистившиеся, находятся на небесах и ясно видят Господа в его божественной сущности в той мере, в какой это допускает состояние души, отделенной от тела⁶.

Как явствует из этих колебаний и споров, и для теологов и церковных иерархов существовала указанная трудность, и не было найдено убедительного и общеобязательного решения. Но если образованные видели здесь неразрешимую дилемму, своего рода логический тупик, то в проповеди и «примерах», где требовались наглядность и убедительность, решение было нащупано «эмпирически»: свидетели, явившиеся с того света, или лица, оказавшиеся на грани обоих миров, сообщают о Страшном суде, который вершится в момент их прихода в мир иной.

Этот Страшный суд подчас предстает в «примерах» в несколько индивидуализированном виде. Если, как мы видели, немецкий бюргер Боксхирн был судим вместе со «многими другими», а канцлер Филипп говорил о «неисчислимом множестве» душ, одновременно с ним подвергшихся осуждению, то другой покойник, тоже вызванный из ада,

признался своим знакомым, что терпит страшные муки, но не менее удручает его страх перед муками предстоящими, теми, которые придется ему испытать по воплощению (то есть после второго пришествия, когда души возвратятся в свои телесные оболочки), а кроме того, его гнетет мысль о том, что эти грядущие муки он будет переносить вместе со множеством осужденных и будут эти муки вечными (SL, 45). Пока, следовательно, он осужден индивидуально. Различие между муками, которые терпят души умерших в аду в настоящее время, и муками, ожидающими их после воплощения и осуждения навеки, проводится и в других «примерах» (LE, 199).

Создается впечатление, что перед умственным взором этих людей витает смутный образ двух судов, — один происходит над душой умершего или умирающего, другой предстает в «конце времен». Однако, судя по всему, это не более как смутный образ, и ни в одном известном мне тексте не выражена ясно и недвусмысленно мысль о двух судебных процедурах (то, что можно было бы назвать «малой» и «великой» эсхатологиями⁷⁾). Да это и невозможно. Ученые люди связаны учением о Страшном суде, единственном и окончательном, и *expressis verbis* сформулировать тезис о том, что Господь будет судить индивида или род людской дважды, так сказать, предварительно и затем вновь, вынося приговор уже навсегда, навечно, было бы, с точки зрения церкви и любого ее представителя, столь же кощунственно и еретично, как и логически ни с чем не сообразно, — это значило бы поставить под сомнение всеведение и всевершенство Бога. Повторяю, никто не говорит о двух судах, следующих один за другим с интервалом неопределенной (и неопределимой) длительности. Но образы этих судебных процедур как бы накладываются один на другой, то двоясь, то сливаясь вместе до неразличимости. Собственно говоря, это представление об одном суде, которое в сознании средневекового человека тем не менее меняет свой облик, выступая разными своими сторонами. Для сознания простых верующих, не искушенных в догматических вопросах, здесь не было проблемы и не возникало чувства интеллектуальной неловкости. Для них все было довольно просто и ясно: человек умирает и получает по делам своим, а Страшный суд после Второго пришествия представлялся столь далеким и неопределенным, что образ его почти стирался, сливаясь с судом, который вершится в момент кончины индивида.

Лишь в XIV веке у английского проповедника Джона Бромьярда мы встречаемся с несколько более отчетливым пониманием двойственной природы Страшного суда. Он так и пишет: «Суд Божий — двойственный. Один — частный, который происходит, когда кто-то умирает... Другой всеобщий, который состоится в конце, когда все люди будут собраны вместе...» (JB: *Judicium divinum*. Ср. JB: *Adventus*). Однако и Бромьярд не отвечает на вопрос о том, как сочетаются оба этих суда, и создается впечатление, что, сознавая трудность, порождаемую идеей двух последовательных судебных процедур, он не знает, как ее разрешить. Поэтому они и разведены у Бромьярда по разным рубрикам.

Как видим, в XIV столетии, когда средневековая картина мира начала деформироваться и утрачивать былую целостность, духовные лица,

от папы Иоанна XXII до проповедника-доминиканца Бромьярда, столкнулись с парадоксом удвоенного суда над душами умерших, — но понимание этого противоречия еще не означало его преодоления.

Современные исследователи нечасто задумываются над этим парадоксом. Когда же наиболее проницательные из них сталкиваются с ним, то им приходится признать, что между официальным разработанным учением о Страшном суде «в конце времен» и мыслью об индивидуальном суде над душой в момент смерти человека, высказываемой только в «примерах» и «видениях» мира иного, «не было согласованности»⁸.

Примечания

¹ *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-e — XVIII-e siècles). — Paris, 1983, p. 452.

² *Delumeau J.* Op. cit.

³ *Coulton G. G.* The Medieval Village. — Cambridge, 1926, p. 239 f.

⁴ Издатель отмечает, что в грамотах города Рейнфельда зафиксировано имя Бурхарда Боксирна под 1276 и 1287 гг. (см. НМ, 74, Anm. 101).

⁵ По другой версии этого «примера», Филипп был заступничеством святой Девы препровожден в чистилище. SL, p. 136.

⁶ *Dykman M.* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. — Rome, 1973.

⁷ *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. См. стр. 160 настоящего издания.

⁸ *Spilling H.* Die Visio Tnugdali. — Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. — München, 1975, S. 81–82.

Западный портал церкви Сен Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания

Так обстоит дело с трактовкой Страшного суда в «примерах». Нечто подобное находим мы и в «видениях». Но ведь Страшный суд — распостраненный и, более того, обязательный сюжет также и изобразительного искусства. Западный фасад собора, где расположены ведущие в него двери, украшен порталом, на котором изображен Страшный суд. Какова его интерпретация средневековыми скульпторами и резчиками? Какое задание получали они от заказчиков — духовенства и каким образом они его реализовали? Вопрос далеко не праздный, ибо верующие, которые составляли аудиторию проповедников, использовавших «примеры», созерцали эти сцены всякий раз, когда посещали храм. Образ суда, витавший в их сознании, должен был как-то накладываться на картины, изображенные на западном портале. Эти визуальные «тексты» «читались» ими в соотнесенности со словом проповедника о смерти, суде и приговоре. И здесь нужно учитывать, что повествовательный текст по необходимости развертывается во времени, тогда как визуальное изображение симультанно, объединяет сцены и образы в синхронную картину. Для интерпретации средневековым сознанием «последних истин» это различие имело огромное значение. Поэтому обращение к памятникам искусства необходимо, их рассмотрение вытекает из существа дела.

Но прежде напомним о предыстории сцен, рисующихся на соборных порталах. Первые, наиболее ранние изображения Страшного суда восходят ко времени около 300 года и еще весьма далеки от последующего развития этой темы, — они рисуют отделение овец от козлищ, согласно Писанию («Когда же придет Сын человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним: тогда сядет на престоле славы Своей; и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлищ; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлищ по левую...» — Матф. 25:31—33). В соответствии с этим текстом фрески раннего христианства изображали Страшный суд аллегорически: пастырь, по обе руки которого стоят овцы и козлища. Эта традиция аллегорического и мистического истолкования евангельского обетования не иссякла и тогда, когда уже давно возник совершенно новый способ его художественной интерпретации. Так, в начале XIII века в Вюрцбургской псалтири в сцене Страшного суда изображены человеческие фигуры, но с головами животных.

Однако уже в меровингский период встречаются изображения Христа-Судии на престоле. Правая рука его поднята, — он принимает блаженных, тогда как в левой руке свиток, возможно, с только что цитированным текстом Евангелия от Матфея. Вокруг престола видны фигуры с поднятыми руками: справа — избранные, слева — отверженные. Ангел с трубой возвещает воскресение из мертвых. Поднятые руки ок-

ружающих выражают мольбу о спасении. Но на стоящих справа от Христа ангел уже налагает свою руку как на спасенных. Б. Бренк, который исследовал такое изображение на саркофаге Агильберта в Жуарре, обращает внимание на то, что в описанной сцене слиты вместе две ситуации: до вынесения приговора (отсюда — жест мольбы) и после вынесения его (отсюда — наложение ангелом руки на стоящих справа). Бренк находит в этой противоречивой трактовке Страшного суда «контраст между теологическим и вульгарно-христианским сознаниями»¹. Запомним это противоречие, — мы возвратимся к нему при рассмотрении других памятников.

На саркофаге Агильберта еще не изображены кары, которым подвергаются проклятые. В последующий период средневековья, когда чрезвычайно возросло значение права и судебных процедур в социальной жизни и усилился внушаемый духовенством пастве страх перед карами за грехи, соответственно увеличилось и внимание к ним в искусстве. Наказание грешников и награды избранникам божьим стали занимать существенное место в сценах Страшного суда. В эпоху Каролингов было положено начало традиции детального изображения его. Вместе с тем происходит переход от символического к нарративному способу изображения. В церкви св. Иоанна в Мустайр (Швейцария, IX в.), несмотря на плохую сохранность фрески, можно видеть первую монументальную сцену суда с Христом на престоле, окруженным ангелами и апостолами, с воскресением мертвых; ангелы свертывают небо в свиток (в соответствии с апокалиптическим пророчеством), здесь изображен и ад. Эту традицию можно проследить и в знаменитой Утрехтской псалтири (IX в.) и в других памятниках каролингского времени. Христос здесь изображен с весами, ангел сбрасывает отвергнутых в пламя, пылающее в царстве смерти, видны печь и голова дьявола. В соответствии с характерным для этой эпохи перетолкованием борьбы добра со злом в категориях военного столкновения (ср. саксонский «Хелианд», в котором Христос превращен в военного вождя, возглавляющего дружину апостолов и сражающегося против дружины Сатаны) иллюстрации Утрехтской псалтири рисуют ангелов в виде воинов, низвергающих грешников. Награды и кары выдвигаются в иконографических сценах Страшного суда в центр внимания, зло обретает зримые очертания. Движимые страхом перед близящимся концом света, художники каролингского и последующего времени делают упор на аде, на бессилии человека, на его греховности. В высшей степени знаменательно стремление перевести умопостигаемое и спиритуальное в телесную, зримую форму.

Такова предыстория сцен Страшного суда на западных порталах романских и готических соборов XII—XIII веков. В мои намеренья не входит рассматривать эти сцены в целом. Вместо этого я хотел бы более детально остановиться лишь на одном памятнике, который, по моему убеждению, имеет самое прямое отношение к трактовке Страшного суда в нарративных источниках. Речь идет о его изображении в церкви Сен Лазар в Отене (Бургундия).

Этот памятник, созданный в 30—40-е годы XII столетия, обладает некоторыми особенностями, отличающими его от подобных скульптур-

ных рельефов других храмов того же периода и делающими его поистине ценным как раз в связи с анализом Страшного суда в «примерах».

Создателем сцены Страшного суда на тимпане западного портала церкви Сен Лазар, как гласит надпись, высеченная у ног грандиозной фигуры Христа-Судии, был Гислеберт. Самый факт увековечения имени мастера, не тривиальный (хотя и не уникальный) для первой половины XII века, свидетельствует о том, что он обладал определенным авторским самосознанием и гордился своим творением.

Особенность композиции Страшного суда в отенском храме прежде всего заключается в своеобразном расчленении пространства тимпана. Доминирующая в центре огромная мандорла с фигурой Христа делит тимпан пополам. По его правую руку мы видим группу апостолов и, далее, избранников божьих, устремляющихся в Небесный Иерусалим; по левую его руку изображены сцена взвешивания душ архангелом и ад со страховидными бесами и мордой Левиафана. В нижнем регистре, под ногами Христа, расположена длинная вереница небольших фигурок — это выходящие из гробов люди, которые должны предстать перед Судией.

Масштабы изображения людей и апостолов совершенно различны, и уже вовсе не соизмеримы фигуры Христа и святых и ангелов, окружающих мандорлу. Тела апостолов удлинены, с явным нарушением пропорций, что дало крупному французскому историку искусства Э. Мालю повод писать о «дикой неправильности» изображений и «неудачном распределении» пространства, — для того чтобы его заполнить, мастеру приходилось удлинить часть фигур². Таково же мнение и другого авторитетного французского искусствоведа, А. Фосийона³. Однако, скорее, можно предположить, что деформация фигур входила в идейно-художественный расчет Гислеберта⁴.

Присматриваясь к трактовке тел на отенском тимпане, можно заметить, что применительно к регистру, на котором изображены восстающие из гробов, и к верхним регистрам, где расположены гигантская фигура Христа и удлинённые фигуры ангелов, архангелов и святых, способ изображения глубоко различен. Небольшие фигурки воскресших исполнены относительно натуралистично, скульптор сумел передать индивидуальные различия между ними, внести большое разнообразие в позы и выражения лиц, наполнить их эмоциональностью в соответствии с тем, испытывают ли они радость от сознания своей избранности ко спасению или горе и отчаянье, вызванные чувством обреченности и отверженности. Манера резко меняется при переходе к моделировке носителей священного начала (как и носителей метафизического зла). Сакральная природа персонажей, в их интерпретации мастером Гислебертом, подчеркнута гипертрофией форм, явным и как бы сознательным несоответствием обычным человеческим масштабам и пропорциям. То, что создатель этих фигурных композиций не считает с реальностью, как она видима взглядом, не вооруженным теологией и эстетикой, имеет «программный» характер, и нарушения привычных соответствий в высшей степени характерны для всего романского искусства. Эти различия в художественной манере усиливают смысловую выразительность сцены Страшного суда, взятой в целом. Нетруд-

но видеть, что здесь перед нами, по сути дела, тот же композиционный прием, который лежит и в структуре «примера»: драма встречи двух миров, грешные и праведные люди перед лицом потусторонних сил, их взаимодействие, сулящее спасение или гибель. Я сказал: «Тот же композиционный прием», но только ли? Мы имеем дело, очевидно, с общей чертой сознания эпохи, которая обнаруживает себя как в искусстве, так и в произведениях словесности.

Вся сцена суда производит сильнейшее впечатление. По контрасту с покоящейся фигурой Судии, который слегка развел руки в стороны, все другие фигуры кажутся изломанными бурным движением; источником его служит Христос, и Маль признает: сцена пронизана исключительным драматизмом, все трепещет, перед нами — застывший в камне «ураган страстей и криков»⁵.

Необычность этой сцены столь велика, что отенские каноники XVIII века, обескураженные ужасом, который внушал этот скульптурный рельеф, приказали скрыть его под гипсом, — восприятие радикально изменилось со времен средневековья. Маль замечает по этому поводу: ведь они вообще могли разрушить тимпан⁶. Отбитая при гипсовке тимпана голова Христа была обнаружена в 30-е годы нашего столетия и водворена на место в 1948 году⁷.

Но главная особенность Страшного суда в отенском храме состоит в другом, и ее опять-таки, насколько мне известно, впервые отметил Маль.

Воскресшие из мертвых в момент, когда они покидают могилы, уже разделены на оправданных и осужденных. Это явствует из их поз и жестикологии, из выражения их лиц: преисполненные радости и надежды размещаются справа от ног Христа, пребывающие в отчаянии — слева. Проклятые как бы колышутся от ужаса, их тела скрючены, голову одного из отвергнутых Богом грешников охватывают огромные, напоминающие клешни лапы демона. Этот демон вытягивает грешника чуть ли не прямо из могилы, а рядом женщину обвивают змеи. Границу между добром и злом обозначает стоящий как раз посередине чреды восставших из мертвых ангел, он угрожает мечом одному из выходцев из могил.

Пытаясь объяснить, каким образом только что воскресшие из мертвых оказываются уже оправданными или осужденными, Маль высказал гипотезу, согласно которой Гислеберт, видимо, разделял учение о предопределении. Однако Маль признает, что теологи XII века должны были бы осудить подобную еретическую интерпретацию⁸. Но главное заключается в том, что восставшие из гробов, несомненно, подлежат божьему суду, — изображению его и посвящен тимпан. Души подвергаются взвешиванию, и одна из них прячется в складках одежды архангела, ища спасения от беса, который ухватился за чашу весов и жаждет очередной добычи. По другую сторону Христа в райских палатах уже повились первые их обитатели.

Таким образом, никакое предопределение не избавляет от суда, поэтому В. Зауерлендер, которого не убедило толкование Маля, вновь обратился к исследованию отенского тимпана⁹. Он согласен с тем, что одни восставшие из могил уже осуждены, а другие оправданы, но, ис-

ходя из содержания и смысла изображения, подчеркивает, что их всех тем не менее будет судить Христос. В отличие от композиции сцен Страшного суда в других соборах, где рай и ад изображены ниже восставших из гробов и где, следовательно, «чтение» скульптурного текста идет сверху вниз (Конк, Макон, Лан, Реймс и др.), в Отене воскресшие расположены ниже изображений ада ирая, и эта композировка порождает своего рода обратное движение. Своеобразное «удвоенное» суда Зауерлендер толкует как «тавтологическую ситуацию». Предвосхищающая Страшный суд реакция, по Зауерлендеру, непосредственно связывает фигуры, расположенные справа от ног Христа, с раем, а фигуры, располагающиеся слева, — с адом. В этой «тавтологической ситуации» четко обнаруживается, по его мнению, присущее средневековому искусству расхождение между символическим и сценическим уровнями. Однако наблюдаемая в отенском тимпане несообразность остается все же необъясненной.

Новая попытка преодолеть зафиксированное в тимпане Гислеберта странное противоречие между Страшным судом и тем фактом, что представшие пред ним люди уже заранее осуждены или оправданы, принадлежит современному искусствоведу из ФРГ О.-К. Веркмайстеру. Его предшественники не обращали внимания на то, что самая идея суда тайла в себе возможную двойственность: Страшный суд понимался не только как акт справедливости, но и как акт милосердия, а потому, полагает Веркмайстер, было мыслимо и освобождение от него. При этом он ссылается на Григория Великого, который в «*Moralia in Job*» указывает, что существуют такие грешники, которые уже прокляты и не предстанут пред Судией, и праведники, для которых Страшный суд излишен¹⁰. Соответствующим образом он толкует и отенский тимпан. Если восставшие из мертвых, которые расположены по правую руку Христа, уже спасены, что явствует из их поведения и облика, то фигуры людей на другой стороне портала, на взгляд этого ученого, еще только подлежат высшему суду. Ссылаясь на литургию о мертвых, якобы предполагающую освобождение от Страшного суда, Веркмайстер дает такую интерпретацию надписей на тимпане: Христос выступает в роли Судии лишь в отношении одной части воскресших, и они выражают не отчаянье осужденных, а страх перед предстоящим судом и потому противятся своему воскресенью, что уникально в иконографии Страшного суда. Ликование же другой части восставших из гробов — свидетельство их избранности¹¹. Нужно заметить, однако, что выражение радости и надежды вообще обычно свойственно покидающим свои гробы людям, которых изображали в романских и готических соборах.

Но что же именно гласят надписи отенского тимпана? Надпись, относящаяся к избранникам:

«*Quisque resurget ita quem non trahit impia vita et lucebit ei sine fine lucerna diei*» («Так воскреснет каждый, кто не ведет неправедной жизни, и для него без конца будет светить свет дня»).

Надпись, относящаяся к отверженным:

«*Terreat hic terror quos terreus alligat error nam fore sic verum notat hic horror specierum*» («Да ужаснет здесь страх тех, кто связан с зем-

ными заблуждениями, ибо ужас этих изображений означает, что таков будет их удел»).

Эти тексты адресованы не изображенным на тимпане фигурам, а зрителю и имеют характер увещаний и предостережений: награда ожидает праведников, а осуждение — упорствующих грешников. Нет возможности толковать эти надписи в предложенном Веркмайстером смысле; обещания и угрозы равно вложены в уста Христа-Судии. И это подтверждается надписью, вырезанной на мандорле:

«*Omnis dispo no solus meritos corono quos scelus exercec me iudice poena coercet*» («Один я всех сужу и вознаграждаю по заслугам, а кто преступил, тот мною как Судией будет покаран»).

Непредвзятое чтение всех трех стихотворных надписей тимпана, как кажется, не оставляет сомнения в том, что, по мысли заказчиков — духовных лиц, Христос судит всех, и на суде отделит проклятых от избранных. Награды воспоследуют лишь после суда (*dispono... corono*). Следовательно, никакого исключения из судебной процедуры ни для кого быть не может (*Omnia dispo no*). В отличие от крайне ограниченного числа посвященных в теологию, которым был доступен упомянутый Веркмайстером текст Григория Великого (этот папа писал как в жанре ученой литературы, так и в более популярном житийно-нравоучительном жанре, но «*Moralia in Iob*», несомненно, относились к литературе для образованных), прихожане едва ли могли помыслить о том, что кто-то не подсуден суду Господа.

В трактате Григория Великого деление на избранных и отвергнутых осложнено дальнейшим подразделением обеих групп, представших перед Судией, на подгруппы. Из числа первых одни будут судимы и приняты на небеса, другие без суда достигнут царства небесного. Из числа вторых одни будут судимы и осуждены. Таким образом, бинарное деление преобразуется в деление на четыре категории. В скульптурном изображении Страшного суда подобная детализация невозможна, и нетрудно убедиться в том, что на западном портале Гислеберта, как и на всех других порталах, где имеются сцены Суда, последовательно проводится бинарное членение людей, восставших из гробов. Напомню, что ангел с мечом, стоящий как раз посредине этого ряда, обозначает деление их на две большие группы — избранных и отвергнутых. Всякое дальнейшее расчленение этого ряда привело бы к тому, что сцена суда была бы попросту непонятна.

Итак, трудность, связанная с истолкованием отенской версии Страшного суда, остается неразрешенной. И причина, на мой взгляд, заключается в том, что искусствоведы, которые столкнулись с противоречивой трактовкой суда Гислебертом, не пожелали принять как данность запечатленную здесь ситуацию: происходит Страшный суд, между тем как люди, воскресшие, дабы предстать пред Судией, покидают гробы свои заранее осужденными или оправданными... Это, безусловно, нелогично, более того, бессмысленно, с точки зрения человека, мыслящего по законам противоречия. Такая точка зрения и породила охарактеризованные выше толкования ученых, пытающихся разрешить указанное противоречие.

Я полагаю, что к преодолению трудностей, связанных с интерпретацией творения Гислеберта, нужно подходить, принимая во внимание специфические особенности средневекового сознания. Как мы видели, это сознание не боится парадокса и способно объединять, казалось бы, совершенно непримиримые представления и суждения. Мы имеем в данном случае дело не с «тавтологической», а с парадоксальной ситуацией. В сознании средневекового христианина действительно сосуществовали, сопresentовали обе версии суда над умершими.

Может быть выдвинуто возражение, что противоречивое сосуществование идеи Страшного суда «в конце времен» с идеей немедленного индивидуального воздаяния изначально присуще христианству и присутствует уже в Евангелиях. Действительно, по Луке, награды и кары обещаны непосредственно после смерти человека («... истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» — Лк. 23:43. Ср. 9:27). В этом Евангелии имеется в виду участь индивидуальной души, и нищий попадает в лоно Авраамово сразу же после кончины, точно так же как богач — в ад (Лк. 16:22 сл.). Между тем Евангелие от Матфея (24:3 сл.; 25:31—46; 26:29; 13:39 сл.; 49—50; 19—28) предрекает второе пришествие и сопровождающий его Страшный суд над родом человеческим. Однако в раннем христианстве разрыв между обеими версиями суда едва ли мог ощущаться; возможно, скорее, следует предположить, что это вообще не две версии, а два неодинаковых способа изображения одного и того же суда, — первые христиане жили в нетерпеливом ожидании близящегося конца света. Христос обещал, что многие из еще живущих станут свидетелями его Второго пришествия (Матф. 16:28).

Напротив, в средние века, когда завершение земной истории откладывалось в неведомое будущее, то приближаемое, то удаляемое мыслью и чаяниями верующих, но уже не связанное с индивидуальной биографией человека, разрыв между обоими вариантами последнего суда сделался источником тех противоречивых толкований и неразрешимых дилемм, о которых у нас идет речь. Страшный суд своеобразно «удвоился». Повторю вновь: суд мыслился, собственно, как один-единственный, но характер его (коллективный или частный, над индивидуумом), равно как и время, когда он состоится (по завершении земной истории или же непосредственно после смерти индивида), в контексте «народного христианства» отличались неопределенностью и двойственностью.

Искусствоведы сопоставляют интересующий нас иконографический памятник с теми или иными теологическими текстами, и если истолковывать творение Гислеберта в качестве реализации заказа церкви, то в подобном подходе есть определенный резон¹². Но попытаемся мысленно включиться в позицию рядового верующего, который при входе в собор видел картину Страшного суда. Его сознание не отягощено богословскими знаниями и не натренировано в оперировании абстракциями. Этот человек жил в стихии устной культуры, и собор с его скульптурными рельефами был единственной «книгой», которую он мог по своему «читать», — читать, руководствуясь кругозором и критериями, заданными именно устной культурной традицией, с присущими ей особенностями мировосприятия, запоминания и трансляции знаний.

Никто не отменял идеи Страшного суда в финале истории рода человеческого, и все так или иначе знали, что «в конце времен» грозный Судия воссядет на престоле и вынесет свой приговор. Однако эта идея, с трудом воспринимаемая верующими, заслонялась другим представлением, несравненно более близким и доступным разумению, — представлением о тяжбе между ангелами-заступниками за умершего и его душу, с одной стороны, и бесами, обвиняющими его во всех совершенных им при жизни грехах, — с другой. Образ Страшного суда, как он изображался на западных порталах соборов, будучи завуалирован этим иным представлением, тем не менее как бы просвечивал сквозь него, и в результате в религиозном сознании возникала ситуация соприсутствия обеих эсхатологий, «малой» и «великой». В этой парадоксальной ситуации можно усмотреть усиленный акцент на личном аспекте спасения, — на каждого смертного заведен особый реестр заслуг и прегрешений, и над каждым состоится особый суд, где именно он, его личность будет в центре внимания. Завершение истории рода человеческого оттеснено в этом сознании индивидуальной кончиной верующего и мыслью о его персональном спасении или осуждении. Биография как бы торжествует над историей.

Как правило, в том или ином памятнике средних веков фиксируется представление только об одной из этих судебных процедур. В рассказах о видениях и посещениях потустороннего мира и в «примерах» обычно речь идет об индивидуальной, «малой» эсхатологии: у одра смерти происходит тяжба из-за души умирающего между ангелами и демонами. Позднее, в гравюрах XV века, иллюстрирующих тексты на тему *temento togі*, мы находим именно подобные сцены¹³. На западных же порталах романских и готических соборов, напротив, разворачивается картина «великой» эсхатологии — Страшный суд. Вместе обе эти эсхатологические версии обычно в одном памятнике не встречаются. Хотя известны и исключения.

Так, в «Видении Готтшалька», голштинского крестьянина (конец XII в.), рассказано, что души грешников на том свете подвергаются очистительным процедурам и пыткам, а души избранных пребывают в блаженном ожидании момента, когда они будут допущены в царство небесное, — следовательно, ангел, который встречает души умерших и распределяет их по разным отсекам загробного мира, каким-то образом уже определил меру их греховности или святости, и тем не менее все, от праведников до закоренелых грешников, ожидают судебного дня¹⁴. Иначе говоря, суд над отдельной душой, казалось бы, уже имел место, но вместе с тем он все еще ожидается... Автор видения предпринял попытку примирить обе версии эсхатологии¹⁵, и не так важно, в какой мере это примирение ему удалось, как то, что у него возникла подобная потребность.

Но вот другой, пожалуй, еще более знаменательный пример интерпретации соотношения этих эсхатологических версий. На одном листе гравюры, датируемой 1465—1475 годами (Бавария), изображены оба варианта суда. На левой стороне гравюры перед нами сцена смерти индивида. К его постели слетелись ангелы, предъявляющие тексты с перечнями его заслуг перед Богом, и бесы, держащие в лапах записи о его

грехах. Между силами добра и силами зла происходит тяжба из-за обладания его душой. На правой же стороне листа изображен Страшный суд: Христос-Судия, стоящий пред ним грешник, архангел, который взвешивает душу, ангел и демон, ожидающие, кому из них она достанется¹⁶. Здесь оба варианта суда преспокойно соседствуют. Это их соседство, разумеется, не может быть интерпретировано, вслед за Р. Шартье, как отражение «старого» и «нового» взглядов на эсхатологию («старая» идея коллективного суда и «новая» идея суда индивидуального; Шартье следует точке зрения Ф. Ариеса о постепенной индивидуализации представлений о суде над душами, которая якобы происходила на протяжении средневековья), — зачем бы понадобилось автору этого произведения воспроизводить «устаревшую» к XV веку концепцию Страшного суда?!

В творении Гислеберта налицо, по существу, такое же совмещение обеих версий суда. Но если на рассмотренной сейчас гравюре две сцены суда даны все же раздельно, то отенский тимпан их окончательно объединяет в противоречивое, немыслимое целое. В подобном совмещении, казалось бы, несовместимого, — в наличии в контексте одного изобразительного комплекса обеих сторон средневековой христианской эсхатологии — заключена исключительная эвристическая ценность этого памятника. Прошедший школу схоластики теолог едва ли мог оставить такого рода свидетельство: Аристотелева логика воспретила бы ему раскрыть одновременно обе стороны этого парадокса. Иконография давала больше возможностей, для того чтобы культура могла «проговориться» о своей тайне, и скульптор, видимо, сам того не сознавая, выразил указанную неискоренимую двойственность восприятия загробного суда.

«Не сознавая...» — не в этом ли все дело? Как мы видели, двоящееся представление о загробном суде содержит в себе по меньшей мере две характеристики, на которые нельзя не обратить внимания: во-первых, безразличие к противоречию, отсутствие боязни парадокса, и, во-вторых, невнимание ко времени, доходящее до его отрицания. Но ведь именно эти специфические черты — отсутствие противоречий и вневременной характер — с точки зрения современной психологии, суть коренные признаки бессознательного!

Рельефы на западных порталах соборов изображают Страшный суд. Но когда он происходит? Для церковного заказчика здесь нет вопроса: суд этот свершится по окончании земной истории. Так, естественно, воспринимает подобные картины и современный зритель. Но есть ли уверенность в том, что и носитель средневекового народного христианства видел в этих композициях неопределенное будущее? Все зависит от того, какой комплекс образов и идей содержался в его сознании, определяя восприятие запечатленных в камне эсхатологических обетований. Возникает предположение: зная рассказы о визитах временно умерших на тот свет, где они становились свидетелями адских мук грешников и слышали доносившиеся из рая славословия Творцу, рядовые верующие были склонны объединять эти образы со сценами на западных порталах и воспринимать их как происходящие скорее в настоящем, нежели в будущем. Лучше ска-

зять: будущее и настоящее сливались в их представлении, и это их неразличение само по себе есть несомненное доказательство индифферентности в отношении ко времени.

Теологи бились над поставленным еще Августином вопросом: «Что есть время?» — перед массой же прихожан такой вопрос не возникал. Именно в ту эпоху, когда философская мысль Запада добивалась «распрямления» времени в линию необратимой последовательности, коллективное сознание спрессовывало настоящее с прошедшим и будущим в некое вневременное состояние и не было склонно различать между временем и вечностью.

Подчеркну еще раз: мы обращаемся сейчас не к отрефлектированной теоретической мысли, оперирующей абстракциями и четкими понятиями, а к иному, более глубинному уровню общественной психологии, на котором доминируют неосознанные, спонтанные мыслительные структуры. На этом уровне субъект и мир не противостоят один другому, но объединяются в первозданной нерасчлененности; на этом уровне рушатся и четкие векторные концепции времени и логика, не терпящая противоречий и парадоксов. Психолог сказал бы: мы вступаем в сферу бессознательного с его специфической логикой, принципиально отличной от логики Аристотелевой. Но на этом пороге историк, пожалуй, вынужден остановиться. Едва ли он обладает средствами для проникновения в глубь этого пласта психики людей далекого прошлого. Самое большее, что он может сделать, — это выявить симптомы своеобразия коллективного сознания, не пытаюсь «объяснить» их с позиций позитивизма, который не принимает в расчет парадоксальности сознания людей средневековой эпохи. «Страшный суд», созданный Гислебертом, передает состояние чувств и мыслей человека начала XII века перед «последними вещами» — смертью, судом, адом и раем. Тимпан отенского собора воплощает существенные аспекты ментальности верующих, о которой они сами не были в состоянии сообщить.

Сопоставление наблюдений, сделанных при изучении «примеров», с тем, что дает анализ произведений визуального искусства, свидетельствует об устойчивости обнаруженных нами особенностей мировосприятия средневекового человека. Мы вновь наблюдаем амбивалентность сознания, на сей раз выражающуюся в своеобразном сопряжении восприятий зрения и слуха, которые дают опору для объединения в предельно противоречивое единство синхронии и диахронии, мига и вечности.

Примечания

¹ Brenk B. Marginalien zum sog. Sarkophag des Agilbert in Jouarre. — Cahiers archéologiques, XIV, 1964, p. 95—107; *Ego же*. Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes. — Wien, 1966, S. 43 ff. Ф. Ариес дает произвольную и ошибочную интерпретацию саркофага Жуарра: *Aries Ph. Western Attitudes toward Death:*

- From the Middle Ages to the Present. — Baltimore—London, 1976, p. 291.; *Ego же*. L'homme devant la mort. — Paris, 1977, p. 101.
- ² *Mâle E.* L'art religieux du XII-e siècle en France. 2e éd. — Paris, 1924, p. 416.
- ³ *Focillon H.* L'art des sculpteurs romans. — Paris, 1964, p. 181.
- ⁴ *Grivot D., Zarnecki G.* Gislebertus Meister von Autun. — Wiesbaden, 1962.
- ⁵ *Mâle E.* Op. cit., p. 417.
- ⁶ *Ibid.*, p. 416.
- ⁷ *Grivot D.* Autun. — Paris—Lyon, 1953, p. 6.
- ⁸ *Mâle E.* Op. cit., p. 417. Ср.: *Даркевич В.П.* Путиами средневековых мастеров. — М., 1972, с. 135.
- ⁹ *Sauerländer W.* Über die Komposition des Weltgerichts-Tympanons in Autun. — Zeitschrift für Kunstgeschichte, Bd 29, H 4, 1966, S. 261—294.
- ¹⁰ *Moralia in lob*, XXVI, 27, 50—51. — PL, t. 76, col. 378—379.
- ¹¹ *Werckmeister O. K.* Die Auferstehung der Toten am Westportal von St. Lazaire in Autun. — Frühmittelalterliche Studien, 16. Bd, 1982, S. 208—236.
- ¹² Однако нужно согласиться с точкой зрения, согласно которой «рискованно... превращать творение скульптора в иллюстрацию к сочинениям богослова» (*Тяжелов В.Н.* Мастер Жильбер и некоторые проблемы высокой романики. — В кн.: Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981, с. 228).
- ¹³ *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XV-e siècle. — Paris, 1952.
- ¹⁴ *Godeschalchus und Visio Godeschalci.* Hg. von E. Assmann (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins. Bd 74). — Neumünster, 1979.
- ¹⁵ *Гуревич А.Я.* Устная и письменная культура средневековья (два «крестьянских видения» конца XII — начала XIII в.). — Известия АН СССР. Серия литературы и языка, т. 41, № 4, 1982, с. 356—357.
- ¹⁶ *Chartier R.* Les arts de mourir, 1450—1600. — Annales. É. S. C., 31-a année, 1976, № 1, p. 54.

«Рождение чистилища»

«Перемещению» Страшного суда из будущего в настоящее, несомненно, способствовало и то, что в XIII веке получила признание и оформление идея чистилища. В более раннее время чистилище существовало как бы латентно: верили в то, что в определенных местах загробного мира души подвергаются очистительным процедурам, но эти места мыслились скорее как отсеки ада, нежели в виде обособленного «царства», наряду с раем и адом. Жак Ле Гофф придает большое значение тому, что до 70-х или 80-х годов XII века в источниках не встречается существительное *purgatorium*, и это само по себе можно рассматривать в качестве симптома неразработанности идеи чистилища¹. На мой взгляд, утверждение чистилища в структуре потустороннего мира произошло в значительной мере под давлением потребности верующих в сохранении надежды на спасение, хотя бы и ценою мук, которые душа испытывает в течение более или менее длительного времени². На протяжении нескольких столетий теологи не решались сформулировать сколько-нибудь определенно идею чистилища, и причина кроется, по видимому, прежде всего в том, что «третье место» не было предусмотрено Писанием и отцами церкви. Не показательно ли то изменение, которое, видимо, произвольно вносит в XIV веке Джон Бромьярд в рассказ Бэды Достопочтенного? Странствуя по миру иному и попав в место, где мучились души грешников, визионер Дриктхельм вообразил было, что это ад, но сопровождавший его ангел говорит ему: «Это еще не ад». Бромьярд, сохраняя неизменным весь рассказ Бэды, изменяет только эти слова: «Сие — чистилище» (JB: Penas).

В отличие отрая и ада чистилище соотнесено не с вечностью, а со временем, — оно прекратит свое существование к моменту Второго пришествия. Поэтому «изобретение» чистилища мощно актуализовало загробный мир, который «прикреплялся» к современности. Если грешники, вина коих не настолько велика, что не может быть искуплена никакими муками, отправляются в чистилище сразу же после кончины, то другие, наиболее виновные перед Богом, по логике вещей должны попадать в ад тоже незамедлительно, не дожидаясь конца света и Страшного суда, и в свою очередь рай должен быть уже открыт для божьих избранников.

В «Зерцале мирян» о чистилище сказано, что оно существует «вследствие божественной справедливости, вознаграждающей все добрые дела и карающей за все грехи». Чистилище представляет собой «телесный огонь», в котором очищаются души праведников, не завершивших покаяния в земной жизни. Существуют три категории людей, продолжает анонимный автор: «вполне добрые» (*valde boni*), свободные от смертных, а также простительных грехов, они после смерти без промедления отправляются на небеса; затем есть «вполне злые» (*valde mali*), кои сразу же попадают в ад; третьи же — «как бы средние» (*quasi medii*), и представители этой промежуточной категории, отягченные простительны-

ми грехами, поскольку они не чисты, не могут войти в место чистоты и предварительно должны подвергнуться очищению (SL, 72). Отсюда можно заключить, что распределение умерших по раю, аду и чистилищу происходит сразу же после смерти. Но в таком случае Страшный суд делается как бы излишним. Цезарий Гейстербахский пишет нечто иное: на Страшном суде будут выделены четыре разряда: «совершенно добрые» (*summe boni*) будут судимы и спасены; «совершенно злые» (*summe mali*) подвергнутся осуждению без суда; «умеренно добрые» (*mediocriter boni*) — судимы и спасены; «умеренно злые» (*mediocriter mali*) — судимы и осуждены (DM, XII: 56). О чистилище здесь речи, естественно, нет, ибо после Страшного суда его больше не будет, но градации заслуг и грехов у Цезария отличаются от градаций в «Зерцале мирян», — они не столь суммарны. Еще более существенно то, что, согласно классификации Цезария, все, исключая наиболее тяжких грешников, подлежат суду. Цезарий явно следует здесь Григорию Великому.

Однако неясность в отношении чистилища, существовавшая в сознании богословов и проповедников, обнаруживается даже в пределах одного сочинения. Если в только что приведенном высказывании Цезария Гейстербахского *mediocriter boni* на Страшном суде будут оправданы, а *mediocriter mali* подвергнутся осуждению, то эти категории в другом месте того же самого раздела «Диалога о чудесах» выступают в качестве контингента чистилища, — оно для них и создано (DM, XII: 39). Нет ли здесь противоречия? Ведь «умеренно злые» и «умеренно добрые», попав в чистилище и пройдя установленные для них муки и очистительные процедуры, должны выйти из него в рай, и осуждение на Страшном суде «умеренно злых» оказывается невозможным в свете логики самого же Цезария!

С идеей чистилища, возникшей в отчетливой форме сравнительно недавно (Цезарий писал, как мы знаем, в первой половине XIII века), этот автор, да и не он один, как кажется, не вполне освоился. Двенадцатый и завершающий раздел его сочинения, носящий заглавие «*De praemiis mortuorum*», открывается рассуждением вполне традиционным: «Два места от века Богом приготовлены, в коих воздается по заслугам (буквально: «вознаграждается ежесуточный труд»), а именно, небеса и ад». И лишь затем Цезарий присовокупляет: «Есть еще и третье место, предназначенное для очищения избранных, и оно поэтому зовется чистилищем. Оно — временное, и просуществует вплоть до судного дня» (DM, XII: 1). Создается впечатление, что на чистилище он смотрит как на некое добавление, модификацию привычной бинарной структуры потустороннего мира. Его местоположение тоже трудно установить. Судя по разным видениям, пишет он, чистилище находится в разных частях мира. Персонаж «Диалогов» Григория Великого Пасхазий, напоминает Цезарий, проходил очищение в банях³, а некий монах простоял целый год на скале близ Трира. Далее он упоминает Чистилище святого Патрика в Ирландии (DM, XII: 38).

Не склонный к общим рассуждениям анонимный автор другой компиляции «примеров», говоря о загробных царствах, прибегает к следующему сравнению: Господь подобен купцу, который имеет три кошелька, — в один он кладет хорошие денарии, в другой — оболы, в третий

же убирает фальшивые монеты. Так и Господь: праведных он помещает в рай; тех, кто станет праведным в будущем (*qui futuri sunt boni*), — в чистилище; злых же, подобно фальшивой монете, бросает в ад (TE, № 46). Уподобление людей или человеческих душ монетам и попытка выразить их сравнительную ценность в приравнивании одних к полновесной монете, других — к мелочи, а третьих — к фальшивым деньгам, разумеется, прием сомнительный, но, вероятно, оправданный, если помнить, что проповедники обращались к аудитории, которая нуждалась в простых, наглядных образах и была близко знакома с денежным хозяйством.

Но вернемся к «Диалогу о чудесах». Цезарий Гейстербахский рассказывает о парижском школяре, учебу которого препятствовали его природные тупость и беспамятность, так что он сделался предметом насмешек сотоварищей. Помощь ему предложил черт: в обмен на присягу верности он дарует ему всяческие знания. Нужно было только зажать в кулаке камень, который тот ему вручил, и верно — ко всеобщему изумлению, вчерашний тупица всех превзошел в диспутах (дьявол — большой теолог!). Однако, заболев и исповедавшись, школяр по приказанию священника выбросил дьявольский камень, а вместе с ним отбросил и все ложное знание. Вскоре он умер. В то время как в церкви читали над его телом заупокойные молитвы, бесы стали перебарсываться его душой как мячиком, и происходила эта игра в какой-то страшной долине. Тем не менее милосердный Господь высвободил его душу из когтей дьявольских, возвратив ее в тело. Вылезший из гроба покойник, при виде которого школяры обратились в бегство, поведал обо всем с ним случившемся и с тех пор сделался ревностным монахом, а впоследствии даже аббатом. У новicia, который прослушал эту историю, возник вопрос: где подвергся школяр пыткам — в аду или в чистилище? Учитель в затруднении. Если он попал в чистилище, то почему не упомянул святых ангелов? Ведь в «места очищения» душу относят ангелы. Не угольщик чистит золото, а золотых дел мастер (DM, I: 32).

Подобное же затруднение встречается и в других «примерах» Цезария Гейстербахского. Недавно умер ростовщик, повествует он, и епископ отказался похоронить его на кладбище. Вдова ростовщика выговорила себе у папы разрешение взять на себя грехи покойного и замолить их. На этом условии тело ее мужа перенесли на кладбище, а жена соорудила домик близ могилы, где, затворившись, молилась Богу за его душу, творя милостыни, посты и бдения. Спустя семь лет ростовщик показался ей в темной одежде и благодарил: ее трудами он извлечен из глубин ада, и если еще на протяжении семилетия она будет оказывать его душе такое же содействие, то он полностью избавится от мук. Минули новые семь лет, и вот он является ей в белом одеянии и радостный лицом: «Слава Богу и тебе, ныне я освобожден!» Новicia и здесь задает тот же вопрос: «Он сказал, что извлечен из глубины ада, откуда нет искупления?!» И опять-таки у магистра нет ясного ответа, ибо его слова о том, что под «глубиной ада» разумеется «горечь чистилища», конечно, не более как отговорка. Поэтому он переносит вопрос в другую плоскость: если б этот ростовщик не испытал душевного сокрушения, он не был бы освобожден от мук (DM, XII: 24).

Выше был упомянут Эвервах, слуга нюрнбергского епископа, принесший омаж дьяволу и занимавшийся черной магией. Он умер без покаяния и был отведен чертями ad loca roenatum. Там его пытали таким огнем, что он предпочел бы, чтоб все дрова мира жгли вплоть до судного дня, нежели выносить на протяжении одного часа то пламя, в какое был погружен. После этого Эвервах оказался в другом месте, где царил ужасающий мороз, так что он предпочел бы уж гореть в огне. Далее попал он во мрак, исполненный несказанного ужаса, и испытал еще другие шесть мук, перечисляемых в Писании. Тем не менее Господь в конце концов сжалился над ним и допустил его возвращение к жизни. Выслушав этот рассказ, ученик вновь вопрошает: «Хотел бы я знать, из ада или из чистилища был он отпущен?» Вопрос этот не возник бы несколькими десятилетиями ранее, когда учение о чистилище еще не утвердилось в богословии. Каков же ответ учителя? — Это спорно. Едва ли Эвервах был в чистилище, месте для избранников, куда никто не попадает, умерев вне любви Творца. С другой стороны, в аду нет искупления. Однако, продолжает учитель, если Господь возвращает кое-кого в телесную оболочку из радостей рая, почему бы не поступить ему точно так же и с душами, пребывающими в адских муках? (DM, XII: 23).

Новиций остается в недоумении: как кажется, разные видения, рассказанные учителем, противоречат тем, в которых идет речь о взвешивании добрых и злых дел на весах, и повествованию папы Григория о душе, оказавшейся на мосту над адским потоком, где ангелы тянули ее вверх, а бесы — вниз, причем исход их борьбы остался неизвестным⁴. Иными словами, ученика смущает то, что в одних «примерах» над душою умершего происходит суд и она подвергается испытанию, а согласно другим рассказам, душа немедленно после отделения от тела попадает в назначенное ей место наказания или блаженства. Способен ли учитель дать убедительный и однозначный ответ на эти вопросы? — Нет. Он ограничивается в высшей степени многозначительной репликой: нужно бы предпочесть авторитет Писания, но вот видения, о коих я недавно услышал (DM, XII: 21). И далее следуют приведенные выше «примеры».

Итак, официальная теология — одно, а проповедническая практика, которая, казалось бы, должна исходить из Писания и его толкований отцами церкви, но не может не апеллировать к фонду верований и представлений слушателей, — нечто совсем иное. Между auctoritates и exempla существуют расхождения и даже противоречия, и я вновь вынужден подчеркнуть: современный исследователь обнаруживает эти противоречия потому, что они коренились в сознании людей той эпохи, и избежать их или как-то примирить они были не в состоянии так же, как не могли авторы XIII века пожертвовать в пользу догмы богатствами эксплуатируемых ими «примеров».

Демаркационная линия между адом и чистилищем не ясна автору первой половины XIII века, и он не склонен скрывать этой трудности. Речь идет не о пространственной близости обоих отсеков потустороннего мира, — эта близость налицо, и одного епископа в чистилище весьма донимал смрад, исходивший от его клирика, который за склонность злословить угодил в ад; епископ же страдал от его смрада пото-

му, что при жизни допускал это злословие и не обрывал его (ТЕ, 53). Но сейчас я имею в виду смысловую нерасчлененность ада и чистилища. Грешники попадают в какие-то пыточные места, где терпят страшные муки, — что это: чистилище или ад? Капитальное разграничение между ними — временность пребывания в чистилище и вечные страдания в аду — не может выступить с ясностью в приведенных выше «примерах», ибо грешники, о которых в них идет речь, покидают эти места по божьему соизволению.

Теоретически в аду нет искупления, и на его вратах в начале XIV века поэт прочитал: «Оставь надежду всяк сюда входящий». Низвергнутый в геенну никогда не покинет ее, и именно эти безнадежность и безысходность суть базисные характеристики ада. Но мысль и фантазия людей той эпохи пытались преодолеть этот барьер вечной обреченности. Сын ландграфа Людовика хотел во что бы то ни стало узнать, какова участь души его покойного отца, и один клирик, сведущий в черной магии, вызвал дьявола. Тот согласился без ущерба для клирика доставить его к вратам ада (DM, 1: 34)⁵. По просьбе дьявола бесы на короткий срок извлекли душу ландграфа из адского колодца. Несчастный умолял, чтобы его сыновья возвратили церкви те владения, которые он несправедливо захватил и оставил им в наследство, — тогда его душа испытала бы большое облегчение. Клирик передал сыновьям ландграфа его просьбу, но их корысть воспрепятствовала ее выполнению. В отличие от вышеприведенных «примеров» в данном случае ясно сказано, что душа умершего находилась именно в аду, а не в чистилище, и тем не менее живые могли бы помочь ей, прояви они милосердие и сыновнюю любовь. Следовательно, входящий в ад, вопреки догме, еще может сохранять некоторый проблеск надежды?

Анализ собранного материала убеждает в том, что, обращаясь к верующим, проповедь существенно модифицировала, казалось бы, однозначные представления об аде, чистилище и рае, продиктованные теологией. Перевод догматики на язык популярных «примеров», требовавших воплощения ее тезисов в наглядные живые сценки и занимательные анекдоты, сопровождался глубокой трансформацией официального учения о смерти, искуплении, Страшном суде. Смерть не ставит последней точки в жизни души, и ее участь может быть изменена и впоследствии. Но смерть не вырывает индивида целиком и окончательно и из человеческого коллектива. Покойник может возвратиться в число живых, «примеры» повествуют о таких людях, которые никогда не шутили, не смеялись и не улыбались, ибо они уже побывали на том свете и столкнулись с его невыносимо страшным бытом (см. DM, I: 32). Визит в мир иной не проходит для человека безнаказанно, и возвращается в жизнь уже иная личность, — временная смерть означала перерождение.

В ментальном универсуме, который порождал проповедь и в свою очередь определялся ею, происходят странные и глубокие мутации и с категорией времени. Теологи утверждают линейное его течение. В концепции сакральной истории время течет от акта творения через страсти Христовы к концу света и второму пришествию. В соответствии с этой схемой в XIII веке строились и концепции земной истории (например, Винченца из Бове). Но так обстояло дело на уровне образован-

ных. Ученость не пользовалась престижем у рядовых прихожан, к которым обращались проповедники. На этом уровне Страшный суд угрожающе приближался к современности, собственно, уже происходил повседневно и ежечасно. Вернее, не переставая быть отдаленным финалом жизни рода человеческого, он вместе с тем парадоксальным образом включался в жизнь каждого поколения и индивида.

Введение и постепенное укрепление новой структуры загробного мира, в которой наряду с адом и раем вырисовываются контуры «третьего места», едва ли выразило одно только укоренение в массовом сознании идеи линейного хода времени. Разумеется, поскольку чистилище сосуществует с земной историей и закончит свое функционирование одновременно с нею, время в нем не могло не коррелироваться с ходом земного времени, — но каким образом? Это особый вопрос, и мы вскоре к нему обратимся. Пока же важно вновь подчеркнуть отмеченное выше обстоятельство: внедрение чистилища в структуру мира иного делало все отсеки последнего как бы «современными» земной жизни. То, что пламя чистилища пылает ныне, во всякий час жизни человека, неизбежно актуализовало и ад и рай. Выслушав очередной рассказ о муках, испытываемых душами грешников в аду и чистилище, новиций в «Диалоге о чудесах» спрашивает учителя: сразу ли узнает душа, покинув тело, какова ее участь? Учитель: души избранных вскоре же предстают перед Богом, а если кто-либо из них подлежит очищению, тотчас отправляются в чистилище, которое дает уверенность в спасении (DM, XII: 21). Цезарий Гейстербахский, очевидно, полагает, что сразу после смерти души идут в чистилище и в рай. Следовательно, то, что согласно официальной доктрине должно было представлять собой завершение истории и в таком качестве изображалось на западных порталах соборов XII и XIII веков, проповедь переносила в современность.

Эта современность в глазах верующих обладала необычайной емкостью, — по сути дела, она вмещала всю историю и все будущее. Различные пласты времени, накладываясь один на другой, сплавлялись в специфический континуум, и человек мог стать свидетелем и рождения Христа, и его крестной муки, и конца света.

Вообще нужно заметить, что обращение с термином «время» при изучении «примеров» требует особой осторожности. Наше понятие времени, очевидно, мало подходит к тому его восприятию, какое было присуще людям средневековья. И дело не в «бессилии» их ума или «неспособности» логически организовать временные ряды, а в глубокой специфике их мировосприятия.

Конфронтация времени и вечности, постоянно происходящая в «видениях» и в «примерах», создавала трудности для понимания, и не только для необразованных, но и для духовных лиц. Священник из Гейстербаха, много размышлявший о тайне воплощения Христа, имел видение, в котором услышал: «Сия Дева родит», и возразил: «Христос однажды родился, и вновь родиться не может». Только он произнес эти слова, как увидел, что Дева без всякой боли родила Сына и, обвинив Его пеленами, вручила монаху. Тут он постиг тайну воплощения и более не сомневался (DM, VIII: 2). В этом «споре» мнения священника с тем, что открылось ему в видении, противопоставлены две точки зрения; пер-

вую можно назвать «исторической», ориентированной на линейный ход времени, другую — ориентированной на вечность и на архетип. Эти точки зрения нелегко было примирить, и их сопоставление образовывало ту напряженность, в «силовом поле» которой существовала мысль средневекового человека. Не проливают ли свет на восприятия этими людьми времени и сакральной истории слова из «Диалога о чудесах»: «... Христос, который невинного мальчика Иосифа спас из рук прелюбодейки...» (DM, IV: 93)?

Цезарием Гейстербахским собрана целая серия «примеров», в которых перед читателем проходят евангельские сцены, начиная от рождения Христа и Его младенчества и вплоть до Его распятия, причем это не просто картины священной истории, но эпизоды, в которых визионер (или визионерка) может принимать непосредственное участие: в одном из них монах берет на руки Младенца и целует Его, в другом некая девушка обучает Его молитвам (DM, VIII: 5, 7—10). Еще в одном из этих видений Христос сходит с креста и обнимает монаха *in signum mutuae familiaritatis* (DM, VIII: 13). Некий конверс видел распятого Христа и вокруг него еще пятнадцать других распятых, — из них десятирých монахов и пятерых конверсов, хорошо ему знакомых. По словам Христа, они распяты вместе с ним, уподобив свою жизнь его страстям — в послушании, терпении, смирении и отказе от всяческих богатств и собственной воли (DM, VIII: 18). Визионер приобщается к вечности, а вечность как бы вторгается в текущую жизнь, переплетаясь с нею⁶.

Но проблески исторического сознания мелькают и в «примерах». Одному монаху, который сочинил рифмованную молитву, в которой воспевались Благовещенье, Рождество, Воскресенье и Вознесение Христа, равно как и Вознесение Богоматери, святая Дева явилась и сказала: «Почему тебе доставляет удовольствие созерцание лишь тех радостей, кои Я некогда испытала, и ты не помышляешь о радостях, кои Мне уготованы в настоящем времени?» — и перечислила семь небесных радостей Богоматери (Klarper 1914, № 84). В данном случае евангельская история относится к пребыванию Девы на небесах как прошедшее к настоящему.

Что же можно сказать о времени в чистилище? Здесь мы опять-таки сталкиваемся со все той же двойственностью. С одной стороны, время переживается очень субъективно. Это и понятно, ведь для души, которая испытывает в чистилище страшные муки, по интенсивности ничем не уступающие мукам ада (различие в том, что в аду эти муки вечные и безысходные, а в чистилище длятся какой-то срок), даже краткое пребывание представляется огромным. Некто был так измучен тяжелой болезнью, что стал хулить Бога: зачем Он продлил его дни и подвергает его подобным страданиям? Больному был прислан ангел, призывавший его к терпению, обещая, что спустя два года он выздоровеет. Но тот отвечал, что предпочитает покончить с собой. Тогда ангел предложил ему претерпеть, вместо двух лет болезни, муки чистилища на протяжении двух только дней, и больной согласился. Однако уже неполные полдня в чистилище показались ему бесконечностью, и он, кляня ангела, который обрек его на несказанные мученья, потребовал возвра-

тить его в прежнее состояние, — теперь он готов переносить болезни хоть до Страшного суда (ЕВ, 24; Klappert 1914, № 88).

С другой стороны, течение времени в чистилище существенно отличается от протекания земного времени. Монах, покинувший свой орден и ушедший к разбойникам, которых он превзошел в жестокости, перед смертью исповедался во всех своих грехах, но священник, ошеломленный их громадностью, отказал ему в отпущении и последнем причастии, несмотря на то, что расстрига, человек образованный, утверждал: «Слышал я и читал, что Божье милосердие превосходит зло человеческое». Он просил назначить ему покаяние и, когда священник и в этом ему отказал, сам выбрал себе две тысячи лет пребывания в чистилище. Грешник написал письмо своему родственнику-епископу, прося молиться за его душу. После смерти оказался он в чистилище. Молитвы за него возносили как сам епископ, так и аббаты, монахи и священники, которых тот просил о содействии. По истечении года умерший явился епископу, худой, бледный и в темном одеянии, но признал, что в силу попечения епископа о его душе тысячу лет в чистилище ему скостили. Молитвы продолжались еще один год, и по прошествии этого срока он вновь явился — на сей раз в новом клобуке, с радостным лицом и сказал, что два года зачлись ему за две тысячи лет, и он свободен. Грешник был спасен силою раскаянья и силою молитвы, заключает Цезарий Гейстербахский (DM, II: 2; Klappert 1914, № 94).

В этом «примере» весьма любопытно то, что сам грешник назначает себе наказание, причем не покаяние при жизни, в чем не было бы ничего удивительного, но пребывание в чистилище в течение определенного срока — он присваивает себе неприметно для записавшего рассказ Цезария функции высшего Судии! Как мы сейчас увидим, в силах человеческих было сократить сроки пребывания в чистилище, — для этого нужно было возносить молитвы, служить мессы, завещать церкви имущество. Появление чистилища на карте загробного мира открыло перед людьми возможность оказывать свое влияние на ход дел в этом отсеке преисподней. Но в данном «примере» чистилище вообще оказывается неким подобием карцера, к заключению в который можно приговорить душу умершего без всякого вмешательства Бога. Упомянутый сейчас грешник подобен флагелланту, который сам себя подвергал бичеванию, или отшельнику, обрекавшему себя на всяческие лишения, опять-таки для спасения души. Чистилище здесь — непосредственное продолжение епитимьи. Чем более вчитываемся мы в «примеры», тем больше «странностей» и «несообразностей» в них обнаруживаем. Когда средневековое сознание переходит от созерцания общих догматов теологии к практическому приложению их к жизни и к смерти человека, возникают немалые трудности и неясности, и человеческой фантазии приходится преодолевать их уже без помощи доктрины.

В XI веке был установлен день поминовения усопших. Как это произошло? Согласно «примерам», душа некоего монаха из Рима была взята ангелом в мир иной, где видела Господа во славе, рай и чистилище. Среди душ умерших эта душа наблюдала многих нищих, коим никто не подал руки, и ангел пояснил, что это — души тех, кто на земле не имели ни родных, ни друзей, кои оказали бы им помощь. Когда душа мо-

наха была возвращена в тело, тот поведал о видении папе, и папа установил день спасения душ в чистилище (Klapper 1914, № 96). По другой версии, клюнийский аббат Одилон, узнав, что в Этне слышны вопли умерших, коих мучают бесы, решил, что эти души могут быть спасены подаяниями и молитвами, и установил в своих монастырях день поминовения усопших непосредственно после дня праздника всех святых (*Legenda aurea*, 163).

На вере в то, что молитвы, мессы и приношения даров могут сократить срок пребывания душ в чистилище, строилась практика завещаний, которая начала распространяться как раз в изучаемый период и достигла полного развития в следующие века⁷. Составители завещаний были озабочены тем, чтобы за их души были отслужены мессы, и в возможно большем числе. Со временем количество заупокойных месс, заказанных завещателями, стало достигать многих сотен и даже тысяч, причем максимум их надлежало отслужить сразу же после кончины и в первые месяцы пребывания в чистилище, — стремились как можно скорее выволить из него душу. В отношении с загробным миром вносятся счет и расчет. Ж. Шифоло, исследовавший под этим углом зрения практику завещаний в области Авиньона в XIV и XV веках, подчеркивает, что в этот период глубоко изменяется вся стратегия человеческого поведения, направленная на обеспечение посмертного благополучия души, и, соответственно, установки, связанные с восприятием смерти и потустороннего мира⁸.

В изучаемый нами период, по-видимому, еще не возникло той «одержимости» заупокойными службами, которая потом охватит определенные круги населения, в особенности городского, и которая была порождена глубоким социально-психологическим и демографическим кризисом, подготавливавшимся еще до Черной смерти середины XIV столетия и разразившимся после нее. К тому же проповедь и используемые в ней «примеры» едва ли могли сколько-нибудь полно выразить тенденцию внести «бухгалтерский дух» в трактовку того света. Как мы видели, мысли о чистилище и возможностях, которые оно открывает перед душами покойников, только начинали усваиваться верующими. Тем не менее идея необходимости безотлагательного, срочного вознесения заупокойных молитв присутствует в наших памятниках. Один епископ услышал из глыбы льда голос: «Я — душа, заключенная в этот лед за грехи. Меня можно было бы освободить, если б ты отслужил за меня тридцать месс в течение тридцати дней». Епископ приступил к мессам, но его службы дважды прерывались бедствиями и неурядицами в городе, и лишь на третий раз удалось ему отслужить подряд все тридцать месс, после чего лед немедля растаял (*Legenda Aurea*, 731; Klapper 1911, № 23; Hervieux, 254)⁹.

В «примерах» часто встречаются упоминания о весьма сжатых сроках пребывания души в «третьем месте». Некий монах был в чистилище семь дней, и заключалась его мука в том, что он был лишен возможности лицезреть Господа (DM, XII: 37). Наказание в чистилище девятилетней девочки, которая была отдана в монастырь и согрешила тем, что, стоя в хоре, шепталась с подружкой, заключалось в необходимости усердно молиться (DM, XII: 36). Мирские песни и пляски вызыва-

ли гнев и преследования церкви, которая видела в них козни и ловушку, подстроенную дьяволом, и потому некая монахиня была осуждена на восемнадцать дней пребывания в чистилище за то, что слышала песенку и не покаялась в этом (TE, 88). Явившись после смерти своему собрату, один монах сказал, что страдает от мук в чистилище только по той причине, что утаил новые туфли, спрятанные им в ногах постели; он умолял отдать их аббату и просить его о молитвах за его душу (EB, 35).

Однако кратковременность пребывания души в чистилище отнюдь не воспринималась как общее правило, и упомянутые сейчас заботы людей XIV и XV веков о бесчисленных мессах за упокой их душ свидетельствуют о том, что мысль о чистилище страшила и побуждала предпринять все возможное для того, чтобы сократить муки в «третьем месте». Но даже недолгое нахождение в чистилище было сопряжено с невыразимыми страданиями, как об этом поведал, например, мальчик Эйнольф, который пробыл там всего лишь один час (DM, XII: 57). В момент, когда умирал цистерцианский монах, его тело поднялось над ложем на четыре шага и тотчас же опустилось. На следующую ночь он явился другому монаху, чистый и радостный. Как он рассказал, в момент, когда его душа проходила через чистилище, его тело сделало внезапный скачок. Но этот единый миг в чистилище показался ему тысячелетием (SL, № 499). Дело не столько в длительности заключения в чистилище, сколько в невыносимости мук, которые душа должна там вытерпеть. Когда Христос намеревался отправить в чистилище благочестивого и девственного священника (дело происходило на привидевшемся тому Страшном суде), вмешалась всеблагая Дева: «Почему, Сын Мой и Господь, Ты его туда посылаешь? Это нежный молодой человек, и таких мук ему не выдержать». Уступая мольбам Матери, Христос его помиловал (Klapper 1914, № 191)¹⁰.

Попасть в чистилище можно было и при жизни. Желающие посетить его отправлялись в Ирландию и пытались проникнуть в «Чистилище святого Патрика», и, как передают, одни выходили из него невредимыми, а другие пропадали¹¹. Некий человек разнужданного поведения отказывался понести должное покаяние, и тогда аббат послал его в сопровождении конверса в некую долину, где он повстречал беса в человеческом обличье. По приказу аббата, конверс передал грешника этому бесу в качестве его «гостя». Наутро конверс пришел за ним, и бес привел свою жертву, почти до смерти измочаленную. Поведав аббату об испытанных муках, он каялся и очищался от грехов на протяжении всей остальной жизни (EB, 36). Однако, по господствовавшей точке зрения, настоящее чистилище находится за гробом, хотя ученик в «Диалоге о чудесах» и говорит, что поскольку чистилище характеризуется невозможностью лицезреть Господа, то «земной рай и есть чистилище» (DM, XII: 37). Известно, что, согласно учению еретиков (имеются в виду альбигойцы), муки чистилища существуют лишь в настоящем мире, и никакие усилия церкви не могут пособить покойникам (EB, 343).

Внедрение идеи чистилища в картину потустороннего мира западного христианства, как представляется, усиливало ту сторону мирозерцания средневековых людей, которая была обращена к смерти и ис-

куплению. Это миропонимание не переставало быть «религией мертвых», — напротив, заботы о душах чистилища сделались более настоящей потребностью, неотъемлемым аспектом жизни. В конце средних веков одержимость мыслью о смерти и тем, что за нею воспоследует, еще более возросла¹².

Примечания

¹ *Le Goff J. La naissance du Purgatoire.* — Paris, 1981.

² Подробнее см.: *Гуревич А.Я.* О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре (Заметки на полях книги Жака Ле Гоффа). — Французский ежегодник — 1982. М., 1984, с. 209—224.

³ *Dial.*, IV: 40.

⁴ *Dial.*, IV: 36.

⁵ Не лишена интереса клятва, которую дал нечистый: «Клянусь тебе Всевышним и страшным Его судом: без опаски можешь мне довериться» (DM, I: 34). Во многих «примерах» Цезария Гейстербахского черти и сам дьявол при всей их неискоренимой злокозненности фигурируют в роли покорных слуг и прилежных исполнителей воли Творца.

⁶ Некая религиозная девица была удостоена видения трижды: сперва она видела Младенца-Христа в колыбели, затем Христа в двенадцатилетнем возрасте и, наконец, тридцатилетнего Христа: Klapper 1914, № 4.

⁷ *Chiffolleau J. La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 — vers 1480).* — Rome, 1980.

⁸ *Chiffolleau J. Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age.* — In: *Death in the Middle Ages.* Ed. by H. Braet and W. Verbeke. (Mediaevalia Lovaniensia, Series I/Studia IX). — Leuven, 1983, p. 117—133.

⁹ Один человек, желавший видеть чистилище, был отведен туда ангелом и среди прочих душ увидел одну, которая по горло горела в огне и тем не менее смеялась. Он спросил сопровождавшего его ангела о причине смеха страдальца. Этому человеку было обещано, что по истечении тридцати лет в его роду родится мальчик, который, как только отслужит первую мессу, освободит его от мук (Klapper 1911, № 18).

¹⁰ Впрочем, души умерших, коим друзья существенно пособили своими молитвами и добрыми делами, могли уже не испытывать в чистилище физических мук: Klapper 1911, № 19.

¹¹ Цезарий Гейстербахский писал: «Если кто сомневается в существовании чистилища, пусть отправится в Ирландию, войдет в чистилище святого Патрика, и больше ему уже не придется сомневаться о карах, ожидающих в чистилище»: DM, XII: 38.

¹² *Delumeau J. La peur en Occident (XIV-e — XVIII-e siècles). Une cité assiégée.* — Paris, 1978; *Его же.* Le péché et la peur; *Vovelle M. La mort et l'Occident de 1300 à nos jours.* — Paris, 1983.

Глава VI

«Религия вины»

То, что Страшный суд из отдаленного будущего перемещен в проповеди и «примерах», а отчасти и в изобразительном искусстве в настоящее время и происходит у ора смерти каждого индивида, способствует объединению всех этапов существования человека в законченную биографию¹. В самом деле, свою завершенность личность получает только тогда, когда дана окончательная оценка жизни индивида и содеянного им на всем ее протяжении. Приговор высшего суда и дает такую оценку.

В средние века «юридическая» сторона христианской религии была мощно усилена. «Судебное мышление», столь свойственное людям феодалной эпохи, совершало свою экспансию и за пределами социального, вообще земного мира. Творца изображают в виде Судии, восседающего во главе трибунала, на небеса переносится образ судебной палаты. Человеческая жизнь мыслится как подготовка к завершающему ее судебному процессу.

На протяжении всей жизни против человека накапливаются улики — грехи, которые он совершил и в которых не исповедался и не раскаялся. Сама исповедь тоже представляет собой своего рода судебный процесс. Именно в начале XIII века ежегодная исповедь была вменена IV Латеранским собором (1215) каждому верующему в качестве обязательной. Грешник в этом процессе выступает одновременно в двух ролях: в роли обвиняемого, ибо он держит ответ за свои дела, и в роли обвинителя, поскольку он должен произвести анализ собственного поведения, соотнеся каждый из своих поступков и помыслов с общезначимой религиозно-нравственной нормой; сам он обвиняет себя перед лицом представителя Бога — исповедником, выполняющим в этом процессе роль судьи.

Исповедь — лучшее средство, защищающее от нечистого и его слуг. Один монах, по имени Адам, человек, известный своей святостью, и популярный проповедник, на пути из одной деревни в другую повстречал страшное чудовище, в котором тотчас распознал дьявола. Спеша оборониться от врага, он начертил вокруг себя кресты, так что они образовывали круг. Поскольку он был один и священник отсутствовал, Адам просил у Бога разрешения исповедаться прямо Ему. И чудо: по мере того как он называл свои грехи, вокруг него вырастала стена. Когда исповедь была закончена, Адам оказался как бы внутри неприступной крепости, которую дьявол безуспешно пытался атаковать. Он сумел лишь показать ему свою ужасную морду с высоты стены, повергнув монаха в трепет. Пусть никто не сомневается в том, что рассказанное — истина. От самого Адама это слышали два других брата, а они поведали мне, как и многим другим, заключает анонимный автор «Книги примеров» (LE, № 95). Итак, исповедь, дающая моральную, духовную защиту верующему, способна воздвигнуть и материальную крепость! Сближение и смешение спиритуального

и телесного — характернейшая черта того склада мышления, который нашел свое воплощение в проповеди.

Признание в грехах и покаяние уничтожают улики, — исповедь стирает память о грехе. «Сокрушение заменяет муки ада муками чистилища, — пишет Жак де Витри, — исповедь делает муки временными, а полное покаяние их уничтожает. Благодаря раскаянию грех умирает, благодаря исповеди он выносятся из дому, епитимья же погребает его в могиле»². Это уничтожение грехов нужно понимать буквально, потому что и сам верующий и священник уже не помнят о них, и даже черт, постоянно подстерегающий грешника, более не способен изобличить виновного. Отшельник, утаивший в своем сердце один грех, повстречал в лесу пишущего под деревом дьявола и спросил его, что он пишет. «Записываю твои грехи и грязные помыслы, какие некогда были у тебя». Отшельник отвернулся и в сокрушении пролил слезы о своих прегрешениях. Вновь поворотившись к бесу, услышал он стоны: «Увы мне! Малая теплая капля смыла мой свиток и уничтожила все, что я о тебе написал». Опечаленный бес немедленно исчез (Herveyux, 398). Один теолог принудил беса открыть ему: что более всего мучит и тревожит нечистую силу? Частая исповедь, отвечал бес. Когда человек находится в состоянии смертного греха, все его члены связаны, и он не может двигаться. А когда он покается, делается он тотчас свободным и способным ко всему добру (DM, XI: 38).

Исцеляющая функция исповеди — излюбленная тема многих «примеров».

Некий клирик так рыдал на исповеди, раскаиваясь в своих проступках, что не мог вымолвить ни слова, и священник велел ему записать грехи, но когда он развернул хартию с этой записью, то нашел ее пустой, — все написанное стерлось, следовательно, грехи были отпущены (Herveyux, 336—337; Crane, № 301; DM, II: 10). Дьявол, который принес священнику запись прегрешений какого-то человека, развернув ее, обнаружил, что исповедь смыла текст (EB, 176). Монахи-проповедники, странствуя в горах Ирландии, повстречали некоего человечка, который признался им, что на протяжении трех десятков лет служил чертям, и показал на руке печать, скрепившую его омаж дьяволу. Когда же братья уговорили его покаяться, дьяволова печать стерлась, и черти, рыскавшие в поисках своего «беглого раба», при встрече не узнали его (EB, 180. Cp. 182).

Очищение от грехов происходит и в тех случаях, когда человек кается не перед служителем культа, а перед первым встречным. Цезарий Гейстербахский передает, что клирик, соблаздивший жену рыцаря, боялся разоблачения, так как подозревавший его муж хотел выведать правду у беса, который вещал устами одержимого. Однако клирик успел исповедаться у слуги рыцаря, заставив его выслушать себя на конышне, и бес ничего не мог о нем рассказать. Беседа между бесом и рыцарем велась, естественно, по-немецки, но нечистый добавил полатыни: «In stabulo iustificatus est» («В конюшне оправдался»), и не по своей воле бес вдруг стал «латинистом», а для того, чтобы рыцарь не мог его понять. Сила исповеди стерла проступок клирика из памяти

дьявола (DM, III: 2). В другом аналогичном случае подозреваемый в таком же грехе слуга рыцаря, страшая раскрытия постыдной тайны, обратился с просьбой исповедать его к рубившему в лесу дрова мужику, после чего бес заявил рыцарю: «Многое знал я об этом человеке, но теперь ничего не ведаю» (DM, III: 3). К подобному же результату приводит и исповедь, сделанная публично. Одна блудница, находясь на корабле, грешила со всеми без разбору, и началась буря, спровоцированная, вне сомнения, ее распутством. Перед угрозой кораблекрушения проститутка исповедалась в своих грехах перед всеми, море успокоилось, и ни один человек не был в состоянии вспомнить, кто эта женщина и что с нею происходило (ЕВ, 179).

Даже в тех случаях, когда грешник не смог исповедаться не по своей воле, возможно очищение от греха. Так случилось с одним человеком, совершившим тяжчайший грех, в котором он не решался покаяться. Когда приближалась его кончина, дьявол, опасаясь, как бы он в свой последний час не исповедался, принял облик священника и исповедал его сам, запретив рассказывать об этом другому священнику. После его смерти дьявол заявил притязания на душу покойного, но ангел божий возразил ему: доброе намерение очистило грешника. Господь присудил возвратить его душу в тело, с тем чтобы он мог исповедаться по всем правилам и понести епитимью (Stane, № 303). Ничто так не раздражает бесов, как исповедь и покаяние; кои сводят на нет все их труды. Дьявол сетует: он заставлял монахов бодрствовать в дормитории и спать в церкви, вести себя недолжным образом в трапезной и разбрасывать крошки хлеба, так что он наполнил ими целый мешок; он усердно заносил в книгу записи о небрежности монахов — и вот все заработанное им пошло прахом после того, как монахи исповедались (ЕВ, 179).

Спасительность покаяния явствует и из других «примеров». Ангелы показали некоему монаху *loca penalia inferni* (адские места наказания). Он видел там множество сидений, приготовленных для грешников, но еще не занятых ими. На его глазах некоторые из этих стульев внезапно разваливались. Как ему объяснили, в случае, когда человек без промедления кается, предназначенное для него в аду место разрушается (SL, 64). Исповедь очищает от грехов и настолько изменяет вид человека, что нечистый уже не может признать в нем своего слугу. Так было с одним юношей, который предал себя дьяволу, но, зайдя в церковь, исповедался. Когда он вышел, ожидавший поблизости бес спросил его, не видел ли он его приятеля. Тот: «Не узнаешь ты его?» — «Узнал бы я, если б он был, как прежде». — «Это я, что вчера был твоим другом, но Господь милосердный избавил меня от твоего общества» (Klappert 1914, № 122).

Известны «примеры», в которых возможность исповеди даруется умершему. В окрестностях Рима жил разбойник, совершивший не одно убийство. Однажды, когда он спал на берегу моря, враги напали на него и отрубили ему голову. Она скатилась в долину, громко вопия: «Святая Дева Мария, даруй мне возможность исповедаться!» Один из убийц, услышав крики, привел из деревни священника, но тот не решился приблизиться к голове, пока ее не приставили к туловищу. После этого грешник

сказал священнику, что он постился и исповедовался по четвергам и субботам, и с этими словами отошел ко Христу (Klapper 1914, № 196).

Между тем и малая провинность, не смытая исповедью, может послужить причиной гибели души. Как мы могли убедиться ранее, за ничтожные, казалось бы, грешки — неуплату грошового долга, болтовню в монастырском хоре, слушание мирской песенки и т.п., даже если такие проступки были совершены детьми, — виновные отправлялись в чистилище. Решающим в определении тяжести греха являются не видимые его масштабы, а внутреннее состояние индивида, — суд происходит над душой.

Всякий грех «пишется в строку», на каждого на том свете заведено своего рода досье, и на суде эти перечни заслуг и прегрешений будут предъявлены. Реестр грехов притаскивают бесы, обычно это — тяжелый том или свиток внушительного вида. Список добрых дел, как правило, уступающий объемом списку грехов, предъявляют ангелы. Обе записи кладут на чаши весов. Для большинства умерших эта процедура в высшей степени опасна, и взвешивание обнаруживает виновность грешника. Согласно официальной религиозности и иконографии, у весов стоит архангел Михаил, но в «примерах» он почти вовсе не фигурирует и у весов хлопочут темные и светлые ангелы.

Можно заметить, что если в «видениях» более раннего периода, равно как и на скульптурных рельефах соборов, взвешиванию подвергались души умерших³, то «примеры» XIII века по большей части говорят о взвешивании списков с записями грехов и заслуг. Не отражается ли косвенным образом в этом изменении возросшая роль грамотности⁴ и письменного делопроизводства в условиях развивающегося города? Уже цитировался «пример» о суде над развратным клириком, когда взвешивали свитки с записями его добрых и злых дел; последние, разумеется, перевесили, но милосердная святая Дева, которой он при жизни усердно поклонялся, сняла с весов свиток с грехами, отдав клирику, и возвратила его самого к жизни, приказав очиститься исповедью. Кентерберийский монах утверждает, что знает о местонахождении свитка (LE, 51. Ср. SL, 51).

Впрочем, и в изучаемый период «примеры» продолжают говорить о взвешивании злых и добрых дел как таковых. Когда грехи Карла Великого перевесили, святой Иаков принес множество камней и положил их на чашу весов к добрым делам императора, тем самым решив судебное разбирательство в его пользу (LE, 60). Этот «пример» заимствован из более раннего источника, описывающего видение архиепископа Турпина, но Цезарий Гейстербахский упоминает сходный случай, который имел место в его дни. Богатый кельнский бюргер, услышав от священника о том, что апостолы будут судить род людской, призадумался и решил купить камней на будущее: когда в судный день на весы будут положены его добрые дела и грехи, апостолы смогут присовокупить камни к его заслугам, и чаша эта перевесит. Он приобрел целый корабль с камнями, выгрузив их близ церкви Апостолов в Кельне. Вскоре церковь стали расширять, и камни были использованы для укрепления фундамента (DM, VIII: 63). Не исключено, что предыдущий «пример» с камнями, выручившими на Страшном суде Карла Великого, послужил об-

разцом для сочинения этого «примера», но в плане изучения ментальности, которая доминирует в изучаемом нами жанре среднелатинской словесности, не так существенны его истоки и генезис, как логика автора и его аудитории.

Верили, что лишь вмешательство пречистой Девы или святых способно помочь при неблагоприятном исходе взвешивания. Даже когда «по праву» грешник подлежит осуждению, безграничные доброта и любовь Богородицы могут вызволить его из когтей дьявола. Мария вступает даже за великих грешников, если они поклонялись ей при жизни. Между Нею и бесами разгорелся спор из-за души развратного монаха. Бесы утверждали, что он принадлежит им, но пресвятая Дева, зная, что, даже отправляясь к женщине, с которой состоял в преступной связи, монах не преминул прочесть перед ее статуей «Ave Maria», заявила, что он «Ее раб», и передала дело на решение своего Сына, который возвратил монаха к жизни, чтобы предоставить ему возможность покаяться. Наряду с идеей справедливого и сурового Судии, неуклонно карающего грешника, проповедь XIII столетия внушает мысль об его милосердии и отцовском расположении. На Страшном суде, который состоится над долиной Иосафатской, в воздухе, говорит Цезарий Гейстербахский, Христос явит свой милосердный лик добрым и ужасающий — дурным (DM, XII: 56). И сам Господь заявляет: «Моя справедливость не без милосердия» (DM, XII: 57). Верующим надлежит воспитывать в страхе, вместе с тем не отнимая у них и надежды. Слово «отчаянье» занимало довольно скромное место в словаре культуры XIII и начала XIV веков, сделавшись более частым и важным в последующий период¹. Это равновесие страха и любви в конце средневековья будет нарушено, и, как показали исследования Ж. Делюмо, возобладает чувство безнадежной обреченности.

Пока дела обстоят не столь однозначно. Но суровость и непреклонность Судии всячески подчеркиваются в проповеди. Господь всевидящ, — казалось бы, эту истину незачем и доказывать. Тем не менее проповедники считают нужным дать наглядные «примеры». Братобрей украл у богатого соседа свинью, полагая, что он не хватится ее. Но когда сосед пришел к нему побриться, цирюльник, смачивая ему шею, увидел на ней множество глаз и услышал голос Господа: «Я вижу и спереди и сзади, и везде, и видел, как ты там-то и тогда-то украл свинью» (EB, 42). Тут же Этьен де Бурбон приводит другое свидетельство божьей вседесущности и всевиденья. Блудница предлагала свои услуги некоему школяру, и тот, якобы потворствуя ей, привел ее на рынок. Она: «Не здесь, ведь тут все нас увидят, а в доме». Он: «Коль ты тут не желаешь, стесняясь людей, то в доме я не желаю из-за Бога и небесного Суда, кои смотрят на меня» (EB, 41).

«Никогда не думал я, что Господь столь строг, — сказал некий цистерцианец, явившийся с того света другому монаху. — Он помнит даже мелочи, кои здесь, на земле, не были искуплены» (DM, XII: 28). Господь превыше всего ценит справедливость, и Цезарий Гейстербахский приводит поистине поразительное доказательство такого его расположения. Могущественный рыцарь Эркенвальд де Бурбан (Брабант?) был большим поборником законности, никогда не принимая во внимание

личность обвиняемого. Будучи тяжело больным и лежа в постели, он услышал женские вопли и послал слугу узнать, в чем дело. Оказалось, что сын его сестры⁶ пытался изнасиловать какую-то женщину. Господин Эркенбальд приказал своим рыцарям повесить виновника, но те, прикинувшись покорными его воле, тем не менее уклонились от выполнения приговора. Однако через несколько дней господин увидел преступника и, подозвав его к своей постели, заколол кинжалом. Вся провинция была ввергнута в ужас. Умирая, Эркенбальд исповедался епископу во всех своих грехах, не упомянув только этого убийства, чем озадачил исповедника. «Но разве это грех?» — удивился умирающий. «Да, и очень тяжкий». — «А я не считаю это грехом, — возразил Эркенбальд, — и не думаю, что он нуждается в отпущении». Эркенбальд утверждал, что убил не во гневе, а из страха божьего и руководствуясь чувством справедливости. Ни одного племянника не любил он более этого. Епископ пригрозил, что в случае отказа покаяться он в свою очередь откажет ему в последнем причастии. «Если вы не дадите мне тела Господня, — отвечал Эркенбальд, — я предаю свою душу и тело Ему самому». Не успел епископ покинуть дом, как умирающий призвал его назад и просил посмотреть в дарохранильнице, там ли тело Христова? Епископ не нашел его, и Эркенбальд объяснил: «Вот видите, в том, в чем вы мне отказали, Он мне не отказал», — и продемонстрировал гостю, чудесным образом попавшую ему в рот. Цезарий Гейстербахский заключает словами из «Книги премудрости Соломона» (I, 1): «Любите справедливость, судьи земли...» (DM, IX: 38).

Господин Эркенбальд с его суровой приверженностью к *justitia*, оказывается, лучше понимает волю бога, нежели епископ, считающий убийство смертным грехом, и действительно, Господь принимает сторону беспощадного карателя. Представление о боге как Судие, присущее проповедникам, выразил краткий стих, произнесенный богатым и знатным клириком, который, лежа бездыханный на погребальных носилках, внезапно возвратился к жизни: «*lustus iudex iudicavit, iudicatum condemnavit, condemnatum tradidit in manus impiorum*» («Справедливый Судия осудил, осужденного предал проклятью, проклятого отдал в руки нечистых»). С этими словами он окончательно умер, открыв тайну участи своей души в загробном мире (DM, XI: 49). Самое страшное в мире — это суд Господа (Klapper 1914, № 11).

Судебная терминология широко применяется в «примерах» при описании Страшного суда. Некий каноник заметил, что правильно поступают те знатные господа, которые, умирая, берут с собой адвокатов, — они им очень пригодятся (DM, XI: 46). Юристов не любят, и настойчивость, с какой проповедники разоблачают их продажность и изворотливость, может быть поставлена рядом с гневными нападками на ростовщиков. Правда, Этьен де Бурбон замечает, что в самой по себе профессии адвоката нет ничего дурного, но злоупотребления и жадность достойны осуждения. Многие адвокаты, пишет он, подобны мельникам, кои слаще спят под шум колес мельницы, чем в тишине и покое, — так и юристы предпочитают шум тяжб, звучащий для них сладкой мелодией вследствие ожидаемой ими наживы (EB, 438)⁷. И они жестоко платятся

за это. Некий епископ, умирая, сказал, что, приблизив к себе двух наилучших из людей, врача и адвоката, он утратил и душу, которую похитил у него легист, и тело, погубленное медиком (Hervieux, 267). У одного саксонского декретиста после смерти не оказалось языка, и по заслугам потерял его, умирая, тот, кто столь часто продавал его при жизни. Позолоченный язык умирающего адвоката быстро-быстро шевелился и как бы произносил: «Проворен я был на грех» (LE, 68). У какого-то покойного адвоката язык во рту вращался быстрее тростника, а у другого нижняя губа шевелилась скорее, чем губы у крокодила; язык третьего просто вывалился изо рта. Еще об одном Этьен де Бурбон читал, что после смерти язык его вырос и распух (EB, 439; Ср. № 440; DM, VI: 28; Frenken, № 9). Адвокат, который за четверть овса продал свой язык в несправедливой тяжбе, умирая, указывал на причастие со словами: «Avena, avena, avena» («Овес») (TE, 88). Нечестных адвокатов следовало бы купать в расплавленном золоте. Автор «Книги примеров» вспоминает Сенеку: Нерон в аду, купаясь в такой ванне, пригласил в нее «хор» приближающихся адвокатов (LE, 71; Crane, № 36). Адвокаты хуже распутниц: ведь распутницы продают «наиболее подлую и худшую часть своего тела», а адвокаты — «благороднейшую и лучшую, то есть рот и язык» (TE, 4). Жак де Витри слышал о жадном судье: бедной женщине, которой нужно было к нему обратиться за справедливостью, сказали, что, если ему не смазать руку, толку не будет. Она поняла эти слова буквально и стала в присутствии многих мазать ему руку, повергнув его в стыд (Crane, № 38; Hervieux, 301).

Естественно, что законники и юристы и на том свете или на пути туда пытаются прибегать ко всяческим уловкам и хитростям. Как раз в сценах осуждения адвоката или судьи юридическая фразеология широко вторгается в «примеры». Завидев бесов, явившихся за его душой, судья, который привык в своих тяжбах прибегать ко всяческим оттяжкам дела, с тем чтобы повредить противникам, напрасно просит у Господа отсрочить разбирательство (Crane, № 40). Умирающий адвокат просит отсрочки в принятии причастия, друзья отказывают ему, — конец близок, и тогда он заявляет «Апелляцию о причиненном ему ущербе» (LE, 70; Hervieux, 339). Английский клирик, успешно изучавший право, внезапно оказался при смерти. «Апеллируйте! Апеллируйте! — вскричал он, повергнув своих коллег в изумление. — Апеллируйте поскорее! Что вы делаете? Апеллируйте!» После некоторой паузы он застонал, и последние его слова были: «Ах! Ах! Очень вы промедлили, ибо приговор мне уже вынесен. Я навечно осужден» (LE, 66). Автор извлекает из этого «примера» мораль: пусть адвокаты и судьи прислушаются к нему, да и бейлифы тоже, — поскольку они уклоняются от прямого пути, приговором им будет осуждение.

Умирающий уже стоит пред высшим трибуналом и пытается при помощи привычного крючкотворства обмануть Судью или отсрочить вынесение страшного приговора. Но вместе с тем он еще находится и на этом свете и способен беседовать с окружающими, просить их о содействии и упрекать в промедлении. Здесь с особенной ясностью видна та встреча обоих миров, о которой ранее было сказано как о конститутивной черте жанра «примеров».

Магистр Радульф де Балли, учившийся в Париже, где вел развеселое житье, сказал перед смертью: «Вызван я строгим судьей, на приговор коего апелляции не дозволены» (ЕВ, 40. Ср. LE, 65). Другой адвокат, находившийся на службе у крупного епископа, представлял себе Страшный суд, на который направлялся, как состязательный процесс между Богом и дьяволом. Со словами, обращенными к ним обоим: «Сейчас выяснится, кто из вас выиграет тяжбу», — он и умер (ЕВ, 441).

Ирония и издевка над продажными и изворотливыми юристами в подобных «примерах» ясна. Крючкотворам приписывается представление о Страшном суде как аналоге суда земного. Но только ли в этом дело? Не присуща ли и самим проповедникам и их аудитории, со злорадством и удовлетворением слушавшей рассказы о жалком конце адвоката или судьи, та же тенденция мыслить себе все существование грешника на земле и в мире ином, включая Второе пришествие, в категориях судебного процесса? Поистине, средневековое «народное христианство» — «судебная религия».

Напрашивается известная параллель между изменениями в судопроизводстве и системе наказаний, которая произошла к тому времени в действительной жизни, и изображением кар, грозящих грешнику на том свете. Раннесредневековый порядок взыскания с преступников материальных компенсаций сменился уголовным правом нового типа, при котором виновный подвергался телесной каре, бичеванию, изуверченью или казни и при котором к обвиняемому могла быть применена физическая пытка, недопустимая в начале средневековья, когда она практиковалась лишь в отношении рабов. Новая система инквизиционного процесса и «кровавой юрисдикции» (нем. Blutgerichtsbarkeit) нашла свой мрачный и гиперболизированный аналог в фантазиях визионеров относительно мук, которым подвергаются души грешников в загробном мире.

И все же нужно было бы воздержаться от одностороннего подчеркивания только этого аспекта учения о суде и расплате. Поскольку мы говорим о проповеди XIII века, важно не упустить из виду и другую сторону дела.

Выше уже не раз затрагивался мотив милосердия Богоматери, избавлявшей от мук ада даже закоренелых, тяжких грешников. Ее любовь и снисходительность неизъяснимы. Впрочем, если приглядеться к «примерам», в которых демонстрируется расположенность Марии к слабым и легко сбиваемым с пути истины людям, то можно увидеть причины такого ее милосердия. Вот лишь немногие из этих «примеров» — им нет числа. Повесили известного разбойника Эббо, но он не умер. Оказалось, что когда он уже висел в петле, явилась Дева Мария и на протяжении двух дней поддерживала его своими руками. Дева не позволила возвратившимся к виселице палачам и судьям перерезать ему горло, а те, узнав об ее помощи, отпустили Эббо, который сделался монахом. В чем причина милости, оказанной ему Богоматерью? Эббо очень почитал пресвятую Деву и, даже отправляясь на разбой, благочестиво приветствовал ее (LE, 42). Юный клирик явился после смерти своему отцу с вестью, что с помощью Девы сподобился вечного спасения. На суде

поначалу пришлось ему скверно: взвешивание его добрых и злых дел поставило его перед угрозой неминуемого проклятья, но вмешалась сердобольная царица мира и надавила на чашу весов с его добрыми делами, которые сами по себе весили немного. Что же побудило Богоматерь прийти ему на помощь? По его собственным словам, он не имел никаких заслуг, помимо того что в церкви, когда ее славил и все сидели, он стоял (LE, 43). Этот молодой человек хотя бы знал, за что его почтила Дева своей милостью, а вот некий юный испанец, который требовал, чтобы его немедля исповедовали, ибо явилась ему Богоматерь и объявила, что наутро он умрет, вообще не знал за собой никаких достоинств, кои она могла бы оценить. Лишь по настоянию исповедника он вспомнил, наконец, что в доме его матери была служанка по имени Мария, и он ребенком перенял у матери обыкновение всякий раз, слыша имя Марии, добавлять «Ave Maria». Этого было достаточно для того, чтобы он угодил Богоматери (LE, 44). Рыцарь, увидев красивую девушку, похитил ее прямо на дороге и увез к себе. Однако, узнав, что имя ее — Мария, он, страшась почитаемой им Девы Марии, отпустил девушку. После этого Дева явилась ему и поблагодарила, приказав блюсти чистоту; за это она способствовала достижению им высокого социального положения (Klapper 1914, № 51).

Но следующая история кажется еще более странной. Человек, долгое время грешивший с собственной сестрой, тяжело заболел и лежал день или более «как бы мертвый», — тело его было холодное, и лишь в груди едва теплился признак жизни. Между тем он был отправлен на тот свет, и, когда бесы уже хотели сбросить его в пропасть ада, явилась святая Дева, возвратившая его к жизни. Все так и было, ведь он самолично поведал обо всем брату Николаю из Везенфорда, а тот в Дублине передал анонимному автору «примера». Брат Николай спросил его: «Почему наша Госпожа пожелала иметь попеченье о грешнике, настолько вывалявшемся в грязи?!» Никакой другой причины не было, кроме того, что они с сестрой постоянно из любви к святой Деве давали ей по две меры браги (LE, 46). Дело, разумеется, не в подношении, а в любви и преданности, которую грешники таким образом изъявляли Богоматери. Даже если эти знаки внимания и поклонения исходят от таких злодеев, как разбойник или кровосмеситель, они не теряют своей действенности. Некая вдова, находившаяся в греховной связи со своим родственником, трижды убивала детей, рожденных от этого прелюбодеяния; в отчаянии она пыталась наложить на себя руки, но осталась жива. И тут воззвала она к Божьей Матери, «милосердие коей и Сына Ее превосходит грехи всего мира», и Мария обещала ей спасение в случае полного раскаянья (Klapper 1914, № 106).

Рыцарю, очень привязанному к мирским радостям, было видение: он предстал пред судом Господа, и Бог намеревался уже отдать его бесам, но спросил, нет ли такого святого, которому этот человек при жизни выказал почтение. Дева Мария вспомнила, что однажды он в ее честь поставил свечу. Судия сказал: пусть защищается этой свечою как может, и, когда бесы подступили к рыцарю, он стал жечь их свечою и энергично оборонялся от них. Пробудившись от этого кошмара, рыцарь круто изменил образ жизни (Klapper 1914, № 64).

А вот рассказ о «Фаусте средневековья» — священнике Теофиле. Он был избран епископом, но из-за интриг противников потерял должность. Учиненная несправедливость настолько его удручила, что он обратился за содействием к дьяволу. Тот побудил его отречься от Сына Божьего и Матери Его, подписать акт отречения и скрепить его печатью (по другой версии этого «примера», он удостоверил договор собственной кровью). Это письмо бес доставил в ад самому Люциферу. Вступив на службу к дьяволу, получил он назад свой сан. Назавтра он, однако, опомнился, принес покаяние, примирился с Богоматерью и, с ее помощью, с Христом. Пречистая Дева явилась ему во сне и положила на его грудь грамоту отречения. После публичного покаяния Теофил на третий день скончался (LE, 47; Klapper 1914, № 107). Даже предателю, изменнику — по средневековым представлениям, тягчайшему нарушителю правопорядка и морали, повторившему Иудин грех, — даруется прощение! В эпоху, когда оформилась легенда о Фаусте, ему уже едва ли удалось бы заслужить помилования, даже если б он раскаялся.

Рассказы о милосердии Девы (повторяю, весьма многочисленные и встречающиеся практически в любом сборнике «примеров»), — несомненно, симптом укрепившегося культа Богоматери и интериоризации религии, опиравшейся вместе и на страх перед Страшным судом, и на надежду на снисхождение. Мы видели, что и сам Христос в проповеди не лишен любви и милосердия. Он — прежде всего источник и хранитель справедливости, но эта его *iustitia* не вовсе лишена тепла и мягкости. Английскому монаху-цистерцианцу было ниспослано видение: покойный приор монастыря в Суффольке был призван на суд перед святыми Бенедиктом и Бернаром, которые обвинили его во многих грехах и назначили наказание. Первый удар, нанесенный святыми покровителями ордена, казалось, сокрушил его плоть; второй сломал ему все кости; они намеревались нанести и третий удар, когда раздался глас божьего милосердия, призвавший их к пощаде, а иначе отправился бы он после третьего удара в ад (SL, 482). Монах, отвергнувший крещение, для того чтобы взять замуж дочь языческого жреца, видел, как из его собственного рта вылетел голубь, — то была его душа. Тем не менее Господь от него не отрекся, и монах воскликнул: «Коль Бог мне помогает, когда я Его отверг, то как же я отступлюсь от Него?» После покаяния и трехнедельного поста душа к нему возвратилась (Hervey, 292 f.). Разбойник, искренне и глубоко раскаявшийся перед смертью, был помилован Господом: «Ты назвал Меня милосердным, и Я тебя милосердно принимаю» (Klapper 1914, № 99).

И все же в качестве средоточия доброты и всепрощенья в «примерах» выступает Богоматерь. Она — главная заступница пред Судией, умоляющая его сменить гнев на милость. Она оказывает прямое, буквальное давление на чаши весов, на которых взвешиваются добрые и злые дела грешников, и, собственно, только благодаря ее вмешательству погрязший во зле и грехе мир еще продолжает существовать. В драме всемирной истории спасения, как она мыслится проповедниками, Марии принадлежит поистине ключевая роль.

Примечания

¹ *Ariès Ph.* L'homme devant la mort, p. 109 sq.

² *Prêcher d'exemples*, p. 55. Дьяволу исповедь причиняет неисчислимые муки: *ibid.*, p. 85.

³ Мотив взвешивания душ намного древнее христианства, он был известен на Древнем Востоке. См.: *Kretzenbacher L.* Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. — Klagenfurt, 1958.

⁴ Религиозное рвение нередко выражается не только в произнесении молитв, но и в том, что верующий писал имя Христа или Богоматери на какой-то части своего тела. См.: ТЕ, 309, p. 140.

⁵ *Delumeau J.* Le péché et la peur, p. 206 (сообщение Ж. Ле Гоффа).

⁶ По другой версии, виновником был его собственный единственный сын (Klapper 1914, № 134).

⁷ Вмешательство святых в пользу судей и юристов упоминается в «примерах» очень редко. См.: LE, 173.

Душа и тело

Как мы видели, страх перед загробным судом владел сознанием верующих и последовательно культивировался проповедниками. Можно ли как-то проанализировать этот страх, вычленив в нем некоторые компоненты и факторы? Разумеется, самое намеренье несколько сомнительно, ибо страхи и, в частности, коллективные фобии — явление, относящееся по преимуществу к сфере иррационального, а потому едва ли поддающееся последовательному анализу. Тем не менее главные составляющие страха средневекового человека перед «последними вещами» более или менее ясны. Он не столько боится физического конца — во всяком случае, не об этом страхе идет речь в «примерах», — сколько им владеет страх божьего проклятья. Христос выступает в проповеди в двух ипостасях — сурового Судии, руководствующегося исключительно сознанием высшей справедливости, и любящего Отца, который принес себя в крестную жертву ради спасения душ своих заблуждающихся грешных чад и неустанно о них печется. Фигура Бога-Отца в изучаемых нами памятниках отсутствует, и отцовские функции всецело присвоены Спасителем.

Зримый облик Христа, в каком он предстает в видениях, — это прежде всего Распятый, который нередко оживает для того, чтобы обратиться к верующему со словами предостережения, а то и с угрозами и даже прибегнуть к физическому насилию. Далее, это Младенец, сидящий на руках Матери, преимущественно в сценах, в которых статуя Мадонны с маленьким Сыном оживает и включается в ход действия. В виде Младенца, обнаруживающегося в хлебе евхаристии телесно, Он чаще всего рисуется в «примерах» о злодеяниях иудеев, которые всеми средствами стараются завладеть гостией и причинить ей физические страдания: они режут ее ножом или колют иглой, и тогда из освященной облатки слышен детский плач, она источает кровь, а нередко в ней показывается «маленький Бог христиан», как иудеи называют Христа. Они якобы используют кровь христиан в ритуальных и медицинских целях. Издевательства над хлебом евхаристии служили главным оправданием еврейских погромов (см. ниже).

Рудольф Шлеттштадтский, который детально описал подобные погромы, прокатившиеся в западных областях Германии в конце 90-х годов XIII века, образованный приор доминиканского монастыря, разделяет отношение простонародья к гостии как к телу Христа в буквальном, физически ощутимом смысле. Попутно он сообщает, как стало кровоточить поврежденное камнем распятие, породив ужас участников погрома. Грани между символическим и спиритуальным пониманием пресуществления и верой в то, что в каждой облатке и в каждом распятии телесно присутствует божество, эти грани стираются не только в народном восприятии, но и в изображении ученого автора.

В своей интерпретации причастия Рудольф Шлеттштадтский не отличается от других составителей сборников «примеров». В одном из них

рассказано о парижском иудее, который, прикинувшись христианином, получил в день пасхи тело Христово и унес его во рту домой, где надругался над ним вместе со своими единоверцами, в результате чего брызнувшая из облатки кровь образовала поток на улице. Кровотечение остановила только молитва христианского священника, и с тех пор этот уголок Парижа зовется *vicus sanguinis* (TE, 101—102). Встретив в пасхальный день клирика, иудеи спросили его, явно с издевкой, где же тело Христово, которое он будто бы получил? «В душе моей», — отвечал клирик. «А где же душа?» — «Верю, что в сердце моем». Решив проверить, иудеи убили клирика и вынули из груди сердце. Когда же они его разрезали, увидели в нем прекраснейшего Младенца. В ужасе убийцы закричали, на крик сбежался народ, преступление раскрылось, и все узрели это чудо. Иисус сказал: «Кто ест Мое тело и пьет Мою кровь, пребывает во Мне, и Я — в нем, и вот, возвращаюсь Я в свое жилище, из коего вышел». На глазах у всех Младенец вернулся в сердце клирика, и тот немедля поднялся живой и невредимый» (TE, 101). Этот мотив не был новым в XIII веке. Существовал рассказ о раннехристианском святом, которого спросили, почему христиане с радостью принимают мученическую смерть. Потому, отвечал святой, что в наших сердцах запечатлен знак креста. Тиран, отправивший святого на казнь, приказал вскрыть его сердце и действительно нашел в нем знак креста. Под влиянием чуда тиран обратился в истинную веру (Hervieux, 337—338).

Верующие встречаются не только с Христом-Младенцем, но и с самим таинством непорочного зачатия. Если переживавшие экстатические видения монашки идентифицировали себя с Девой Марией и размышляли над таинством непорочного зачатия, ношения божественного плода и рождения Христа¹, то мирянки, о которых повествуют «примеры», испытывали все это телесно, насыщая мистику физиологией. Жак де Витри приводит два поистине поразительных «примера». Когда он проповедовал в Брабанте, к нему за советом пришла некая очень религиозная бедная девушка и поведала о себе следующее. Каждый год в день зачатия святой Девы ее утроба начинала полнеть, иногда же она ощущала движение в ней младенца, испытывая при этом неизъяснимое счастье. В ночь на Рождество, в тот час, когда, как она полагала, Дева родила, ее живот опадал, и тогда в грудях в изобилии появлялось молоко. Это чудесное превращение происходило с нею на протяжении многих лет. Жак де Витри не скрывает своего изумления и растерянности. По его признанию, он не мог посоветовать ей ничего другого, как только утаить от окружающих это явление, дабы они не осмелили ее и не учинили скандала. Такая психофизиологическая идентификация девушки с пресвятой Девой поставила Жака де Витри в тупик. Он хочет избежать огласки и скандала, но вместе с тем записывает рассказ «псевдо-Богоматери», который, видимо, не лишен в его глазах назидательной стороны. Переживания простолюдинки не осуждаются им как заблуждение или наваждение дьявола, и о них можно говорить в проповеди. Если у нашего проповедника и были сомнения относительно истинности подобного чуда, он их не высказывает. Впрочем, едва ли он склонен не верить в подобное, ибо тут же приводит и другой «при-

мер», причем на сей раз полагается на то, что сам видел. В Лионе он встречался с замужней женщиной: в ее утробе плод двигался вслед за крестом, которым священник водил над ее животом (Greven, № 45, 46; Frenken, № 44, 45). Эти рассказы (созданные как бы специально для Анатоля Франса) должны были восприниматься в контексте проповеди вполне серьезно, без какой-либо критики или насмешки.

Наконец, третий и, пожалуй, самый впечатляющий облик Христа — Судия. Он восседает на троне, окруженный всеми чинами ангельскими, патриархами, пророками, святыми, мучениками и праведниками. Перед его престолом разыгрываются сцены судебного процесса над душами умерших. «Примеры» обычно не сообщают, каков внешний вид Судии, но можно не сомневаться в том, что он соответствует канонам церковной иконографии. В тех редких случаях, когда в рассказе визионера проскальзывают указания на отдельные Его черты, мы узнаем, что грешник в беспредельном страхе созерцает гневное божество. В других случаях проповедник ограничивается глухим указанием на то, что лик Христа «ужасен». В обоих обликах — Младенца и Судии — видел Христа один иудей из Франконии, который намеревался перейти в христианское вероисповедание, но желал предварительно испытать могущество Бога христиан. Держа в руке гостию, он просил Христа, если Он воистину Сын Девы, явиться ему в этом виде, и облатка превратилась в Младенца-Христа. Затем по просьбе новообращенного Он предстал его взору юношей. Бросившись на колени и признав Христа своим Богом, иудей просил его показаться ему в роли Судии, и тотчас увидел величественную фигуру Христа с двумя острыми мечами, скрещивавшимися во рту. Повергнутый в ужас иудей молил «истинного Бога и всемогущего Судию» избавить его от вечных мук, угрожавших ему в судный день. Этим видением было завершено его обращение в истинную веру (НМ, 9).

Все эти видения Христа — Младенца, Распятого, Судии — суть не что иное, как реализации тех его изображений, которые можно было созерцать в церквах. Как воспринимались подобные изображения? Имеет смысл несколько остановиться на трактовке авторами «примеров» произведений искусства. В проповеди речь идет, разумеется, о церковном искусстве и о священных изображениях, но роль церковного декора проповеднику вполне ясна. Собор — «Библия для неграмотных», и его убранство, украшавшие его скульптуры и фрески имели первостепенное значение в религиозном восприятии паствы. «Примеры», в которых упоминаются живопись и скульптура, немногочисленны, но тем не менее показательны.

Широкой популярностью пользовался рассказ о живописце, который писал изображения святой Девы и дьявола. Богородица он писал с особенным благочестием и старался изобразить как можно более прекрасной, дьявола же — по возможности более уродливым. Однажды, когда он стоял на помосте в церкви, выписывая лик Марии, явился бес и потребовал, чтобы он прекратил оскорблять его. Художник ответил отказом: ведь таков черт и есть на самом деле, каким он его написал. Тогда дьявол разрушил помост, на котором он стоял. Падение с большой высоты наверняка стоило бы мастеру жизни, но он успел призвать

на помощь святую Деву, и написанное им ее изображение протянуло руку и поддерживало его до тех пор, пока не принесли лестницу и он смог невредимым сойти вниз (Klapper 1911, № 62; Klapper 1914, № 52)². Картина, по убеждению людей средневековья, — нечто большее, чем изображение, Богоматерь присутствует в ней. И она и дьявол проявляют живую заинтересованность в том, как художник их пишет, и благодарная Дева спасает его от гибели, а разгневанный дьявол старается ему отомстить.

Точно так же и в другом «примере» дьявол чрезвычайно обижается на художника-монаха, который изобразил его страшным и безобразным, и просит его перестать позорить его своею кистью. Встретив отказ, бес решил его погубить. Он внушил некоей женщине желание переписать для нее книгу. Она хотела найти хорошего мастера, способного красиво написать и украсить рукопись миниатюрами, и обратилась к этому монаху. После того как они договорились, дьявол толкнул их на взаимную «недолжную любовь». Они сошлись, родственники этой женщины их застигли, избитый монах был заперт. Ночью ему явился бес, и художник был вынужден обещать ему более не рисовать его безобразным, если тот поможет ему. Бес освободил его из заключения, сев на его место и приняв его облик. Утром виновный был осужден, но, когда его отвели на место казни, он исчез. Аббата монастыря упрекали в том, что у него такой дурной монах, но аббат доказал, что все его монахи утром были на службе в церкви (Klapper 1914, № 77). Автор «примера» не сообщает, исполнил ли художник обещание не писать дьявола в безобразном виде.

Это о живописи. Но соборы украшены также и скульптурой, и о ней не раз заходит речь в наших источниках. Один клирик увидел в прихожей какого-то дома, в котором он укрылся от дождя, статую Богоматери. Была она старая и изъеденная червями. От жалкого вида святой Девы у клирика стеснило сердце, и он, преклонив колени, прочитал «Ave Maria» и спросил: «Как можешь Ты, моя Госпожа, валяться здесь в столь недостойном виде?» Он снял со своей груди серебряную застежку и надел ей на палец как бы взамен кольца: «Прими это маленькое подношение, не имею более ничего, чем бы мог почтить Тебя». Вскоре в какой-то церкви он увидел прекрасную статую Девы и поклонился ей, и тут статуя показала ему застежку на пальце, которую он подарил другой статуе: «Ты почтил Меня, и Я научу тебя другому приветствию: «Gaude, virgo gloriosa...» («Радуйся, достославная Дева...») (Klapper 1914, № 70).

Изображение Богоматери не только сопричастно ей — оно буквально воплощает ее: Дева оживает в своих статуях и фресках, разговаривает, движется, спасает угодившего ей художника от падения, учит клирика новому гимну в ее честь.

Мы уже встречались с упоминанием статуи Богоматери, источавшей пот вследствие того, что она удерживала карающую десницу своего Сына, намеревавшегося покарать грешный мир, и изображений распятого Христа, которые подавали голос или источали кровь, когда распятие было повреждено. Вспоминается и рассказ о женщине, дочь которой унес волк и которая отняла у статуи Богоматери Сына, обещая воз-

вернуть Младенца лишь в том случае, если она поможет ей получить назад своего ребенка, что и было выполнено. Читали мы и о статуе святой Девы, которая кланяется своему верному поклоннику. Скульптурное изображение Марии вполне способно нарушить свою неподвижность, посадить на алтарь Младенца, которого она держала на руках, с тем чтобы преклонить перед ним колени и умолять его о снисхождении к какому-то опекаемому ею грешнику. Христос-Младенец может соскочить с ее колен, подбежать к благочестивой монахине и заглянуть в читаемую ею книгу. Религиозное мирозерцание предполагает символическую и мистическую связь между божеством и его изображением, но в той системе сознания, которая раскрывается перед нами в «примерах», как кажется, вообще стирается или отсутствует различие между Христом и Богородицей, с одной стороны, и их статуями или портретами — с другой.

Я обмолвился, написав слово «портрет». Конечно, это не портрет, и авторы «примеров» обнаруживают полное понимание неадекватности изображения священному оригиналу. Существует рассказ о том, как апостолы, решив сохранить для будущих поколений людей красоту лица Богородицы — самой прекрасной из дочерей человека, поручили евангелисту Луке написать красками или вылепить ее возможно более похожей. Но и святой Лука смог оставить только намек на ее красоту и достоинство, ибо не в силах человеческих выразить их полностью (Klapper 1914, № 61).

Таким образом, то, что божество таится в своем художественном воплощении и способно себя в нем обнаруживать, притом самым активным и энергичным способом, нисколько не противоречит тому, что это изображение — творение рук слабого человека — есть вместе с тем всего лишь бледное подобие, слабо напоминающее носителя сакрального начала.

Но возвратимся к вопросу о тех обликах, в каких божество является верующим. Осуждение грешника Судией, его отвержение означает, что Бог отказывает ему в своем милосердии и лишает возможности лицемерить его. Подобно тому как разгневанный отец может выгнать из дому сына, лишив его наследства, так поступает и небесный Отец со своими детьми в тех случаях, когда они злостно упорствуют в заблуждениях.

Образ отца сливается с другим образом — феодального сеньора. Тема подданства верующего Господу, аналогичного вассальной связи между верным и господином, возникает в «примерах» преимущественно в тех случаях, когда на сцене появляется дьявол, предлагающий человеку оказать ему те или иные услуги в обмен на принесенную им клятву верности. Человек, идущий на сделку с демоном, должен отречься от Христа и Марии, формально разорвать свою зависимость от них и принести омаж нечистому (DM, II: 12). Здесь-то и выясняется, что в представлениях об отношениях между Богом и верующим заложена модель, объединяющая власть отца над детьми с властью сеньора над вассалом. «Судебная» религия вместе с тем была религией феодальной.

Отступнику, нарушителю верности грозит божье проклятье. Именно страх проклятья, обрекающего грешника на одиночество, на муку лишения его возможности общаться с Богом, владеет христианином,

когда он думает о смерти и Страшном суде. Но идея о том, что ад, собственно, и представляет собой не что иное, как отторжение от Бога, лишение грешника его любви и невозможность видеть его, эта идея, высказываемая теологами, не заполняла всего «эмоционального пространства» рядового верующего. Склонные мыслить чувственно-конкретными образами и, если и не сводить спиритуальное к телесно-осязательному, то, во всяком случае, предельно сблизить и не различать их, носители «народного христианства» находили источник страха перед загробным судом в представлении о тех невыносимо тяжких, бесчисленных муках, которые ожидают их в потустороннем мире, — в чистилище на протяжении некоего срока, в аду — на веки вечные.

Каковы, по их мысли, эти муки? Ни у проповедника, ни тем более у его аудитории не возникало сомнения в том, что муки эти — физические. Они представляют собой пытки, которым подвергается душа или «тело» души. Но что же такое «тело души»? На сей счет вразумительного ответа нет. Когда черти набрасываются на еще живого грешника и начинают его всячески терзать, ясно, что пытки претерпевает его тело. Затем они увлекают душу в ад, бросив тело как вещественное доказательство того, что владелец отправился в геенну. Однако девица, которую после ее смерти бесы утащили в ад за то, что она поносила свою мать, воскликнула: «Проклята я и в теле и в душе!» (Hervieux, 315). Встречаются и более поразительные истории. Явившись к могиле ростовщика, который цепко держал в руках свое золото и удавил человека, пытавшегося отнять его, дьявол возгласил: «Душами их я завладел, возьму и тела их», — и с этими словами забрал оба трупа вместе с их душами и отправил их в ад, бросив золото (Klapper 1914, № 158; Klapper 1911, № 31). Рушится вся дихотомия тела и души! Точно так же, когда пьяница заложил незнакомцу свою душу за выпивку и тот забрал его в ад со словами: «Кто купил коня, тому идет и уздечка», то имеется в виду намеренье дьявола завладеть и душой и телом грешника (Klapper 1914, № 163).

Как выясняется из показаний визионеров и возвращенцев с того света, душу, или ее оболочку, рвут щипцами, молотят молотами, бросают из огня в холод и из холода в огонь. Время от времени приходят известия о специальных муках, коим подвергают отдельные грешники. Так случилось, например, с господином Теодорихом, богатым человеком, любителем широкой жизни и женщин. Спустя несколько дней после его кончины сторож церкви, покровителем которой был покойный, увидел во сне огромную колонну, высившуюся во дворе Теодориха. Она была утыкана острейшими лезвиями и достигала небес. Демоны таскали его душу вверх и вниз вдоль всей этой колонны, распевая песенку об оставленном Богом и проклятом грешнике. Жуткое впечатление, какое должен был произвести этот рассказ на читателей и слушателей, вероятно, еще усугублялось тем, что автор прилагает к нему и ноты бесовской кантилены (НМ, 21).

Проповедники подчеркивают, что муки, которым преданы души умерших, при всей их несказанности, — еще не предел возможного, ибо после Страшного суда их жестокость умножится в силу воплощения души в тело. Но эти «утешительные» разъяснения не проливают света

на то, какова природа различий между муками, испытываемыми развоплощенными душами в чистилище или в аду после смерти грешника, и муками навеки осужденных. Собственно, ничего иного нельзя было и ожидать, — ведь и самые представления о суде над душой непосредственно после кончины индивида и о Страшном суде после второго пришествия, как мы выше убедились, были плохо расчленены и безнадежно смешивались.

Официальной религиозности свойственно резкое противопоставление души и тела, духа и материи. Из плена земного мира душа рвется в божественные чертоги. Разумеется, все — создание Бога, и католицизм враждебен манихейству, отдающему тварный мир во власть дьявола. Поэтому и плоть пронизана духом, и природа несет на себе отпечаток божественного начала, и материя не есть только косная сила, — она тоже спиритуализуется. Однако если от точки зрения теоретиков и идеологов — богословов и схоластов мы обратимся к реальной повседневной религиозной практике и к представлениям рядовых верующих, то увидим не только и, может быть, даже не столько одушевление материального начала, сколько своего рода наивный натурализм или «материализм», который размывает или затемняет, казалось бы, четкие границы между явлениями спиритуального и вещественного порядка. Трудно сказать, где эти грани стираются метафорически, а где игнорируются всерьез, но в «примерах» явно видна подобная тенденция. Мы уже встречались с такого рода явлениями, однако склонность не различать материальное и спиритуальное встречается повсеместно, и нужно особо остановиться на ее рассмотрении.

Сжигаемая огнем разнузданности распутница, проходя по улице в своем развратном наряде, целиком сожгла весь город (ТЕ, 152). Здесь явная метафора, как и в рассказе о рыцаре, который, стремясь приблизиться к Богу, посетил то место на Масличной горе, где бывал сам Господь, и там скончался. Близкие ему люди пригласили врача, чтобы установить причину смерти. Узнав, что умерший был преисполнен любви к Богу, врач заключил: его сердце разорвалось от великой радости. Вскрытие подтвердило анамнез: сердце оказалось разорванным, и на нем была надпись: «*Amor meus Jesus*» («Иисус — любовь моя») (ТЕ, 311). Это — о божьем избраннике. А вот прямо противоположное — о богаче, смерть которого буквально воплотила евангельские слова «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Матф., 6:21). Он умер, находясь за морем, и нужно было вынуть из тела внутренности, чтобы отвезти их на родину и там похоронить (по общему правилу, человека хоронили у него на родине, в его церковном приходе). При вскрытии сердца не обнаружили. Но когда отперли его сундук с сокровищами, то в нем оно нашлось (ЕВ, 413; Klappert 1914. № 159). Материализацию метафоры можно видеть и в рассказе о кельнском бюргере, постоянно читавшем на ходу молитвы, — после своей смерти он явился родственнику, и на ногах его было начертано: «*Ave Maria gratia plena*» (DM, XII: 50). Монастырский писец, который своею рукой переписал много книг, заслужил награду на небесах. Через два десятка лет после его кончины, при вскрытии его могилы обнаружили, что правая рука писца осталась со-

вершено нетронутой тлением и живой, тогда как остальное тело обратилось в прах. Свидетельством чуда служит эта рука, — она хранится в монастыре (DM, XII: 47).

Как интерпретировать ранее приведенные «примеры» об адвокатах, которые при жизни красноречиво отстаивали дело не тех, на чьей стороне право, а тех, кто им лучше платил, и поэтому после смерти у них либо вовсе не оказалось языка, либо он продолжал неустанно шевелиться, либо же распух и вываливался изо рта? Ниже будут приведены рассказы о ростовщиках: у одного и после смерти руки продолжали двигаться, как если б он считал деньги, а деньги другого, положенные в ящик вместе с деньгами монастыря, пожрали их. Что означают сцены с бесами, которые шныряют среди ленивых и небрежно молящихся монахов, подбирая произнесенные слоги псалмов, и набивают ими полный мешок с тем, чтобы предъявить их при обвинении нерадивых на Страшном суде? Некая женщина, с которой другая непрерывно ссорилась, расстелила перед ней свой плащ и сказала: «Госпожа, мне очень пригодится твоя брань для уплаты отягчающих меня долгов и для изготовления вечной короны (то есть ее смирение, с которым она выслушивает брань, зачтется ей на том свете), — так набросай же мне побольше ругани в этот плащ?» (ЕВ, 241). Руководствуясь той же самой логикой, упоминаемый Жаком де Витри мужик отправляется в город купить песен для праздника, и некий прохвост продает ему вместо мешка кантилен мешок с осами, которые пережалили всех простаков, собравшихся в церкви (Frenken, № 78). Здесь приходится вспомнить другого кельнского горожанина, который в предвиденье, что на Страшном суде хорошо бы иметь добрые дела потяжелее, дабы они перевесили его грехи, накупил камней для церкви.

Несомненно, во многих случаях мы встречаемся с ожившими метафорами, с метафоричностью сознания, с игрой сравнениями и образами, в высшей степени присущей способу мировосприятия, который нашел свое воплощение в «примерах».

Возможно, ученый проповедник не принимал все эти странности за чистую монету и рассказывал своей пастве подобные истории не без потаенной улыбки. Но как воспринимала их аудитория? Тоже неизменно как удачные шутки и сравнения? У меня нет в этом уверенности. Не состояло ли различие между оратором и слушателями в том же, в чем заключалось оно в «примере» о наложнице священника, которая, услышав от проповедника, что конкубины духовных лиц могут спастись, только если войдут в печь огненную, так в простоте душевной и поступила и сгорела? (DM, VI: 35). В этом «примере» сказано, что проповедник пошутил, не рассчитывая на буквальное понимание своих слов, но женщине, озабоченной нависшей над ее душой угрозой, было не до шуток. Существует анекдот о грешнике, который, находясь на корабле, понял, что разразившаяся на море буря вызвана грузом его грехов, и поспешил покаяться, чтобы предотвратить гибель всех находящихся на борту людей. По мере того как он выбрасывал в море «массу греха» (*massam iniquitatis*), оно успокаивалось, и, когда он закончил исповедь, буря совсем утихла. Из беседы между персонажами «Диалога о чудесах» — магистром и новицием, обсуждающими этот случай, — яв-

ствуется, что оба они (и сам Цезарий Гейстербахский!) относятся к нему вполне серьезно и не испытывают никаких сомнений в правдоподобности такого рода ситуаций, — новизна смущает совершенно другой вопрос: не странно ли, что за грехи одного человека Господь намеревался покарать многих? Учитель допускает эту возможность (DM, III: 21). То, что грехи имеют физический вес, не может вызвать недоумения у людей, веривших, что на Страшном суде злые и добрые дела возлагаются на чаши весов и подвергаются взвешиванию.

Напрашивается заключение, что публика, на которую были рассчитаны подобные «примеры», была склонна воспринимать истины христианства преимущественно в зримой, физически ощутимой форме, что спиритуальное воспринималось ею через материальное, что вера народа резко контрастировала с утонченной теологией образованных. Однако здесь надобны по меньшей мере две оговорки.

Во-первых, нет никакой уверенности в том, что такой же версии религии не придерживались и сами духовные лица, собиравшие и записывавшие «примеры». В рассматриваемых текстах нет возможности выявить дистанцию, отделявшую простую и искреннюю веру аудитории, к которой они адресовались, от веры самих проповедников. Но следует учесть, что они должны были возвещать своим слушателям истину, а не басни, которым сами не верили. «Многое слышал я такого, о чем не хочу писать, ибо не все из услышанного запомнил, и лучше умолчать об истинном, нежели записать ложное», — этим словам Цезария Гейстербахского нет основания не верить (DM, III: 33). В конце концов проповедник обращался в своих речах не к одним только прихожанам, — он произносил их пред лицом Творца, и грешить ложью было слишком опасно для его собственной души. Утонченная вера ученого монаха или клирика сочеталась с верой «простецов».

Но, конечно, понимание одного и того же явления ученым монахом и простым прихожанином было различным. Плотник, участвовавший в строительстве капеллы, увидел в день святого Андрея, как в ней сами собой зажглись свечи и Сын Божий, сидевший на руках Матери, снял с ее головы корону и надел на себя, а по окончании службы вновь возложил ее на голову Матери. Этот «простой благочестивый человек» сперва не решился никому рассказывать о виденном, боясь, что ему не поверят. Но когда эта сцена повторилась в день святого Николая, он поведал о виденном приору, и тот дал толкование: надевая корону Матери и возвращая ее, Сын хотел сказать: «Мать, как Я через Тебя сопричастен человеческой субстанции, так и Ты через Меня сопричастна божественной природе» (DM, XII: 46). Плотник лишь видел, приор же — понял.

Во-вторых, в интерпретации религии людьми, лишенными образования, важно не пропустить другой стороны — их неотрефлексированной, безусловной веры, потребности в чуде, которое могло бы дать им жизненную удачу, исцеление от болезни, способствовать урожаю, приплоду скота, избавиться от напастей нечистой силы и обещать спасение души в потустороннем мире. Эта глубокая вера, сочетавшаяся с крайне односторонними и туманными представлениями о божестве и впитавшая в себя немалую долю язычества и магии, побуждала их искать

Христа в причастии и допускать мысль о том, что грехи обладают физическим весом, пытаться распять себя для того, чтобы слиться с Христом или воздать ему должное, ощущать в девственном чреве движение младенца, присутствовать при тяжбах между ангелами и бесами из-за собственной души и слышать приговор Судии, приближаться в видениях к вратам рая и бродить по аду и чистилищу. Вспомни, что в период расцвета проповеди и составления многочисленных сборников «примеров» продолжались крестовые походы и происходили многочисленные паломничества, массами людей завладевала ересь, порожденная поисками истинного пути ко спасению души. Отзвуки всех этих широких движений явственно слышны в «примерах».

Сомнения относительно определенных аспектов религии, которые иногда овладевают теми или иными лицами, — это сомнения людей, жаждущих укрепиться в вере, а не неверие безрелигиозных скептиков. Человек то и дело сталкивается с силами потустороннего мира или живет в ожидании подобной встречи. Не отсюда ли и отмеченная выше своего рода «фамильярность» в обращении с этими людьми, близость, которая отнюдь не отменяет трепета перед ними?

Чему же удивляться, если статуи Богоматери и Христа кланяются людям, оказавшим им услугу или изъявления верности? (DM, VIII: 21). Особую «пикантность» имеют «примеры» о поедании верующими Бога. Монах Годескальк, читая молитву «*Puer natus est nobis*», обнаружил в своих руках вместо хлеба пресуществления красивого Младенца, которого он поцеловал и поместил на алтарь, а когда тот вновь превратился в сакрамент, съел его (DM, IX: 2). Жак де Витри слышал о каком-то священнике, который должен был принимать у себя епископа и не мог удовлетворить епископского повара, требовавшего бесчисленное количество блюд. В удручении он сказал: «Нет больше у меня ничего, что бы можно было подать на стол, помимо боков Распятого». Отрезав часть тела у распятия, он приготовил из него пищу и подал прелату, который принял угощение (Сгапе, № 6). Признаюсь, я не в состоянии комментировать этот «христианский каннибализм», в котором вера и любовь ко Христу смешаны с послушанием церковному иерарху и с какими-то совсем иными ингредиентами... Можно догадываться, что здесь опять-таки присутствует понимание причастия как буквального, а не символического поедания Тела Господня.

«Вера движет горами». Это тоже понималось не только в переносном смысле. Когда духовенством обсуждался вопрос о необходимости защиты католической религии от неверных, один благочестивый кузнец, взяв молот, ударил по горе со словами: «Во имя Господа Иисуса, который сие сказал, велю тебе, гора, переместиться в море», что она немедленно и исполнила (ЕВ, 332). Вера и глубокое благочестие преодолевают земное притяжение, и Цезарий Гейстербахский лично был знаком со священником, который во время мессы поднимался на воздух «на высоту шага». В этом нет ничего удивительного: ведь благочестие огненно и вздымает вверх. Но в тех случаях, когда упомянутый священник спешил закончить службу и отправлял ее без должного усердия, эта милость у него отнималась (DM, IX: 30). Знал Цезарий и другого священнослужителя, у которого у алтаря «прорывалась утроба», как сказа-

но в «Книге Иова» (32:19). Но у Иова это образ, сравнение, уподобление, — речь идет о том, что утроба «готова прорваться подобно новым мехам», а в «Диалоге о чудесах» имеется в виду «медицинский факт», если можно так выразиться, и, по признанию этого священника, он служил с открытым нутром (DM, IX: 32).

Запечатленное в рассматриваемых памятниках сознание материализует метафору. Все понимается буквально. Когда одна монашка, спрятав деревянное распятие под подстилку, плакала, не найдя его, и Христос сказал: «Не плачь, дочь моя, ведь Я лежу в мешочке под подстилкой твоей кровати», или другая затворница, засунувшая свое распятие в какую-то щель, вскричала: «Господи, где Ты? Ответь мне!» — и тотчас нашла его (DM, VI: 31, 32), то было бы совершенно ошибочно истолковывать эту сцену как «искание Бога» в духовном смысле, — обе искали «своего Господа», то есть именно распятие, а оно откликалось на их призывы.

Можно повстречать и смерть лицом к лицу, и опять-таки буквально. Сцены «пляски смерти» получают распространение в искусстве средневековой Европы несколько позднее, и тогда она появляется на фресках и в миниатюрах в виде скелета или трупа. Но отдельные лица, упоминаемые в «примерах», рассказывали, что встречались со смертью в некоем зримом обличье. Знатная матрона из кельнского диоцеза, лежа на одре болезни, вдруг заявила: «Вижу, как смерть отходит от меня и входит вон в того клирика», — и указала на него пальцем. И верно — с того часа дама начала поправляться, а клирик заболел и на восьмой день скончался. Женщина эта не сказала, каков был облик смерти, но следующий «пример» из «Диалога о чудесах» гласит: в том же епископстве какая-то служанка видела ночью во дворе женщину в белом одеянии и с бледным лицом, после чего вся семья, жившая в том доме, вымерла (DM, XI: 62, 63).

Весьма популярен был цитированный выше «пример» (переходивший из сборника в сборник) о сардинском епископе, проповедь которого на евангельскую тему «Кто ради Меня оставит дом, поля или виноградник, тому воздастся стократно», произвела столь сильное впечатление на одного сарацина, что он пожелал принять крещение при условии, что если это обещание будет выполнено после его смерти, то его сыновья сполна получат стократное возмещение розданного им нищим имущества. Сыновья действительно явились к епископу, требуя своего. Епископ отвел их к могиле отца, саркофаг был открыт, и в правой руке трупа увидели хартию, которую покойник отдал лишь епископу, но не своим детям. В хартии было записано, что обращенный сарацин получил стократно и благодарит (Hervieux, 317). Буквальное понимание христианской заповеди в высшей степени характерно для этого способа мышления. Впрочем, буквальное понимание могут разделять не одни «простецы», но и сами проповедники, и в другом варианте на ту же тему бедняк, владевший одной коровой, отдал ее нищим, поверив проповеди епископа о стократном вознаграждении. Некоторое время спустя епископ увидел этого бедняка, занятого постройкой стойла для сотни обещанных ему коров. Епископ пригласил его вместе с другими нищими к себе, и, когда они сидели за едой в темноте, бедняк обратился

ко Христу: «Господи, Ты обещал мне сто коров, так я бы за одну из них хотел иметь свечу». И тотчас над ним воссиял яркий свет от чудесной свечи, осветившей весь дом. Видя это чудо, епископ одарил бедняка полями, виноградниками, овцами и быками, и так он был стократно вознагражден еще на этом свете (Klapper 1914, № 149).

Слову святого подвластны все божьи творения, в том числе и лишённые разума. Мало этого, они способны славить своего Творца. Так было с пчелами, когда владелица улья, видя, что улей гибнет, по чьему-то совету положила в него тело Христово. «Признав Творца», пчелы соорудили из воска маленькую часовенку со стенами, окнами, крышей, дверьми, колокольной и поставили в ней алтарь, на который и возложили гостию. Увидев это чудо, женщина поспешила к священнику и покаялась в том, что не съела облатку, а использовала ее непопозволенным образом. Священник в сопровождении прихожан пошел на пасеку и увидел пчел, которые летали вокруг улья и «жужжали во славу Господа». Тело Христово было торжественно водворено в церковь (DM, IX: 8; EB, 317; Klapper 1914, № 71). Чтят Бога и грызуны: найдя гостию, мыши погрызли ее, не коснувшись, однако, начертанных на ней буквенициалов Христа. Таково могущество гостии, замечает по этому поводу Цезарий Гейстербахский, что его ощущают не только звери, в коих есть движущая душа (*anima motabilis*), но и нечувствительные элементы (DM, IX: 11). Все твари, продолжает он, разумные, как люди, неразумные, как звери, бесчувственные, как вода, земля, воздух и огонь, испытывают силу божественного сакраментa (DM, IX: 16). Поэтому неудивительно, что конь, увидев священника, который нес святыне дары больному, преклонил колени. Державший его под уздцы слуга, который колен не преклонил, поднял коня на ноги, но тот и во второй и в третий раз пал перед святыней, и его господин сказал: «Глупец, конь мудрее тебя, он признал своего Творца и преклонился, а ты — нет» (SL, 264). И точно так же поступили свиньи, наткнувшись на лугу на ящичек с гостиями (этот ящичек бросили за ненадобностью воры, ограбившие церковь): свинопас увидел, как животные ходили вокруг ящичка и кланялись святыне (SL, 269). Священник, спешивший к больному с ехаристией, повстречал нагруженных ослов, которые перегородили ему путь. Он вскричал: «Что делаете, ослы? Не видите разве, Кого я несу в руках? Остановитесь и уступите дорогу вашему Творцу, повелеваю вам Его именем!» И тотчас же ослы остановились и пропустили священника (Klapper 1914, № 69). Свиньи не стали есть из кормушки, в которую иудей бросил гостию, — увидев это неверный убедился в могуществе сакраментa и преклонился перед Богом христиан (SL, 269).

Автор «Зеркала мирян» рассказывает в этой связи еще одну историю — о еретике, который спорил со священником, утверждая, что его осел преспокойно съест тело Христово. Они назначили день для испытания, но осел не стал есть, посрамяв своего хозяина. Вместо этого он стал на колени, поклонившись таинству (SL, 269 b).

Вера прихожан в силу церковных ритуалов и предметов выражалась в поступках, которые свидетельствуют о том, что сакрамент понимался ими как своеобразное магическое средство. Поэтому было вполне логично — в контексте логики этих христиан — что и акт отлучения мог

быть применен не только к человеку, но и к неразумным тварям и к неодушевленным предметам. Мухи, тучами летавшие в церкви, не давали возможности спокойно отправлять службу, и тогда Бернар Клервоский отлучил их, и на другой день все мухи сошли (LE, 134). Если б подобные действия произвел какой-нибудь мирянин, они были бы сочтены нечестивым колдовством. Допустимая церковью магия — это ритуалы, совершаемые ее служителями. Бернар — отнюдь не представитель народной культуры и религиозности, но его поступок, как и подобные же действия других святых, находится в пределах сферы взаимодействия официальной церковности и народных традиций. Святые и епископы отлучают блох, вызвавших повальные болезни, змей, рыб, птиц, хлеб, попавший в руки еретика, сады, леса, замки, и все эти отлучения оказываются вполне эффективными: эпидемия прекращается, сад перестает плодоносить, рыба исчезает, лес засыхает, замок запустевает. Отлученные воробьи не смеют залетать в церковь, где они гадили, но летают вокруг нее (Le, 135 b; EB, 304, 305, 308, 310—312).

Могут возразить, что все же существует один род божьих тварей, которые восстали против своего Творца и не повинуются ему. Разумеется, дьявол, демоны, бесы, черти, как бы их ни называть, — мятежники и враги Бога и человека. Но и здесь не все так просто и однозначно. Выше мне уже приходилось приводить «примеры», в которых проявляется амбивалентность нечистой силы. Оказываются, существовали бесы, испытывавшие глубокие и непритворные страдания от сознания невозможности примириться с Господом. Иные даже приходили на исповедь, но не были способны понести покаяние из-за своей гордыни. Не все бесы в равной степени злы, замечает Цезарий Гейстербахский, поведав о верном своему слову бесе по имени Оливер. Больше всего склонности ко злу у тех бесов, кои и на небесах проявили непреклонную гордыню и зависть по отношению к Господу, а другие лишь согласились восстать вместе с Люцифером, и они менее злы, чем прочие, и пакостят меньше (DM, V: 35). Кое-кто из их числа даже сокрушался о своей измене: «Зачем, согласившись с Люцифером, лишились мы вечной славы?» (DM, V: 10).

Поэтому наряду с бесчисленными рассказами о всевозможных проделках демонов, постоянно подстерегающих человека и готовых совратить и погубить его, мы находим в «примерах» и упоминания о таких чертях, которые служат орудием в руках Господа. Некий священник отвратительно служил у алтаря, и тогда дьявол поднял его со словами: «Сказал Господь господину моему» — и, помолчав, бросил оземь, закончив стих: «Сядь по правую мою руку». После этого урока, преподанного нечистым, священник более не проявлял нерадивости. Он сам охотно рассказывал монахам об этом происшествии (TE, 275). Бес, вещавший из уст одержимого, многое тайное сделал явным и, по общему мнению, не лгал. В частности, этот бес по имени *Guinehochet* дал урок отцовского чувства человеку, который имел неосторожность спросить его, сколько у него сыновей. Бес отвечал: «Один». Человек этот вообразил, что посрамил беса, и при свидетелях заявил: «Лжет он, ведь у меня двое сыновей». Гинехоше рассмеялся: «Правду говорю, один у тебя сын, а другой — сын священника». Тот в гневе и смущении спро-

сил беса, какой же из двух — сын священника, чтобы прогнать его. А бес в ответ: «Не скажу, и придется тебе либо прогнать обоих, либо обоих растить» (Crane, № 233). Другой бес, говоривший устами одержимого, прочитал проповедь лучше, чем монах-проповедник, признавшись в заключение, что он — дьявол, принужденный проповедовать (ЕВ, 45). Бес наказывает конверса-обжору, забрасывая его на крышу колокольни, и Цезарий Гейстербахский прибавляет, что он сделал это с позволения Бога (DM, IV: 85). Монахи, которые ели мясо и пили вино в постный день, нашли в приготовленной для них курице огромную жабу, подсунутую демоном (DM, IV: 86).

Таким образом, пакости нечистого подчас оборачиваются деяниями, при посредстве которых Господь карает грешников и наставляет их на путь истины. В английской «Книге примеров» приведен рассказ парижского горожанина, который автор слышал вместе с «братом Роджером Бэконом». Какие-то испанцы, занимавшиеся черной магией, на протяжении четырех ночей вызывали беса и беседовали с ним, защитившись от него магическим кругом. Пятая ночь пришлось на канун праздника вознесения святой Девы, и бес не пришел. Когда же после настойчивых заклинаний он все же явился, то рыдал и плакал наподобие обиженного ребенка. «Дивлюсь я на вас, — вздыхал нечистый, — ангелы на небесах чтят праздник пресвятой Девы, а вы на земле не можете утихомириться. Худо мне!» Слова его привели в смущение и ужас мага и его друзей. Автор заключает: даже дьявол, враг Девы, вынужден проповедовать ее праздник (LE, 38). В подобной же ситуации бес, вызванный некромантом в приходе святого Петра в Баллиоле, что в Оксфорде (дело происходило в 1298 году), стал на колени, увидев капеллана, несшего тело Христово; когда же капеллан возвращался, демон преклонил одно колено. Удивленный священник спросил о причине такого почтительного поведения, и бес признался, что «волей-неволей вынужден так поступить в честь тела своего Господа». Что же касается капеллана, возвратившегося без гостии, то он почтил его преклонением одного колена. «Тело Христово превыше его, а Христос — его Господь». Видя все это, некромант тотчас отрекся от своего греховного искусства и сжег все книги по магии, исповедался и покаялся, вступив затем во францисканский орден. Вот урок почитания тела Господня, заключает автор (SL, 269 a) — урок, преподанный чертом!

С какой бы стороны ни подошли мы к изучению «примеров», мы неизменно встречаемся с амбивалентностью как с неотъемлемой, коренной чертой сознания, которое породило этот жанр среднелатинской словесности. Сближение спиритуального и невещественного с телесно-чувственным, переходы от одного к другому и их взаимные превращения — сплошь и рядом художественный прием, метафора. Но только ли прием? Не было ли это вместе с тем и характерной особенностью ума людей, по-своему расчленивших и организовывавших реальность? Мир, состоявший для них из противоположных начал, духа и материи, вместе с тем постоянно обнаруживает материальность духовного и спиритуальность телесного. Их мысль, доходя до пределов одной крайности, обретает там нечто прямо противоположное, и материя, тело ока-

зывается пронизанным духовным началом, а это последнее на какой-то грани выворачивается вещественно-ощутимой своей стороной.

Мир воспринимается этими людьми, скорее, как своего рода «духo-материя», если можно так выразиться, и самая душа человеческая обладает телесными свойствами. Они обнаруживаются не только на адских сковородках и в дьявольских кузницах, где души грешников подвергаются выковке, выжиганию и другим процедурам. Рассказывали о случаях, когда душа при ее выходе из тела была видима: она обладала неким материальным обликом — птицы, гомункула, сферы. Одушевление всего тварного мира имело своим коррелятом отелеснивание всего духовного. В очередной раз мы сталкиваемся с трудностью применения нашей системы понятий, представляющей продукт современной культуры, к мировосприятию людей средневековья.

Примечания

¹ *Scurie H.* Die Frauenfrage und der Stil der deutschen Plastik zwischen 1270 und 1350. — Stil und Gesellschaft. Ein Problemaufriß. Hg. von Fr. Möbius. — Dresden, 1984, S. 1731.

² Этот «пример» нашел свое художественное воплощение в миниатюре.

Проповедь и социальная критика

До сих пор мы рассматривали комплекс представлений средневековых людей о коренных, наиважнейших основах их бытия, о «последних истинах» — о соотношении жизни и смерти, о загробном искуплении, об аде, рае и чистилище — тех аспектах их мирозерцания, которые налагали неизгладимый отпечаток на жизнь общества в эпоху, когда картина мира оставалась глубоко сакрализованной и мифологизированной. Повторим вновь: «примеры» передают определенные черты этой картины мира в специфическом освещении, в толковании монахов и духовных лиц. Встречаясь с традиционными, подчас глубоко архаичными верованиями народа, учение церкви оказывало на них свое влияние и одновременно видоизменялось, вбирая в себя — на уровне проповеди, «примера», агиографии — элементы «неофициального» мировиденья. В результате этого противоречивого синтеза вырабатывалось «народное христианство», опиравшееся на живое слово, ритуал и жест, и этот «приходский католицизм» существенно отличался от концепций теологов и схоластов — «религии книги».

Поскольку проповедь представляла собой главнейший канал интеллектуальной коммуникации между пастырями и паствой, она не могла ограничиваться одними только рассуждениями о загробном мире, искуплении грехов и Страшном суде. Она прямо и непосредственно вторгалась в повседневную жизнь верующих, и не было такой ее стороны, которую проповедники обошли бы молчанием. Общественные отношения, строение социального целого, богатство и бедность, семья и воспитание детей, оценка «чужих» — инаковерующих широко обсуждаются в проповеди и находят своеобразное освещение в «примерах». Все это делает «примеры» ценнейшим источником для изучения жизни средневекового общества. Но источник этот — особый; в нем отражена позиция монахов, проповедовавших перед народом.

Возможности историка познакомиться с самосознанием представителей разных классов и групп средневекового общества невелики. Помимо недостатка в источниках главное ограничение состоит в том, что имеющиеся памятники накладывают на реальную социальную структуру весьма своеобразную понятийную сетку. Проповедники рассматривают современное им общество с точки зрения евангельской морали, требованиям которой оно заведомо не может отвечать. Их подход — максималистский. Не земной мир с его смрадом грехов, а небесные обители — идеал, проповедуемый с кафедры. Отказ от повседневных интересов и страстей, препятствующих спасению души, самообуздание, подчинение всей жизни достижению потустороннего блаженства — к этому призывали духовенство и проповедники, и такова общая установка «примеров». Поэтому у Лекуа де ла Марша, одним из первых исследовавшего проповедническую деятельность во Франции XIII века, были все основания писать: моралисты рисуют зло, но не добро; проповедь — своеобразный трибунал, перед которым проходят

все грехи и пороки. «Когда дело доходит до проповеди, — говорил Жак де Витри, — священник должен быть суров»¹.

В этом мире почти вовсе нет радости, говорит проповедник, ибо все удовольствия нынешней жизни завершаются печалью, и земное существование — не что иное, как плачевная песнь (ТЕ, 84). «Философская антропология» проповедников может быть резюмирована «примером» о короле, вопрошавшем некоего мудреца. Он задал ему пять вопросов. Первый: «Кто человек?» Ответ: «Слуга смерти, гость, путник, прохожий». Второй вопрос: «Кому подобен человек?» — «Снегу, который немедленно тает при малейшем тепле». Третий вопрос: «Каков образ существования человека?» — «Свеча на ветру, гаснущая быстро, подобно искре, пена, поглощаемая морем». Четвертый вопрос: «Где человек?» — «Во всякого рода борении: внутри него идет война из-за сокрушений совести, вокруг него идет борьба из-за вещей, которых он жаждет». Пятый вопрос: «Каковы товарищи человека?» — «Их семеро: голод, жажда, жара, холод, усталость, болезнь и смерть» (ТЕ, 99. Ср. ЕВ, 54). Рассуждение, в котором буквально первое и последнее слово — «смерть».

Однако радикальный пессимизм не был той позицией, на которой проповедник мог удержаться. Призывая к небесам, монахи нищенствующих орденов жили на земле, в гуще общества. Они превосходно знали все социальные разряды и статусы и, предъявляя прихожанам нравственные требования, которые были им не по плечу, вместе с тем оставались в достаточной мере реалистами, для того чтобы строить свою проповедь, учитывая возможности паствы. От гневного и беспощадного осуждения грешников до демонстрации безграничного милосердия Бога и в особенности святой Девы, от живописания ужасов ада до обещания спасения даже тем, кто покается в последний миг своего земного существования, — таков диапазон их воздействия на умы и чувства верующих. Угрожая вечными муками, они менее всего намеревались повергнуть аудиторию в отчаянье. Недаром «примеры» неоднократно специально обращаются к тем, кто усомнился в возможности божьего прощения и избавления от геенны и готов лишить себя жизни, — необходимо вернуть им надежду. Проповедники из новых орденов были опытными социальными манипуляторами. Поэтому их идеи об обществе сами по себе заслуживают всяческого внимания. Они ведь не просто рисуют его устройство, — они стремятся активно на него воздействовать. А для этого нужно ясно представлять его себе и воспринимать идущие от него импульсы, учитывать новые тенденции.

Проповедь была одним из главнейших и наиболее эффективных средств формирования общественного мнения. Она представляла собой одновременно и орудие воздействия на поведение людей, и свидетельство установок, складывавшихся в обществе, настроений определенной социальной среды.

«Социальная критика» авторов «примеров» всецело моральна. Система критериев, с которой они подходят к оценке общества и отдельных его частей, — это каталог грехов, цель же критики — не совершенствование общественной структуры или социальные преобразования, а искоренение человеческих пороков, спасение души. И тем не менее, морализируя и обличая грешное поведение современников, проповедни-

ки обнаруживают глубокое знание общества и понимание присущих ему противоречий. Свои инвективы, направленные практически против всех социальных разрядов и классов, они не таили в рукописях, доступных лишь посвященным, — то были речи, произносимые публично и обращенные ко всем и каждому. Поэтому нельзя недооценивать эффективность их социально-моральных рассуждений. Среди идеологов и предводителей средневековых бунтов и восстаний видное место занимали проповедники, подчас порывавшие с церковью и монашеством, но выдвинувшиеся именно из их кругов. Это обстоятельство, указывающее на одну из возможных тенденций развития проповеди, само по себе побуждает со всем вниманием подойти к заложенной в ней «социологической мысли».

Не будучи адекватным выражением действительной структуры феодального общества, проповедь и «примеры» дают ее в своеобразном преломлении. Но, несомненно, это преломление именно феодальной структуры. основополагающая оппозиция в сознании проповедников, обращенном на социальный мир, — это оппозиция «благородства» и «низости». Они обращаются к этому противопоставлению по самым разным и подчас неожиданным поводам.

Рыцари нашего времени, кои не перестают отнимать у бедняков их имущество, заявляет Этьен де Бурбон, *sunt maxime rustici* («величайшие мужланы, подлецы»). Когда рыцари спросили магистра Алэна Лилльского (известного схоласта второй половины XII века), в чем заключается высшее благородство (*maxima curialitas*), тот отвечал, что оно состоит в щедрости, с какой делают подарки и оказывают благодеяния (*liberalitas dandi et beneficiendi*), и с таким определением все согласились. Тогда философ в свою очередь спросил их: в чем величайшая низость (*summa rusticitas*)? Между рыцарями возник спор, и они попросили магистра Алэна самому дать ответ. «Коль все вы согласны с утверждением о том, что готовность давать и благодетельствовать есть самое благородное (*curialissimum*), то с необходимостью должны вы согласиться и с тем, что, напротив, самое подлое (*rusticissimum*) есть склонность отнимать и чинить зло и что те, кто обездоливают бедняков, *sunt rusticissimi* (ЕВ, 293).

Эта идея столь занимает Этьена де Бурбон, что он возвращается к ней в другой связи. *Rusticus* — это вор и грабитель, пишет он, и подобно тому как великие благородство и щедрость (*nobilitas et liberalitas*) заключаются в том, чтобы дарить, так, напротив, великие неблагородство и подлость (*innobilitas et rusticitas*) — в том, чтобы грабить и красть. И далее вновь следует уже цитированное рассуждение Алэна Лилльского, завершающееся обвинением рыцарей в том, что поскольку они живут грабежом, то более всех они неблагородны и подлы (ЕВ, 426).

И Алэн Лилльский и Этьен Бурбонский превосходно знают, что благородными в обществе почитаются именно рыцари и что щедрость, гостеприимство и готовность делать подарки рассматриваются как специфически аристократические доблести. Неблагородными же и подлыми считаются те самые бедняки, которых рыцари при случае грабят. *Rusticus*, селянин, крестьянин — человек, лишенный аристократического происхождения, но в высшей степени симптоматично, что в сред-

невековом обществе *rusticitas* значило уже не «сельская простота», «наивность», «простодушие», «неуклюжесть», как в древности, но «подлость», «грубость», «низость» в нравственном значении этих терминов. Французское слово, которое скрывается за *rusticitas* в этих «примерах», — *vilain*, от лат. *villanus*, сельский житель, крестьянин². В моральном же плане все выворачивается наизнанку, вернее — приобретает своей истинный вид, и подлыми и низкими оказываются, в глазах проповедников, те люди, которых «официально» считают благородными.

Продолжая обличать недостойное поведение знати, Этьен де Бурбон приводит и другой «пример». При первом появлении доминиканских проповедников в Бургундии они увидели рыцарей, которые гнали быков и коров, захваченных у бедняков. Один монах спросил их: «Кто вы?» — «Вы же видите, что мы рыцари». — «Нет, мы видим, что вы пастухи и козопасы... Каковы же вы, коль гоните то, что самое подлое? Ведь вы не постыдились гнать крестьянский скот — достояние бедняков, тогда как гнушаетесь пасти собственных животных. Но вернее сказать, что эти животные ведут вас к воротам ада, нежели что вы их гоните к себе домой» (ЕВ, 427). «Ныне много есть рыцарей, — говорит Жак де Витри, — кои принуждают своих людей выполнять службы, по-французски называемые *coqvées*, не давая им даже хлеба... И многие ныне говорят, оправдывая отнятие коровы у бедняка земледельца: хватит мужику, коль оставляю ему теленка и позволяю ему жить. Не сотворил я ему столько зла, сколько мог, если б захотел. Гуся я забрал, а перо ему оставил...» (Сгапе, № 137—138). Пересказав басню о волке, подавившемся костью, от которой его избавил аист, и ответившем на его просьбу о награде: «Не довольно ли тебе того, что я оставил тебя в живых?» — Одо из Черитона говорит: «Так и крестьяне и бедняки: они не получают за свою службу никакой платы, и господин говорит: «Ты — мой человек; не замечательно ли то, что я не сдираю с тебя кожу и оставляю в живых?» Прелаты и магнаты, продолжает Одо, молятся и проливают слезы, что не мешает им обдирать и губить простецов подданных (Herveyeux, 183, 184. Ср. 213, 308).

Как видим, сочувствие обездоленным и негодование, вызванное грабителями, побуждают проповедников обесценивать высокое достоинство господ. Точнее говоря, те сами роняют его. Проповедники обескуражены новыми модами, которыми кичатся нобили и богатые люди, в особенности же пышными одеяниями и прическами женщин. Свое рассуждение о модах проповедник заключает констатацией: ни крестьянки, ни горожанки таких хвостов не таскают, но лишь те, кто зовутся *pobiles* (ЕВ, 282). *Nobiles* опять оказываются *ignobiles*.

Осуждая алчность знати, проповедник вместе с тем не способен высоко оценить и рыцарскую щедрость. Когда король, или граф, или рыцарь, или епископ владеют многими виллами, замками, конями и виноградниками, пишет Одо из Черитона, приходят прихлебатели, госпитальеры, храмовники, монахи, каноники и выпрашивают себе земли и другие дары, обещая за них мессы и молитвы, и нередко мы видели рыцарей, которые столько роздали духовенству, что полностью разорились и лишили имущества своих наследников, уподобившись павлинам, утратившим все свое оперенье. Арагонский король в ре-

зультате подобных раздач не мог содержать рыцарей и защитить свое государство от врагов (Hervieux, 238—239).

Сколь неблагодарны богачи, которые живут плодами трудов бедняков и получают от них всяческие блага, а платят им злом за добро, восклицает Жак де Витри (Crane, № 136). Народ грабят все: князья крупному, вслед за ними свою часть отнимают у него управители, а их слуги и сыновья добирают последнее (TE, 17). Джон Бромьярд приводит такой «пример» с бейлифом, жестоко обиравшим бедняков. По пути в деревню он повстречал дьявола в человеческом облике. Дьявол представился и сообщил, что он тоже собирает долги, но принимает лишь то, что дают ему от всего сердца. Они поехали вместе. Повстречав пахаря, который послал к дьяволу своих непослушных волов, бейлиф сказал дьяволу: «Он — твой». «Нет, — возразил нечистый. — Ведь пахарь не от сердца мне их пожелал». В деревне им попался плачущий ребенок, которого мать послала к черту, но дьявол и его не забрал: не хочет же она и в самом деле лишиться своего сына! Наконец, некая вдова, разоренная бейлифом, который отнял у нее единственную корову, послала его ко всем чертям в ад, и тогда дьявол заявил: «Это — наверняка мое, это — от сердца», — и унес бейлифа в ад³. Богачи мира сего суть волки, пожирающие и обирающие Христовых овец, то есть бедняков, говорит Одо Черитонский, использующий басни и сравнения с миром зверей. Но Господь на суде своим осудит их на ад (Hervieux, 196—198).

Утешением для угнетенных может служить надежда, что на том свете Господь покарает их притеснителей, как это случилось с сенешалом одного английского графа. Он был очень жесток с бедняками — держателями своего господина, разоряя их всяческими вымогательствами и ложными обвинениями. После смерти он явился одному из них в черной одежде и высунув язык. Своей рукой он отрезал часть языка и бросал ее себе в рот и вновь высовывал язык и вновь отрезал часть его, и так до бесконечности (SL, 70).

Проповедники щедры на предостережения тем, кто обирает бедняков и угнетает подчиненных им крестьян. Француз Ульрих, ученый и мудрый человек, стал препозитом в немецком монастыре, сосредоточив свои заботы на спасении души. Но под его началом был конверс, опытный в управлении хозяйством («внешними делами»), и в его руках находилось все, что касалось плугов, скота и расходов. Своей задачей он поставил приобретение для монастыря новых владений, «прибавляя поле к полю и виноградник к винограднику». Ульриху пришлось призвать его к себе и напомнить о душе. Он не должен «лишать наследства своих соседей и собирать на себя всяческую грязь» (DM, IV: 62). Первейший долг монахов — помощь нуждающимся. Слова Христа «Date et dabitur vobis» («Давайте, и дастся вам» — Лк., 6:38) нужно понимать буквально, и те монастыри, которые в голодные годы кормили множество нищих и бедняков, забывая весь скот и закладывая драгоценные сосуды и книги, в конце концов увеличили свое благосостояние (DM, IV: 65, 67). Когда в одном монастыре, который в результате щедрых трат обеднел, новый аббат намеревался сократить подаяния, явился ангел со словами: «Два брата изгнаны из сего монастыря, и пока они не будут возвращены, не

будет в нем добра. Одного брата зовут Date (давайте), другого Dabitur (дадут)» (DM, IV: 68). «Там, откуда изгнан брат Date, не может гостить и брат Dabitur» (DM, IV: 69; Негвieux, 306—307). И точно так же надлежит понимать слова «Кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Матф. 13:12): стократно воздастся и в этой и в будущей жизни щедрому и гостеприимному, а тот, кто лишен благости щедрости, утратит, по справедливости божией, и то, чем владеет (DM, IV: 70; Klapper 1914, № 130).

У английского короля Вильгельма Рыжего был вещий сон: он видел лежащего на алтаре Христа, у которого он отъел руку и хотел было съесть и другую, когда Господь так ударил короля по лицу, что тот свалился в глубокий колодец. Этот сон был истолкован мудрецом: Христова рука, съеденная королем, — церкви и духовенство, рука же, которую он намеревался съесть, — миряне, облагаемые тяжкими поборами. Но король возразил: «Мне надобно много тратить на рыцарей и знать, а потому я не могу отменить налоги». Вскоре сон сбился: король Вильгельм был застрелен в лесу и попал в колодец ада (TE, 170). Этот рассказ, опиравшийся на английские хроники, пользовался большой популярностью у моралистов, которые охотно включали его в свои компиляции, причем в разных «примерах» появлялись новые подробности. Согласно одной из версий, у Ансельма Кентерберийского было видение: все святые Англии жаловались на короля Вильгельма, и Господь вручил святому Альбану стрелу, приказав ему «позаботиться о смерти этого человека, на коего вы возводите такие жалобы». Святой Альбан немедленно передал стрелу мстителю за грехи, духу зла, который, подобно комете, помчался выполнять повеление. Вскоре после видения Ансельм узнал, что в ту самую ночь король погиб от стрелы в Новом лесу⁴.

О народе, обираемом и пожираемом дурным королем, пишет и Одо Черитонский (Негвieux, 178). В английских хрониках рассказывается о кошмарном сне, который приснился королю Генриху I в 1130 году: королю последовательно угрожали крестьяне, рыцари и высшее духовенство, и иллюстрация к рукописи хроники, датированной XII веком, изображает эти сцены. В кошмаре короля нашла отражение распространенная в тот период теория о трехчленной структуре феодального общества, состоявшего из *laboratores* (работников) или *aratores* (пахарей), то есть крестьян, *bellatores* или *pugnatores* (воинов), то есть рыцарей, и *oratores* (молящихся), то есть духовенства и монахов.

Знатность, с точки зрения составителей «примеров», вещь сомнительная. Нечего похвалиться благородством крови, все мы происходим от общих предков — Адама и Евы и, следовательно, «все в равной мере благородны» (*omnes sumus eque nobiles*). Разве одни произошли от золотого или серебряного отца, а другие от глиняного и одни из головы, а другие из обуви? Нет, все равно искуплены кровью Спасителя. Проповедник прибегает к модному как раз начиная с XIII века сравнению человеческого общества и составляющих его разрядов и сословий с игрой в шахматы и их фигурами. Игрок в шахматы, напоминает он, вынимает все фигуры — королей, королев, рыцарей, солдат — из одного мешка; поиграв в них, он вновь сваливает их в тот же мешок, и неред-

ко старшие из фигур проваливаются в мешок глубже, чем другие. Так и люди всех достоинств и состояний возвращаются в материнскую утробу земли без порядка, различий и отличий (Hervieux, 211, 443—444. Ср. GR, 166; JB: Mundus)⁵.

Некий актер попросил французского короля Филиппа Августа⁶ о помощи — ведь они родственники. Король полюбопытствовал, с какой стороны они в родстве. Мим сказал, что он брат королю со стороны Адама, но, к сожалению, наследство было поделено не поровну. Король дал ему грош, полагая, что это справедливая доля: «Ибо если столько же я уплачу всем таким братьям, ничего мне не останется во всем моем королевстве» (ЕВ, 290).

Таким образом, признание равенства происхождения всех людей, равенства их перед Творцом отнюдь не влечет за собой практических выводов. Обездоленные на земле получают возмещение на небесах. Некий король предложил всем, кто явился в его дворец, просить у него, чего пожелают. Богачи просили земных благ, и было им дано. Вслед за ними пришли бедняки, осмеиваемые богачами за то, что ничем не владеют, и король пожаловал им царство. Так и Господь, замечает проповедник, — он дал земные богатства богачам, а вечное царство беднякам. Богачи увидели, что обманулись, и просили у короля «нечто вечное». Но он отказал им: «Не могу, ибо отдал его беднякам, но вот вам мой совет: раздайте бедным земные блага, коими вы владеете, и так купите у них вечность» (ТЕ, 67).

Таков порядок, установленный Богом. Священник убеждает умирающего шута сделать завещание и распорядиться своим имуществом, пока он жив. Я так и поступлю, отвечает жонглер: у меня есть два коня, одного я оставляю королю, а другого епископу; одежду и остальное, чем владею, отдам рыцарям, баронам и богачам. Священник удивлен: почему шут хочет все завещать подобного рода людям, а не беднякам, и слышит в ответ: «Но вы же, священники, проповедуете нам, что должно подражать Богу, а Бог все земные блага пожаловал богатым, а не бедным, и я поступлю со своим добром точно так же» (ТЕ, 76). Это шутка жонглера, но шутам свойственно высказывать истины, и подчас горькие. А вот шутка уже не мима, а философа. Петр Абеляр, бедно одетый, был грубо изгнан из дома некоего духовного лица. Затем он возвратился туда верхом и нарядный и был торжественно принят. Сидя за пиршественным столом, он многократно целовал свое одеяние. «Что сие означает?» — спросили его. Почета заслужили его одежды, и они почтили его самого (Hervieux, 332; Klarer 1914, № 146: речь идет о бедном философе; ЕВ, 507 — здесь герой анекдота — Гомер). Как видно, и духовенство уважает богатство и знатность, презирая скромную бедность.

Однако если жизнь магнатов и представляет собой постоянный праздник, то звон колоколов, для них звонящих, есть звон их похорон и знак смерти, и «празднующий здесь в будущем станет поститься, и того, у кого нынче пасха, ожидает страстная неделя» (ТЕ, 79). Ведь если какой-то член тела задерживает в себе больше питания, чем способен усвоить, и не распределяет его между другими членами, в нем возникают болезнь и нагноение. И точно так же Бог распределяет земные бо-

гатства для поддержания жизни, и тот, кто удерживает для себя более, чем может переварить, и не отдает нуждающимся, готовит себе погибель. Жадные богачи, кои мнят, будто угасят огонь алчности, умножая свои сокровища, уподобляются тому глупцу, который, увидев пожар, стал подбрасывать в огонь солому и дрова и сгорел вместе с домом (Hervieux, 280). С дохлого осла сдирают шкуру, а тело отдают собакам, и подобно этому с жадного сдирается земная оболочка, тело достается червям, а душа — адским псам (ТЕ, 14). В некоторых «примерах» богачи проклинаят свои богатства, не спасающие их от болезни и смерти (ТЕ, 66). Проповедник сравнивает земные блага и богатства с навозом (ТЕ, 65). Король утешал свою уродливую дочь, завидовавшую красавице сестре: «Не плачь, тому, кто возьмет тебя замуж, я пожалую царство, а тот, кто возьмет твою сестру, ничего не получит, кроме ее красоты». Красавица — это земная жизнь в богатстве, некрасивая — жизнь в бедности (ТЕ, 223). Бедность некогда была безобразием, а не красотой (*dedecor*, *pop decor*), но Господь ее возвысил (ТЕ, 221). Тема бренности богатства и избранности бедности неустанно разрабатывается в проповеди⁷.

Уже из приведенного материала явствует, какой характер имеет социальная критика проповедников: моральные обличения преобладают над анализом действительных отношений; анекдотическое начало, изображение красочных казусов, нередко с явным креном в сторону комического, приобретает самодовлеющее значение. Разумеется, подобная тенденция вытекает из самой природы «примера»: он должен был приковать к себе внимание слушателей, поразить их своей необычностью, парадоксальностью. Поношение беспощадных угнетателей, жестокосердных правителей, злых богачей и их корыстных слуг, несомненно, доставляло глубокое удовлетворение демократической аудитории, повергая в смущение тех, против кого были направлены инвективы монахов. Создавалась атмосфера, в которой никто из власть имущих не осмелился бы пресечь обличения. Верхи безоговорочно платили низам моральную дань.

Проповедники сочувствуют простонародью, угнетаемому магнатами и богачами. Они сознают, что труд крестьян и ремесленников поддерживает все общественное здание. Но самый труд как основополагающая социальная категория ими специально не рассматривается⁸. Было бы легко найти упоминания в проповеди самых разных производственных занятий, от возделывания земли и пастьбы скота до всякого рода ремесел и даже очистки городских клоак. Трудом заняты и монахи, фигурирующие в «примерах»: они пахут землю, собирают урожай, обрабатывают сад, переписывают и иллюминируют книги. Внимание проповедника останавливается на анекдоте, заимствованном из агиографии. Монах пришел к старцу отшельнику и увидел братьев, работавших руками своими, и сказал: «Зачем вы добываете бrenную пищу?» Услышав это, старец велел одному из братьев отвести гостя в келью и дать ему читать книгу. Когда наступил час обеда, этот монах напрасно ждал приглашения поесть и, наконец, не выдержав, спросил старца: «Отче, вы не едите сегодня?» — «Конечно, мы ели». — «Почему же меня не позвали?» — «Ты же не нуждаешься в бrenной пище и постоянно молишь-

ся, читаешь и ведешь жизнь всецело ангельскую». Гость в раскаянье упал ему в ноги и просил прощения. И сказал старец: «Видишь, Марии без Марфы не обойтись» (Klapper 1914, № 147).

Однако упоминания трудовых занятий, как правило, случайны, и авторы «примеров» весьма далеки от высокой оценки труда помимо его дисциплинирующего воздействия. Праздность опасна для души, а потому нужно посвящать часть своего времени полезным для монастыря профессиям. В сцене монастырской жатвы центральное место отводится Деве Марии, которая вместе со святыми Анной и Марией Магдалинной приходит к монахам, чтобы отереть им пот (DM, I: 16). В другом «примере» монаху, трудящемуся в саду, бес внушает мысль о том, что, будь он дома, такой работой погнушалась бы и служанка (DM, V: 51). И точно так же пытается он, но без успеха, сбить с толку святого Бернара Клервоского, занятого чисткой обуви. Труд учит смирению и способствует укрощению плоти — таков один из лейтмотивов проповеди. Дальше этого она не идет.

Вместе с тем проповедники не склонны идеализировать крестьянство. Они беспощадно бичуют сельских жителей за приверженность языческим суевериям. Решительно осуждают они жадность и стяжательство тех крестьян, которые пытаются оттягать полосу земли у соседей. Один такой мужик на пороге смерти увидел над своей головой вищей в воздухе большой раскаленный камень. В страхе призвал он священника. Тот спросил его, не обидел ли он кого-нибудь при помощи этого камня, и умирающий вспомнил, что перенес его на чужой участок, чтобы расширить свое поле (DM, XI: 47). Подобно этому, в другой деревне дьявол пытался воткнуть в рот умирающего крестьянина огненный кол, и выяснилось, что точно такой же кол он перенес на поле соседнего дворянина, стараясь оттягать себе кусок земли (DM, XI: 48). Нападки на крестьян, на их религиозное безразличие, разврат, бесчестность, склонность к тяжбам, клятвopреступлениям, вороватость, алчность, леность, скандальное поведение, обвинения их в том, что они мнят себя равными господам и настолько привязаны к земле, что не заботятся о небесах, и т.д. и т.п. — общее место в проповедях и других сочинениях средневековых монахов⁹.

Для проповедника не существует какого-либо избранного сословия или социального разряда — все люди грешны, все подлежат суровой дисциплине в случае нарушения божьих заповедей. Повторяю, подход проповедников к социальной структуре, и в частности к ее нижним этажам, очень специфичен. Он не имеет ничего общего со взглядами благородных, высокомерно и пренебрежительно вззирающих на чернь, или с оценкой вагантами мужичья как тупых животных, которых нужно попирать и обирать. И это вполне естественно. Проповедь обращена ко всем, основная масса слушателей — простолюдины. В сценах Страшного суда на западных порталах соборов, также обращенных к самым широким слоям населения, среди осужденных можно встретить фигуры королей, епископов, монахов, ростовщиков. Эти сцены истолковываются как своеобразное воплощение сатиры на разные сословия, для которых характерны специфические грехи — алчность, гордыня и т. п. Но простолюдины здесь не выделены.

Однако, как мы видели, социальное, имущественное, юридическое неравенство проповедниками под сомнение не ставится. Речь идет о необходимости для богатых и знатных шадить народ и подавать милостыню бедным и тем самым сделаться угодными Богу. Так, во всяком случае, обстояло дело в XIII веке. Но не будем забывать, что характер и тональность проповеди могли изменяться в новых социальных условиях. Вновь напомним, что среди вожаков и вдохновителей народных выступлений в последующие столетия мы найдем представителей низшего, «плебейского» духовенства. Это — особая тема, выходящая за рамки нашего анализа. Но тем не менее не следует упускать из виду, что проповедь содержала возможность куда более радикального подхода к социальной действительности¹⁰.

Возвращаясь к «примерам» XIII столетия, нужно отметить, что проповедники не разделяют органоологического учения об устройстве общества, согласно которому разные сословия, наподобие частям тела, представляют собой члены единого целого, обслуживающие друг друга. Это учение, которое пользовалось признанием в ученых кругах¹¹, едва ли нашло бы понимание, будучи провозглашено с церковной кафедры. Скорее уж, проповедники могли внушать своей пастве идею «призвания» (vocatio): каждый должен выполнять свое предназначение и тем угодить Творцу¹². Один жонглер, вступив в монастырь, слышал, как братия распевает псалмы. Сам он был неграмотен и священных текстов не знал. Он задумался, как бы он мог вместе с другими монахами восславить Господа. И вот, когда все затянули псалмы, начал он, к удивлению присутствующих, скакать и плясать. «В чем дело?» — спросили его. «Вижу я, как каждый служит Богу в своей профессии, и я тоже хочу почтить Бога тем делом, какое знаю»¹³.

В отдельных случаях в «примерах» встречаются перечни общественных разрядов, но, разумеется, не в теоретическом плане, а по какому-то конкретному поводу и как бы спонтанно. Это не целенаправленный «социальный анализ», это — намеки на общественную структуру, невольно прорывающиеся подчас в самых неожиданных местах. Речь в этих «примерах» идет совсем о других сюжетах и ситуациях, и тем не менее историк получает возможность несколько проникнуть в ту схему общества, которая таится в сознании проповедников. Дьявол способен принимать любой облик, даже Христа, апостолов, ангелов и святых. Иллюстрацией может служить случай, происшедший с одной женщиной в Лионе примерно в 1223 году, причем она сама и рассказала о нем Этьену Бурбонскому в присутствии доброго свидетеля, так что никаких сомнений эта история у ее автора не вызывает. Эта женщина увидела в своей комнате в великом сиянии прекраснейшего короля, окруженного двенадцатью мужами. Он назвался Иисусом Христом, а мужи, по его словам, были апостолы. Он предлагал ей всяческие дары, коль она останется ему верна в своей любви. На следующую ночь он явился ей один, склоняя ее к соитию, и обещал награду за молчание. На третью ночь псевдо-Христос пришел в менее роскошном виде, а затем появился у нее последовательно в облике рыцаря, клирика, крестьянина, монаха и, напоследок, голиарда. Наконец, женщина поняла обман и поспешила к священнику на исповедь (ЕВ, № 230). Таким образом, не-

чистый, воплощаясь в различные облики, прошел все ступени социальной лестницы от короля до шута, миновав, пожалуй, лишь бюргера. Другой бес, завладевший монахом, отвечал на вопрос о его имени: *Mille artifex*, ибо знает тысячу способов соблазнять людей. Он вводил в искушение великих теологов, декретистов и легистов, врачей, баронов, рыцарей, старост, купцов. Этот бес начал изображать жесты, манеры, виды служб каждого из них, сопровождая представление речами, им свойственными, вплоть до домохозяек, хлопочущих в своих комнатах (ЕВ, № 229).

Как видим, перед умственным взором проповедника, когда он хочет изобразить общество в его полноте, витают многочисленные разряды, профессии и сословия. Мы не найдем в «примерах» отражения теории о трехфункциональном делении общества на *oratores*, *bellatores* и *agatores*, и упомянутая выше иллюстрация, изображающая духовенство, рыцарей и крестьян, нападавших во сне на короля Генриха Английского, восходит к ученой, а не к популярной традиции. Общество многообразно, и интеллектуальные усилия проповедника направлены на то, чтобы выразить эту сложность и пестроту, а не подвести их под априорную и архаизирующую схему. Ж. Дюби с полным основанием говорит о «конкретности» взгляда на общество проповедников XIII века, в частности Жака де Витри¹⁴. Не прибегая к схеме, проповедник склонен перечислять, как то делает Этьен де Бурбон, рассуждая о блудницах. Их внешний облик уже есть знак их профессии. Подобно тому, как монашеское одеяние заставляет думать, что перед нами монах, а одеяние каноника, что это каноник, и одежда новиция, что это новиций, и рыцарское — рыцарь, а крестьянина — крестьянин, так и платье проститутки удостоверяет, что это проститутка (ЕВ, 276). Граф Пуатье хотел узнать, чей статус наиболее приятен, и, переодевшись, поочередно испытывал «состояния, обычаи и группы различных людей». Более всего пришлось ему по душе жизнь купцов: прибыв на ярмарку, они угощаются в тавернах, и одно только неприятно, — то, что в конце за все приходится сполна платить. Мораль: покидая сей мир, нужно подводить счет всем расходам, то есть прегрешениям (ЕВ, 478). Опять-таки автором руководит мысль о многообразии и сложности социальной структуры.

Мы могли убедиться, что чаще всего к сфере социальной жизни в ее градуированности и многообразии обращается Этьен Бурбонский. Но не вполне чужды этому же ходу мыслей и другие проповедники. Жак де Витри пишет, что дьявол породил от своей жены — грязнейшей и похотливейшей особы — девять дочерей и выдал их за разные классы людей: симонию — за прелатов и клириков; лицемерие — за монахов и лжемонахов; грабеж — за рыцарей; ростовщичество — за горожан; мошенничество — за купцов; святотатство — за крестьян, не платящих десятину; нечестную службу — за работников; богатство и излишество в одежде — за женщин. Девятая же дочь дьявола, похоть, замуж ни за кого не вышла, но отдается всем как подлая проститутка (Crane, № 244). Проповедник не щадит никого, ибо все классы и разряды общества сверху до низу совращены дьяволом и его дочерьми.

В своих «*Sermones vulgares seu ad status*» Жак де Витри пишет о том, что проповедник должен обращаться по-разному к разным категориям

духовных лиц: прелатам, священникам, каноникам, монахам, монахиням разных орденов — и к мирянам: беднякам, больным, прокаженным, крестоносцам, паломникам, женатым людям, вдовам, незамужним девицам, мальчикам и юношам; а также к князьям, рыцарям, купцам, работникам, морякам¹⁵ — классификация дробная и опирающаяся на несколько критериев, чтобы не сказать — бессистемная. Это многоликое общество (*multipharie*) объединяется в «единое тело» церковью под властью Христа¹⁶.

Пестрота и разнородность общества сделались проблемой в период роста больших городов, когда на смену межличным социальным связям начали приходить более анонимные отношения, опосредованные вещами, товарами и деньгами. Эти две модели социального общения видны в следующем «примере» Этьена де Бурбон. Во время своего странствия лионский архиепископ повстречал на каком-то острове старца, сидевшего в землянке и поглощенного письмом и чтением. Он назвался епископом близлежащего города и сказал, что прихожан у него наперечет и каждого из них он знает по имени. «А как у вас обстоят дела?» — спросил он архиепископа. Тот признался, что в его епархии бесчисленное множество прихожан и ни имен, ни жизни их он не знает. Старец: «Богом клянусь, бесчисленным подвергнетесь вы мукам» (ЕВ, 400). Этот «пример» идет под рубрикой «О небрежении», — имеется в виду нерадивое отношение духовных пастырей к своим обязанностям в отношении верующих. Прелат, который не знает и, добавим, уже не в состоянии узнать жизнь и имя каждого им пасомого, не может должным образом печься о его душе.

Это меняющее свою природу общество сложно еще и потому, что в нем усиливается вертикальная динамика. Если в более ранний период каждый на протяжении своей жизни оставался в одном и том же социальном разряде, то теперь наблюдается интенсивная мобильность. Некий покрытый паршой мальчик пришел, побираясь, в город и известен был под кличкой *scabiosus* («запаршивевший»). Но постепенно он разбогател и занялся ростовщичеством. По мере роста его богатства и влияния его звали сперва *Martinus Scabiosus*, затем *dominus Martinus*, когда же он сделался одним из первых богатеев города — *dominus Martinus*, а потом — *meus dominus Martinus*. (По-французски эти обозначения звучали бы так: *Martin le galeux*, «чесоточный», *maitre Martin*, *seigneur Martin*, *monseigneur Martin* — ЕВ, № 415). Восхождение ростовщика по социальной лестнице, естественно, завершилось низвержением его в ад.

Общее осуждение богатства и приверженности к земным благам блекнет при сопоставлении с теми проклятиями, которые проповедники обрушивают на головы ростовщиков. Здесь они не знают ни устали, ни удержу в нагнетании свидетельств того, что ростовщик — злейший враг Бога. «Ростовщичество противоречит божественному праву, естественному праву и позитивному праву» (SL, LXXXVII). Следовательно, оно враждебно Богу, природе и человеку.

Как мотивируют авторы «примеров» эту ненависть? Грех ростовщичества представляется чрезвычайно тяжким и особенно трудно искупаемым потому, что нет другого греха, который когда-нибудь не отдыхал бы; прелюбодеи, развратники, убийцы, лжесвидетели, богохульники ус-

тают от своих грехов, между тем как ростовщичество действует непрерывно. Даже когда сам ростовщик спит, его дело бодрствует, и он продолжает получать наживу¹⁷. Господь заповедал добывать хлеб насущный в поте лица, тогда как ростовщик наживается, не трудясь, и тем самым идет против Бога (DM, II: 8). Любой человек воздерживается от работы в праздничные дни, тогда как «волы ростовщика», то есть деньги, всегда трудятся, оскорбляя Бога и святых. В силу этого справедливо, что поскольку ростовщик грешит без конца, то и посмертные его муки должны быть бесконечны (TE, 306). Процентщики грешат против природы, желая, чтобы динарии порождали динарии, подобно тому как скот рождает скот. Торгуя ожиданием денег, то есть временем, ростовщик нарушает всеобщий закон, следовательно, он — вор, ибо время есть достояние всех творений. Он продает свет дня и покой ночи, а потому не должен обладать тем, что продал, а именно, вечным светом и покоем (TE, 304), и понапрасну читают «Requiem» за упокой души того, кто, вечно наживаясь, не давал покоя ни ночи, ни празднику (TE, 15).

Когда умирает богач, говорит Одо из Черитона, звери образуют процессию, — такие процессии изображаются на стенах церквей: свиньи, волки и прочие твари несут крест и свечи; господин Беренгарий, то есть медведь, служит мессу; лев с другими зверями пирует. Неужели благодаря реву стольких животных душа ростовщика или грабителя рыцаря доберется до небес? Чем больше звери празднуют, тем сильнее бесы мучают душу грешника (Hervieux, 319). Эта ссылка проповедника на изображенные в храмах шутовские зауспокойные мессы весьма показательна. Не менее показательно и упоминание имени Беренгария. Изображенные в этой сцене звери — персонажи широко популярных в народе басен о животных. В другом своем «примере» Одо именует дьявола Ренальдом (Рейнеке-лис), а ростовщика — Изенгримом (Hervieux, 324), опять-таки активизируя фольклорный фонд своих слушателей. Фольклор, изобразительное искусство и проповедь идут здесь рука об руку.

Таким образом, ростовщик — враг Бога и природы, посягающий на все законы и самое время. Все, с чем он соприкасается, заражено его греховностью. Когда один ростовщик отдал свои деньги на хранение в монастырь и келарь убрал их в тот же сундук, в котором хранились монастырские деньги, последние исчезли. Сундук был заперт, замок на месте, воровство исключено, — не иначе, как деньги ростовщика пожрали деньги монахов! (DM, II: 34). — Одна из бесчисленных овеществленных метафор, к которым, как мы уже убедились ранее, столь охотно прибегает тот тип сознания, который породил «примеры». Материя, в глазах этих людей, не бескачественна, но обладает моральными свойствами, и отнюдь не безразлично, как нажита та или иная сумма денег. В зависимости от способа их приобретения деньги могут быть дурными или добрыми. Доказательство: некий паломник плыл по морю в Аккон, к святому Иакову, и оказавшаяся на борту корабля обезьяна украла его кошелек и, забравшись на мачту, стала вынимать из него монеты и обнюхивать их, одни с отвращением выбрасывая в море, другие убирая назад. Когда, наконец, паломник вновь завладел своею кошелем, он уяснил, что все деньги, приобретенные посред-

ством обмана паломников, обезьяна выбросила, а остальные деньги, которые достались ему по наследству, сохранила. Святой Иаков не желает, чтобы к его алтарю принесли несправедливо нажитые деньги (Greven, № 102; TE, № 306).

Земное благополучие ростовщиков обманчиво. Зарабатывая все новые деньги, они только копят проклятье для своей души. Поле некоего ростовщика осталось неповрежденным, тогда как весь урожай у соседей был побит градом, и он в радости заявил священнику, что жизнь его заслужила одобрение. Но священник отвечал: «Не в том дело, просто у тебя много друзей в собрании бесов, вот ты и избежал бури» (TE, 70). Подобно этому, ростовщик, долгое время находившийся под отлучением, похвалялся перед другими прихожанами, со смехом демонстрируя свое толстое брюхо: «Видите, как меня истощили проклятья священников». Несчастный не понимал, замечает Этьен де Бурбон, что Господь откармливает его подобно свинье в жертву вечной смерти (EB, 302).

Тяжесть грехов ростовщика такова, что на похоронах одного из них выяснилось, что соседи, намеревавшиеся отнести его тело на кладбище, сколько ни пытались, не в силах были его поднять. Нашелся мудрый старец, который повелел присутствующим об обычае, заведенном в этом городе: когда умирает человек, к месту погребения его должны сопровождать те, кто принадлежит к той же должности или роду занятий, что и покойник: священники и клирики хоронят священника или клирика, купцы — купца, мясники — мясника и т.д. Тогда пригласили четверых ростовщиков, которые беспрепятственно подняли тело и доставили его к месту погребения, — бесы не допустили того, чтобы их слугу несли другие люди, помимо его собратьев (Crane, № 178)¹⁸. В других случаях священники попросту отказывались хоронить денежных наживал в освященной земле. Один благочестивый священник заявил, что такой человек заслуживает лишь «ослиного погребения», и, чтобы отделаться от настояний друзей покойного, предложил положить его тело на осла и посмотреть, какова воля божья: «Куда осел отнесет его, там и похороним». Водрузили труп на осла, и тот, никуда не сворачивая, вывез его из города и сбросил в навозную кучу под виселицей (Crane, № 177). «Скотскому погребению» предали и растерзанный бесами труп ростовщицы, душу которой они отправили в ад в самый момент ее смерти (DM, XI: 41).

Алчность ростовщика поистине безгранична. Процентщик из Меца при смерти просил жену положить ему в могилу кошелек с деньгами. Она пыталась сделать это втайне от других, но кто-то вскрыл могилу и нашел в ней двух жаб. Одна вынимала монеты из кошелька, а другая вкладывала их в сердце покойника (DM, XI: 39. Ср. Crane, № 168). Клирик Вальтер скопил много денег, но, лежа на смертном одре, ничего не оставил за упокой души. В час его смерти кельнский каноник имел видение: Вальтер считал монеты, сложенные кучкой, а по другую сторону стола черт в облике эфиопа тщательнейшим образом проверял его подсчеты. Вальтер при этом частенько прятал монеты в своей одежде, и после того как все деньги были сосчитаны, эфиоп радостно захопал в ладоши: «Вальтер утаил более дюжины марок!» (DM, XI: 43). В том же

диоцезе известный ростовщичеством рыцарь Теодорих во время болезни постоянно двигал зубами, и, когда слуги спросили его, что он ест, Теодорих ответил: «Монеты жую». Бесы вкладывали их ему в рот (DM, XI: 42). Точно так же бесы в аду засовывали раскаленные счетные камушки в рот другому ростовщику, душу которого они ковали железными молотами (Crane, № 173), а руки ростовщицы, которая умерла без покаяния, продолжали двигаться, будто она считала деньги, — ими двигал черт, и лишь экзорцизм привел к тому, что труп успокоился (DM, XI: 40). Тело умершего без покаяния кельнского каноника Годафрида, алчного до денег, один священник видел лежащим на наковальне, и его приятель, «епископ иудеев» Иаков, молотом расплющивал его, превращая в монету. «Кара вполне согласуется с виной», — замечает Цезарий Гейстербахский (DM, XI: 44).

Сознание ростовщиков полностью поглощено мыслью о деньгах. Они верят в их всесилие. Когда умирал один богатый ростовщик, он всячески старался уговорить свою душу не покидать его, посулив ей хорошую награду, но, убедившись в том, что не может удержать ее даже обещанием золота, серебра и прочих мирских радостей, пришел в гнев и послал ее к бесам в ад (Crane, № 170). Впрочем, и без подобного напутствия души денежных людей отправляются в ад немедленно после их смерти. Монахи получили у ростовщика большую сумму денег, обещая похоронить его в церкви. Наутро после похорон, когда монахи стояли на ранней молитве, ростовщик восстал из могилы и, схватив подсвечник, «как безумный» напал на них, поранив кое-кого и всех обратив в бегство. «Эти божьи враги и предатели взяли мои деньги, — завывал он, — и обещали мне спасение, и вот обманут я и обречен на вечную смерть». После этого удивительного происшествия тело ростовщика было найдено за городом в поле. Попытка вернуть его на прежнее место ни к чему не привела, так как труп вновь оказался выброшенным из храма божьего (Crane, № 176).

Ростовщик — слуга дьявола. Когда к ростовщику, жившему поблизости от Майнца, явился дьявол — дело было в 1284 году — и, отняв у него сперва все ценные залоги и одежды, заявил, что теперь намерен разорвать на куски его самого, ростовщик взмолился: «Ты же знаешь, как долго я был твоим слугою, негоже так меня огорчать». Он пытался выговорить себе отсрочку — сперва на год, потом на месяц, неделю или хотя бы на единый день, но дьявол с негодованием отверг эти просьбы и, вырвав душу из его тела, напялил на голову трупа полную навоза железную митру (HM, 31).

Вызываемый ростовщичеством гнев проповедников безмерен. Пожалуй, ни в одном другом случае не находят они столь же ярких красок, как при живописании греховности процентщиков и ожидающих их кар. Выше уже приведено немало «примеров», рисующих жуткую участь денежных людей, и фонд их отнюдь не исчерпан. Но прежде чем продолжать, нельзя обойти вопрос: чем объяснить такой обличительный пыл? Почему именно в проповеди нужно было неустанно возвращаться к ростовщичество? Сводится ли дело к одним лишь доктринальным причинам — к соображениям о том, что грех наживы непрерывен и что ростовщик, посягая на торговлю временем, тем самым нарушает богоус-

тановленный порядок? Сомнительно. Скорее, нужно было бы предположить, что эта достаточно казуистичная аргументация была производной, своего рода ученым обоснованием той ненависти, которую питала к ростовщикам аудитория проповедников. Едва ли можно утверждать, что все те истории, которыми изобилуют проповеди против ростовщиков, принадлежат авторам «примеров». Не имели ли они хотя бы частичное происхождение в общественном мнении? Во всяком случае, в некоторых «примерах» проглядывает враждебное отношение горожан к процентщикам. Один священник, желая продемонстрировать, что ростовщичество — занятие настолько постыдное, что никто не решится публично в нем признаться, сказал во время проповеди: «Хочу дать вам отпущение грехов согласно профессии и занятию каждого. Пусть встанут кузнецы» (проповедь обычно слушали, сидя на скамьях), и они поднялись и получили отпущение. После этого священник вызвал скорняков, а вслед за ними отпущение было даровано и другим ремесленникам. Наконец, проповедник возгласил: «Пусть поднимутся ростовщики и получат отпущение». И хотя их было больше, нежели людей других занятий, ни один из них не встал, но все попрятались и затаились. Под всеобщий хохот ростовщики в смятении удалились (Crape, № 179).

К услугам процентщиков приходится прибегать, но их не любят. В условиях мелкотоварного производства ростовщики являлись главными эксплуататорами и источником разорения для многих ремесленников и торговцев. В обществе, в основе своей остававшемся аграрным, деньги, при всей их привлекательности, не могли не восприниматься как зло, в них видели своего рода демоническую силу¹⁹. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что посрамление ростовщиков нередко изображается в «примерах» как событие, оказывающееся в центре городской жизни, как публичный скандал. В 1240 году в Дижоне, сообщает Этьен де Бурбон, во время брачной церемонии погиб в дверях ростовщик. Дело было так. На западном портале храма, как обычно, запечатлевшем сцену Страшного суда, была изображена фигура ростовщика, увлекаемого дьяволом в ад, и каменный кошелек этого грешника, упав, проломил череп живому процентщику. Его собратья по профессии, уплатив деньги, добились уничтожения других статуй, дабы подобное происшествие не повторилось (EB, 420).

Влияние канонистов и богословов на повседневную практику и общественное мнение, несомненно, уступало воздействию проповедников. Именно последние давали обоснование той ненависти к ростовщикам, которая зрела в среде прихожан, и разжигали ее. Один цирюльник сбрил ростовщику полбороды, оставив другую, «дабы его можно было распознать среди других». Так и в Судный день они будут нести на себе перед всеми знак своего проклятья, если только не возвратят неправедно нажитое (Nevieux, 325). И действительно, созерцая изображенные на западных порталах соборов сцены Страшного суда, верующие могли отличить ростовщиков от прочих грешников по мощине с деньгами, висящей у них на шее. В другой связи уже были процитированы приведенные Жаком де Витри слова из проповеди знакомиго ему священника: «Не молитесь за душу моего отца, который был ростовщиком и не пожелал вернуть средства, накопленные ростовщичеством²⁰. Да бу-

дет проклята душа его и да мучается она вечно в аду, так чтобы никогда не узрел он лика божьею и не избежал бы рук бесов» (Сгане, № 216). Жак де Витри слышал о человеке, который тяжело заболел, и священник велел ему возместить все несправедливо нажитое. Однако жена и сыновья, боясь разорения, отговаривали его от уплаты компенсации. Когда же отец семьи был при последнем издыхании, они стали просить священника помолиться за его душу, на что тот отвечал: «Отнятое не пожелал он возместить, а вы просите о молитвах; сделаю, о чем просите». И тотчас он произнес: «В руки бесов предаю я твой дух, и другой молитвы не жди от меня». Жак де Витри заключает: «Сколь несчастны те, кто из-за жен и детей или прочих родственников пренебрегают спасением своей души» (Сгане, № 106). Никто не уйдет от расплаты. Передают, что в одном городе, согласно обычаю, ростовщики во время посещения города императором должны платить выкуп, и вот, когда он прибыл, почти все они попрятались в отхожие места. «Что же сделают они, когда настанет Страшный суд?» (ТЕ, 308).

Терроризируя семьи денежных людей, проповедники утверждали, что за их грехи отвечать будут не только они сами, но и потомки. Этьен Бурбонский пересказывает чье-то видение: из чрева человека, лежащего в пламени, растет большое дерево, на ветвях которого висят люди, пожираемые этим огнем. Что сие означает? Лежащий внизу — отец всех этих поколений, возвысившихся благодаря ростовщичеству, а потомки его мучаются потому, что либо пошли по стопам отца, либо не возвратили несправедливо накопленного (ЕВ, 17).

Всех ростовщиков, которые не покаются и не расплатились сполна со своими должниками, ожидает ужасный конец. Во время учебы в Париже Этьен де Бурбон видел нераскаянного ростовщика, которого пожирал огонь, называемый адским (ЕВ, 417). Он же рассказывает о другом ростовщике, который, лежа в постели, вдруг увидел себя стоящим пред Страшным судом; он уже выслушал приговор, отдававший его в руки чертей, и в тот же день, как он сказал жене, они за ним придут. Обезумев, он выбежал из дому, отказываясь покаяться и возместить ущерб. Когда близкие вели его домой, то увидели на реке, вдоль берега которой шли, быстро движущийся против течения и никем не управляемый корабль. «Полно чертей на нем», — вскричал ростовщик, и тотчас же был ими схвачен и увезен (ЕВ, 422).

Столь же безумен был и ростовщик Готтшальк, крестьянин родом, о котором повествует Цезарий Гейстербахский. Он рассчитывал на то, что, уплатив всего пять марок и нашив на плащ крест, избежит как участия в крестовом походе, так и геенны, и похвалялся этим в кабаке. «Но справедливый Господь предал его Сатане», и ночью за ним приехал страховидный муж на черном коне, усадил нагого Готтшалька на такого же коня и отвез в «пыточные места». Тем не менее ему была дана трехдневная отсрочка, которой он по возвращении домой не воспользовался для того, чтобы покаяться, поскольку считал исповедь бесполезной: предназначенное ему должно свершиться, а место в аду для него уже приготовлено (DM, II: 7)²¹.

Проповедники оставляют наживалам-процентщикам очень мало надежды на спасенье, а то и вовсе никакой. Исключение составляют,

пожалуй, лишь отдельные «примеры», приводимые Цезарием Гейстербахским. В одном из них повествуется о ростовщике, который при смерти передал все свое добро священнику для расплаты и искренне раскаялся. У его тела разыгралась тяжба из-за его души между бесами и ангелами, и ангелы, смутив нечистых духов, обратили их в бегство (DM, II: 31). В другом «примере» боннский декан обещал пришедшему на исповедь ростовщику назначить умеренное покаяние: «Так мы с тобой обманом дьявола» (DM, III: 52). Слышал Цезарий о богатейшем парижском ростовщике Теодебальде, которому знаменитый магистр Петр Кантор дал совет, как спастись: «Ступай по городу и кричи, подобно глашатаю, что готов возместить всем, у кого брал что-либо в виде процентов». Тот так и поступил и всех удовлетворил, а оставшееся раздал в виде милостыни (DM, II: 33). В Кёльне даже прославился один ростовщик, погребенный в церкви. Проникнувшись раскаянием, этот богатей отказал все свое добро нищим, но Бог не принял подаяния, основанного на наживе: хлебы, которые тот хотел раздать, превратились в жаб. Тогда священник дал ему совет лечь на ночь в сундук среди этих жаб. Когда наутро сундук открыли, в нем были только кости этого человека, но сила их была такова, что и поныне ни одна жаба не смеет войти в церковь, где покоятся эти кости (DM, II: 32). Этьен Бурбонский приводит эту же историю в несколько измененном виде. Тяжело больной ростовщик, не желая платить возмещение, хотел было отделаться мешком зерна, которое велел раздать нищим, но зерно превратилось в змей. Только тогда приказал он сполна все возместить, а тело его после смерти бросить змеям, дабы они пожрали его тело, оставив в покое душу (ЕВ, 423)²².

Некоторым ростовщикам, хотя они и раскаялись, помешали спастись алчные душеприказчики. Один ростовщик, умирая, заклинал наследников все возместить и спросил их, чего более всего они боятся. Один сказал: бедности; другой: проказы; третий: огня святого Антония, и тогда умирающий заверил их, что все эти напасти постигнут их, коль не распорядятся его добром так, как он приказал. Однако после его смерти наследники присвоили его богатства, и вскоре же пришло к ним все предсказанное: бедность, проказа и антонов огонь (ТЕ, 184; ЕВ, 378). Другой ростовщик погиб по собственной небрежности, промедлив с раздачей неправедно накопленного богатства. Жена умоляла его поспешить с возмещением, предпочитая, «чтобы он был бедняком Христа, нежели богачом дьявола». Тем временем ростовщика разорил его господин, и глупец утешал плачущую жену: «Вот теперь бедняк я, как ты и желала». А она: «Я плачу не оттого, что мы бедны, а потому, что с утратой денег, которые нужно было раздать, на нас остался грех, который надлежало искупить» (ЕВ, 418).

Но были и упорствующие ростовщики, насмехавшиеся над проповедями и увещаниями об аде и смерти. Один такой, по словам парижского епископа Одо де Сюлли, даже назвал своего слугу *infernum*, а слуганку *toris*, они-то вдвоем и прочитали ему отходную, и обрел он другой *infernum*, в котором у него уже пропала охота шугить (ТЕ, 307).

В отличие от других корпораций и профессий ростовщики не образуют особой социальной группы. Из приведенных выше «приме-

ров» явствует, что ссудой денег в рост занимались лица самых различных статусов — рыцари, купцы, крестьяне, даже духовные лица. Ростовщичество, в глазах проповедников, — своего рода злокачественное образование на теле общества. С течением времени инвективы против денежных людей не ослабевали, и Бернардино Сьенский говорил, что на Страшном суде все святые кричат при виде ростовщика: «В ад, в ад, в ад!» — небеса со звездами возглашают: «В огонь, в огонь, в огонь!» — и планеты: «Смерть, смерть, смерть ему!»²³. Судя по нашим «примерам», нераскаянному ростовщику было зарезервировано место именно в аду, и поэтому мысль Ле Гоффа о том, что утверждение в XIII веке идеи чистилища открыло перед ростовщиками новые надежды и тем самым способствовало развитию банковского дела²⁴, кажется несколько спорной.

В наши времена, писал Цезарий Гейстербахский около 1240 года, исполняется предрешиенное Господом о конце света. Как и во все периоды средневековья, люди XIII века жили в ожидании завершения человеческой истории. Автор «Диалога о чудесах» повсюду находит несомненные симптомы близящейся развязки. Сарацины поднялись против христиан, латиняне — против греков, вследствие их коварства, и захватили Константинополь и большую часть Греции (монах, естественно, объясняет крестовые походы с западной точки зрения). Одновременно обнаружилась альбигойская ересь. Волнуются католические народы, шатаются царства во Франции и Испании, и это — еще не конец. Неверные воюют с правоверными, Франция против Англии, Германия против Галлии. Некий народ истребил весь народ рутенов. Общеизвестно об эпидемиях и голоде. После смерти императора Генриха в Германии был такой голод, что мера пшеницы стоила целую кельнскую марку, а кое-где и восемнадцать солидов, и по причине голода погибло бесчисленное множество народа. Были и землетрясения (DM, X: 47). Итак, налицо все признаки надвигающегося страшного финала²⁵.

В тени неминуемой всемирно-исторической катастрофы нынешнее поколение людей выглядит жалким. «Мы — осадок (отбросы, faeces), оставленный минувшими веками» — таков приговор собственному времени, вынесенный одним из наиболее видных моралистов XIII столетия. Худшее из всех поколений — теперешнее (Жак де Витри)²⁶.

Проповедник — обличитель по определению. Необходимость проповеди диктуется сознанием неблагополучия религиозных, этических или социальных отношений и стремлением оказать спасительное воздействие на общество. Мир погряз во грехе, — исходя из этого общего положения, изначально неотъемлемого от христианского морализирования, проповедники дают развернутую и детализованную критику современности.

Самую серьезную озабоченность проповедников вызывало состояние духовенства. Не забудем, что возникновение нищенствующих орденов было вызвано кризисом церкви и официальной религиозности. Пастыри, призванные вести верующих к спасению, не отвечают тем требованиям, которые могут и должны быть им предъявлены. Когда один священник обвинил какого-то короля в жадности, гордыне и разврате, тот отвечал: «Брат, на дурных дочерях ты меня поженил. А дру-

гие? Цистерцианцы женаты на алчности, храмовники на гордыне, черные монахи — на изнеженности» (Herveyeux, 325). Выше цитировались соображения составителя одного из сборников «примеров» о той осторожности, какую проповеднику необходимо соблюдать при изложении перед мирянами историй, рисующих духовенство и монахов в неприглядном виде. Может быть, действительно не все подобного рода «примеры» использовались безотносительно к аудитории, но часть этих инвектив, несомненно, достигала слуха любого человека. В видении клервоского священника Христос приказывает ангелу протрубить сигнал к концу света, потому что мир погряз во зле и грехе и не заслуживает ни пощады, ни откладывания приговора. Пути порока идут не одни только миряне, но и клирики и монахи. Пресвятой Деве удастся отсрочить светопреставление (DM, XII: 58), но, как видим, духовенство и монашество гневят Господа. Дурные клирики — «бесы с тонзурой» (согонати демонес, LE, 83).

В XII и XIII веках ортодоксальное христианство оказалось в активной конфронтации с другими религиями или религиозными течениями, прежде всего с мусульманством и ересями. В этой ситуации определенные аспекты христианской этики неизбежно получали новое освещение. Имея дело с населением, в особенности городским, в среде которого ереси нередко находили благоприятную почву, проповедники не могли не прилагать усилий для того, чтобы укрепить его в приверженности к ортодоксии. Они понимали, что, разоблачая пороки клира, еретики предлагали верующим способные их привлечь альтернативы. Необходимо было вырвать из рук противника опасное оружие и использовать его в собственных целях. Поэтому проповедники стараются опередить еретиков в резкой критике злоупотреблений церкви. Они, естественно, целиком отвергают неприятие еретиками религиозных основ католицизма; иначе обстоит дело с их нападка на поведение духовенства, и прежде всего прелатов. Когда в Южной Франции альбигойцы не находили религиозных аргументов в диспутах с католиками, то они, по свидетельству Этьена Бурбонского, ссылались «для совращения простецов» на дурной пример церковных иерархов: «Посмотрите, как они живут и разъезжают, — не как древние, подобно Петру, Павлу и прочим, кои ходили пешком. Ныне они верхом проповедуют вам своего Господа — пешего Христа, богачи — бедняка, окруженные почестями — отвергнутого и униженного» (EB, 251. Ср. 83: эта аргументация якобы и послужила толчком к основанию ордена святого Доминика).

Нечто подобное можно было, по утверждению проповедников, услышать и от мусульман. Некий сарацинский магнат принял христианство. Его спросили, что побудило его изменить веру, и он отвечал: «Ваши лживость и порочность. Христиане видят, что сарадины вернее соблюдают свой жалкий закон, также и иудеи, и на долю тех и других повседневно выпадает немало бед. Закон же христианский все побеждает и постоянно расширяется (сфера его господства), хотя сами вы по большей части — дурные люди и собственного закона не блюдете. Поэтому верю я, что успехи эти не из-за добродетелей ваших, а из-за благости и святости христианского закона и веры» (TE, 81). Существовал

анекдот об иудее, перешедшем в христианство, после того как он подверг его испытанию. Где же состоялось это испытание? В римской курии, где он пробыл целый год. Там он наблюдал такие гордыню, алчность и роскошь церковных прелатов, что, если б не могущество христианской истины, религия эта ни за что бы не сохранилась (ТЕ, 106)!

Вот свидетельства могущества христианской веры и дурного состояния церкви — свидетельства из уст еретика, мусульманина и иудея. К ним остается присоединить высказывание монаха. Этот монах читал проповедь на каком-то церковном синоде во Франции и начал ее на французском языке: «Saint Pere et saint Pol, balimbabo», то есть: «Святые Петр и Павел, надлежит над вами посмеяться, ибо (автор возвращается к латыни) если при таком богатстве, роскоши, почестях, тщеславии и чванстве, коими отличаются нынешние прелаты, они могут войти в царство небесное, тогда как вы столь бедны, незначительны, подвержены страданиям, то поистине вы несчастны, достойны презрения и осмеяния как подлинные глупцы!» Проповедью о развращенности и суетности клира монах очень смутил присутствующих иерархов (ЕВ, 257; Hervieux, 268).

Суровый приговор ожидает иудеев и сарацинов; еще более суровый — еретиков; но самым жестоким, утверждает Одо из Черитона, будет суд над лжепрелатами, которые купаются в изобилии богатств, ездят на украшенных конях и роскошно пируют (Hervieux, 174).

Излишне говорить о том, что все эти критические оценки не затрагивают основ христианства. Религия не ставится под сомнение никем, будь героем «примера» инаковерец или еретик, и никаких изменений и предложений реформы в проповеди нищенствующих монахов мы не найдем. Напротив, в «примерах» не раз подчеркивается, что таинства и обряды, выполняемые даже неправедными служителями культа, сохраняют всю свою силу; божественная благодать не страдает от нечистых рук священника, хотя сам он и может понести кару за недостойное сана поведение и лишенное благодати состояние души. Какой-то манихей (альбигоец), желая смутить Франциска Ассизского, утверждал, что приходский священник, который имеет сожительницу, делает презренным духовный сан. Святой пришел к тому священнику и, преклонив колени в присутствии горожан, сказал: «Таковы ли руки, как говорит тот человек, не ведаю, и даже если таковы, знаю, что они не могут запятнать силы и действительности божественных таинств. Но коль скоро через руки эти прошло множество божьих даров и благословений народу божьему, я целую их из уважения к тем, кто служит Богу его властью». Еретики и те из присутствующих, кто верил им, были посрамлены (ЕВ, 316)²⁷.

Однако Господу не угодно, чтобы ему служили недостойные пастыри. Один священник, шедший в ночь на Рождество из одной деревни в другую, где он отправлял службы, на пути согрешил с женщиной. Когда он с первым криком петуха служил мессу, появился голубь и выпил кровь Христову из чаши, которую должен был поднять священник, и унес гостию. Так было в тот день во время трех месс, пока грешник не раскаялся, после чего голубь вернул вино и хлеб (Klapper 1914, № 93; DM, II: 5).

В цитированных «примерах» выдвигается оппозиция «antiqui — moderni»: moderni prelati противопоставляются antiqui, под коими разумеются апостолы и основатели церкви. Ныне церковь далеко отошла от первоначальных идеалов. Современные прелаты, по утверждению проповедника, уподобляются слепцам и хромым, сидящим у ворот города; если у них спросят дорогу к храму, они укажут, но сами по ней никогда не ходят. Прелаты учат, как найти путь в рай, но не идут по этому пути (TE, 255b). Черепаха носит свой дом на себе, а потому медленно движется, говорит Одо Черитонский. Так же и богачи и епископы, отягощенные колесницами, утварью, драгоценными сосудами, поздно явятся к вратам рая (Hervey, 219, 444). Перечисляя «двенадцать пороков века сего», впрочем, этот перечень восходит к раннему средневековью (PL, t. 185, col. 1077, 1365), этот проповедник называет среди них наряду с monachus curiosus и monachus causicus («любопытный монах» и «монах-сутяга») такую их персонификацию, как prelatus negligens («прелат, пренебрегающий своими обязанностями») — собственно, им и открывается список (TE, 270). В его компиляции имеется еще и другой (незавершенный) список девяти врагов христианской civitas, и в их числе — «жадный священник в храме» (TE, 113).

Подавая дурной пример прихожанам, духовные лица лишают их надежды на спасение (TE, 248). Когда возникнет, моряк и разведчик слепы, страдают повозка, корабль и крепость, и еще больше бед от невежественного прелата (TE, 247). Лжепророки, фальшивые проповедники, псевдомонахи, по словам Одо из Черитона, не добиваются ничего другого, помимо земель, виноградников, денег. Лучше иметь соседом язычника или иудея, нежели такое духовное лицо (Hervey, 222). Как «слышал» Жак де Витри, бесы направили сицилийским прелатам, которые пренебрегали своими пастырскими обязанностями, следующее послание: «Князья тьмы приветствуют князей церкви. Приносим вам благодарность, ибо сколько народу было вам вверено, столько же и было прислано к нам»²⁸. Согласно варианту Одо из Черитона, в знак истинности этого послания дьявол бьет по лицу мирянина, через посредство которого он передает его архиепископу, так что след его руки нельзя было стереть, пока не окропили его святой водой (Hervey, 289—290).

Среди духовных лиц встречаются и попросту нечестные люди. Жак де Витри видел такого мошенника архидиакона. Посещая разные монастыри, он всякий раз оставлял там на хранение очень тяжелый ларец и просил похоронить его в этой обители. В надежде на приобретение его богатства монахи щедро одаряли архидиакона и устраивали ему роскошный прием, и так он жил припеваючи долгие годы. Когда же после его смерти ларец был открыт, он оказался набитым камнями (Greven, № 91; Frenken, № 88). Мошенник ввел в соблазн и заблуждение алчных монахов, позарившихся на его несуществующее наследство. Жак Витрийский слышал и об английском прелате, который обманом выманил деньги у некоего богача. Дело было так. Возвращаясь из римской курии, он остановился в каком-то городе Ломбардии в доме хозяйина, сын которого был клириком. Растратив деньги в Риме и не имея чем расплатиться за угощение, прелат подстроил уловку: в конце обеда явился якобы из Англии посланец с вестью, что скончался казначей

его церкви. Прочитав вслух послание и изобразив горе, епископ предложил сыну хозяина выгодное место казначая, вместе с большой пребендой. Возликовавший отец, облобызав ноги епископа, вручил ему на дорогу крупную сумму денег (автор уточняет: 50 марок, «что составляет по обменному курсу тысячу турецких ливров»), с тем чтобы по пути его сын не был ему обузой. Каково же смущение обманутого клирика, когда он нашел в Англии казначая живым и здоровым! (Greven, № 90; Frenken, № 87).

Проповедник не шадит высшее духовенство. Он позволяет себе сравнение церковных иерархов с обезьянами. Чем выше взбирается обезьяна, тем более виден ее зад, и тем не менее она упорно лезет наверх, — не так ли и прелаты? (TE, 247). Дьявол, видя свою неспособность сломить стойкого мужа, возвышает его, а затем дает возможность упасть, и чем выше человек забирается, тем страшнее его падение. Так недостойные правители, епископы и богатеи глубже падают в ад, нежели бедняки (Hervieux, 184—185).

К тому же они отдают церкви дурным священникам, уподобляясь человеку, который, желая спасти сыр от мышей, поместил в ящик с сыром кота, который и съел весь сыр (Hervieux, 194; TE, 251). О том, какой репутацией пользовался высший клир, свидетельствует хотя бы категорический отказ приора из Клерво Гауфрида быть избранным епископом. После смерти он явился одному монаху: дела его обстоят хорошо, но, добавил он, «если б был я из числа епископов, был бы я среди отвергнутых и проклятых» (EV, 296). Возвышаясь, духовные лица рискуют утратить свои добрые качества. Некий парижский школяр говорил, что все епископы Франции слепы: ни один из них не предоставил пребенды своему учителю, бедному и честному клирику. Однако этот школяр, достигнув епископского сана, тоже ничего ему не пожаловал. Однажды, по прибытии в Париж, повстречал он своего учителя. Тот нес в руках свечи, и епископ спросил его, что это означает. Учитель: «Господин, хочу я, чтобы вы видели, ибо и вы слепы!» (TE, 256). Знаменитый доктор Алэн Лилльский, о котором, возможно, рассказывается в этом анекдоте, отличался не только ученостью, но и бедностью. Когда его ученик, сделавшийся епископом, выразил свое удивление тем, что другие ученики Алэна, достигнув положения аббата, епископа и архиепископа, оставили его в нищете, Алэн отвечал, что епископ не может обладать величием, каковым обладает магистр: ведь епископом можно стать, будучи избранным тремя мошенниками, а учителей не избирает никто, кроме Создателя. Нищий и есть подлинный повелитель мира сего, — он не домогается приобретений, ничем не владеет и не боится ничего потерять (Klarreg 1914, № 145). Другой клирик при встрече с епископом обратился к нему со словами: «Господин, помните, было время, когда мы были товарищами в Париже и делили и ложе и стол?» Епископ: «Не припоминаю» (TE, 131).

Разумеется, не все прелаты дурные. Есть и такие, что, достигнув высокого положения, не забывают о духовном престиже бедности. О парижском епископе Морисе де Сюлли (вторая половина XII века) ходил следующий анекдот: он был сыном бедной вдовы, тем не менее обучившей его грамоте. Когда он стал епископом, мать, нарядившись

в пышные одежды, пришла в Париж, но он сделал вид, что не узнал ее, и отрицал, что это его мать. Она удалилась в слезах и оделась в старое платье, и епископ, обняв ее, воскликнул: «Вот мать моя, ибо я сын бедной женщины!» (ЕВ, 278; Klapper 1914, № 141. Анекдот восходит к Жаку де Витри).

Однако и праведный образ жизни еще не все, чего следует ожидать от церковного иерарха. Прелат, суровый в назначении покаяний, принимает больше зла, чем пользы, ибо приводит своих подопечных в отчаянье. В церковном наставнике должна быть мягкость в обращении с паствой. Как говорил парижский епископ Гийом Овернский, человек добрый и благочестивый, «я хотел бы больше прихожан послать в чистилище с малым покаянием, чем с большим покаянием в ад» (ТЕ, 253).

Алчность и роскошный образ жизни высшего клира пагубно отражались на положении менее состоятельного духовенства, и последнему иногда приходилось прибегать к уловкам, чтобы избежать разорения. Один приор, который был вынужден принять в своем небогатом приорате папского легата с его многочисленной свитой, умолял пощадить его скромные ресурсы, но добился лишь согласия на то, что половину расходов легат примет на свой счет. Тогда он прибег к обману и велел своему управителю посчитать вдвое все траты, произведенные на близлежащем рынке, так что на самом деле этот нунций, сам того не ведая, полностью оплатил свое содержание (Frenken, № 92).

Таковы высшие иерархи церкви. Каковы же рядовые ее служители? И среди них немало грешных и испорченных людей. Многие пожирают по нескольку пребенд, не утруждая себя службами более других. Как и от коня, который съел корм трех лошадей, толку от них мало (ТЕ, 267а). «Рабы Христовы охотнее служат там, где деньги, нежели там, где Христос» (ТЕ, 280)²⁹. Не посещая свои диоцезы, епископы перепоручают заботы о душах верующих невежественным и нерадивым пастырям, сетует Джон из Шепей (Hervieux, 449). К тому же иные из них небрежно исполняют свои обязанности. Воры те священники, которые, произнося слова службы, крадут, то есть умалчивают, часть стихов (ТЕ, 275), так что бесы, подбирающие произнесенные слова псалмов и молитв, набивают ими полные мешки (ЕВ, 212). В Бургундии имело место такое происшествие. Один священник очень дурно исполнял церковную службу, и тут явился дьявол. Схватив нерадивца, он поднял его в воздух и ударил о пол со словами: «Сказал Господь господину моему...» Затем он вновь его поднял и уронил, закончив стих: «... сядь по мою правую руку». Испытание это не прошло зря, и священник исправился; с тех пор служил он превосходно (ТЕ, 276). Нечистый, который дает урок благочестия священнику и наставляет его в церковной службе, — впечатляющая картина!

Не всякая церковь имела своего священника, и в одном «примере» повествуется о деревенском приходе, в церкви которого пастырь из соседней деревни отправлял службы лишь время от времени. Огорченная его неявкой вдова оказалась на мессе, которую служили на небесах (Klapper 1914, № 85).

Поучая прихожан воздержанию, сами священники не всегда соблюдают обет. У многих из них имеются конкубины (наложницы). Суще-

ствуется «пример» о священнике, который в компании мирян повстречал на дороге разбойников. Его спутники сказали, что каждый должен защищаться, но священник возразил: «Я не мужчина и не должен защищать себя». Пришлось другим ему пособить. Пошли дальше и встретили проститутку. Решили: каждый возьмет свою. Священник: «А мне почему нет?!» — «Так ты же не мужчина». — «Но у меня есть то, что носит при себе всякий мужчина»... Если бы блудница надела на себя священническое одеяние и подошла к алтарю, чтобы отслужить мессу, то было бы страшно и невыносимо, но и развратный священник не менее омерзителен (ТЕ, 277). Ж.-К. Шмитт приводит «пример», записанный инквизитором XIV века, «О десяти мужах, плотски познавших одну девицу». Десятый из этих мужчин и самый слабый был «братом Святого Духа», членом преследуемой церковью еретической секты; после общения с ним девице была возвращена ее невинность. Враждебность инквизитора секте очевидна, и только благодаря ей подобный анекдот и мог быть записан. Фольклорный мотив «плотское сношение с монахом восстанавливает утраченную было девственность» переиначивается здесь, попав в «силовое поле» ученой культуры и сделавшись «примером»³⁰.

Священников, имеющих наложниц, поносят практически все проповедники. Вот история, происшедшая в Англии. Бес в облике всадника подскочил ночью к дому кузнеца и, разбудив его, приказал подковать его черную лошадь. Когда кузнец забивал гвоздь ей в копыто, лошадь вскричала: «Полегче, сын мой, ты причиняешь мне боль!» Тот в растерянности: «Кто ты?» — «Я — твоя мать. Была я любовницей священника и сделалась лошадью беса». И тут исчезли и лошадь и ее всадник (SL, № 117. Ср. № 119).

В критике проповедниками духовенства, как кажется, можно увидеть отражение определенных противоречий между клиром и монахами. Таков, например, анекдот об умирающем богатом крестьянине и жадном священнике, рассказанный Джоном Бромьярдом. Когда призвали священника для составления завещания, крестьянин почти полностью утратил способность говорить, и священник предложил родным умирающего: когда тот произнесет «ха», это будет означать его согласие. Священник спросил его, передает ли он свою душу Богу, а тело церкви для погребения. — «Ха». Желает ли он оставить 20 шиллингов церкви, где будет похоронен? Молчание, и только после того как священник сильно дернул его за ухо, крестьянин молвил «ха». Но когда священник захотел добиться от него согласия на передачу ему сундучка с деньгами, крестьянин вдруг заговорил: «Ах ты, жадный священник, ничего от меня ты не получишь, ни единого фартинга из тех, что хранятся в моем сундучке» — и с этими словами умер³¹. О добрых священниках в проповеди речь заходит нечасто, апологетика же в отношении к своему монашескому ордену пронизывает многие «примеры». Нетрудно предположить, что, критикуя поведение и нравы порочного духовенства, проповедники черпают темы и материал из фольклора.

Тематический фонд «примеров» принадлежит их авторам в такой же мере, как и их аудитории.

Что более угодно Богу — ученость или благочестие? Подобная постановка вопроса присутствует, явно или латентно, во многих проповедях. В «примерах», адресованных широкой аудитории, состоявшей преимущественно из неграмотных, бесхитростное искреннее благочестие должно было ставиться выше образованности и начитанности. Праведный образ жизни, смирение, простота ближе и дороже проповеднику, нежели владение книжными знаниями. Он склонен делать упор на религиозном чувстве, а не на понимании тонкостей доктрины. В обстановке распространения еретических учений и теологических споров в среде схоластов эта традиционная для церкви позиция находила новое обоснование. «И Фома Аквинский и Бонавентура признавали, что простая набожная старуха знает о вере не меньше, чем они сами»³².

Три богослова выступали в каком-то городе, и епископ пожаловал бенефиции двум из них, людям праведной жизни; третьего же теолога, человека большой учености, епископ осудил. Его упрекнули: ведь этот образованнее других и достоин награды, но епископ возразил: «Часто видел я добрую пшеницу в дрянном мешке, а дьявол — великий теолог» (ТЕ, 280). На страницах сборников «примеров» нетрудно встретить беса, который проповедует христианские истины, уличает духовных лиц и монахов в недостойном поведении и даже наказывает их; засев в одержимом, он его устами разоблачает грехи присутствующих, в коих те не покаялись на исповеди. Многие бесы начитанны и обладают латинской образованностью. (Крестьянин, который никогда не обучался грамоте, свободно изъясняется по-латыни: то говорит его устами завладевший им бес: НМ, 28 и др.) Воистину, «дьявол — великий теолог».

Поэтому, не устают говорить авторы «примеров», душевная простота всего любезнее Богу. Некий архидиакон прибыл в Париж штудировать богословие, но после длительного ученья пришел к выводу: лучше стать добрым человеком, чем ученым, и постригся в монахи (ТЕ, 278). Незачем стыдиться недостаточной вооруженности теологическими тонкостями, ибо простота благочестивого верующего все пересиливает. Ученые доктора нередко делаются предметом осмеяния проповедников. «Великий и весьма ученый доктор, который много лет преподавал теологию в Париже», удалившись на покой, поселился в другом городе, где занимал место каноника. Усевшись перед очагом, он приказывал своему слуге чесать ему живот и приговаривал: «Почеси Новый и Ветхий заветы». Когда его посещали парижские школяры, он первым делом спрашивал их, что говорят о нем в Париже, и, если те в простоте отвечали, что ничего о нем не слыхали, тотчас их прогонял. Если же гость был похитрее и лгал ему: «Господин, все вас комментируют и говорят, что на всем свете нет подобного вам в теологии», то приглашал его к столу и угощал (Frenken, № 40). Этот же теолог, читая при большом стечении слушателей проповедь в Монпелье и видя по правую и левую руку от себя двух епископов, начал так: «Сию я между двух мочевого пузыряей» (*vesica* — «мочевой пузырь») и «напыщенный», «надутый») — и посвятил всю проповедь разбору свойств этого органа, причем извлек из рассуждения также и «моральные заключения» (Frenken, № 41).

О «тщеславных и вздорных докторях», которые «гонятся за всем новым и неслыханным», будучи на самом деле слепцами и праздными глупцами, в «примерах» говорится неоднократно (TE, 73; Crane, № 29, 33, 43; Greven, № 41).

Однако встречаются священнослужители столь невежественные и неумные, что проповедник не в силах удержаться от того, чтобы не ославить их в своих «примерах». Таков был парижский священник Маугрин, сделавшийся притчей во языцех. Жак де Витри записал о нем серию анекдотов. В одном из них высмеиваются его упрямство и глупость. Повздорив со своими прихожанами, Маугрин отказался отправлять вечерню на Рождество, и никто не мог его уломать. Тогда один человек сказал: «Вы не хотите петь *vesperas*, потому что не знаете их». Маугрин возмутился: «Как не знаю, дурной мужик! Сейчас ты убедишься, что налгал!» — и громко запел. Все осмеяли глупого священника (Frenken, № 100; Greven, № 103). В следующем «примере» выставляются напоказ иные качества Маугрина — неграмотность и жадность. В его приходе заболел школяр и послал за Маугрином исповедаться. По незнанию французского языка, он исповедовался по-латыни, и священник ничего не понимал. Он сказал слугам школяра: «Господин ваш сошел с ума и не ведает, что говорит. Свяжите-ка его, как бы он в безумии не повредил кого-либо». По выздоровлении школяр пожаловался на священника епископу парижскому, и тот решил проверить Маугрина. Симулируя болезнь, он послал за ним и просил исповедать его. Он стал произносить по-латыни всякие ученые вещи («из диалектики и прочих наук»), Маугрин же в ответ твердил одно и то же: «Бог вам отпускает». Не удержавшись от смеха, епископ отвечал: «Бог мне не отпускает, но и я тебе не отпускаю». Он хотел было лишить его прихода, но Маугрин откупился сотней ливров (Greven, № 104; Frenken, № 101). Другие сто ливров ему пришлось уплатить тому же епископу, когда он, ничего не понимая в различиях между номиналистами и реалистами, но подстрекаемый каким-то злым шутиком, отлучил первых как еретиков. Парижский епископ, сам номиналист, призвал Маугрина к ответу, и тому пришлось раскошелиться, дабы не потерять свой богатый приход (Greven, № 105; Frenken, № 102). Выставляя на осмеяние этого невежественного служителя культа, Жак Витрийский явно не шадит и образованного прелата. Нуждаясь в деньгах, епископ парижский, сославшись на болезнь глаз, просил Маугрина прочесть письма, и тот «прочитал» в них следующее: «Господин, в этой хартии сказано, что вы очень нуждаетесь в деньгах и чтобы я дал вам десять марок» (Greven, № 106; Frenken, 103)³³.

Можно предположить, что такого рода анекдоты предназначались не для всех прихожан, а циркулировали в среде образованных, которые одни могли оценить соль шуток о реалистах и номиналистах и возмутиться неграмотностью священнослужителя. Если б Маугрин был благочестив и безгрешен, его необразованность могла бы быть даже зачтена ему как достоинство. Ибо, признав, что изучать грамматику полезно, Жак де Витри тут же говорит, что не следует осуждать тех религи-

озных людей, которые не слишком преуспели в этом искусстве. Он пересказывает эпизод из жития святого Антония о том, как этот святой, которого некие философы презирали за то, что он был *illitteratus*, посрамил их своей мудростью (Crane, № 30). Робер де Сорбон писал: «Книги Присциана, Аристотеля, Юстиниана, Грациана, Гиппократы, Галиена, согласен, превосходны, но не учат спасению души... Хотите знать, какой клирик наилучший? Не тот, кто допоздна сидит с лампой и делается доктором, а тот, кто более всех любит Господа»³⁴.

Учить *triviales artes* можно, говорит проповедник, но, напоминает он, ангел прибил святого Иеронима за то, что он читал сочинения язычников, бросив ему обвинение: «*Ciceronianus es, non Christianus*» (Hervey, 337). Нечто подобное произошло и в Париже. Некий ученик явился после смерти своему магистру по имени Селла. Выходец с того света был одет в пергаментный плащ, исписанный мелкими буквами. Он признался, что тяжесть букв чрезвычайно его гнетет, все равно как если б он нес на шее колокольню этой церкви — он указал на церковь Сен Жермен, около которой он явился магистру. Письмена эти суть софизмы и пустые вопросы, на обсуждение коих он тратил свои дни и пониманием коих гордился. «Я не могу выразить тебе, как мучает меня жжение под этим плащом, но я покажу тебе одну каплю пота». Магистр протянул ладонь, и капля прожгла ее насквозь, как если б то была стрела. Под влиянием этого происшествия магистр оставил школу логики и вступил в орден цистерцианцев, произнеся при этом стих: «*Linqvo coax ganis, cra(s) corvis, vanaque vanis, Ad logicam pergo que mortis non timet ergo*» («Квакал я с лягушками, каркал с воронами, занимался суетой сует; иду к той логике, коя не страшится ерго смерти»). В Париже Жак де Витри видел, как этот магистр демонстрировал свою прожженную адским потом руку (Hervey, 341; Crane, № 31; Klapper 1914, № 24; *Legenda aurea*, 163).

Сам Аристотель, явившись после смерти какому-то мирянину, признался, что на том свете различения по родам и видам (*quid genus, quid species*) не имеют никакого значения, ибо вся премудрость там исчезает (Hervey, 339).

Знания многообразны и преходящи, за одним мнением тут же высказывается другое, и книга появляется за книгой, — всего не узнаешь. Гонящийся за знаниями, по мнению Жака де Витри, уподобляется тому мужику, который, уронив топор в воду, остановился на мосту, поджидая, когда в реке стечет вся вода (Crane, № 34). Эти занятия не только тщетные, но и чреватые опасностью. Существуют богословские истины, о которых не следует рассуждать, ибо дискуссии лишь запутывают, сбивают и грозят впадением в ересь, — эти истины нужно принимать без рассуждений. Один монах из Монмута любил поспорить о Троице, и, хотя приор монастыря запретил ему подобные диспуты, он продолжал рассуждать о ее ипостасях и различиях между ними. К чему это привело? Наутро обнаружилось, что все его знания исчезли, так и не возвратившись к нему до конца его дней (LE, 86). И точно так же некий парижский магистр (Алэн Лильский?), похвалившийся тем, что понимает послания апостола Павла лучше, чем сам святой Павел, понес божью кару и тотчас утратил всю свою ученость,

так что едва мог вспомнить хотя бы одну букву, и в монастыре, куда его поместили, монахиня с трудом обучила его семи псалмам (ЕВ, 294; Klapper 1914, № 153). Магистр Ланфранк тоже много размышлял о святой Троице. На пути он увидел какого-то мальчика, переливавшего воду из реки в колодец, — он сказал, что намерен вычерпать всю воду. «Сие невозможно», — заметил магистр. «Но так же невозможно и то, о чем ты размышляешь», — возразил мальчик и исчез (LE, 86; Klapper 1914, № 23)³⁵. Робер де Сорбон писал: «Рассуждают ученые о затмении солнца, а затмением душевного солнца, каковое из-за грехов происходит в их сердцах, не озабочены»³⁶.

При оценке этой в целом антиинтеллектуальной позиции проповедников нужно учитывать, что сами они отнюдь не были необразованными или недостаточно начитанными людьми. В их сборниках цитируются сочинения античности и средневековья, они в курсе событий и диспутов, происходивших в парижском университете³⁷, и хорошо знают его жизнь³⁸. Некоторые, подобно Жаку де Витри, являются авторами не только сборников «примеров», но и ряда других произведений. Поэтому сдержанность или даже прямая враждебность в отношении к науке, которую обнаруживают проповеди, едва ли представляют собой выражение умонастроений их авторов. Скорее, эта позиция определялась той средой, в которой велась их проповедническая деятельность.

Но, по-видимому, была и еще одна причина настороженного отношения к книжной учености. Как пишет Этьен де Бурбон, опытный инквизитор, немало сил приложивший к борьбе с альбигойцами, еретиков можно распознать по их «sophisticacio» (мудрствованию): прикидываясь простыми, невежественными людьми (таково, видимо, употребление термина *rustici* в данном случае), они своими софизмами и двусмысленностями ставят в тупик наиболее изощренных парижских философов, если те не осведомлены об их заблуждении (ЕВ, 352). В свою очередь, Цезарий Гейстербахский утверждал, что инициаторами альбигойской ереси были именно *litterati*, которые, «по дьявольскому наущенью, безумствовали сильнее, нежели *illitterati*» (DM, V: 21). По словам Этьена де Бурбон, вальденсы и альбигойцы придавали священным текстам столь огромный вес в деле совращения народа, что поручали писцам переписывать их и переводить на родной язык. Эти хитрецы обращались к простым людям, используя переведенные книги и толкуя их на свой лад.

Среди приверженцев еретиков были миряне, способные наизусть повторить Евангелие, между тем как не затронутые ересью прихожане погрязли в религиозном невежестве, и эта вина на католических пастырях, «из коих многие не заботятся о спасении своем и своих, так что их паства едва ли в состоянии прочитать *Pater noster* или *Credo*» (ЕВ, 342, 349).

Впрочем, существуют способы наглядно и убедительно для простых верующих разоблачить еретические писания. Это отнюдь не ученый диспут, мало что способный доказать неграмотным, это архаичная для XIII века процедура «божьего суда», испытания огнем силы веры, которую могут внушить соответственно ортодоксальные и еретические трак-

таты. Судьи бросили в огонь труды святого Доминика и еретическое сочинение — и что же? «Книга блаженного Доминика выскочила из огня нетронутой, книга еретика сгорела дотла» (ЕВ, 337).

Поэтому нет ничего удивительного в том, что после разоблачения и осуждения злостных начитанных еретиков в Париже — «источнике всех знаний и кладезе божественных писаний» — было на три года запрещено чтение кем бы то ни было научных сочинений, а книги, составленные этими еретиками, в том числе богословские трактаты на французском языке, были подвергнуты проклятью и сожжены, как и их авторы (DM, V: 22).

Рисующаяся в «примерах» картина социальных отношений, положения разных слоев и классов общества, критика имущественного неравенства и угнетения низших и слабых, так же как и решительное осуждение ростовщичества, нападки на распущенность и несправедливое поведение духовенства, несомненно, суть выражение взглядов и установок нового монашества XIII века, нищенствующих орденов, которые добивались коренного улучшения дел в церкви и ее практике. Но именно поэтому собранный материал может служить и для понимания умонастроений паствы, к которой проповедники обращались со своими поучениями и «примерами».

Примечания

¹ *Lecoq de la Marche A.* Op. cit., p. 313.

² К противопоставлению *rusticus — nobilis* авторы «примеров» возвращаются неоднократно и по самым разным поводам. См., например, ТЕ, № 26.

³ *Owst G. R.* Literature and Pulpit in Medieval England, p. 162—163.

⁴ Op. cit., p. 159.

⁵ См.: *Vidmanova A.* Die mittelalterliche Gesellschaft im Lichte des Schachspiels. — Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Miscellanea mediaevalia, Bd 12/1). Berlin—New York, 1979, S. 323—335.

⁶ О нем сохранилось немало «примеров». См.: *Le Goff J.* Philippe Auguste dans les «exempla». — In: *La France de Philippe Auguste: le temps des mutations.* Paris, 1982, p. 145—154.

⁷ В одно и то же время умерли бедняк и богач, и душу первого ангел сопровождал на небеса, где она была с торжеством и радостью принята, а душой второго завладела толпа бесов, увлекшая ее в ад: Klapper 1914, № 178. Ср. № 89.

⁸ Особняком в этом отношении стоят проповеди Бертольда Регенбургского. В его речах мы находим весьма разносторонний и глубокий анализ категории труда в ее средневековом понимании. Развивая учение о «должности», к которой Богом приставлен каждый член общества, немецкий проповедник подчеркивает социально-этическую и религиозную необходимость честно выполнять функцию, отведенную представителям всех социальных разрядов и сословий. Эти функции понимаются как «служение», «призвание», а «призвание» выступает, в истолковании Бертольда, в качестве неотъемлемого и важнейшего компонента человеческой личности. Рассмотрению «социологии» и «антропологии» Бертольда Регенбургского посвящена другая моя работа, подготавливаемая к печати.

⁹ Coulton G. G. *The Medieval Village*. — Cambridge, 1926, ch. 18.

¹⁰ См.: *Петрушевский Д. М.* Восстание Уота Тайлера. — М., 1937 (4-е изд.), с. 117 и след. (о Джоне Болле и лоллардах).

¹¹ *Struve T.* Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. — Stuttgart, 1978; *Ejusd.* Vita civilis naturam imitetur. Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johannis von Salisbury. — *Historisches Jahrbuch*, 101. Jg., 2. Halbb., 1981, S. 341—361.

¹² Crane, № 24: «Maneat unusquisque in vocatione in qua vocatus est».

¹³ TE, № 87: «Video unumquemque de suo officio servire Deo ideo de meo sicut scio volo Deum festinare».

¹⁴ *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. — Paris, 1978, p. 377. Ср.: *Forni A.* Giacomo da Vitry, predicatore e «sociologo». — *La cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia*. Anno XVIII, 1980, № 1.

¹⁵ Prêcher d'exemples, p. 48.

¹⁶ Жак де Витри. Цит.: *Duby G.* Op. cit., p. 376—377.

¹⁷ *Thomas of Chobham.* Summa confessorum (цит. по: *Le Goff J.* The Usurer and Purgatory. — *The Dawn of Modern Banking*. New Haven—London, 1979, p. 32). Ср. Hervieux, 311. См. также: *Le Goff J.* La Bourse et la Vie. *Economie religieuse ou Moyen Age*. Paris, 1986.

¹⁸ Существует аналогичный «пример», относящийся, однако, не к ростовщикам, а к наложникам священников, которых презирали, пожалуй, не менее, чем ростовщиков. Во Франции умерла сожительница священника, и когда ее должны были нести к месту погребения, то под давлением злых духов гроб оказался настолько тяжелым, что даже множество народу не могло его сдвинуть. Некий мудрец посоветовал найти других ей подобных женщин, и разыскали двух наложниц духовных лиц, которые без труда подняли и понесли гроб. «Неудивительно, — сказал мудрец, — что два беса могут третьего унести в ад» (SL, 115).

¹⁹ Давая характеристику манихейской ереси альбигойцев, Этьен де Бурбон, отметив, что они осуждают земледелие как убийство по отношению к природе, не преминул подчеркнуть: «Они учат, что лучше заниматься ростовщицеством, нежели возделывать землю» (ЕВ, 345).

²⁰ Возвращение всех накопленных ростовщиком денег тем, с кого он взыскивал проценты, считалось единственным средством искупления его греха.

²¹ Другой глупец ростовщик, не желавший возратить нажитое своим должникам, вместо этого завещал детям отдать его деньги в рост сроком на три года, а затем всю сумму подарить за упокой его души (Сгапе, № 169).

²² О раскаявшемся ростовщике, который сполна расплатился со своими должниками и, исповедавшись в грехах, возвратился к Богу, рассказывает и польский компилятор «примеров» Перегрин. См.: *Wolny J.* Op. cit., S. 269.

²³ *Le Goff J.* The Usurer and Purgatory, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵ Сто лет спустя, в 1349 г., был записан рассказ о пророчестве, начертанном чьею-то рукой на алтаре монастыря в Триполи в 1277 г. и предрекавшем всяческие чудеса и бедствия, в том числе появления «народа безголовых», что в середине XIV в. было расшифровано как флагеллнты: Klapper 1911, № 82.

²⁶ *Lecoy de la Marche.* Op. cit., p. 454.

²⁷ Приходский священник по имени Альберт, будучи очень мирским по духу, пожелал переменить имя на Конрад. Он жил со своей сожительницей «как бы в браке». Дабы вытащить его из грязи греха, Бог послал ему тяжелую болезнь, и он отпустил свою наложницу и стал на путь праведный. Когда он поправился, оказался он бедным, и дьявол внушил ему, что он был состоятелен, пока жил с той женщиной, ибо она бережливо вела его хозяйство, и он вновь взял ее к себе. Господь снова послал ему болезнь, и он, на время отказавшись от любовницы, затем в очередной раз нарушил обет и вернул ее. Однажды к нему

явилась толпа бесов, изрыгающих пламя. Их предводитель обвинил его в том, что он грешен, подобно жителям Содомы; бесы пришли забрать его душу и покарать ее вечным огнем. Ты вовсе не заботился о своих прихожанах и погубил души многих, продолжал свои обвинения черт, вот лежат дети, кои умерли без крещения, и те, кто не получили последнего помазания и умерли без исповеди. Все они по твоей вине находятся в аду. В ужасе священник надел на себя рясу и взял в руки раку с мощами. Но дьявол воскликнул: ряса и реликвия меня не устрашат, небеса видят твои грехи, и самая земля восстанет против тебя, коль ты не стыдишься надеть запятнанную тобой рясу и прижимать реликварий к груди, хранилищу всех пороков. Но священник обещал вступить в орден цистерцианцев, и дьявол был поражен тем, сколь непонятен приговор Господа: этот человек, осужденный на вечные муки за свои злодеяния, избежал бесовских когтей, как только покаялся! (Klapper 1914, № 81).

²⁸ Crane, № 2: «Principes tenebrarum principibus ecclesiarum, salutem. Gratias vobis referimus, quia quot vobis commissi tot sunt nobis missi».

²⁹ О священнике, который одновременно был приглашен к двум умирающим — бедной вдове и богачу — и предпочел пойти к последнему, см.: Klapper 1914, № 89. Богачу, не желавшему признать свои грехи, пастырский визит не помог, и его душу забрали бесы, а к бедной женщине явилась сама Богоматерь с хором дев. Но в «примерах» не обойдены молчанием и добросовестные пастыри, подобные тому бедному священнику, который ежедневно служил мессы об умерших. Это вызвало недовольство епископа, который осудил его и потребовал представить поручительство того, что он исправится. И тут епископ увидел более тысячи рук, которые протянулись, дабы поддержать священника (Klapper 1914, № 90).

³⁰ Schmitt J.-C. Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV-e au XV-e siècle. — Paris, 1978, p. 232, note 54.

³¹ Owsf G. R. Literature and Pulpit in Medieval England, p. 165.

³² Карсавин Л.П. Цит. соч., с. 173.

³³ В противоположность этому алчному священнику некий святой отшельник, о котором рассказывает опять-таки Жак де Витри, страшился даже прикосновения к деньгам (Frenken, № 104).

³⁴ См.: Langlois Ch.-V. L'Éloquence sacrée au Moyen Age. — Revue des deux mondes, t. 115, 1893, p. 192.

³⁵ Какой-то король задал философу вопрос, что такое Бог. Тот попросил время на размышление, но по истечении его вновь просил отсрочки и т. д. Король обвинил его в обмане, но философ возразил: «Не обманывал я вас, господин. Но Бог столь велик и неизмерим, что чем более я о Нем размышляю, тем менее оказываюсь способен Его постигнуть, и я не в состоянии ответить на вопрос» (Klapper 1914, № 112).

³⁶ Цит.: Haskins Ch. H. The University of Paris in the Sermons of the Thirteenth Century. — In: Haskins Ch. H. Studies in Mediaeval Culture. Oxford, 1929, p. 49.

³⁷ Ibid., p. 36—71.

³⁸ Вот анекдот, героем которого является Петр Абеляр (авторы «примеров» охотно рассказывают истории о знаменитых современниках или великих людях более раннего времени). Жак де Витри слышал, будто, разгневавшись на Абеляра, французский король впредь запретил ему читать в его земле. Тот, взобравшись на дерево, читал толпе школяров. Увидев эту сцену из окна дворца, король призвал философа к ответу, но услышал: «После вашего запрета читать на земле вашей, я, господин, читал в воздухе». Король запретил ему читать как на земле, так и в воздухе, и Абеляр устроился на корабле, а школяры слушали его лекцию, сидя на берегу. Опять государь во гневе вызвал Абеляра, но тот отвечал: «Ни на земле, ни в воздухе не читал я, но на воде твоей». Король, сменив гнев на милость, признал, что Абеляр его одолел, и впредь позволил ему преподавать там, где пожелает, на земле, в воздухе или на воде (Frenken, № 51).

Женщина, семья, секс, или цивилизация мужчин

От проповеди трудно ожидать большой и разносторонней информации касательно семьи, брака, отношений полов, положения женщины и ребенка. Духовное лицо — это человек, оставивший своих родителей и братьев, семью и дом ради Бога. Самый акт пострижения или принятия духовного сана означал, что в системе ценностей, принимаемой монахом или священником, семья занимает весьма низкое место. Отвергнув земной брак, он вступает в брак с пречистой Девой, так же как монахиня становится невестой Христа. Земные связи могут только помешать спасению души.

Проповедник — прежде всего обличитель пороков, не склонный объективно анализировать человеческие эмоции, да еще такие, как любовь и влечение полов. Эта сфера видится ему исключительно в качестве запретной, рождающей грех и сулящей гибель души вернее, чем что-либо еще. Обращаясь с проповедью к рядовым верующим, он не может игнорировать семью и женщину. Но монах — антифеминист «по определению», и неискоренимая подозрительность и прямая враждебность пронизывают почти все «примеры», в которых фигурируют особы женского пола. Женщина в глазах проповедников — орудие дьявола, используемое в качестве средства свращения и погубления человека. На капители собора в Везелэ (Франция) изображено искушение святого Бенедикта. К сидящему с книгой святому бес подводит женщину. Святой поднял руку, защищаясь от нечистого. Надпись «diabolus» читается как под фигурой беса, так и под фигурой женщины. Женщина — дьявол либо служанка его. Такова установка духовенства, заказывавшего скульптуры и украшение соборов. Человек, с точки зрения проповедника, по преимуществу мужчина. Свой монастырский мирок — мужскую общину — он подсознательно принимает за модель общества вообще. Разумеется, существуют и женские монашеские обители, но монахини не проповедуют и не составляют сборников «примеров»¹.

Отвращение монаха к женщине и его страх перед нею выдают его подавленное влечение. Не отсюда ли такие высказывания: подобно тому как повар не может долго стоять у огня, рискуя перегреться, и человек не в силах все время выносить солнечный жар, который его сожжет, так нельзя находиться и близ женщины, — непременно случится нечто грязное. С приближающимися к ней произойдет то же, что с глупцом, если он схватил обнаженный меч, или с входящим в пылающий огонь или глубину вод (ТЕ, 21). Как птиц ловят с помощью сокола, так дьявол улавливает людей, используя приманкой женщину (ТЕ, 186). Один лишь вид женщины приводит мужчину в возбуждение или в смятение, даже в тех случаях, когда он не знает, что такое женщина (Hervieux, 409). Страх монаха перед особой женского пола столь велик, что, перенося собственную мать через реку, отшельник обертывает руку в плащ, чтобы не прикоснуться ненароком к ее телу. Мать в негодовании: «Не мать ли я тебе?!» Он: «Не гневайся, матушка, плоть

женская — огонь». Приведя этот рассказ из житий отцов церкви, Жак де Витри заключает: «Да остерегутся братья-монахи от общения с сестрами-монахинями или иными женщинами» (Crane, № 100. Sp. PL, t. LXXIII, col. 873).

Свои аргументы под мужской шовинизм подводили ученые. Казалось бы, у женщины в глазах богослова имеется немаловажное преимущество: согласно «Книге Бытия», она сотворена в раю, тогда как мужчина — вне рая, но, как писал Амвросий, сие лишь доказывает, что ни достоинство места, ни благородство происхождения в счет не идут, существенна одна только добродетель, и потому мужчина выше женщины. Удел женщины — повиноваться мужчине, и проистекает он не из природы, как утверждает Августин, а из ее вины — первородного греха, в который она вовлекла мужа. Наряду с библейской экзегетикой на помощь призывали этимологии — аргумент, который в ту эпоху обладал безусловной доказательной силой. «Мужчина (*vir*) зовется так потому, что в нем более силы (*vis*), нежели в женщине, а вследствие сего он и получил имя, свидетельствующее о его добродетели, доблести (*virtus*), — писал Исидор Севильский и продолжал: — Женщина же (*mulier*) названа так от *mollitio*, то есть *mollie*, с изменением в слове одной буквы. Но это слово — «мягкость», «слабость», «изнеженность» — могло означать и порочность и чувственную извращенность»².

Любовь внушает монаху страх и отвращение. Один отшельник не мог подавить в себе чувства к женщине, которое возникло еще в период его жизни в миру, даже и после того как она скончалась. У проповедника, естественно, не находится слов сочувствия к страдающему от любви человеку. Смысл рассуждения — необходимость преодолеть бесовское наваждение. Чтобы победить искушение, этот отшельник пришел к могиле возлюбленной и, взяв часть ее останков, поднес их к носу, — только так сумел он излечиться от соблазна (Crane, № 245). Влечение к женщине может мучить даже святого человека. Проповедник повторяет историю, заимствованную из агиографии, об отшельнике, которого хотела совратить развратница: мучимый похотью, он сжег себе пальцы на руках, а она при виде этого в ужасе умерла, но Бог воскресил ее, и она покаялась (Crane, № 246; Hervieux, 291, 367; Klappert 1914, № 128. Sp. Vitae patrum. PL, t. LXXIII, col. 883).

Монах должен беречь свое целомудрие. Юный монах, никогда не видевший женщин, берет в руки раскаленную подкову и не обжигается. Затем его соблазняет женщина, после чего подкова сжигает ему руку (Crane, № 247. Sp. SL, 502). Близость с женщиной губительна для святости. Поэтому лучшее, что может сделать человек, — это вообще избегать женщин. В трактате Этьена де Бурбон есть раздел «Как нужно уклоняться от общения с женщинами». Он открывается таким анекдотом. Старый священник убедил красавицу куртизанку бросить постыдную жизнь. Остригши волосы и сменив платье, она отправилась в Рим замаливать свои грехи, и священник, опасаясь, как бы она не «возвратилась на свою блевотину», последовал за ней. Он неусыпно ее сторожил, не отпуская от себя, и даже иногда делил с ней ложе, но плоть его оставалась спокойной. Однако после того как эта женщина заключилась в монастырь, где он ее посетил, священник «возгорелся в том, в

чем не имел опыта», они согрешили и имели много детей (ЕВ, 456). Так попытка спасти одну душу привела в конце концов к гибели обеих душ.

Дьявол то и дело подвергает монахов и святых искушению, подсылая им женщин, пытающихся совратить их с пути добродетели. Успехом пользовалась история о распутнице, которая уговаривала святого человека согрешить с нею. Он привел ее в многолюдный город, на рыночную площадь, и предложил: «Давай совокупимся». Она: «Господин, здесь много народу, — увидят нас». А он: «Ты стыдишься согрешить перед людьми, а я еще более стыжусь грешить с тобою в своем отшельничестве перед Богом и ангелами Его» (Crane, № 256). В другом «примере» такого же содержания блудница пытается увести святого мужа во все более потаенные места своего дома, где их не видит никто, кроме Бога, а он отвечает: «Коль Бог видит нас, как же осмелимся мы на глазах Его сотворить столь постыдное дело?» В сокрушении блудница обратилась на путь спасения (Crane, № 257).

Предмет особого негодования проповедников — сожительницы священников. В некоторых областях Франции, по словам Жака де Витри, наложницы духовных лиц вызывают такое отвращение, что им не дают покоя в церкви и отказывают в поцелуе мира, коим верующие обмениваются по окончании мессы. По общему мнению, человек, обменявшийся поцелуем мира со «священницей», лишается «своей доли в мессе». К осмеянию этих женщин обычно поют песенку, какой заклинают мышей: «Заклинаю вас, крысы и мыши, не трогать этих груд зерна, как не должен принимать участия в мессе тот, кто получил мирное лобзание от священницы (presteresse)». Жак де Витри приводит текст этой песенки на французском языке и в латинском переводе и добавляет: «Считается, что после такого заклинания мыши к зерну не прикасаются» (Crane, № 217). Этот проповедник слышал об одном муже, который застал свою жену со священником и остриг ей волосы в кружок, выбрив большую корону на макушке: «Таковы должны быть священницы». «Блажен сей муж», — заключает Жак де Витри (Crane, № 210). Джон Бромьярд рассказывает, что беса удалось изгнать из одержимого только после того, как ему пригрозили искупать его в бане, в которой купаются наложницы священников. Этот же проповедник рисует сцену поездки беса в ад: он оседлал верхом взнузданную любовницу духовного лица (JB: Luxuria).

Множество «примеров» нападок на женщин посвящает Этьен де Бурбон. Особое беспокойство внушает ему страсть женщин украшать себя. Нарядные платья, пышные прически, притирания и другие хитрости — все это плод дьявольского внушения. С помощью этих средств женщины губят сыновей Господа. К подобным ухищрениям прибегают даже старухи, так что на улице можно догнать молоденькую красавицу и, заглянув ей в лицо, увидеть старуху. Так случилось с одним парижанином, вообразившим, что он следует за юной красоткой, — каково же было его разочарование, когда он узнал свою старую жену! (ЕВ, 273). Жена раскрашивала свое лицо, несмотря на запрет мужа, и однажды он, увидев ее на каком-то празднике раскрашенной, спросил ее: «А где моя жена Понция?» «Перекреститесь, неужели я не Понция, ваша жена?» — «Ты не моя жена. Моя жена смуглая, а ты бе-

лая; та бледная, а ты — розовая». — «Богом клянусь, я жена ваша Понция». — «Если ты моя жена, я попробую, не смогу ли я обновить картину, кою вижу на твоём лице». И, схватив её за волосы, он стал щеткой оттирать ей щеки, пока не показалась кровь (Klapper 1914, № 155).

Горожанки носят искусственные причёски и парики. Был случай, когда обезьяна сорвала парик с тщеславной старухи, красовавшейся в церковный праздник, выставив её на осмеяние (ЕВ, 274). Разрисовывая и украшая себя, как идолы, старухи кажутся бесноватыми, напоподобие актёров, которые раскрашивают себе лица и надевают маски. Человек славен, когда он носит образ и подобие своего Творца. Парики и косметика причиняют несправедливость Богу, ибо те, кто ими пользуются, как бы говорят ему: «Ты плохо меня создал, а я себя сделаю хорошо: ты меня сотворил бледной, а я — розовая; ты сделал меня темной, а я стала белой; ты меня выставляешь старой, а я превращусь в юную». Какой-то гистрион, увидев в доме магната размалеванную старуху, набрал в рот воды и внезапно облил ей лицо, и, когда вода стекла, оно сделалось у неё как у прокажённой (ЕВ, 279. Ср. Hervieux, 287, 390). Ссылаясь на басню Эзопа о вороне, выщипавшей свои перья и украсившейся чужими, Жак Витрийский говорит о женщинах, которые хвастаются своей красотой, но если у них отнять то, что им дали другие, — шерсть у них от овец, ткани от земли, цвета от трав — то они будут выглядеть поуже ободранной вороны (Crane, № 249).

Завелись новые моды, мечут громы проповедники, в угоду которым размеры одежды гордецов превосходят размеры их тел. Знатные госпожи являются в церковь в платьях с хвостами, грабя нищих Христа, собирая блох, гоня пыль, осыпающую алтари, и мешают людям молиться. Они не замечают того, что на своих шлейфах возят дьявола. И опять-таки они оскорбляют Господа, сотворившего одних хвостатыми, а других бесхвостыми. Из ткани, пошедшей на такие хвосты, можно было бы одеть множество бедных (Crane, № 243; ЕВ, 282). Здесь Этьен де Бурбон набрасывает своего рода историческую схему развития одежды. Люди были сперва нагими, затем оделись в необработанные шкуры, впоследствии — в кору деревьев, в ткани, ещё позднее — в помет червей, то есть в шелка, потом стали всячески раскрашивать ткани, вышивая их и прикреплять к ним драгоценные камни. Ныне же со дня на день возникают все новые искусства и растут тщеславие и тяга к неслыханному (ЕВ, 283). Что такое женские украшения? Жены уверяют, будто украшаются ради своих мужей, а на самом деле стараются ради привлечения любовников (ЕВ, 284, ТЕ, 122). С явным сочувствием Этьен де Бурбон рассказывает, как в одной деревне священник учил молодежь, что, когда в приходе появится разукрашенная женщина, пусть кричат ей вслед: «Изыди, рыжая с ядовитой шкурой!» — и бросают в неё отбросы (ЕВ, 286).

Другой порок женщин — болтливость и склонность браниться. Когда молодая жена попросила совета у старухи, как ей жить в мире с мужем, который с нею почему-то плохо обращается, старуха посоветовала ей встать утром пораньше, пойти на огород и, прочитав трижды *Pater noster*, троекратно спросить траву, как ей быть, и выслушать её ответ. Молодая женщина так и поступила, а старуха, спрятавшись в траве,

низким голосом отвечала на ее вопрос: «Молчи, и будет мир; возвратившись, не разговаривай» (ЕВ, 237). Ибо болтливость женщин, следует мораль, — величайшее бремя. Некто плыл на корабле по морю вместе с болтливой женой, и, когда во время бури моряки сказали, что наибольшие тяжести надобно сбросить в воду, он предложил свою жену, ибо на всем судне не найдется ничего более тяжелого, нежели ее язык. Вот причина того, заключает проповедник, почему мужья ненавидят своих жен и плохо с ними обращаются (ЕВ, 236).

Женское любопытство и болтливость всячески осмеиваются. Жена вечно выпрашивала у мужа, о чем говорят в городском совете, членом которого он был. Устав от ее приставаний, он как-то сказал ей, будто решено позволить каждому мужчине иметь по нескольку жен, но совет не желает, чтобы о его решении сразу же стало известно. Услышав это, женщина тотчас побежала в совет протестовать против подобной несправедливости. По ее словам, нужно было принять противоположное решение — чтобы одна жена могла иметь нескольких мужей, а мужчины удовлетворить нескольких жен не в состоянии. Члены совета одобрили поступок мужа (Crane, № 235).

Любопытство не доводит легкомысленных женщин до добра. Когда один человек отправлялся в паломничество, жена настаивала на том, чтобы он приказал ей сделать в его отсутствие что-либо в память о нем. Он же хотел лишь, чтобы она берегла дом и семью. Но жена так приставала к нему, что он в шутку сказал ей: «Приказываю тебе не входить в эту печь, пока я не вернусь». После его ухода жена не вытерпела, вошла в печь, стала вынимать из нее камни, искать в щелях, и в конце концов печь на нее обрушилась (Crane, № 236).

Греховная манера божиться и клясться присуща не одним только мужчинам, но и женщинам. Когда священник велел женщине, которая ему исповедалась, впредь воздерживаться от всяческих клятв, она отвечала: «Богом клянусь, впредь не буду». — «Пусть твоя речь будет: «да, да», «нет, нет», прочее же — от лукавого». А она: «Господин, верно ты говоришь, и я клянусь вам святою Девой, что буду делать так, как вы мне велели, и никогда не поклянусь!» (Crane, № 220).

Рассказы о сварливых женах явно принадлежат фольклору, притом вневременному и интернациональному. Жак Витрийский охотно использует подобные анекдоты. Он слышал о какой-то карге, которая постоянно ругала своего мужа. Особенно донимала она его тем, что звала его «вшивым». Муж уговаривал ее воздерживаться от таких выражений, но она упорствовала, и, не выдержав, он бросил ее в воду. Утопающая захлебнулась и не могла открыть рта, но и из-под воды показывала руками, как если бы давила вшей. В другом анекдоте изображен спор между мужем и женой: он считал, что луг, по которому они шли, покосили, а она настаивала, что его сжали серпами. Ссора кончилась тем, что муж отрезал ей язык, но она знаками показывала, что траву срезали серпом (Crane, № 221, 222).

Некий юноша просил отца дать ему двух жен. Тот дал ему одну, пообещав по истечении года дать и другую. Однако несчастный так измучился с первой, что вторую взять отказался. В том городе нужно было казнить злодея, и предлагались разные способы мучительной казни:

одни советовали привязать его к хвостам лошадей, другие сжечь, третьи — живьем содрать с него кожу, но муж дурной жены предложил: дайте ему мою жену, худшей казни не придумаешь (Greven, № 70. Ср. № 62, 67, 71; Frenken, № 67). Еще одна сварливая женщина во всем противоречила мужу и неизменно поступала наоборот. В разгар ссоры она упала в реку и утонула. Прикинувшись опечаленным, муж вошел в лодку и поплыл против течения, разыскивая ее тело. Соседи в недоумении: ведь искать тело нужно ниже по течению? Муж: «Разве вы не знаете, что моя жена всегда все делала насупротив? Уверен, что она поднялась против течения» (Crane, № 227). Приведя еще несколько подобных же «примеров» с непокорными женщинами, проповедник заключает: «Жена должна повиноваться мужу» (Crane, № 228).

К фольклору восходят и некоторые другие «примеры» из сборника Жака де Витри. Возвращаясь с рынка, супруги увидели зайца, и муж сказал, что хорошо было бы поймать его и приготовить с луком и подливкой. Жена не согласилась: лучше с перцем. Спор перерос в драку. Побитая жена отомстила мужу, сказав заболевшему королю, что, дескать, ее муж — превосходный медик, скрывающий свои знания. Дело кончилось избиением ее мужа во дворце (Crane, № 237). У этого сюжета была долгая литературная судьба: из фольклора он перекочевал не только в «примеры», но и в фаблио, а в Новое время использован Мольером («Лекарь поневоле»). Пользовался популярностью и рассказ о женщине, ненавидевшей своего мужа и решившей от него избавиться. Напоив его пьяным, она послала за монахами и заявила: «Мой муж умирает и просил меня позволить ему принять монашеское одеянье». Монахи возрадовались, ибо человек этот был богат, а жена обещала им изрядное имущество. Пьяный был пострижен и наряжен в рясу, после чего его увезли в монастырь. Протрезвев, он узнал, что он — монах, но не решился возвращаться домой из стыда и страха прослыть отступником (Crane, № 231).

Среди многочисленных рассказов о женщинах лишь изредка встречаются такие, в которых они не выглядят моральными монстрами. Жак Витрийский цитирует древнюю историю о жене, которая спасла брошенного в темницу мужа от голодной смерти, питая его молоком из своих груди, чем растрогала тирана, освободившего узника (Crane, № 238). Другой рассказ, тоже восходящий к античности, начинается повествованием о верной жене, горько оплакивавшей своего умершего супруга, сидя на его могиле. Как раз в это время близ кладбища повесили преступника, и король приказал рыцарю сторожить тело казненного, с тем чтобы родные не похитили его; если он не усторожит, то и сам будет повешен. Жажда побудила его ненадолго отлучиться, и тем временем тело повешенного унесли. Страж в ужасе. Вдова, оплакивавшая на кладбище мужа, узнав, в чем дело, обещает выкупить рыцаря, если он возьмет ее замуж. Он согласен, и вдова предлагает повесить вместо похищенного трупа останки ее мужа. Таким образом, верность безутешной вдовы была недолгой. «Сердце женщины всегда переменчиво и непостоянно», — заключает Жак де Витри (Crane, № 232).

Многие из анекдотов о дурных женах, собранных проповедниками, нельзя назвать специфически средневековыми, — они встречаются

у самых разных народов. Авторы «примеров» охотно их используют, поскольку игровая природа подобных рассказов как нельзя лучше соответствовала поэтике жанра «примеров». Однако, как мы видели, проповедники не ограничивались тем, что собирали и повторяли такого рода шуточки о злокозненности и злонравии женщин, — они демонизировали женщин, видя в ней орудие в руках дьявола, с помощью которого он пытается погубить человека, то есть мужчину. В этом специфически средневеково-монашеском контексте расхожие побасенки о вздорности слабого пола приобретали несколько иное, менее безобидное звучание. В то самое время как авторы рыцарских романов, трубадуры и миннезингеры воспевали прекрасную даму, создавая ее утонченный культ и целую систему поэтических средств для возвышения любви между мужчиной и женщиной, а ваганты славили половую любовь как одну из величайших радостей, отпущенных человеку, монахи-проповедники вырабатывали своего рода корреляты и противовес этим тенденциям, идя гораздо дальше фаблио, в которых нападки на женщин более амбивалентны.

Антифеминизм Жака де Витри не знает пределов. Им собрано большое количество «примеров», которые должны воочию показать, сколь зловредна и порочна женщина. Тут и рассказы о жене, нагло обманывающей мужа и внушающей ему, что любовник, которого он застал в ее постели, привиделся ему от жары; и о старухе своднице, которая, для того чтобы склонить матрону ко греху, показывает ей скулящую суку, уверяя, что это — женщина, погубившая своей недоступностью влюбленного и в наказание превращенная в собаку; и о жене, которая пожалела для умирающего мужа доброй ткани на саван; и о злокозненных женщинах, которые с помощью дьявола лишают мужей способности познать своих жен; и о дьяволе, который взял было замуж сварливую женщину, но через год сбежал от нее в ад, не вынеся ее скандалов; и о вдове ростовщика, поторопившейся вновь выйти замуж; и о городе во Франции, где на протяжении десяти лет не находилось ни одного супруга, который не пожалел бы после года пребывания в браке о том, что вступил в него; и о бесе, которому муж, отправляясь в паломничество, передал на попечение свою дурную жену и который жаловался, что предпочел бы ходить за десятком диких лошадей, чем сторожить такую зловредную и развратную бабу; и о человеке, две жены которого одна за другой повесились на одном и том же дереве в его саду, — сосед просил у него ветку от этого дерева, чтобы посадить у себя; и о бездельнице жене, пирующей с любовником, пока муж трудится; и о модницах, тратящих большую часть дня на туалет; и о распутной женщине, которая, не сумев соблазнить юношу, ложно обвинила его в изнасиловании; и о неверной жене, доказывающей свою преданность любовнику тем, что приносит ему здоровый зуб своего мужа, которого она побудила его вырвать; и о сожительнице священника, которую он предпочел сохранить за собой прихода, после чего она его бросила, и многое другое (Crane, № 107, 173, 241, 248, 250, 255, 262, 273 и др.; Frenken, 60, 61, 64, 68 и др.).

Проповедник рассказывает о жадной жене, которая, завладев ключами от дома, все держала взаперти и ничего не подавала нищим. Ког-

да же она умерла, у мужа попросили дать что-нибудь за упокой ее души. Помышляя более о новом браке, нежели о душе покойной супруги, он отвечал французской поговоркой: «Берта имела в своем распоряжении все мое имущество; пусть же ей достанется все то, что она сделала для своей души». Не показательно ли то, что и этот анекдот приведен Жаком де Витри среди «примеров», избобличающих женщин, хотя в данном случае и супруг выглядит не наилучшим образом? Автор осуждает ее скардность, но не отказ муж позаботиться о ее душе (Сгапе, № 182).

Многие сюжеты, использованные Жаком Витрийским, встретятся как в других сборниках «примеров», так и в фавлю, а затем и в итальянской ренессансной новелле — в последней, естественно, с другой моралью. Некоторые из этих сюжетов перейдут в литературу Нового времени.

Нужно избегать сожительств с женщиной, провозглашает автор «Зеркала мирян». «Женщина, — учит философ Секунд, — есть смущение мужчины, ненасытное животное, постоянное беспокойство, непрерывная борьба, повседневный ущерб, буря в доме, препятствие к исполнению обязанностей. Нужно избегать общения с женщиной, во-первых, потому что она запутывает мужчину, во-вторых, потому что она оскорбляет его, и, в-третьих, потому что она лишает его имущества и добродетелей» (SL, LIII). Таков манифест мужского шовинизма, сформулированный монахом.

Не следует, однако, думать, что женщины в ту эпоху всегда безропотно сносили антифеминистские инвективы проповедников. Раздавались и голоса протеста, и по крайней мере один из них мы еще можем слышать. Монах избобличил жену Пилата, которая, пытаясь вступить за Христа, тем самым намеревалась помешать спасению рода человеческого, и какая-то дама из числа слушательниц потребовала, чтобы проповедник перестал порочить ее пол³. Но как же быть с Богородицею, которой усердно поклонялись? Культ Марии едва ли способствовал реабилитации женщины. «Mulier, — говорит Цезарий Гейстербахский, — есть имя порчи и природы, Virgo или Maria или Dei genitrix (Богородица) — имя славы». «Женщиной» («той женщиной») именуют Богородицу одни только черти, не смеющие назвать ее по имени (DM, V: 44). Однако когда некая женщина пришла с мольбой к святому Гиларию воскресить ее сына, а святой обратился в бегство, она крикнула вслед ему: «Вспомни, что наш пол родил Христа». Услыхав эти слова, святой тотчас вернулся и возвратил к жизни ее сына (Hervieux, 288, 391).

Гнев проповедника вызывает и склонность женщин к танцам, хоровам и мирским песням. Естественно, в подобных развлечениях участвуют как женщины, так и мужчины, в особенности молодежь⁴. К чему это ведет? Жак де Витри утверждает, что «хоровод есть круг, центром коего является дьявол. Все движется в нем влево, направляясь к вечной гибели. Когда нога прижимается к ноге или рука женщины касается руки мужчины, вспыхивает дьявольский огонь» (ЕВ, 162). Некий святой увидел над головой женщины в хороводе отплясывающего беса, который и побуждал ее танцевать (ЕВ, 270). В Германии был случай, когда женщина, участвовавшая в плясках, после этого не могла двигать ногами на протяжении трех дней, — это дьявол держал ее

за острые концы модной обуви, и верно, лишь только их отрезали, дьявол с шумом вышел из ее ног, и к ней возвратилась способность ходить (ЕВ, 281). Плясуны и плясуньи — прямые враги духовенства и проповедников. Человек, не желающий потерять корову, привязывает ей на шею колокольчик и, слыша его звон, спокоен. Женщина, которая пляшет в хороводе, увлекая за собой других, носит колокольчик дьявола. Услыхав звуки пляски, нечистый спокоен: «Не потерял я свою корову» (Crape, № 314).

В одном селении во время воскресной проповеди жена главы местной общины (*maiorissa villae*) затеяла хоровод пред воротами церкви. Проповедник вышел из церкви вместе с народом и пытался унять пляшущих и поющих, но слова не подействовали, и священник сорвал с головы этой женщины покрывало вместе с украшениями и накладными волосами. Пытаясь прикрыть голую макушку, греховодница задрала платье на голову, обнажив свои постыдные части (ЕВ, № 275). Близ Анжера некая девица в праздничные дни, в то время как другие направлялись слушать проповедь, созывала друзей на луг, где говорил проповедник, и там они мешали слушать его своим громким пением и плясками. Девицей завладел бес, и ее тело покрылось нарывами. Ничто ей не помогало, даже паломничество к святым, и лишь после того как ее отвели к монахам, коим она причинила беспокойство, и они ее простили и помолились за нее, освободилась она от беса (ЕВ, 185). Девушка, страстно любившая танцы, под влиянием проповедника раскаялась и навсегда отказалась от участия в плясках. Тем не менее перед смертью она призналась, что испытывает невыносимую муку в гениталиях и утешается только тем, что в короткое время эти страдания прекратятся и она, минуя чистилище, отправится на небо (Klarer 1914, № 50). Нужно страшиться не только хитростей и обмана женщин, пишет Этьен де Бурбон, но и улиц, театров и зрелищ, на которые они собираются, а в особенности тех мест, где они водят хороводы. «Дьявол — изобретатель хороводов и танцев, их верховод и покровитель» (ЕВ, 462; ТЕ, 35, 139). Выше мы видели, как Бог сурово и беспощадно карает пляшущих в церквях, поражая их молниями (см. гл. 1).

Здесь нужно отметить, что, хотя проповедники обращались как к сельскому, так и к городскому населению, и к последнему, как кажется, в первую очередь, затрагивая самые разные аспекты его жизни, ни в едином «примере» нет ни прямых, ни косвенных указаний или намеков, которые дали бы основание предполагать существование карнавала в XIII веке. Молчание источников в принципе, разумеется, мало убедительный аргумент в пользу мысли об отсутствии самого явления, но в данном случае, учитывая специфику «примеров», приходится предположить, что если в них (как и в других памятниках) нет подобных свидетельств, то наличие этого праздника в жизненном цикле западноевропейцев изучаемого периода внушает серьезные сомнения. О карнавале как организованном массовом действе с разработанным «сценарием» мы узнаем из памятников более позднего времени. Традиции, которые питали карнавал, могли восходить к античности; о песнях и плясках, вызывавших негодование духовенства и церковные запреты на

протяжении всего средневековья, известно не только из «примеров», но и из других памятников. Однако как часть календарного цикла и грандиозное народное празднество карнавал сложился только к концу средневековья в развитой городской среде с ее пестрым и многочисленным составом и специфическим социально-психологическим климатом⁵. В «примерах» перед нами, скорее, «карнавал до карнавала», элементы праздника, но едва ли — более того.

Веселье и смех не заказаны христианину, мы видим, что и сами проповедники нередко стремятся вызвать улыбку у своих слушателей. Неспособность смеяться — признак тех, кто побывал на том свете. Человек — «разумное смертное существо, расположенное к смеху» (Ноткер Губастый, начало IX века). Но чрезмерный смех греховен. Ссылаясь на Григория I, Жак Витрийский рассказывает о какой-то особе, которая видела пресвятую Марию со множеством дев и пожелала быть вместе с ними. Богоматерь сказала ей: «Не смейся на протяжении тридцати дней, и будешь с нами». Она так и поступила, целый месяц не смеялась, после чего скончалась и обрела обещанную славу. Несомненно, заключает Жак де Витри, что, не воздержись она от смеха, песен и хороводов, никогда бы Дева не приняла ее в свой сонм (Crane, № 275. Ср. PL, t. LXXVII, col. 348).

Среди россыпей анекдотов о злокозненности и порочности женщин буквально теряются те немногие «примеры», в которых сочувствие проповедника на стороне жены, а не мужа. Таковы рассказы Жака де Витри о пьяницах, которые чем попало избивают своих жен и, причиняя им насилие, убивают плод во чреве матери (Crane, № 225, 226).

Женщина служит дьяволу не только в плясках и хороводах, — она в высшей степени подвержена его влиянию во всем, что касается многообразных суеверий. Гадания и вера в приметы безусловно осуждаются. Но, в отличие от позиции, занятой авторами «покаянных книг», где за приверженность подобным суевериям устанавливались строгие епитимьи, проповедники склонны обращаться не столько к угрозам, сколько к высмеиванию тех, кто придерживается суеверных обычаев. Священник, который не мог отговорить прихожанок от посещения якобы всеведущей гадалки (*divina*), прибег к следующей хитрости: прикинувшись больным, он просил женщин отнести ей его башмачные ремни, но не говорить, чьи они. Гадалка утверждала, что ремни принадлежат соседке, и так удалось ее опозорить (EB, 363). В другом случае приводится рассказ о том, как наиболее умные из прихожанок сами выставляли на смех прорицательниц или, лучше сказать, святотатствующих (*sacrilega sive sortilega*). Когда подобная старуха говорила женщинам: «Сделай так, как я тебя научу, и вскорости ты получишь хорошего мужа и богатство» — и многих ввела в соблазн, то одна ей возразила: «Твой собственный муж нищий. Как же ты сделаешь, чтобы у меня был богатый муж, коль самой себе пособить не сумела?» (Crane, № 266). Один мошенник, выведав у пришельцев разные обстоятельства их жизни, затем под видом откровения пророчествовал им. Некая бедная старуха, выдававшая себя за прорицательницу, поступала так: ее сын крал волов у крестьян и прятал, а она открывала им, где они находятся. Еще один обманщик выдавал себя за святого Иакова (EB, 357, 358, 359).

Беда в том, пишет Этьен де Бурбон, что прорицателям, гадалкам, приметам, ложным внушениям — порождениям дьявола верит бесчисленное число глупцов. Верой в приметы заражены все, от крестьян до знати, от старух до ученых. Во время похода Карла Великого на сарацинов их войску повстречалось стадо рогатых животных, и один рыцарь, убежденный, что это плохая примета, рекомендовал повернуться вспять, но король пренебрег его советом и одержал победу (ЕВ, 353, 354).

Сами же гадалки подчас попадают в собственные сети. Одна такая старуха услышала в первый день мая, как кукушка прокуковала пять раз подряд, и уверилась в том, что проживет еще самое меньшее пять лет. Вскоре она тяжело заболела, и дочь уговаривала ее исповедаться и покаяться. Но та продолжала твердить, что у нее впереди еще целых пять лет жизни. Уже не в состоянии членораздельно произносить слова, она пять раз повторила сису, а когда вовсе лишилась речи, то подняла пять пальцев и умерла (ЕВ, 52). И точно так же на куковании кукушки погубил свою душу некий конверс. Этот насчитал двадцать два ее крика и решил, что столько лет ему осталось. Чего же ради, сказал он себе, буду я умерщвлять столько времени плоть в ордене? Лучше уйти в мир и на протяжении двух десятков лет пользоваться его радостями, а последние два года можно будет и покаяться. «Но Господь, которому ненавистно всякое прорицание, распорядился по-своему». Два года, которые тот назначил себе для покаяния, он позволил ему жить, а двадцать лет радостей отобрал (DM, V: 17).

Дело, однако, не ограничивается высмеиванием гаданий и прорицаний. Это — отнюдь не невинное заблуждение, ибо за суевериями опять-таки скрывается дьявол. Две женщины обратились к гадалке: одной хотелось иметь ребенка, а другая желала приобрести чью-то любовь. Они остались на ночь в ее доме и увидели вызванного ею беса в виде страшной тени, от которого в ужасе бежали (ЕВ, 361). Другая женщина пришла к колдунье в надежде избавиться от бесплодия и зачала «с помощью бесов». Но когда новорожденного принесли крестить, из его тела вышел змей, а младенец умер и был выброшен в канаву (ЕВ, 362). Несколько историй о рождении монстров рассказывает Рудольф Шлеттштадтский, выделяющийся среди других авторов особой склонностью к мрачному и ужасному. Вот одна из этих историй. Близ Вормса жила молодая супружеская чета, и жена рожала одним только дочерей. При рождении третьей или четвертой девочки муж в раздражении пожелал жене, чтобы она родила козу или собаку, и на следующий год она действительно родила собаку и козу. По совету священника их закопали в землю (НМ, 51). Другая «истинная история» гласит, что некий крестьянин хотел совокупиться с женой против ее воли, и в конце концов она вскричала: «Во имя дьявола, утоли свою похоть». Она зачала и в великих муках родила редкостное чудовище с трезубцем в руке. Священник приказал забросать монстра камнями (НМ, 35). В утрехтском епископстве с женой одного рыцаря переспал дьявол, принявший облик ее мужа, и она родила трех чудовищ, одного со свинными клыками, другого с длиннейшей бородой, третьего — циклопа. Мать умерла после родов (НМ, 36).

Таким образом, суеверия квалифицируются проповедниками как дьявольщина. Вера в ведьм (*striges*), якобы способных превращать себя

в иные существа и ездить верхом на животных, тоже от дьявола. В Арморике у одной женщины умерли два годовалых младенца, и соседки утверждали, будто кровь у них высосали ведьмы. Несчастливая мать поверила им и, родив третьего, решила, когда ему исполнился год, всю ночь сторожить его. В полночь она увидела старуху соседку, въехавшую в комнату верхом на волке, и заклемила ее специально приготовленным раскаленным железом. Наутро вместе с соседями и беилфом деревни они явились в дом этой старухи и обнаружили, что щека ее обожжена. Но та решительно отрицала свою вину. Дело дошло до епископа, и он заклил беса, который был «зачинщиком этого дела». Тут-то истина и обнаружилась: действовал бес, принявший облик старухи (ЕВ, 384).

И за более невинными, казалось бы, народными обрядами тоже скрывается нечистый. Один монах рассказывал, что у него на родине в Скандинавии (Dacia — провинция францисканского ордена, охватывавшая Данию, Швецию и Норвегию) существует обычай: когда женщина рождает, соседки собираются ей на помощь, — пляшут и ведут хороводы, «распевая неподобное». Они сооружают соломенный сноп в форме человека, надевают на него шляпу и пляшут вокруг этого *boni*, как они его называют, и носят его. Но владеет женщинами дьявол, отвещающий им таким страшным криком, что однажды участница непотребства умерла на месте (LE, 192).

Суеверий много. Иные особенно опасны. Жак де Витри видел в некоторых областях, что простолюдины считают дурным знаком встречу со священником и спешат осенить себя крестом. Но мало этого — «я точно знаю», продолжает проповедник, что, когда в одном французском городе была большая смертность, люди говорили: «Не прекратится этот мор до тех пор, пока не положим нашего священника к покойникам». Так и сделали. Подошедшего к могиле священника, который провожал прихожанина в последний путь, крестьяне и крестьянки схватили и прямо в ризах сбросили в ров. «Таковы дьявольские внушения и происки бесов» (Crape, № 268). А вот реакция священника на подобные суеверия. Как рассказывает Джон Бромьярд, женщина перекрестилась при встрече со священником, и он ее спросил, верит ли она, что из встречи с ним для нее может выйти дурное; она ответила утвердительно. «Да будет тебе по вере твоей», — сказал он и спихнул ее в грязную канаву (JB: *Sortilegium*).

Дьявольщина окружает человека. Одна крестьянка залезла с ногами в таз и выпрыгнула из него спиной вперед (движение в направлении, противоположном нормальному, — задом наперед или против хода солнца, — верный признак колдовского ритуала и проявление нечистой силы); при этом она произнесла: «Прыгаю так из власти Бога во власть дьявола». На глазах населения деревни нечистый поднял ее в воздух и унес в лес, и с тех пор никто ее более не видал (DM, XI: 60). Цезарий Гейстербахский приводит примеры использования крестьянками церковной облатки в качестве магического средства. Одна хотела с ее помощью вылечить своих пчел, положив тело Христово в улей, но пчелы, повинувшись Творцу, выстроили вокруг него миниатюрную часовню (DM, IX: 8). Другая, стараясь спасти овощи от капустной гусеницы,

по совету какой-то бродяжки посеяла сакрамент в грядки огорода. «Хорошая medicina — тело Господне, если посыпать им овощи!» — иронизирует автор «Диалога о чудесах». Этой богохульницей завладел бес и жестоко мучил ее на протяжении долгого времени (DM, IX: 9). Еще одна женщина разбросала по углам своего поля хлеб, политый вином-кровью Христовой. Так она хотела предохранить урожай от непогоды и градобития. Что же она нашла? Хлеб превратился в свернувшуюся кровь (DM, IX: 25).

И опять-таки и в данном случае эта зловредная магия (*maleficium*) была кем-то подсказана. Видимо, тенденция использовать тело и кровь Христовы в магических целях была чрезвычайно устойчива, и не случайно IV Латеранский собор (1215) запретил выносить тело Господне из церкви, — в этом можно усматривать указание на то, насколько широко гостию употребляли в качестве колдовского средства⁶. В частности, сакрамент пытались применять и как орудие любовной магии, и не одни женщины (DM, IX: 6).

Тем не менее если судить по сборникам «примеров», то нетрудно видеть, что главными приверженцами колдовства, гаданий и иных магических обрядов и заклинаний были женщины⁷.

И все же следует отдать должное проповедникам XIII века: они не разделяют веры в то, что существуют колдуны, способные летать по воздуху верхом на каких-то зверях. Все басни такого рода — не что иное, как бесовское наваждение, и им это лишь видится. Женщина, утверждавшая, что за час полета может преодолеть огромные расстояния, пришла к своему священнику и сказала, что минувшей ночью избавила его от большого несчастья, когда не допустила к нему своих спутниц по этим полетам. Священник спросил ее, как же они могли войти в запертую дверь. Старуха отвечала, что ни дверь, ни замок не могут их задержать. Священник пожелал проверить, верно ли это, — «ведь надобно вознаградить тебя за оказанную мне услугу». С этими словами он запер двери церкви и, схватив распятие, начал избивать старуху. «Выйди и беги, коль можешь, если засов и замок тебя не остановят», — возразил он на ее слезы и мольбы. Так он избавил ее от ложной доверчивости (Crape, № 269). Этьен де Бурбон повторяет этот же анекдот, подчеркивая, что басни о ночных полетах и поездках женщин на каких-то зверях в компании с Дианой и Иродиадой и с другими женщинами, коих называют *bonas res*, представляют собой сонные видения (EB, 368). Столь же мало доверия заслуживают, по его убеждению, и рассказы о ночных бдениях, на которые собираются многие люди, чтобы встретиться с черным псом. Об этом ему поведал один прихожанин, но беседа с другим человеком доброй репутации убедила его в том, что все это было лишь дьявольским внушением (EB, 366). Под воздействием нечистой силы один священник принял участие в полете верхом на бревне; спутницами его были опять-таки женщины, коих в просторечии (*vulgariter*) зовут *bone res*.

Так попал он в большой погреб, где великое множество женщин пели, держа в руках свечи и факелы, и были накрыты столы. Когда все уселись за стол, огни были погашены и с шумом явились черти, а священник оказался нагишом, на винной бочке, запертым в подвале где-

то в Ломбардии (ЕВ, 97). О том, что происходит на таких сборищах, рассказывала другая женщина: там встречаются мужчины и женщины, призывающие Люцифера, и является кот ужасного вида, который ходит кругами, окропляя всех своим хвостом, а когда гасят огни, начинается свальный грех. Люди, которых назвала эта женщина, все отрицали (ЕВ, 367)⁸. Такое же наваждение бесов — и явления ведьм (striges), якобы умерщвляющих детей (ЕВ, 365), и сцены рыцарских ристаний, которые видели отдельные лица (ЕВ, 364).

О том, что всяческие превращения людей в другие существа — не более чем бесовский обман, явствует из рассказа о человеке, который увидел свою жену в виде вьючного животного. Со слезами и стенаниями повел он ее на поводу к святому, но тот сказал: «Не вижу животного, но вижу, что ты привел ко мне какую-то женщину». Молитва святого уничтожила дьявольское наваждение, и мужу была возвращена жена в своем обычном облике (Crane, № 262).

Пройдет время, и позиция духовенства радикально изменится: от разоблачения внушенных дьяволом иллюзий о ведовских шабашах, ночных полетах и превращениях людей в животных церковь перейдет к утверждениям об их истинности. Образ ведьмы, издавна существовавший в народном сознании, будет взят на вооружение учеными людьми и подвергнется последовательной демонизации. Европа вступит в полосу официально санкционированных гонений на ведьм.

Ребенок не привлекает внимания проповедника, устремленного на разоблачение грехов и сосредоточенного на взрослых — людях, ответственных за свои деяния. Необходимо признать, что ребенок в ту эпоху вообще не был предметом того интереса и сочувствия, какими он пользуется в Новое время. Средневековая цивилизация — «цивилизация взрослых» (Ф. Ариес). Что же касается «примеров», то в них упоминания о детях случайны и спорадичны. Отношения между родителями и детьми попадают в поле зрения монаха не ради них самих, а в связи с обсуждением каких-то других, более существенных проблем. Семья как ячейка, создаваемая для воспитания потомства, в «примерах», по сути дела, отсутствует, и это умолчание проповеди об основной социальной клеточке общества — само по себе весьма красноречивое свидетельство. В рассматриваемых нами памятниках домашние образуют обычно пассивный фон, на котором разворачивается драма, переживаемая грешником, одиноко стоящим перед потусторонними силами добра и зла. Семья, собственно, лишь муж и жена, и по большей части остается вообще неизвестным, имеется ли у них потомство; как правило, проповедника это не интересует. «Примеры» не принадлежат к числу тех источников, исследование которых удовлетворило бы специалиста по исторической демографии, поскольку ни численный состав семьи, ни половое соотношение детей, ни возраст, в котором люди покидают этот мир, не находят в них освещения. В одном «примере» сообщается, как кельнский епископ спас восьмерых младенцев мужского пола, которых в одну ночь родила знатная матрона, намеревавшаяся их утопить «из стыда» (Klapper 1914, № 56). С помощью такого рода легенд не восстановить действительной демографической ситуации. Правда, в «примерах»

может быть нашупан один аспект, в котором семья в целом, включая жену и детей, выступает более активно: это позиция, занятая ею по отношению к загробному спасению ее скончавшегося главы⁹.

Нельзя упускать из виду, что перед нами — специфический литературный жанр, в произведениях которого было бы неосмотрительно искать прямого «отражения» действительных отношений. Хорошо известно, что в средние века, когда не существовало эффективных средств регулирования рождаемости, она обычно была высокой и что поэтому число детей в семьях нередко было довольно значительным. Но вместе с тем чрезвычайно высока была и смертность новорожденных и маленьких детей, и средняя продолжительность жизни оставалась, по сравнению с данными Нового времени, очень низкой. Между тем в «примерах», как и в сказке, обычно упоминается один ребенок, редко несколько, — реальной структуры средневековой семьи по этим памятникам не восстановить. Члены семьи могут быть упомянуты лишь постольку, поскольку того требует развертывание сюжета, и поэтому, как правило, ее численность сведена к минимуму.

Существует, если я не ошибаюсь, лишь одно, но тем не менее ценное развернутое указание в «примерах» на отношение матерей к своим младенцам. Это известный рассказ Этьена Бурбонского о суеверии, обнаруженном им в лионском диоцезе. Посетив местность Новиль неподалеку от Лиона, он встретился с «нечестивым обычаем», которого придерживались местные крестьянки. Они приносили своих больных или слабеньких новорожденных детей в рошу, выросшую на могиле святого Гинефора, о котором этот доминиканец ничего не знал. К его вполне понятному негодованию, выяснилось, что Гинефор — никакой не святой, а... борзая собака, которую некогда похоронил убивший ее по ошибке рыцарь — владелец расположенного поблизости замка, давно уже разрушившегося. Рассказ о гибели борзой, как кажется, имеет некоторое отношение к крестьянскому суеверию, и поэтому рассмотрим его. Однажды, когда нянька отлучилась от колыбели новорожденного сына рыцаря, на младенца напал огромный змей, но ребенка защитил борзый пес, который загрыз змея. Во время борьбы колыбель опрокинулась. Возвратившаяся служанка, видя окровавленную пасть борзой, вообразила, что собака загрызла младенца, и завопила. Прибежал рыцарь и, недолго думая, зарубил пса. Тут же обнаружилось, что младенец, целый и невредимый, преспокойно спит под перевернутой люлькой. Раскаиваясь в опрометчивом убийстве верного пса, рыцарь велел его похоронить и в память о происшествии насадить деревья на его могиле. Такова легенда, сохранявшаяся много времени спустя после исчезновения и семьи господина замка и самого этого замка. Как видим, у крестьян этой местности были причины видеть в святом Гинефоре, за которого они принимали борзую, покровителя новорожденных детей.

Этьен де Бурбон продолжает: крестьяне, наслышанные о благородном подвиге борзого пса, «посещали его могилу, почитая его как мученика». По наущению дьявола, они обращались к этому «святому» с просьбами о помощи в болезнях и иных нуждах. В особенности усердствовали матери. Они нашли какую-то старуху, совершавшую магические обряды и призывавшую бесов. Развесив детские пеленки на ветвях

деревьев, они протаскивали младенцев между ветками, «призывая фавнов», населявших этот лес, чтобы они приняли больного младенца и возвратили им здорового. Затем «матери-детоубийцы», как называет их Этьен де Бурбон, оставляли нагого ребенка, зажигая свечи у его головы, и удалялись на время, пока эти свечи не догорали, так, чтобы не видеть его и не слышать его плача. Не раз, как от многих слышал инквизитор, свечи причиняли ожоги оставленным младенцам, и те погибали. В одном случае волк, или дьявол в его форме, загрыз бы ребенка, оставленного на попечение «фавнов», если бы не подросла движимая материнской любовью женщина, — таково ее собственное признание. Когда матери вновь приходили к своим детям и находили их живыми, они относили их к ближайшей реке и девятикратно окунали в воду, и у ребенка должно было быть очень крепкое здоровье, чтобы он не скончался тут же или немного погодя. Таков был обряд исцеления новорожденных на могиле святого Гинефора.

Остается добавить, что Этьен де Бурбон, расследовавший это «оскорбительное для Бога и отвратительное суеверие», созвал местное население и обратился к нему с проповедью. «Мы приказали выкопать мертвого пса, срубить деревья и сжечь его останки вместе с этими деревьями». От местных сеньоров инквизитор добился распоряжения, которое угрожало конфискацией имущества тем, кто осмелился бы собираться на этом месте для отправления нечестивого культа и колдовских обрядов (ЕВ, 370).

Этот «пример» недавно стал предметом всестороннего исследования Ж.-К. Шмитта¹⁰. Помимо исключительного интереса, который представляет сочетание магического ритуала с легендой, «пример» важен и как свидетельство материнской любви к новорожденным, озабоченности слабым здоровьем многих из них и магической практики, заменявшей медицину в деревне. По словам Этьена Бурбонского, существовало поверье, будто «фавны» (с точки зрения инквизитора, это, конечно, бесы) в результате обряда подменяют детей, забирая больных и хилых и возвращая матерям здоровых, — первые принадлежат этим «фавнам», тогда как крепкие младенцы суть подлинные дети этих крестьянок.

Наблюдение относительно родительской любви к детям примерно в тот же период было сделано Э. Леруа Ладюри на материале инквизиционного расследования в пиренейской деревне Монтайю¹¹. Матери радуются рождению детей и глубоко переживают и оплакивают их смерть. Между родителями и детьми существуют прочные эмоциональные связи. Этот вывод может показаться довольно банальным: трудно было бы ожидать другого! Однако констатация привязанности родителей к детям имеет свой смысл, если вспомнить известный тезис Ф. Ариеса о том, что ребенок, которым якобы пренебрегала средневековая цивилизация, не придававшая никакого значения его психологическим и возрастным особенностям, становится предметом забот и любви только после перестройки семьи в начале Нового времени, когда воспитание детей делается ее основной функцией¹². Негативное отношение к женщине дополнялось невниманием к детям¹³. Ариес исходил из материалов, которые могут характеризовать преимущественно лишь верхи общества. Источники, исследованные Леруа Ладюри, относятся к крестьянству.

В целом же, несмотря на то, что за последнее время интерес к истории детства резко возрос в исторической науке, приходится согласиться с теми историками, которые полагают, что эта область знаний остается малоизведанной, полной спорных и ошибочных утверждений и что выход из положения один: самое внимательное и скрупулезное фронтальное исследование источников, не полагающееся на односторонние впечатления, которые могут быть более или менее случайно из них почерпнуты¹⁴.

Наша ближайшая задача носит более ограниченный характер: установить, каков взгляд на детство, ребенка и семью у проповедников XIII века. Как мы видели, сообщение Этьена де Бурбон проливает некоторый свет на деревенскую среду. Впрочем, свидетельства родительской привязанности дают «примеры» и относительно рыцарей. Некий благородный рыцарь, отправляясь в крестовый поход за море, «велел привести к себе маленьких сыновей, которых он очень любил». Обняв их при прощании, он хотел сделать свой отъезд еще более горьким, — ведь тем самым возросли бы его заслуги (Crane, № 124). Любовь к детям и преданность делу, угодному Богу, сочетаются, но вместе с тем и находятся в противоречии: нужно пожертвовать первой ради второй, и при этом возрастают шансы спасения души. Другие указания проповедника относительно родительской любви предельно лаконичны. Например, в «примере» о видении одного рыцаря упомянуто о том, что бесы соблазняли его, принимая облик разных людей, в том числе облик его жены и любимого маленького сына (ЕВ, 37. Ср. 444; Crane, № 1). Но не может ли самая беглость подобных упоминаний послужить свидетельством того, что родительскую любовь проповедники рассматривали как нечто само собой разумеющееся? В конце концов, привязанность к своим младенцам свойственна и животному миру (см., например: Hervieux, 411).

Дело обстоит не так-то просто. Родительская любовь естественна. Но как ее оценивает проповедник? Любовь к близким, в том числе к детям, чревата большой опасностью: она может заслонить главную цель жизни и даже отвратить от нее — заботу о спасении души. Одо из Черритона приводит две притчи. Первая: крестьянин нес на рынок тушу быка, и к нему пристали волки. «Долго собираетесь меня преследовать?» — «Долго ли? Пока несешь быка». Тогда крестьянин предпочел бросить тушу и избавиться от таких спутников. Вторая басня: некоего человека, шедшего с полным кошельком, преследовали разбойники, и, дабы избавиться от них, он бросил кошелек. Мораль обеих притч: «Волки суть разбойники, кои, пока несешь в себе грех, преследуют тебя, дабы пожрать. Разбойники суть кровные родственники, сыновья, племянники, дурные слуги, приживалы, которые жаждут богатств» (Hervieux, 292. Ср. 373). Вот отношение к детям и родственникам! От них — одна лишь опасность и кошелек и душе. В одной из последующих глав будет приведен рассказ об отшельнике, который вместе с ангелом, принявшим человеческий облик, посещал дома разных лиц. В одном из домов ангел умертвил маленького ребенка. Затем он открыл потрясенному отшельнику причину этого поступка: оказывается, пока у хозяина дома не было сына, он охотно подавал милостыню, был щедр

и небрежлив, а с рождением наследника отворотился от благочестивых дел и начал копить добро для сына (Crane, № 109; GR, 37). Наличие детей и наследников и любовь отца к сыну, забота о нем, согласно логике этого повествования, угрожает спасению души.

Здесь уместно упомянуть то обстоятельство, что, судя по имеющимся источникам, детство самих будущих членов нищенствующих орденов — младших отпрысков семей, которые не могли рассчитывать ни на отцовское наследство, ни на ту долю родительской любви, какая доставалась старшему сыну, и подчас попадали в монастырь по воле родителей, а не добровольно, — их собственное детство было безотрадным¹⁵. Возможно, это оказывало свое влияние на взгляды проповедников. Не симптоматично ли, что в новых орденах игнорировались все возрастные (так же как и социальные) различия, настоятеля называли уже не «отцом», а «наставником», а монахов — «меньшими братьями»?

Как обстояло дело с любовью детей к своим родителям? Имея в виду специфику проповеди, нацеленной на осуждение негативных аспектов моральной жизни общества, трудно ожидать объективного освещения эмоциональной сферы. Совершенно иные чувства якобы обуревают христианина. Вспомним проповедника, который по воскресным дням звал к пастве: «Не молитесь за душу моего отца, который был ростовщиком...» Приведа эти проклятья, исходившие из уст знакомого священника, Жак де Витри заявляет, что, если б он верно знал, что его собственный отец ушел из мира сего хотя бы с одним смертным грехом, он не прочитал бы за него *Pater noster*, не отслужил бы ни одной мессы и не подал бы милостыни для спасения его души (Crane, № 216). Не любовь между детьми и родителями, но любовь к Богу и заботы о спасении души должны стоять в центре внимания человека.

Мы читаем в «примерах» о детях, которые обеспокоены участью душ своих родителей на том свете¹⁶, но создается впечатление, что это беспокойство не лишено эгоистичности. У одной девушки были богобоязненный и добрый отец, протест, который усердно работал в поле и скромно жил трудом рук своих, и распутная мать-бездельница. Оба скончались. Предоставленная самой себе, дочь задумалась, какую жизнь ей вести — следовать ли примеру отца или пойти по стопам матери, и решила подражать ей. Ночью пришел к ней в видении ангел и отвел ее в какое-то зловонное и ужасающее место, где среди прочих проклятых подвергалась мукам и ее родительница, которая обратилась к ней с предостережением от «подлых и преходящих жизненных угод». Затем ангел отвел девушку в красивейшее место, в котором она встретила своего отца в окружении святых. Возвратившись, девица стала на стезю праведности и сделалась отшельницей (Hervieux, 330—332; Crane, № 289. Ср. LE, 195). Жак де Витри не упоминает о сочувствии дочери к участи погибшей матери, — в центре внимания его героини — выбор ее собственного жизненного пути.

В других случаях эгоизм детей выражен еще более ясно. Сына ландграфа Людовика очень интересовало, что произошло с душой его отца, и один клирик, опытный в некромантии, при помощи дьявола посетил покойного ландграфа в аду. По его словам, он осужден за то, что присвоил церковные владения и оставил их в наследство сыновьям. Он уве-

рял, что если б они возвратили эти земли по принадлежности, то его муки были бы сокращены. Клирик передал просьбу покойника сыновьям, но те из жадности ей не вняли (DM, I: 34). И точно так же сыновья недавно скончавшегося рыцаря Фридриха, которым повстречавший его душу горожанин передал просьбу отца вернуть землю ограбленной им вдове, «предпочли вечно пребывать в муках, нежели возместить ущерб» (DM, XII: 14).

Большой популярностью пользовалась история, приводимая в ряде сборников «примеров», — о неблагодарности детей по отношению к родителям, которые всю жизнь о них заботились. Некто, выгнав собственного отца из дому, заставил его жить в стойле и дал ему один только поношенный плащ. Сын этого нечестивца, горюя о деде, просил отца купить ему плащ. «Зачем? — удивился отец. — Мало ли у тебя красивых одежд?» — «Я сохранию его и, когда ты состаришься, одену тебя в него, поступив с тобой точно так же, как ты поступил с моим дедом, а своим отцом, который тебя породил, выкормил и оставил тебе все, чем владел» (Crane, № 288. Ср. LE, 143; Hervieux, 245). Если сын ведет себя бессердечно по отношению к отцу, то внук испытывает глубокое огорчение из-за лишений деда.

Повторяю, подобные анекдоты едва ли проливают свет на многообразие семейной жизни со всеми ее проблемами, — скорее, они выражают определеннные установки проповедников. Как кажется, упор в «примерах» делается в большей мере на обязанностях детей перед родителями, нежели на родительской любви. Сыновняя неблагодарность — излюбленный сюжет проповеди. Некий сын в гневе таскал своего отца за волосы по двору. За это покарал его божий суд. Когда у него, в свою очередь, вырос сын, тот тоже таскал его за волосы в том же дворе, и отец взмолился: «Отпусти меня, ибо своего отца я таскал до сего места, но не далее». «В чем состоит грех человека, в том состоит и его наказание», — заключает проповедник (TE, 107). Богача постигла внезапная смерть, и сыновья, увидев, как он упал мертвым, оставив тело отца, бросились к сундукам, дерясь между собой и со сбежавшимися родственниками (TE, 120. Ср. 228).

Господь сурово карает неблагодарных и жестокосердых детей. Один священник услышал в церкви вопли и стенания погребенной девицы: «Горе мне, горе мне! О, если б никогда не рождалась я на свет! И тело мое и душа прокляты». И тут бесы потащили ее труп из церкви. Вспомнив ее исповедь, священник не нашел других грехов, помимо того что она часто ругала свою мать. «Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь, Бог твой, чтобы продлились дни твои...» (Второзаконие 5:16) — к этой библейской заповеди Одо из Черитона и приводит упомянутый «пример» (Hervieux, 315). Как утверждает Этьен де Бурбон, «многие видели» человека, на лице которого, между глаз и на щеках, сидела ужасная жаба огромных размеров, и не было никакой возможности от нее избавиться. В чем причина? Сам несчастный признавал, что это — божий суд. Его отец наделил его имуществом и женил, но когда он бедным стариком явился к нему, то ни сын, ни невестка не захотели угостить его приготовленным к обеду каплуном, спрятав его в сундуке. После ухода отца сын открыл сун-

дук и увидел на блюде отвратительную жабу, которая и вцепилась ему в лицо. Лишь после посещения им Святой земли жаба соскочила с его лица и лопнула (ЕВ, 163)¹⁷. Сын обманом лишил свою мать имущества и выгнал из дому, куда привел себе жену. В наказание курица, которой он хотел пообедать, превратилась в змею, которая и задушила его (DM, VI: 22; VII: 44)¹⁸. Страшной была божья месть за дурное отношение сына и невестки к религиозной женщине Хильдегунде в ее последний час. Самолично причастив умирающую, Господь умертвил сына за непочтительность, а остальные ее дети, числом до двенадцати, в короткое время один за другим скончались, хотя Цезарий Гейстербахский, поведавший эту впечатляющую историю, не уточняет, в чем они были повинны (DM, IX: 36).

Как видим, проповедники настойчиво подчеркивают необходимость уважения к старшим и благодарности им. Дети должны в первую очередь заботиться о спасении души родителей, а не о собственном материальном благополучии. Но далеко не всегда они выполняют свой долг. Исповедник сказал умирающему, что он должен возместить все несправедливо нажитое, но жена и сыновья умоляли не оставлять их бедными, отговаривая его от уплаты компенсации. Священник, видя противодействие семье и нерешительность умирающего, произнес слова проклятия: «В руки демонов передаю дух твой». «Сколько несчастны те, кто из-за жен и детей или иных родственников пренебрегают спасением своей души», — восклицает Жак де Витри (Сгане, № 106). У постели другого умиравшего отца семейства плакали дети: «Что с нами будет?» Отец отвечал: «Вы, сыновья, получите свои земли, кои я приобрел, а вы, дочери, пойдете к своим мужьям, за коих я вас выдал. Обо мне же никто из вас не заботится: что со мною будет? А ведь я и сам не знаю, в какое место предназначен» (SL, 398).

Несколько особняком, скорее, как исключение, стоит в ряду подобных «примеров» рассказ о художнике Фоке из «Римских деяний». Фока был обвинен в том, что работал и в праздничные дни. Фока объяснил свое неповиновение закону тем, что ежедневно должен зарабатывать по восемь денариев: два денария он дает отцу, ибо, когда он был ребенком, отец тратил на него два денария в день: «Теперь он впал в нужду, и сыновний долг велит мне поддерживать его». Два денария Фока откладывает для сына: «Чтобы, если я впаду в нищету, он возвратил мне их, как я возвращаю два денария своему отцу». Еще два денария он принужден выбрасывать на жену, своевольную и ворчливую женщину, а последние два денария Фока тратит на еду и питье¹⁹.

Нетрудно убедиться в том, что дети и родители не противопоставляются в «примерах» в качестве носителей разных систем ценностей; дети не обладают идеей об ином образе жизни, который они оставляют и хотели бы вести, в отличие от старшего поколения. Напротив, судя по проповедям, сыновья желают занять место отцов и быть им подобными. Насколько эта картина соответствовала действительности, трудно сказать, ибо в интеллектуальных кругах того времени наблюдалось иное положение. Немецкий историк Г. Миш говорит о «молодежном движении» XII века²⁰, и известно о немаловажных противоречиях между поколениями в среде рыцарства²¹. Отсутствие в

наших источниках заметных следов подобного протеста дает основание предполагать, что жизнь не ставила проповедников, обычно чутко реагиовавших на все возможные случаи социально-моральных отклонений, перед серьезной проблемой «конфликта поколений»; иначе было бы трудно понять, как могли они эту проблему игнорировать. Опираясь на иной, нежели наш, материал, западногерманский исследователь А. Ничке находит возможным утверждать, что в XIII и начале XIV века существовало «движение молодежи», выразившееся прежде всего в ее отказе принимать духовные и материальные ценности отцов²². Однако не ясно, в какой мере можно обобщать подмеченные этим исследователем факты.

Не находим мы указаний на почетное положение пожилых людей. Скорее, наоборот: старый отец — обуза для взрослого сына, который отесняет его и отказывает ему в уважении. Старухи выступают в «примерах» почти неизменно в роли сводниц, колдуний, гадалок или молодых мегер. Но здесь перед нами, конечно, литературные штампы, а не зарисовки из жизни, и сделать какие-либо заключения из подобных рассказов невозможно. Однако работы Р. Шпранделя свидетельствуют о том, что в средневековом обществе старость не оценивалась высоко²³.

Почти ничего нет в «примерах» и относительно воспитания детей родителями. На память приходит эпизод, рассказанный Жаком де Витри, но и он опирается на текст, приписываемый Бозцию²⁴. Вор, которого вели на виселицу, увидел своего плачущего отца и попросил у него последнего поцелуя. Когда же он целовал его, то больно укусил в губу (руки у него были связаны): «Много зла причинил ты мне тем, что, когда я был мальчиком, ты, зная, что я уже начинал воровать, не бил меня и не наказывал» (Crane, № 287). Пятилетний ребенок погубил свою душу тем, что имел привычку богохульствовать, а родители его не наказывали за это, и, как он при смерти сказал отцу, за ним пришли «черные люди» (Crane, № 294). При этом Одо Черитонский подчеркивает, что отец очень любил и лелеял своего маленького сына, но «телесно» (Hervey, 315). Забот о физическом здоровье ребенка явно недостаточно, главное — в наставлении его в основах веры и морального поведения. Такова мораль этого повествования²⁵.

Семейные сцены лишь изредка попадают в поле внимания проповедников, а когда они все же встречаются в «примерах», речь идет скорее о курьезе или аномалии, нежели об обыденной жизни. Чаше других такие сцены упоминает анонимный автор более позднего памятника — «Зеркала мирян» (*Speculum Laicorum*). Пьяница-муж возвращается домой из таверны, видит жену с двумя сыновьями, принимает их за четверых, решает, что двое — незаконные, и всех убивает, после чего, протрезвившись, вешается сам (SL, 204). Другой пьяный муж устраивает над женой у себя дома божий суд — он пытается испытать ее раскаленным железом, но благодаря ее хитрости сжигает свою руку плужным лемехом, который он предварительно сунул в очаг (SL, 207. Ср. 502). Жена признается мужу в убийстве собственной матери, и он советует ей покаяться. «Но как же могу я покаяться перед теми, кого ежедневно встречаю?» — отвечает она. Когда муж ушел в поле, она, заперев дом, зарезала трех сыновей и самое себя (SL, 134).

Но не нужно воображать, что проповедники вовсе игнорируют нормальные супружеские отношения и чувство привязанности между мужем и женой. Упоминаются и преданные жены, но обычно они выступают в «примерах» в одном качестве — они стараются убедить мужей замолить свои грехи, отказаться от несправедно нажитого богатства и тем самым отвратить погибель души; либо они молятся за умерших супругов, вызволяя их из чистилища. В трирском диоцезе во время добычи серебра одного человека засыпало обвалом породы, и жена, уверенная в его гибели, хотела отслужить поминальные мессы, но не имела на них средств. Поэтому на протяжении года она возжигала перед алтарем благовония за упокой его души, пропустив лишь три дня. Спустя год стали расчищать завал в поисках серебра, и тут несчастный вскричал: «Пощадите, пощадите, осторожнее раскапывайте, не повредите мне!» Сперва его приняли за призрак, но потом убедились в том, что он жив. Как же смог он выжить? Ароматы возжигаемых женой благовоний настолько насыщали его, что он не почувствовал ни голода, ни жажды. Лишения испытывал он только в течение трех дней, пропущенных его женой. Так духовные заботы помогают телу, назидательно заключает Цезарий Гейстербахский (DM, X: 52)²⁶.

Рассказ о чудесном исцелении прокаженного рыцаря Альберта — прототип «Бедного Генриха» Гартмана фон Ауэ — редкое, если не единственное исключение в литературе «примеров», в котором говорится о спасительной силе любви. Но, конечно, до реальной жизни здесь далеко. Рыцарь Альберт по прозвищу Бедный разорился и к тому же заболел проказой. По утверждению врача, его могла исцелить лишь кровь другого человека, который добровольно согласился бы отдать за него свою жизнь. Некая бедная девушка в благодарность за платя, которые когда-то Альберт послал ей с ее отцом, изъявила готовность спасти его. Когда она уже стояла перед сосудом, в который нужно было собрать ее кровь, Альберт отказался от ее жертвы, и на следующую ночь Бог его исцелил и вернул ему отцовские богатства. Выкупив свои владения, Альберт взял эту девушку в жены и прожил с ней долгую, счастливую жизнь (Klapper 1914, № 6).

Иногда упоминаются и семьи простолудинов. Сапожник, имевший жену и детей, усердно посещал церковь и молился Богу и потому жил в достатке, тогда как его одинокий коллега по ремеслу, не обнаруживавший благочестия, едва мог прокормить самого себя (Klapper 1914, № 137). Но в центре внимания и в этой истории — не семья, а благоволение Творца к верующему.

Любовь к семье — естественное чувство, и проповедник его не отрицает. И все же она опять-таки должна быть подчинена спасению души. Сражавшийся в Святой земле рыцарь молил Господа не допустить его возвращения на родину, если он не искупил еще сполна своих грехов. Другой рыцарь спросил его: «Как же хочешь ты оставить жену и детей своих?» — «Лучше оставить их, нежели погубить собственную душу». И желание его исполнилось: он вскоре был погребен, «присоединившись к гражданам Небесного Иерусалима» (DM, XI: 24).

Не показательно ли, что узы между членами семьи, скорее, проявляются в «примерах», когда они упоминают загробное существование

душ? В Кельне умерла благочестивая женщина, прибывшая вместе с сыном и дочерью из Армении. Вскоре при смерти был и сын. Он утешал сестру: «Не плачь, мать меня зовет» (DM, XI: 34). Как и в видениях, проповедь исходит из предположения, что на том свете возможно совместное обитание душ родственников. Впрочем, сохранение родственной приязни за гробом — не общее правило. Когда осужденный на адские муки рыцарь-ростовщик пытался пройти в собственный дом к сыну, коему он передал наследство, тот отказался впустить его, а отец оставил ему жаб и змей — адскую пищу, приготовленную на серном огне, в память об участи, ожидающей и сына (DM, XIII: 18).

Супружеская любовь привлекает внимание проповедника опять-таки преимущественно в аспекте спасения души. Выше был приведен «пример» о ростовщике, после смерти которого его вдова с разрешения епископа приняла на себя его грехи («ведь муж и жена едины суть») и, поселившись на кладбище, на протяжении двух семилетий их замаливала. В конце концов явившийся с того света супруг с благодарностью сообщил ей о полном своем освобождении от мук ада. Но симптоматично: новичий и учитель, размышляя над этим случаем, обсуждают вопрос о том, возможно ли избавление из ада и не был ли этот ростовщик в чистилище. (DM, XII: 24). Человеческие чувства, преданность жены памяти мужа, пожертвовавшей его спасению почти полтора десятилетия жизни, их не занимают. Другая жена погубила собственную душу вследствие того, что с помощью магии хотела разжечь любовь супруга, страшась его измены. Так как не любострастие, а благое намеренье было причиной ее греха, то помощь ее душе возможна (DM, XII: 27)²⁷.

Христианская проповедь релятивирует любые человеческие связи, не только родственные, родительские и супружеские, но и связи между друзьями. Когда некоего человека вели на казнь, рассказывает Одо Черитонский, он поочередно обращался за помощью ко всем повстречавшимся ему друзьям, но они уклонялись, кроме последнего, который обещал ему, что, если он искренне раскается в душе своей, он пойдет на виселицу вместо него. Но этот друг, оказывается, — не кто иной, как Сын божий, и все повествование толкуется как иносказание, в котором друзья суть земные богатства и земные влечения, бесполезные в момент гибели души (Hervieux, 318). Низкую оценку дружбы дает Одо и в другой проповеди (Hervieux, 394—395).

Все касающееся области отношений между полами настораживает и страшит проповедника. Он не может прямо и безоговорочно осуждать их, — в конце концов, Бог создал мужчину и женщину и велел им плодиться и населять землю. Но проповедник убежден в том, что наибольшие возможности для вторжения в жизнь людей дьявольского начала открывает именно сексуальная сфера, и поэтому никакие предостережения и поучения касательно недозволенных связей между полами не могут быть излишни. Как мы убедились, нормальная семейная жизнь мало волнует авторов «примеров». Совершенно иную позицию занимают они в отношении всякого рода отклонений. «Прелюбодеяние, то есть растление девушек, святотатство, супружеская неверность, кровосмесительство, противоестественный грех, — пишет Этьен де Бурбон, — суть пять пальцев на руке дьявола» (EB, № 464).

Этим, собственно, все сказано. Едва ли найдется «пример», затрагивающий сексуальную жизнь, в котором в роли подстрекателя и инициатора не выступал бы нечистый. Влечения плоти органически присущи человеку, и проповедники отнюдь не склонны их игнорировать и даже осуждать как таковые. Но в силах человека преодолеть их или поддаться им (ЕВ, 87—89). Один монах признался аббату, что его мучает плоть, и просил помолиться за него, чтобы Бог освободил его от искушения, а аббат жалобным голосом отвечал: «И я тем же мучим; так как же смогу я молиться за вас?» (DM, IV: 98). Другой монах, покаявшийся некоему старцу в своих телесных хотениях, получил в ответ отповедь: «Ты, несчастный, недостоин быть монахом, коль тебя тревожат такие искушения», и тот решил возвратиться в мир, но повстречал аббата, который его переубедил: и его, уже старого человека, тревожит плоть, но не следует отчаиваться. И тут же старца, который осудил монаха, тоже стали снестать побуждения тела (аббат увидел «эфиопа», посылавшего стрелы в этого монаха, — таков средневековый «Эрот!»), и решил он уйти из монастыря. Никто не способен устоять перед уловками дьявола, коль не поможет ему божье милосердие, и нужно о нем молиться, и искушение будет одолено (Hervieux, 322—323).

Борения плоти — компонент вселенской борьбы между силами добра и силами зла. Аббат Исидор отвечал аббату Моисею, который поведал ему, что он не находит себе места от духа любострастия: смотри — на западе виднеется огромное воинство бесов, поспешающих в сражение, а на востоке — бесчисленное воинство ангелов, и тех, кто идет с востока, посылает в подмогу своим святым Господь (LE, 56)²⁸. Существуют разные способы одоления зова похоти. Некоторые, так сказать, «натуральные»: нельзя пребывать в праздности, нужно трудиться, перемежать разные занятия. Можно обуздывать плоть, как того в конце концов достигла одна благородная матрона. Дух прелюбодейя завладел ею до такой степени, что она не могла ни сидеть, ни стоять и ощущала в бедрах как бы жжение: не в силах вынести «огня любви», она предложила возлечь с ней привратнику своего замка, но он пристыдил ее, напомнив о Боге и чести. Тогда она побежала к реке и до тех пор сидела в ледяной воде, пока не утих пожиравший ее огонь (DM, IV: 102).

Но имеются и более радикальные способы подавления эротических влечений. Капеллан французского рыцаря настаивал на том, чтобы некую развратницу удалили из семьи, а она обвинила его в том, что он якобы мстит ей за отказ уступить его домогательствам. Рыцарь, однако, не поверил ее обвинениям, и тогда она пригрозила священнику: если он ей не уступит, она подвергнет себя самосожжению. Священник велел своему ученику приготовить для них ложе из соломы и пригласил ее возлечь вместе с ним. Солому подожгли, и тут блудница убедилась в том, что он — святой человек, ибо пламя не затронуло и волоса на нем, и покаялась (DM, X: 34). Другой монах, оказавшись в аналогичной ситуации (молодая монахиня воспылила к нему страстью и грозилась покончить с собой, если он не утолит ее желания), поступил иначе. Он сделал вид, что согласен переспать с ней, но просил ее прежде увидеть его тело и снял с себя одежду: под жесткой колючей

рубашой тело его гноилось от ран. Монахиня на коленях просила у него прощенья (DM, IV: 103).

Но поскольку похоть — от дьявола, то лучшим средством против нее служит обращение к сакральным силам. Монах по имени Бернар носил на поясе сосуд с мощами мучеников Иоанна и Павла, и, когда его плоть возмущалась, святые начинали стучать ему в бок, призывая к успокоению (DM, VIII: 67). Надежной защитой от внушаемых Сатаной влечений плоти является Божья Матерь. При этом она действует по-разному, чередуя ласку со строгостью, в зависимости от характера человека, мучимого любострастием.

Юный рыцарь, живший в доме своего господина, рассказывает Цезарий Гейстербахский, впал в соблазн из-за его жены, но был ею отвергнут. Он обратился к отшельнику, и тот дал ему совет: на протяжении года ежедневно посещать Матерь Божью в церкви святой Марии и по сто раз в день ее приветствовать. По истечении установленного срока он поехал в церковь, а выйдя из нее, увидел красивейшую женщину, которая держала под уздцы его коня. «Нравится тебе моя внешность? — спросила она. — Хотел бы ты иметь меня своей женой?» — «Королю подobaет такая красавица, и блаженным сочтут супруга твоего». — «Я — твоя жена. Подойди, поцелуй меня». Он повиновался. «Теперь состоялась наша помолвка», — сказала она, и тут понял рыцарь, что это — Богоматерь. С того часа полностью излечился он от соблазна и поведал о случившемся отшельнику. Тот сказал, что хочет присутствовать на его свадьбе, и велел ему распорядиться своим имуществом. В назначенный день рыцарь скончался и вошел в царство небесное (DM, VII: 32)²⁹.

Следующий за этим «пример» несколько иного рода. Монашка, которую соблазнял клирик, готова была уступить ему, но не смогла покинуть часовню, встретив на пороге Христа с распростертыми на кресте руками. Она поняла божью волю и, пав пред статуей Богоматери, покаялась ей. Однако Дева отвратила от нее лицо и дала ей пощечину. Удар был столь сильный, что монахиня до заутрени пролежала на полу, не в силах подняться. Но от соблазна она избавилась. «Тяжкая болезнь требует сильного лекарства» (DM, VII: 33). Помогла Дева и другой женщине. Та изменяла своему мужу с неким рыцарем, но затем, по божьему внушению, раскаялась и рассталась с ним. Любовник, однако, был настойчив, и она, страшась падения, обратилась с мольбой к Богоматери, и тут же в рыцаре пропала вся мужская сила (DM, VII: 27). Монах, страдавший от вожделения, воззвал к Деве. Во сне он увидел ее и почувствовал, как она таскала его за волосы и содрала с него кожу. Пробудившись, он обнаружил, что кожа на нем новая, и более плоть его не тревожила (EB, 127). Более милосердно отнеслась святая Дева к развратному клирику, которого она лишь отругала, явившись ему в ночном видении. Тот попросил у нее письмо от Ее Сына, и когда он пробудился, в руке его оказалось послание, содержащее следующий стих: «Cessa, condono; pugna, iuvo; vince, cogono» («Прекрати, и прощу; борись, и помогу; победы, и награжу») (Hervieux, 368).

Помощь против предосудительной любви оказывают и святые. Рыцарь, сожительствовавший, по дьявольскому наущению, с родственницей и чрезвычайно к ней привязанный, ни за что не хотел с ней

расстаться, даже под угрозой вечного проклятья. Когда этот рыцарь смертельно заболел, Бернар Клервоский спросил его, сокрушается ли он в душе. Да, отвечал грешник. Тогда святой разрешил причастить его, и с того часа «его любовь превратилась в ненависть, и был он спасен» (DM, II: 16).

Проповедники (обратим внимание, что они — современники куртуазных поэтов) не могут или не хотят проводить разграничения между любовью и похотью. В их глазах они едва ли не идентичны. О любовных переживаниях и страданиях они неизменно говорят как о плотских желаниях. Любовь не рассматривается как нормальное человеческое чувство. Половое влечение только унижает человека и ставит его душу под угрозу. Ничего облагораживающего в нем нет. Все это — плод дьявольского внушения. Сатана одолевал некую монахиню, внушая ей плотские желания. В ответ на ее молитвы явился ангел и велел ей читать псалмы. Она освободилась от духа прелюбодеяния, но тут же ею завладел дух богохульства. Женщина усомнилась в Боге и христианской вере. Вновь воззвала она к ангелу, и он сказал: «Ты надеешься прожить без искушений? Нужно из них выбрать, какое предпочтешь». Она выбрала первое — пусть искушение будет нечистым, но человеческим; второе же искушение — дьявольское. Тогда ангел приказал ей опять читать псалом, и, освободившись от духа богохульства, монахиня снова ощутила *stimulum carnis* (то есть влечение плоти, DM, VIII: 42). Следовательно, дело не в том, чтобы вовсе избавиться от искушений, — это невозможно для живого человека, и для замкнувшегося в монастыре, может быть, еще труднее, чем для мирянина, — а в том, чтобы найти в себе силы их обуздывать и подчинять. Достоинство святости — не в стерильности чувств, а в способности их контролировать. Святой Бернар, гостивший в доме некой госпожи, вызвал у нее к себе страсть, и ночью она пришла к его ложу. Но Бернар вскричал: «Разбойники! Разбойники!» Она поспешила удалиться. Тем же закончились ее вторая и третья попытки. Наутро один монах спросил его, почему всю ночь он кричал о разбойниках, и святой отвечал: некий вор подходил к его ложу, желая отнять у него сокровище, которое он собирал всю жизнь, а именно посты, молитвы и добрые дела (Hervieux, 312).

Тех же, кто поддался зову плоти и не противостоял ему, не раскаялся и не исповедался, ожидает страшная участь. Проповедники не упускают возможности во всех подробностях живописать кары, обрушивающиеся на прелюбодеев и развратников. «Пикантность» деталей, как правило, их не стесняет. Юноша, склонивший к незаконной любви замужнюю женщину и умерший во грехе, явился ей с того света. Вид его был ужасен, его нагое тело все было обожжено адским огнем. Он сказал, что может показать ей, каково ему внутри, и на ее глазах помочился раскаленной медью, которая прожгла стену и сделала дыру в земле. Этьен де Бурбон узнал о происшедшем на исповеди от самой этой женщины (ЕВ, № 466). Другой развратник почернел как уголь и так страдал в гениталиях, что просил дать ему нож, чтобы отрезать их и не позволить дьяволу терзать его долее (ЕВ, 453). У развратного графа половые органы распухли до размеров большого горшка, и он, хуля Бога, погиб, а другой князь, повинный в том же грехе, испускал невыноси-

мый смрад, и в конце концов у него вывалились внутренности. «Знаю имена, но не называю их, дабы не вызвать скандала», — замечает проповедник (ЕВ, 454, 455).

В одной деревне разыгралась сильная буря, и священник вместе со звонарем поспешили в церковь — звонить в колокол (колокольный звон — средство против бури), но по пути упали, так что звонарь попал под священника, и священник погиб, причем гениталии его были сожжены молнией, тогда как все остальное тело осталось нетронутым. Тут-то и открылось, что был он прелюбодей (DM, X: 29). Особенно страшен гнев Господа, обрушивающийся на нарушителя обета монашеского воздержания. Клирик осквернил монахиню. Для того чтобы все знали, сколь тяжка его вина, Христос после смерти грешника наложил такой знак на его постыдные места, что все, кто видел или слышал об этом, были приведены в ужас. «Не могу объяснить, шадя скромность женщин, кои, возможно, сие прочитают», — замечает Цезарий Гейстербахский (DM, XI: 58).

Раскаянье способно помочь даже человеку, виновному в тягчайшем сексуальном прегрешении, как это было с молодой особой, которую плотски познал ее собственный отец. Искренняя исповедь спасла ее, и священник наложил на нее минимальную епитимью — три дня поститься на хлебе и воде, хотя она изъявляла готовность провести в подобной строгости всю жизнь. А вот ее отец, обрадовавшийся, было, что тоже отделается всего лишь кратким постом, был разгневан, услышав от исповедника, что на него наложено совершенно иное покаянье, — до конца своих дней носить власяницу и по три дня в неделю сидеть на хлебе и воде. Этот *rusticus* (так называет его Жак де Витри, и поскольку дело происходило в Париже, то, по-видимому, этот термин нужно понимать, скорее, как «грубиян», «грешник») не осознал того, что дочери зачлось ее душевное сокрушение, а вследствие черствости его души требовалась куда более строгая епитимья (Greven, № 101). При искреннем раскаянии прощение возможно даже кровосмесителям. Грешные брат с сестрой прижили детей, но после паломничества в Рим (причем путь занял у них семь лет) получили отпущенье, доказательством чего было чудо: слеза раскаявшегося грешника, упав на кольцо на его руке, превратилась в драгоценный камень (Klarper 1914, № 166). Прощение великого грешника, как известно, представляло собой излюбленный сюжет христианской легенды: оно демонстрирует неизмеримость божьего милосердия, одновременно вселяя надежду в сердца отчаявшихся.

Проповедники не щадят воображения своей аудитории, для того чтобы внушить ей страх перед карами, неминуемо ожидающими людей, которые не способны совладать со своим либидо. Напомним сцену, рисующую классический «комплекс кастрации», как выразился бы современный психоаналитик. Монаха Бернара, человека «благородного происхождения, но еще более благородного своими добродетелями», дьявол до такой степени измучил искушениями, что тот возманился возвратиться в мир. Неоднократная исповедь не принесла ему облегчения, и он просил приора отпустить его: не обойтись ему без женщины. Приор уговорил его помедлить еще только одну ночь. Едва Бернар ус-

нул, как увидел приближающегося к нему страховидного мясника с длинным ножом в руке; за ним следовал огромный черный пес. Этот человек схватил монаха за гениталии и, отрезав их, бросил псу, который тотчас все сожрал. В ужасе пробудившись от кошмарного видения, Бернар вообразил, что и впрямь сделался евнухом. Так был он избавлен от искушения (DM, IV: 97). Таков ночной кошмар монаха. Но случай, имевший место в одном английском монастыре в первой половине XII века, — это кошмарная действительность, описанная аббатом Эйлредом. Негодуя на греховную связь юной монашки с монахом, от которого она забеременела, сестры из монастыря Уоттон в Йоркшире силой принудили его самого себя кастрировать, забив отрезанный пенис в рот его возлюбленной...³⁰.

Только душевная стойкость может дать силы одолеть похоть. Один монах, с божьей помощью, победил нечистого. Когда его особенно жаростно терзал зов плоти, он вскричал: «Что ты так жестоко меня мучаешь, дьявол? Более того, что Бог тебе позволит, ты мне не сделаешь. Мой Господь — он же и твой Господь». И тут искушитель удалился. Сперва он находился у него в голове, затем стал спускаться в уши, шею, спину, бедра и вышел через щиколотки (DM, IV: 96). Юного монаха, мучимого бесом похоти, приор научил сказать тому: «Дьявол, мой исповедник приказывает тебе прекратить вводить меня во искушение». Услыхав это, дьявол в смущении бежал прочь (DM, IV: 95).

Дьявол изыскивает всяческие способы, чтобы вовлечь человека в грех плоти. Мало того, что он сводит мужчин и женщин, толкая их на незаконные сношения, — он и сам вступает в половую связь с человеком. Термины *incubus* и *succubus* в проповеди встречаются редко³¹, но сами, инкубы и суккубы фигурируют в «примерах» неоднократно. Оливер, английский клирик времен короля Генриха III, «знатный родом, но неблагородный нравом», был предан разврату и, даже будучи тяжело больным, не обуздывал своих порочных склонностей. Когда его сожительница вышла из комнаты, где он лежал в лихорадке, явился дьявол в ее облике. Оливер обратился к нему, полагая, что это его любовница: «Друг мой, ляг в мою постель, я сойду с тобой, пока не умер». Дьявол охотно сие исполнил и исчез. Вернулась женщина, и Оливер понял, с кем он совокуплялся. «Рад я, что учинил ему такой позор», — сказал он. Однако той же ночью его слуга увидел, как явились к Оливеру бесы, глава коих сказал: «Долго он нам служил и на службе нам умер, и нужно поэтому искупать его после смерти». Внесли котел с кипящей смолой и серой, выкупали грешника, затем заставили его пропотеть на рашпере, дали испить какого-то зелья, и тут несчастный возопил: «Горе, что родился я человеком на земле!» Он отрекся от помощи всех божьих тварей, а также от Девы и Иисуса и отправился прямехонько в ад (SL, 364. Ср. DM, III: 10, 11). А вот и инкубы. На протяжении семи лет бес, оставаясь невидимым, пользовался ласками женщины в той же постели, в которой лежал и ее супруг, и она избавилась от его домогательств лишь после исповеди и покаяния, когда два епископа предали его анафеме (DM, III: 7. Ср. 9). Еще один бес склонил красавицу ко греху и довел ее до безумия, а прогнавшего его священника убил со словами: «Почто отнял у меня мою жену?» (DM, III: 8).

Черты не просто соблазняют женщин, но могут находиться с ними в длительном браке. Удивительная история произошла в утрехтском диоцезе. Жили муж с женой, прижили нескольких детей, но муж не любил жену и плохо с ней обращался, ругал, оскорблял и проклинал ее. И однажды она заявила: «Я думала, подлец, что ты честный человек, и хотела возвысить и обогатить тебя. Но твоё злонравие тебя погубило. Так знай же, что я — демон и долее не желаю служить тебе и твоей семье. Узнай также, что дети, коих, как ты воображаешь, я тебе родила, не твои, но принадлежат честной женщине из этого города, из такого-то дома, и я у нее их похитила». С этими словами бес исчез (НМ, 52). Рудольф Шлеттштадтский, перу которого принадлежит этот «пример», знает и другие случаи половых сношений между людьми и бесами (НМ, 27, 49).

Христианство — религия, присущая «культуре вины», и проповедь воспитывает в слушателях чувство виновности, порождаемой внебрачными половыми сношениями. Независимо от того, известно ли окружающим о содеянном грехе, человек знает, что он стоит на пути зла и поплатится за грехи. Вспомним популярный «пример» о блуднице, намеревавшейся соединиться с праведником вдали от людских глаз, тогда как он указывает ей на всевидящего свидетеля, от которого невозможно скрыть грех. Но вместе с тем верующим владеет и стыд, порождаемый давлением на его психику социальной среды, боязнь общественного мнения, контролирующего поведение каждого. В условиях, когда жизнь сосредоточивалась в узком мирке, каждый член которого находился на виду и под неусыпным наблюдением соседей, прихожан, братьев или сестер того же монастыря, чувство стыда являлось важным средством социального давления на индивида. В «примерах», касающихся сексуальных проступков, вина и стыд идут рука об руку. Преданная святой Деве настоятельница монастыря, которая держала своих монахинь в строгости, чем и навлекла на себя их ненависть, впала в плотский грех и забеременела. Ее состояние вскоре стало заметно, и епископу была отослана жалоба. Назревал скандал. Накануне расследования аббатисса воззвала к Деве о помощи. Присланные ею в видении ангелы избавили грешницу от беременности и передали ребенка какому-то отшельнику. Пробудившись, настоятельница обнаружила, что свободна от плода. Наутро собрался капитул, однако она отвергла обвинения в беременности. Ее осмотрели и нашли «пустой, здоровой и целой». Епископ просил у нее прощенья и намеревался изгнать из монастыря тех, кто ее обвинил. Но аббатисса открыла епископу истину и покаялась. Ребенок был воспитан епископом, обучен грамоте и сделался впоследствии его преемником (ЕВ, 135. Ср. LE, 54). Итак, доброе имя монастыря было спасено, неминуемого позора избежали благодаря чудесному вмешательству Богоматери, а раскаянье монахини искупило грех.

Не менее чудесная история произошла в Риме. Вдова, религиозная женщина, имела маленького сына, которого по обыкновению брала к себе в постель даже и тогда, когда он подросток. Случилось так, по дьявольскому наущению, что она от него понесла. Дьявол, опасаясь, как бы она не покаялась и не ускользнула из его лап, принял облик школяра и,

явившись к императору, выдал себя за всеведущего «астронома», способного обнаруживать тайны, и вкрался в его доверие. Однажды бес сказал ему, что удивляется, как этот город еще не провалился сквозь землю: в нем обитает презренная женщина, зачавшая от собственного сына. Узнав ее имя, император был изумлен, — ведь то была самая небожная в Риме матрона. Призвали ее. Вдова в слезах поспешила на исповедь и молила Деву освободить ее от позора и смерти. Никто из друзей не решился сопровождать женщину ко двору и помочь ей в споре с этим астрономом, коему все верили как пророку. Однако дело обернулось полным конфузом для беса. Войдя во дворец, он начал дрожать и не мог ответить на вопросы государя. Увидев же входящую матрону, он взвыл: «Вот пришла Мария с этой женщиной и ведет ее за руку». И с этими словами исчез, оставив смрад и смятение. Так благодаря исповеди и с помощью Пресвятой Девы вдова была спасена от бесчестья (Crane, № 263. Ср. Hervieux, 399).

Та же тенденция, объединяющая очищение от греха с избавлением от позора в силу вмешательства Богоматери и ее безмерного милосердия, лежит в основе приведенного выше рассказа о монахине Беатрисе. Она была введена в соблазн клириком, вскоре ее бросившим, и решила покинуть монастырь, в котором была ключницей. Уходя, она положила ключи на алтарь святой Девы. Жить в миру ей было нечем, и на протяжении пятнадцати лет (по другой версии — двадцати) Беатриса занималась проституцией. По истечении этого срока подошла она к монастырским дверям и спросила привратника, знакомо ли ему имя Беатрисы. «Как же, хорошо знаю ее, то святая женщина. С детства и по сей день живет она в нашем монастыре». Беатриса не поняла его слов и хотела удалиться, как вдруг увидела святую Деву, которая сказала ей: «В течение пятнадцати лет твоего отсутствия Я выполняла твою службу. Ныне вернись на свое место и принеси покаяние, ибо никто из людей о твоём уходе не знает». Оказывается, Богоматерь, приняв ее облик и надев ее платье, все эти годы была ключницей монастыря (DM, VII: 34; Klappert 1914, № 72).

В целом можно сказать, что не семья, а индивид стоит в центре внимания авторов «примеров». Чувства, испытываемые человеком к своим ближним, любовные, родительские, супружеские связи и сопряженные с ними материальные заботы подвергают его душу опасности. С этими связями проповедник не может не считаться, но не склонен ставить их высоко на шкале христианских ценностей. Его идеал — монашеская жизнь, а монах не имеет мирской родни, братьями он называет других монахов, его отец — Отец небесный, мать — Дева Мария. В «примерах», посвященных Бернару Клервоскому, этот аспект — разрыв родственной близости между сыном-монахом и оставшимся в миру отцом — выражен с предельной ясностью³². Для проповеди характерны весьма сдержанное отношение к семье, страх перед женщиной и сексом и пренебрежение к ребенку.

Все это выражает прежде всего воззрения монашества и духовенства. Было бы опрометчиво переносить подобные взгляды на паству. Не свидетельствуют ли осуждения проповедниками тех лиц, которые, забывая о спасении души, погрязли в заботах об обеспечении земного благопо-

лучия своих семей, о родительской любви и о значении семьи как базовой социальной и хозяйственной ячейки общества? Проповедники, при низкой оценке ими родственных уз и привязанностей, верно, были бы весьма удивлены, познакомившись с мнением ученых — наших современников о том, что их собственные современники якобы не пеклись о детях³³.

Но вместе с тем едва ли можно пройти мимо другого ряда фактов. В памятниках искусства XIII века мы не встретим той проблематики, которая распространяется в XV—XVI столетиях: супружеская пара с детьми, интимная жизнь внутри дома, вообще человек в его повседневных занятиях, взятый сам по себе, в качестве самоцели, а не в функции символического средства. Семейный портрет в интерьере появляется тогда же, когда и трактаты и наставления о супружеской жизни, — в XV веке. Семья становится в центре внимания общества. Ничего подобного мы не встретим в изучаемый нами период. Не многозначительно ли это молчание? Структура семьи, ее общественные функции, положение ребенка в семье, несомненно, отличались в то время немаловажными особенностями, и интерпретация этих явлений в «примерах» — заслуживающий внимания симптом³⁴.

Примечания

¹ Одухотворенным или образованным монахиням, каких в ту пору было немало, были доступны мистика и созерцание, но не проповедническая деятельность.

² *d'Alverny M.-Th. Comment les théologiens et les philosophes voient la femme. — Cahiers de civilisation médiévale*, XX-e année, 1977, № 2—3, p. 108, 110, 111.

³ *Lecoy de la Marche A. Op. cit.*, p. 204.

⁴ Один английский священник, человек веселый, любил наблюдать борьбу и хороводы. И вот однажды он увидел, как два страховидных беса оседлали двух борющихся юношей, которые на самом деле лишь безвольно повторяли их жесты. То же самое увидел он и в хороводе, в котором плясали мужчины и женщины: ими тоже двигали сидевшие на них черти. Затем он заметил, как бесы, соединив руки мужчины и женщины, вывели их из хоровода в какую-то яму, где побудили их к «дьявольскому действию». От страха священник заболел и в течение целого года был неспособен отправлять службы (LE, 191).

⁵ *Rosenfeld H. Fastnacht und Karneval. Name, Geschichte, Wirklichkeit. — Archiv für Kulturgeschichte*, 1969, Bd 51, H.1, S. 175—181; *Bercé Y.-M. Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI-e au XVIII-e siècle. Essai. — Paris, 1976, p. 9—10; Fêtes en France. Préface de G. Duby. — Paris, 1977, p. 10, 13; Spamer A. Deutsche Fastnachtsbräuche. — Jena, 1936, S. 7, 9, 66, 69; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. См. стр. 217 настоящего издания; *Его же. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы. — Сов. этнография*, 1985, № 3, с. 142 и сл.*

⁶ *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000—1215. — Philadelphia, 1982, p. 18.*

⁷ Мужчин проповедники чаще уличают в «ученой» магии. Жак де Витри рассказывает о некоем астрологе («астрониме»), который предсказал королю, что, судя по показаниям его астрольбии и расположению звезд, он умрет в течение ближайшего полугодия. Король приуныл. Когда об этом узнал один из его друзей,

он при всем дворе спросил астронома, на каком основании он сие утверждает. Тот: «Искусство мое безошибочно». — «А когда ты сам умрешь?» — «Уверен, что не умру на протяжении двадцати лет». Со словами «Ложь на твою голову!» придворный убил шарлатана и показал королю, что «предсказания астронома ложны». Надобно полагаться на одного только Господа, заключает Жак де Витри (Greven, № 20). Когда некий маг хотел продемонстрировать свое искусство пред шотландским королем, присутствовавший там монах негромко произнес: «В начале было Слово», и маг оказался бессилем. (SL, 540). Здесь же повторяется легенда о Герберте: он достиг папского престола (под именем Сильвестра II, 999—1003 гг.) якобы при помощи магии, а когда умирал, то велел отрубить себе все свои члены (SL, 538a).

⁸ Цезарий Гейстербахский, повторяя подобный же рассказ о ночных сборищах в каких-то подземельях, где при погашенных огнях все их участники без разбор совокупаются, в отличие от французских проповедников, не отрицает его достоверности, но приписывает эти оргии еретикам. Один из участников оргии, происходившей в Вероне, признался, что ходит на эти сборища «не ради ереси, а из-за девиц» (DM, V: 24).

⁹ Священник Изенбард, посетивший мир иной, многое там видел, и окружающие расспрашивали его, кто о своем отце, кто о брате или о собственной будущей участи (DM, XI: 3).

¹⁰ *Schmitt J.-C.* Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII-e siècle. — Paris, 1979.

¹¹ *Le Roy Ladurie E.* Montailhou, village occitan de 1294 a 1324. — Paris, 1975.

¹² *Aries Ph.* L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien régime. — Paris, 1960. Ср.: *Badinter E.* L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-e — XX-e siècle). — Paris, 1980, p. 13 sq., 34 sq., 67 sq., 76 sq.: «L'amour absent», «une société sans amour».

¹³ *Shahar S.* Die Frau im Mittelalter. — Königstein, 1983, S. 104 ff., 215.

¹⁴ *Pollock A. L.* Forgotten Children. Parent-child relations from 1500 to 1900. — Cambridge, 1983.

¹⁵ *Goodich M.* Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century. — Stuttgart, 1982, S. 91 ff.

¹⁶ Молитвы сына извлекли душу его матери из чистилища (TE, 207. Ср. LE, 98, 152; SL, 172).

¹⁷ В одной из версий этого рассказа происшествие локализовано в руанском диоцезе (Klapper 1914, № 142). В рукописи XV в. в жабу, вцепившуюся в лицо небожарного сына, превращается обиженный отец (Klapper 1914, № 343).

¹⁸ «Почитай отца и мать, и будешь долголетним». На эту тему прочитал проповедь Иоганн Паули (конец XV в.). Восемнадцатилетний парень привел в такой гнев свою мать, что она пожелала ему быть повешенным, и в том же году сие исполнилось: его повесили за воровство. На виселице у него выросла длинная седая борода, как у девяностолетнего старца, и все дивились этому чуду, а священник объяснил его тем, что молодой человек прожил бы до девяноста лет, но сократил он собственную жизнь воровством и тем, что навлек на себя материнское проклятье (см.: *Prêcher d'exemples*, p. 204, 215 f).

¹⁹ Средневсковые латинские новеллы XIII в. / Изд. подготовила С.В. Полякова. — Л., 1980, с. 43 («Римские деяния», № 20 (57)). См. там же (№ 81) рассказ о сыне, который изъявил готовность принять смерть вместо своего осужденного на казнь отца. Но «Римские деяния» рисуют не жизненные ситуации, а вымышленные фабулы.

²⁰ *Misch G.* Geschichte der Autobiographie. 3. Bd., 2. H. — Frankfurt am Main, 1962, S. 1180.

²¹ *Duby G.* Hommes et structures du moyen âge. — Paris—La Haye, 1973, p. 213—225.

²² *Nitschke A.* Fragestellungen der historischen Anthropologie. Erläutert an

Untersuchungen zur Geschichte der Kindheit und Jugend. — Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Hg. von H. Süssmuth. Göttingen, 1984, S. 37 ff. *Ego же*. Junge Rebellen, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart: Kinder verändern die Welt. — München, 1985.

²³ *Sprandel R.* Modelle des Alterns in der europäischen Tradition. — Historische Anthropologie, S. 110—123; *Ego же*. Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der Pariser Bibelexegese des 12—16 Jahrhunderts. — Stuttgart, 1981.

²⁴ *Boethius.* De Disciplina Scholarium, II (PL, t. 64, col. 1227). Ср. Hervieux, 316.

²⁵ О покупке отцом индульгенции для недавно похороненного сына см. LE, 166. О матери, которая и на том свете печется о спасении души своего сына, см.: SL, 59.

²⁶ Другой вариант: JB: Eucharistia. Ср. DM, XII: 7. Вдова отправляется к святым местам, чтобы вызволить душу покойного супруга из чистилища (или ада?).

²⁷ Замужняя женщина пыталась вернуть себе мужа, изменявшего ей с любовницей, при помощи Богоматери, но та была бессильна помочь ей, так как любовница тоже была ее ревностной поклонницей, и только раскаяние последней привело к возвращению супруга (Klapper 1914, № 108).

²⁸ Ср. DM, X: 29 — о битве, разыгравшейся в церкви между бесами и святыми, покинувшими раку с мощами.

²⁹ Другой вариант этого рассказа см. у Одо из Черитона (Hervieux, 362—363). В его рассказе святая Мария надевает на палец рыцаря кольцо, которое исчезает в момент его кончины.

³⁰ *Erickson C.* The Medieval Vision. Essays in History and Perception. — New York, 1976, p. 181 ff. К. Эриксон не исключает возможности того, что на поведение монахинь Уоттона повлияла свежая история любви Абельяра и Элоизы, завершившаяся его кастрацией.

³¹ Hervieux, p. 300: женщину познал инкуб, она родила змея, который тотчас ее умертвил.

³² См.: *Карсавин Л.П.* Цит. соч., с. 205 сл.

³³ *Herlihy D.* Medieval Children. — In: Essays on Medieval Civilization. — London, 1978, p. 109—141.

³⁴ Здесь опять-таки нужно отметить, что в проповедях Бертольда Регенсбургского семейным и брачным отношениям, равно как и воспитанию детей и заботам о них, уделено больше внимания, нежели в латинских «примерах». Было бы небесполезно сопоставить трактовку семьи, женщины и секса в «примерах» с трактовкой их в фаблио, которые, по справедливому наблюдению А.Д. Михайлова, еще не утратили своей связи с «примерами» (см.: Михайлов А.Д. Цит. соч., с. 208), что выражается, в частности, в нередком использовании в обоих жанрах одних и тех же сюжетов и фабул. Но, разумеется, ракурсы, в которых фаблио и «примеры» рассматривают повседневную действительность, совершенно различны.

Враги: еретики, иноверцы

Тринадцатый век, который считается, и не без оснований, веком najwyżшего подъема средневековой цивилизации, когда с особенной полнотой раскрылись заложенные в ней возможности, вместе с тем был отмечен кризисом католицизма. В отношениях между массами верующих и церковью, всегда осложненных большими или меньшими трениями и напряженностью, в XII и XIII столетиях намечаются глубокие противоречия. Их предельное выражение — ереси. Ранее они лишь тлели в недрах общества, а теперь стали существенным элементом социальной и духовной жизни Западной Европы. Угроза заражения ересью умов прихожан была вполне реальна. Некоторые составители сборников «примеров», например инквизитор Этьен де Бурбон, сами принимали активное участие в борьбе с еретиками.

Эта конфронтация ортодоксии и гетеродоксии не могла не найти выражения в проповеди.

Отношение церкви к инаковерующим неизменно было остро враждебным и репрессивным. И тем не менее, насколько удастся проследить его по нашим памятникам, степень этой враждебности к разным категориям неверных была неодинаковой. В частности, взгляд на мусульман не столь однозначно негативный, как на еретиков. Мусульмане — представители иной религии, с ними воюют, враждуют, но их воззрения не обсуждаются в проповеди, и вообще эти отношения не сводятся к одной только вражде. Сарацина можно даже обратить в свою веру, с ним возможны и миролюбивые отношения. Например, султан Саладин фигурирует в латинской литературе в роли мудрого правителя¹.

С еретиками такие отношения исключены. Если мусульмане противостоят христианам на поле сражений в Святой земле или в Испании, то еретики таятся в недрах самого христианского общества. Внутренний враг несравненно опасней внешнего. Главная ересь, тревожащая проповедников, — альбигойцы. Они здесь же, во Франции, воздействуют на умы верующих, вводя их в дьявольский соблазн. Поэтому проповедь уделяет им немало внимания. Нужно показать ошибочность еретической доктрины и на конкретных, наглядных и впечатляющих примерах продемонстрировать ее сатанинскую природу. По этим двум линиям, собственно, и строится проповедь, направленная против альбигойцев.

Каково их учение? Этьен де Бурбон, знакомый с ним, так сказать, «из первых рук», показывает, что они отрицают самые основы нормальной человеческой жизни. Манихеи-катары считают недопустимым воздействие на природу, не позволяют рвать растения, поскольку в них якобы заключены души, обладающие интеллектом и, следовательно, святые; они поклоняются деревьям. По этой причине они осуждают земледелие, видя в нем «как бы убийство», и не едят мясо — нечистое порождение плотского соития. Поэтому же они говорят: «Лучше заниматься ростовщицеством, чем возделывать землю» (ЕВ, 345). Если души сотворены Богом, то, по их утверждению, тела суть творение злого

Бога, дьявола. С этим связана их вера в переселение душ. Душа человека после смерти не попадает на тот свет, но переселяется в другое тело, возможно, в человеческое, но, возможно, и в любое другое. Беседа с еретиком, один монах услышал, что души переходят в другие тела в соответствии с заслугами человека: душа доброго человека может попасть в тело князя, или короля, или иной славной персоны, а душа дурного человека войдет в тело несчастного бедняка, в коем будет подвергаться страданиям. Но души людей могут перейти даже в тела животных и гадов (DM, V:21).

Альбигойцы отрицают крещение и причащение телом и кровью Христа, равно как и воскресение во плоти, высмеивают добрые дела — заботы церкви о душах умерших. Чистилище, утверждают они, существует только в настоящее время, в этом мире. Всю землю они считают в равной мере священной и пренебрегают кладбищами. Исповедаться надлежит не перед человеком, а только перед Богом. Молитвы в церквях не имеют никакой силы. Исходя из всего этого, заключают они, церковь излишня. Альбигойцы, утверждает Цезарий Гейстербахский, вреднее иудеев и язычников (DM, V: 21).

Ересь концентрировалась прежде всего в городах, в частности в ремесленной среде. Один впавший в ересь священник подал дурной пример в своем приходе и вместе с сорока прихожанами ушел в Милан, с тем чтобы полнее усвоить учение еретиков, и там, отказавшись от сана, занялся ткацким ремеслом (EB, 353). Уход его в Ломбардию не случаен, — эта область Северной Италии кишела еретиками, в ней было, по словам Этьена Бурбонского (который, впрочем, опирается на Исидора Севильского), до семидесяти враждовавших между собой сект (EB, 329—330).

Проповедникам приходилось сталкиваться с альбигойскими еретиками не только в Южной Франции, но и в самом Париже. Там, в частности, объявился магистр-субдиакон, который изучил все «благородные искусства и теологию, но, по наущенью дьявола, извратил свой ум». С ним заодно были и другие еретики, в том числе золотых дел мастер, священники, клирик, диаконы, все — люди образованные. Они учили, что тело Христово пребывает не только в сакраменте, но и во всяком другом хлебе и вообще в любой вещи, а «Бог равно пребывает и в Овидии и в Августине». Они отрицали и рай и ад, и тот, кто познал Бога, уже находится в раю; совершивший же смертный грех носит в себе ад, «подобно гнилому зубу во рту». Поклонение священным предметам ересиархи называли идолопоклонством и насмехались над теми, кто лобзает кости мучеников. Далее Цезарий Гейстербахский, которому мы обязаны этим рассказом, приписывал им утверждение, будто те, кто «пребывает в духе», могут безгрешно прелюбодействовать, поскольку дух совершенно отделен от плоти и грешить не способен. Папу они называли Антихристом, а Рим — Вавилоном и предрекали приближение всяческих апокалипсических бедствий (DM, V: 22).

Из характеристики воззрений альбигойцев явствует, что, излагая их доктрину, проповедники хотели поразить своих слушателей ее чудовищностью: еретики отрицают все на свете — и земной мир как божье творение², и церковь как единственное средство спасения души, и все

таинства и ритуалы, и большую часть человеческих установлений. При рассказе о нравах и поведении еретиков они не останавливались перед тем, чтобы возводить на них обвинения, стандартные при нападках на инакомыслящих, в частности в половой распущенности. Вспомним, что тот же Цезарий Гейстербахский приписывал еретикам ночные оргии с участием кога-Люцифера, о которых французские проповедники говорили как о фантазмах, внушаемых доверчивым женщинам бесами.

Опасность возрастала вследствие того, что ересь охватывала не одних только ученых людей, но и простецов. Еретики переводили священные книги на народные языки и по-своему толковали их содержание перед народом (ЕВ, 342). Этьен де Бурбон видел юного пастуха, который всего за один год пребывания в доме еретика-вальденса набрался всяческой ереси и выучил множество текстов. Пользуясь небрежением католических священников, не заботящихся о спасении душ вверенной им паствы, еретики завладели умами многих мирян (ЕВ, 349). Прикидываясь *simplices rusticis*, они увлекают в сети «своих хитросплетений и двусмысленностей» даже и ученых парижских клириков, не искушенных в их заблуждениях (ЕВ, 352).

Не всегда католические священники и монахи, вступавшие в богословские споры с еретиками, находили достаточно возражений, для того чтобы их переспорить. Католикам приходилось полагаться на божью помощь. Какому-то «простецу-теологу» один еретик предложил столько аргументов, что тот не был в состоянии ему ответить. Но, продолжает анонимный автор сборника «примеров», «престец» сохранял веселый вид. Еретик спросил его: «Чему же ты смеешься, коль все заключения выводешь неправильно?» Тот отвечал: «Смеюсь я тому, что не могу тебе противоречить, однако знаю, что держусь истинной веры и что мне сие зачтется, ибо спорю с еретиком, столь подло трактующим меня; вот я и смеюсь». Этим он якобы привел еретика в смущение (ТЕ, 279). Подобный случай вспоминает и Жак де Витри. «Помню время, когда мы вели диспут с еретиками в Альбигойской земле в присутствии множества рыцарей, но не могли переубедить их ссылками на авторитеты». Тогда один из католиков предложил еретику осенить себя знаком креста. Начав крестное знамение, тот не смог его завершить, чем воочию показал свое заблуждение (Стане, № 26).

Со своей стороны, еретики, когда им не доставало аргументов в богословских спорах, ссылались, «для соращения простецов», на дурной пример католических прелатов: они проповедуют бедного Христа, тогда как сами погрязли в богатствах и роскоши (ЕВ, 83, 251).

По утверждению Цезария Гейстербахского, еретики также стремились воздействовать на массы не столько отвлеченной аргументацией, сколько творимыми ими чудесами. Но чудеса еретиков — ложные, за ними стоит дьявол. Вот что произошло в Безансоне. Туда явились два человека, «простые по одежде, но не разумом, не овцы, а волки». Были они бледные и тощие, ходили босиком и все время постились, посещали все службы и не принимали никакого подаяния, помимо необходимого для жизни. Проповедуя новые неслыханные ереси, эти лицемеры ввели в заблуждение весь народ. Рассыпав на улице муку, они ступали по ней, не оставляя следов, не тонули в воде, невредимыми выходили

из горящих хижин. «Коль не верите словам нашим, так поверите делам», — говорили они толпам народа. Духовенство во главе с епископом было очень встревожено. Убеждения на еретиков не действовали. Между тем народ пошатнулся в вере. Тогда епископ призвал клирика, известного как опытного в черной магии человека, и велел ему вызвать дьявола и выведать у него, кто эти люди, откуда они и какой силой творят чудеса. Епископ обещал клирику отпустить ему грех, но просил «успокоить его в этом деле». Общение с дьяволом и вообще занятия черной магией были запрещены, и то, что епископ прибегнул к этому способу установления истины, характеризует и его самого и остроту создавшейся ситуации.

Повинуясь епископу, клирик вызвал дьявола, и тот признал, что эти люди — его слуги и проповедуют то, что он вкладывает в их уста. Но почему же не вредят им ни огонь, ни вода? А потому, отвечал дьявол, что у них под мышкой защиты под кожу те грамоты, в которых записаны присяги, принесенные ими дьяволу, и в силу этих амулетов никто и ничто не может им повредить. Если же у них отнять эти грамоты, сделаются они слабыми, как прочие люди. Клирик передал все епископу, и тот поспешил созвать население города. «Хочу я испытать этих людей», — заявил он. «Мы видели от них много знамений», — отвечала толпа. «А я не видел», — возразил епископ. Пригласили еретиков, зажгли костер. Но прежде чем допустить еретиков к испытанию, епископ приказал страже обыскать их, дабы удостовериться в том, что они не защищены магическими амулетами. Под мышками у них действительно нашли грамотки и вырезали их. Епископ показал эти талисманы народу, и слуг дьявола бросили в огонь. «Так божьей милостью и стараниями епископа усилившаяся было ересь была искоренена, а соблазненный или испорченный плебс очищен покаянием», — заключает Цезарий Гейстербахский (DM, V: 18). Не следовало ли прибавить к словам «божьей милостью» еще и «с помощью дьявола»?

Цезарий рассказывает также о конфликтах с еретиками в Труа, Кельне, Меце и других городах, но наиболее впечатляющей была, конечно, расправа крестоносцев с жителями Безье. Еретики в осажденном городе сбросили на головы христиан Евангелие, предварительно помогившись на него: «Вот ваш закон, несчастные!» Когда крестоносцы ворвались в город, они истребили всех его жителей (сто тысяч человек, по утверждению нашего автора), повинуясь словам епископа, отвечавшего на вопрос, как отличить еретика от католика: «Убивайте всех, Господь отделит своих» (DM, V:21).

Французские авторы «примеров» не распространяются столь подробно о массовых расправах над альбигойцами. Их больше занимают индивидуальные случаи. К монаху-проповеднику в Провансе пришли, по словам Этьена де Бурбон, несколько женщин, прося открыть им, в какой вере могут они спасти свои души, ибо людей, против которых он проповедует, они принимают за «добрых». Он обещал показать им, какому господину эти *boni homines* служат, и тут появился черный кот, величиной с большую собаку, с огромными огненными глазами, кровавым языком, свисающим до пупа, с коротким хвостом и бесстыдным задом, которым он вилял; кот испускал невыносимый смрад. Повертев-

шись вокруг этих женщин, кот исчез, после чего они утвердились в католической вере (ЕВ, 27). Смерд — верный признак присутствия дьявола. В Клермоне далеко за городом сжигали упорствующего ересиарха, и хотя обычно, как утверждает такой авторитет, как Этьен де Бурбон, сжигаемые человеческие тела не воняют, тело этого проклятого издавало ужасающую вонь, которая разнеслась по всему городу (ЕВ, 18).

Сомнения, посеянные еретиками в сознании верующих, иногда порождали отчаянье. К Этьену де Бурбон, занятому борьбой против еретиков, является благородная женщина, по его словам, святая и невинная, и просит ее сжечь, будучи убеждена в том, что она — худшая еретичка, нежели все сжигаемые вокруг. Оказывается, она пошатнулась в вере в силу таинств. Не вынеся подобных сомнений, она предпочла бы умереть на костре. Стоило труда успокоить ее (ЕВ, 227). Но другие не испытывали сомнений, а без колебаний примыкали к еретикам и готовы были разделить их страшную участь. В Кельне сжигали еретиков, возглавляемых их магистром Арнольдом, и среди них была красавица, которую кто-то хотел спасти и вытащил из огня, предлагая ей брак или монастырь. Она же, спросив, где лежит тело Арнольда, вырвалась из рук державших ее людей и упала на его тело, «вместе с ним низвергнувшись в ад» (DM, V: 19).

Жак де Витри припоминает, как в Тулузе благородная и благочестивая женщина чуть было не оставила католицизм под влиянием родственников-еретиков. Ее спасло лишь явление с того света ее матери, которая поведала ей, что погубила свою душу, поддавшись ереси, и умоляла ее проявить стойкость (Frenken, № 95).

Анекдоты о еретиках, естественно, говорят исключительно об их злокозности и о той борьбе, которую вела против них церковь. В действительности все было намного сложнее. В частности, проблема метафизического зла, с предельной остротой поставленная манихеями-альбигойцами преимущественно на уровне народной религиозности, под их влиянием сделалась предметом интенсивных схоластических спекуляций конца XII и XIII века³.

Другая категория «чужих» внутри христианского общества на Западе — иудеи. Об отношении к ним французских и английских проповедников XIII века судить нелегко, — они говорят о них весьма немного и в целом особой враждебности, по-видимому, не испытывают. Правда, встречаются «примеры», в которых упоминаются локальные эксцессы и конфликты, вызванные тем, что отдельные иудеи оскверняют причастие или покушаются на жизнь невинных христианских мальчиков, очевидно, желая получить кровь в ритуальных целях. Но смысл подобных сообщений — в том, что, уверившись в могуществе Христа, иудеи обращаются в истинную веру (SL, 268. Ср. 269). Впрочем, существует один рассказ об убийстве ими священника: он сказал, что Христос — в сердце его, и они умертвили его, дабы удостовериться в справедливости этих слов, и, к своему ужасу и удивлению, нашли в его сердце Младенца, который тут же вновь вошел в него, возвратив ему жизнь. Однако автор «примера» ничего не сообщает о погроме, который, казалось бы, должен последовать за таким злодеянием (TE, 102). Жак де Витри говорит о богатом иудее, который тщетно уговаривал проигравшегося

в кости христианина отвергнуть Христа и Богоматерь, обещая ему богатство (Сгане, № 296). Этот проповедник, сравнивая христиан с иудеями, замечает, что в то время как христиане зачастую богохульствовали, пороча Бога, его мать и святых, иудеи не только не поносили Бога, но и не терпели богохульств, выгоня ругателей из своих домов. Когда христианин, проиграв в кости, стал ругать Бога, игравший с ним иудей заткнул уши и бежал прочь, бросив выигранные деньги (Сгане, № 218). Упоминаются иудеи-ростовщики, разорившие некоего глупца (Hervieux, 306).

Таким образом, отношение французских и английских авторов «примеров» к евреям было двойственным, и обращаются они к этой теме преимущественно с целью продемонстрировать могущество христианства и его торжество над иудаизмом. Фронтальной вражды между обеими религиями и религиозными общинами здесь не замечается, и эта позиция отражает действительное положение евреев в западноевропейском обществе того периода как группы, которая внушала подозрения, а по временам подвергалась и преследованиям, но вместе с тем была обычно терпима.

Совершенно иную картину рисуют «примеры» немецких проповедников. У них более отчетливо, чем у французов или англичан, выражен страх перед «чужими», будь то еретики или инаковерцы. Антисемитизм уже пустил на германской почве более глубокие корни и принес более ужасные плоды, нежели в соседних странах Запада. Цезарий Гейстербахский и особенно Рудольф Шлеттштадтский подробно останавливаются на сюжетах, связанных с иудеями и их злокозненностью. Свыше трети всех «примеров» в «Достопамятных историях» Рудольфа Шлеттштадтского посвящены поношению иудеев и живописанию заслуженной ими расправы. За вымышленные преступления против христиан и христианской религии на их головы обрушились страшные кары — знаменитые еврейские погромы, разразившиеся во Франконии и на Верхнем Рейне в 1298 году. Рудольф пишет вскоре после этих событий, по горячим следам. Впечатление от его повествования усиливается вследствие того эпического спокойствия, с каким явно сочувствующий погромщикам автор детально рисует преследования и массовые убийства. Он целиком и полностью принимает мотивировки антисемитских гонений, которые были тогда (и впоследствии) в ходу, хотя и не скрывает, что прямым их результатом были захват и разграбление имущества жертв.

Вместе с тем повествования Цезария Гейстербахского и Рудольфа Шлеттштадтского дают возможность в какой-то мере увидеть, как относительно мирные отношения между христианами и иудеями перерастают во вражду и гонения. До тех пор пока эти отношения строятся на индивидуальной основе, пока в них вступают отдельные представители обоих вероисповеданий, антагонизм мало ощутим. Во всяком случае, он не приводит к кровавым эксцессам. Христиан и иудеев связывают деловые, соседские и даже дружеские отношения. Между молодыми людьми вопреки религиозным препятствиям возможны любовные связи.

Впрочем, о подобных отношениях между христианином и иудейкой рассказывают и английские «примеры» Одо из Черитона. Некий хри-

стианин полюбил дочь иудея, и она забеременела. Узнавший об этом отец не смог добиться от дочери, кто виновник, и обратился к «своему идолу», который ответил ему, что это — христианин, и столько раз, сколько он сходил с его дочерью, столько раз он омывался водою из источника. Более ничего открыть «идол» не мог. Однако иудей простил дочери ее вину, так как выяснил, что источник, в котором тот омывался, — это исповедь. И в этом «источнике любви» иудей окрестился (Hervieux, 400).

Цезарий Гейстербахский, также затрагивая эпизоды, преимущественно связанные с любовью между христианскими юношами и еврейскими девушками, которые славились своею красотой, принимает сторону христианина даже в тех случаях, когда в конфликте, вызванном этими сношениями, вина явно лежит на нем. Клирик, домогавшийся близости с красавицей иудейкой, сумел переспать с ней в шестую ночь пасхи, когда у иудеев вспыхивает болезнь — кровотечение, в качестве наказания за распятие Христа; в эту ночь отцу девушки, которую он обычно очень оберегал, было не до нее. Наутро иудеи явились в церковь, чтобы принести жалобу на обидчика, который был племянником епископа. Но клирик успел раскаяться, и Творец «поверг в смущение неверных»: они остались с разинутыми ртами, не в силах произнести ни слова. Епископ убедил клирика взять обещанную девуцу замуж, предварительно окрестив ее (DM, II: 23; Hervieux, 374—375). Это случилось в Англии.

В другом случае дело происходит в Германии. Юный клирик обрюхатил вормсскую красавицу иудейку. Она страшилась гнева родителей, но он прибегнул к хитрости, имитируя небесный глас, возвестивший ее отцу, будто его дочь непорочно зачала сына, который будет «освободителем народа Израиля». Отец поверил, и слава об ожидаемом вскорости мессии распространилась среди его единоверцев. «Но справедливый Бог обратил в сказку ложную надежду нечестивых, а радость в горе, и по заслугам, ибо со времен Ирода их отцов тревожит мысль о Сыне Божьем». Родила иудейка, к смятению единоверцев, не мессию, а девочку, и кто-то из них умертвил новорожденную (DM, II: 24).

Далее Цезарий рассказывает об иудейской девушке, принявшей крещение без ведома родителей, с которыми она не пожелала встретиться, когда они пришли за нею в монастырь, ибо почувствовала ужасающий смрад (*foetor Judaicus*, DM, II: 25) — верный признак присутствия дьявола⁴.

Точно так же и другая крестившаяся иудейская девушка убежала от матери при попытке возвратить ее в иудаизм. Ведь как это делается? Нужно трижды проташить выкреста через отверстие сортира, и сила крещения там останется (DM, II: 26). Наконец, в «Диалоге о чудесах» приводится упомянутый выше анекдот о жадном и богатом кельнском канонике Годефриде, который внезапно и без покаяния умер. После его смерти у одного священника было видение: Годефрид лежал на наковальне, а его знакомый — иудей Яков, «епископ иудеев», молотом расплющивал его до вида монеты, так что «кара соответствовала вине» (DM, XI: 44). Здесь иудей выполняет ту функцию, которая в других слу-

чаях принадлежит демонам, но в центре внимания повествователя, собственно, не иудей, а алчный каноник.

Таким образом, у Цезария Гейстербахского, писавшего в первой половине XIII века, уже явно заметно «foetor antijudaicus». Однако при отдельных осложнениях в целом отношение к иудеям в среде, рисованной этим автором, было сравнительно терпимым.

Широкой популярностью пользовался рассказ о еврейском мальчишке, с которым дружили сверстники христиане; он даже заходил с ними в церковь. Однажды на пасху он получил причастие и в простоте своей рассказал об этом дома. Родители засунули его в горящую печь, но Богоматерь своим плащом укрыла его от жара, и он, сидя в печи невредимым, распевал песни. Видя это чудо, многие иудеи обратились в христианскую веру (Klapper 1914, № 58, 119). Этот рассказ, известный в более чем 30 вариантах на многих языках, распространялся начиная с XV века. Вдохновил он и художника-миниатюриста, который изобразил сцену спасения Марией невинной жертвы⁵. К обращению иудеев привел и эпизод со школяром, который распевал гимн в честь Богоматери, содержащий слова, обидные для иудеев. Услышав это песнопение, иудеи умертвили школяра, но святая Дева возвратила его к жизни, и пораженные чудом иудеи во множестве перешли в христианство (Klapper 1914, № 82, 83). Хотя иудеи совершают злодейство, смысл «примера» — в демонстрации могущества божества, которое побуждает их принять крещение. Так и в другом «примере»: иудей проткнул мечом изображение Христа, и на него брызнула кровь Спасителя, что убедило нехристиа в величии Бога христиан и побудило принять их веру (Klapper 1914, № 115, Ср. № 118). В том же сборнике упоминается благочестивый одноглазый рыцарь, давший пощечину иудею за то, что он насмеялся над Богоматерью и его поклонением ей. В награду Мария возвратила рыцарю отсутствовавший глаз. В память о чудесном происшествии христиане Страсбурга установили, что каждый год в тот самый день епископ всенародно будет давать пощечину одному из местных иудеев (Klapper 1914, № 62). Еще один иудей-ростовщик сводит разорившегося рыцаря с дьяволом, который предлагает обогатить его, в случае если тот отречется от Бога и Матери его (Klapper 1914, № 63).

Антисемитизм налицо, но он не приводит к крупным эксцессам, существование разных вероисповеданий, при отдельных конфликтах, возможно, и те или иные иудеи и даже группы их принимают христианскую веру, тем самым доказывая ее преимущества и истинность. Законченную и агрессивную форму антисемитизм, если верить «примерам», приобретает на рубеже XIII и XIV веков. Теперь имеются в виду уже не индивидуальные отношения между представителями обеих религиозных общин, а массовая конфронтация. Достаточно прозвучать голосам, обвиняющим иудеев в поругании Бога и сакраментов, как появляются ослепленные ненавистью фанатичные вожаки, собираются толпы, готовые громить дома иноверцев и тащить их на костер. Религиозная нетерпимость, недоверие к людям, которые придерживаются собственной веры и обычаев и ведут образ жизни, достаточно обособленный для того, чтобы породить подозрения и опасения, что они представляют собой угрозу христианам, создают благоприятную почву для эксцессов и преследо-

ваний. В силу вступают законы коллективной психологии, обнажаются и колоссально усиливаются массовые фобии. Человек, который еще вчера мирно жил бок о бок с иноверцем, превращается в частицу толпы, громящей его дом и сжигающей его на костре. Религиозная рознь превращается в фанатичную ненависть, дающую выход накопившейся напряженности.

О франконских погромах конца XIII века известно и из других источников⁶, и сообщения Рудольфа Шлеттштадтского об их фактической канве не внушают серьезных сомнений. Но анналы, хроники и сборники деловых документов дают преимущественно общие очертания погромов; напротив, в «Достопамятных историях» акцент сделан на конкретных эпизодах и в первую очередь таких, которые рисуют умонастроения их участников. Религиозно-идеологические и социально-психологические мотивы преследований инаковерцев выступают здесь чрезвычайно выпукло и заслуживают изучения.

Главные обвинения, которые выдвигались против иудеев, состояли в том, что они похищают в христианских храмах евхаристию, то есть тело Христово, и подвергают его поруганию, а также крадут и убивают маленьких детей — христиан для получения крови, нужной при отправлении их магических ритуалов. Исследователи отмечают, что если обвинения в оскорблении гости и, следовательно, Христа зафиксированы уже в V и VI веках, то миф о ритуальных детоубийствах был относительно новым: о нем известно начиная с середины XII столетия⁷ — существенный показатель возросшего в тот период антисемитизма.

Рудольф Шлеттштадтский живописует, как иудеи, в одиночку или по большей части группами, истязают тело Христово, разрезая гостию ножом или протыкая ее иглой, что вызывает кровотечение из нее и отчетливо слышимый детский плач. Был случай, когда во время пытки, которой ими была подвергнута гостия прямо на алтаре в церкви, в которую иудеи ночью забрались, раздался голос Христа с висевшего там распятия: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего ты меня оставил?» Услышав эти многократно повторявшиеся слова, христиане, жившие по соседству, вбежали в церковь и стали свидетелями поругания Бога. Преступные иудеи были захвачены. Господин Крафт фон Гогенлоэ, задолжавший еврейским ростовщикам огромную сумму денег, которую не мог возвратить, запросил епископа, как нужно поступить. Епископ же заявил, что не знает, какой кары заслуживают те, кто вторично распял Господа, но предостерег христиан от навлечения на себя божьего проклятья. После получения этого весьма двусмысленного указания господин фон Гогенлоэ приказал арестовать всех иудеев, каких удастся найти, и сжечь на костре (НМ, № 1).

В это же время некий крестьянин услышал голос, возвестивший о поругании тела Христова в доме одного иудея. Толпа христиан вместе со священником ворвалась в этот дом, но ничего не нашла, а хозяин, естественно, отверг обвинение. Все уже намеревались удалиться восвояси, однако священник не мог сдвинуться с места, что побудило произвести более тщательный обыск, в результате которого обнаружили пять проткнутых и нанизанных на веревку гости. Семьдесят шесть иудеев были заперты в доме и сожжены (НМ, № 3). Эти сообщения

дают основания предположить, что духовные лица играли в разжигании погромов немаловажную роль.

После этого погромы быстро охватили Франконию, где жило много лиц иудейского вероисповедания. Рассказ Рудольфа Шлеттштадтского не оставляет сомнений в том, что среди них были не только богатые люди и финансисты, с которыми власти и влиятельные круги находились в сложных отношениях, но и малоимущие. Он упоминает, в частности, бедняка иудея, который долгое время просил своего Бога поправить его имущественное положение, но, поскольку этот Бог не прислушался к его мольбам, он решил «испытать» Бога христиан и, в случае если тот ему поможет, перейти в христианскую веру. В результате его молитв, обращенных ко Христу, дела его улучшились. Его примеру последовал родственник, узнали о том и другие иудеи и приобрели освященные гостии, надеясь с их помощью разбогатеть. Но своей веры они не оставляли, и намеренно их были ложными. Между тем нашлись иудеи, которые стали использовать гостии в соответствии с «их врожденными завистью и вероломством», оскорбляя и причиняя боль телу Христову. Испытание «маленького Бога христиан», как они называли гостии, заключалось в том, что они бросали его в огонь, но гостия не горела и даже поднималась из огня, внушая ужас присутствующим; кое-кто из оскорбителей Христа заболел и разорился. Один из иудеев осмелился пригрозить Христу, что если он не исцелит его, то будет подвергнут тем же мукам, на какие его обрекли отцы этого иудея, и даже еще большим. Эта угроза якобы подействовала, и кражи иудеями освященной гостии участились; впоследствии в домах, разрушенных погромщиками, было найдено более сотни гостий, оставшихся неповрежденными (НМ, № 4—5).

Здесь появляется имя предводителя погрома Риндфлайша — мясника или торговца говядиной (его имя, Rindfleisch, Rintfleisch, и означает «говядина»). В других памятниках у него даже есть титул гех, и ему приписывалось благородное происхождение. Риндфлайш был признанным вождем этого движения, которое, видимо, носило не только анти-семитский, но отчасти и социальный характер. Судя по отдельным указаниям источников, между участниками погромов из простонародья и частью дворянства и городского патрициата существовали немаловажные разногласия, и если фон Гогенлоэ, как мы видели, был прямо заинтересован в уничтожении своих кредиторов, то другие представители верхов, очевидно, опасались беспорядков.

Так, когда Риндфлайш-Говядина, собрав множество бедняков, подступил к стенам одного города, намереваясь и в нем учинить погром, местные власти, которые «желали защитить своих иудеев», заперли городские ворота и не пропустили его отряд. При этом кто-то со стены бросил в них камень, отбив руку Христа на распятии, которое несли погромщики. Тело Распятого тотчас начало истекать кровью, что еще более ожесточило бедняков (НМ, № 12).

Риндфлайш во главе «бедняков» врвался в дома иудеев, из которых доносился детский плач. Они захватывали имущество и уничтожали жилища, истребляя их обитателей. Примеру горожан последовали крестьяне окрестных деревень, также приступившие к массовым убийствам и грабегам (НМ, б). Началось повальное бегство иудеев из Франконии.

Погромы сопровождалась жуткими сценами самоубийств преследуемых. Молодая иудейка воспротивилась крещенью, которое ей предложили во время погрома, учиненного Риндфлайшем в Вюрцбурге: она предпочла умертвить своих детей и погибнуть от рук палачей (НМ, 11). В этом городе многие, видя невозможность избежать рук безжалостных христиан, убивая своих жен, сестер и сородичей, а затем и самих себя, бросаясь в огонь. Всего в Вюрцбурге было умерщвлено, по оценке Рудольфа Шлеттштадтского, более тридцати тысяч человек. Но и при описании расправы автор не забывает подчеркнуть, что погибли отнюдь не невинные люди. Некий иудей пытался укрыться в лесу, но его нашли слуги и привели в город. Иудей спросил: «Что дурного сделал я вам?» — «Ты и твои соплеменники вторично распяли истинного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Сына Марии, и причинили ему оскорбления». Иудей якобы возразил: «Но если за сие хотите вы нас истребить, то не останется в живых в этой провинции ни одного человека. Ибо во всей области за последние сорок или более лет не было иудея, который не приобрел бы, просьбами или купив, вашего Бога и не причинил бы Ему поношения, на какое только оказался способен». — «Вот и ты за сие подвергнешься немалым мукам», — отвечали ему и предали его огню (НМ, 13).

Попытки короля Альберта (Альбрехта) Габсбурга вмешаться во франконские дела и защитить иудеев не увенчались успехом. Его посланец по прибытии в Вюрцбург при невыясненных обстоятельствах упал с третьего этажа и разбился. В разговоре с поспешившим к нему исповедником он признал, что королевский приказ защитить иудеев противоречит Христу и христианской вере, равно как и его собственной совести. Исповедник в свою очередь указал ему на то, что приключившееся с ним несчастье есть не что иное, как божья кара (НМ, 14).

Далее Рудольф Шлеттштадтский излагает такой эпизод, имевший место в Констанце, на Боденском озере. Рыцарь повстречал близ города двух иудеев и узнал от них, что они спасаются от погрома, учиненного Риндфлайшем. «Что злого учинили иудеи? — спросил рыцарь. — Несомненно, без причины не убивал бы он вас». Те отвечали, будто не знают. Угрожая им смертью, рыцарь привел их в город, созвал народ, и старшего по возрасту иудея со всеобщего согласия немедля сожгли. После этого младший иудей признался в том, что на протяжении пятнадцати лет вюрцбургские иудеи позволяли себе надругательство над телом Христовым (НМ, 15).

Одна крещеная иудейка рассказывала, пишет Рудольф Шлеттштадтский, что бежала от своих родственников, намеревавшихся ее убить. По ее утверждению, все иудеи, происходящие от тех, кто при распятии Христа вскричал: «Кровь Его на нас и на детях наших», по несколько месяцев в году страдают кровотечением, и исцеление может принести им лишь кровь христиан (НМ, 16). Непосредственно вслед за этим Рудольф Шлеттштадтский повествует о семилетнем мальчике, похищенном и убитом иудеями (НМ, 17). Другой «пример» повествует об убийстве иудеями христианина-скорняка, из тела которого они выкачали кровь, а тело тайком утопили в Рейне, но некая одержимая разоблачила их злодеяние, причем бес ее устами вопил: «Добрые бедняки, от-

мстите за кровь вашего Бога и Господа Христа, повседневно умерщвляемого коварными иудеями в своих членах, то есть в христианах» и т.д. Этот преданный делу христиан бес-антисемит продолжал, обращаясь к неким господам: «О вы, господа, кои получили много серебра, дабы избавить иудеев от позорной смерти, тяжко оскорбляете вы Бога, и по заслугам постигнет вас вечная гибель». Когда беса спросили, что бы он сделал с преступными иудеями, он отвечал, что в случае, когда один христианин убивает другого, его сажают в тюрьму, а затем подвергают повешенью. «Грязных и вонючих же иудеев, кои подлее собак, надлежит привязать к хвостам лошадей, которые протаскают их по терниям и колючкам к месту казни, и повесить вверх ногами, причем под их головами нужно разжечь огонь, дабы полностью их сжечь» (НМ, 39).

«Достопамятные истории» завершаются анекдотом об иудее, который, видя, как во время грозы христиане осеняют себя знаком креста, чтобы отвратить молнию, насмеялся над ними: не раз видели христиан, погибших от удара молнии после того, как перекрестились, а иудеев она никогда не поражает. Тотчас он был убит молнией, от которой никто из христиан не пострадал (НМ, 56).

Анекдоты Рудольфа Шлеттштадтского вряд ли нуждаются в комментарии. Конечно, дело не сводится лишь к его индивидуальным особенностям как автора. Создатель «Достопамятных историй», несомненно, выражает настроения, которые были широко распространены в западных областях Империи и зародыши которых можно обнаружить уже и у Цезария Гейстербахского. Но можно высказать и еще одно предположение. Все другие сборники «примеров», которые нами изучены, относятся к XIII столетию, одни к первой его половине, другие ближе к концу. Сборник приора из Шлеттштадта датируется рубежом XIII и XIV веков, и в нем ощущается нарастание религиозной нетерпимости — одного из предвестников глубокого кризиса, разразившегося во всех областях жизни Запада в XIV веке.

Закрепляя и усиливая привычную картину мира, разделенного на предельные верх и низ, на враждующие между собой добро и зло, на божественное и дьявольское, на «свое» и «чужое», проповедь, неизменно обращенная к массам людей, воспитывала в их сознании фанатизм и апокалипсические страхи.

Примечания

¹ Торговец мясом, живший во владениях султана, уверял его, что активно содействует борьбе мусульман против христиан: он продает им протухшее мясо, так что ежегодно отравляется множество народу. Некая женщина в Акконе лечила от болезни глаз и не отказывала в исцелении даже сарацинам (хотя ее служанка пыталась ослепить одного из них). Это — из рассказов о христианах на Востоке (Frenken, № 96).

² Как повествует Одо из Черитона, в Тулузе был еретик, который проповедовал, что Господь не сотворил видимого мира, ни тел человеческих, ни животных. «К чему бы благому Богу создавать мух, существа столь нечистых?» — вопрошал он.

И вот напала на него муха и не отставала до тех пор, пока он, свихнувшись, не свалился в пропасть. Так муха доказала, что и ее сотворил Бог, и отомстила за причиненное ему оскорбление (Hervieux, 186).

³ *Manselli R.* La religion populaire au Moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire. — Montréal—Paris, 1975, p. 31; Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte (Miscellanea mediaevalia, Bd 11). — Berlin—New York, 1977.

⁴ *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews. — New Haven, 1943, p. 48 f.

⁵ *Wolter E.* (Hg.) Der Judenknabe. — Halle, 1879.

⁶ *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews. 2d ed. Vol. IX. — New York—London, 1965, p. 154.; Germania Judaica. Bd II. — Tübingen, 1968.

⁷ *Browe P.* Die Hostienschändung der Juden im Mittelalter. — «Römische Quartalschrift», 34. Bd., 1926, S. 167—197; HM, 21, Anm. 64.

Глава XI

Реализм ?

Мы задали нашим источникам ряд вопросов, которые, как представляется, непосредственно вытекают из их содержания¹. Предположение о том, что «примеры» широко выразили воззрения людей XIII века, и притом не одних только их авторов (при всей сугубой условности этого понятия применительно к *exempla*), но и предельно пестрой аудитории, к которой они обращались, — это предположение кажется оправдавшимся. Небо, земля, ад — проповедники проводят своих слушателей по всем кругам мира, каким он рисовался в средние века. Жизнь, от рождения, через разные возрасты и вплоть до кончины, смерть и то, что должно воспоследовать за нею, вечные награды и кары и способы достижения спасения, страхи и надежды верующих, проецируемые на мир иной, — основополагающие формы мирозерцания и общественной психологии эпохи крестовых походов и паломничеств, еретических и эсхатологических выступлений, эпохи, которая вместе с тем была периодом расцвета схоластики и готики, книжной миниатюры и скульптуры, рыцарского романа и эпоса, фэблио и саги. Все эти феномены культуры Запада времен Высокого средневековья, сколь они ни своеобразны и многообразны, опирались на некоторую общую ментальность, воплощали те или иные ее стороны точно так же, как и упомянутые религиозные и социальные движения. И именно «примеры» в большей мере, чем какие-либо иные виды памятников, сохранили следы этой ментальности, специфического психологического климата.

Вспомним приведенный во Введении тезис Оуста о том, что насыщенная «примерами» проповедь сыграла существенную роль в процессе подготовки литературного реализма последующего периода. Как он показал посредством анализа средневековой английской проповеди, ее авторы широко использовали богатейший и разнообразный жизненный материал, воспроизводя ситуации и сцены из быта всех слоев общества. Оуст приводит обширный перечень подобных «микророманов», извлеченных из трактата известного проповедника XIV века Джона Бромьярда, равно как и из сочинений других монахов (см. выше). Этот перечень нетрудно расширить. Вот несколько наугад взятых «примеров». Землевладелец, желающий сбыть с рук недоходное поместье, приглашает покупателя в свой амбар, где собран урожай трех лет, и уверяет его, что столько он получил за год (JB: Mercatio); рыцарь, тягаясь с аббатом из-за спорного участка земли, приносит ложную клятву и выигрывает дело (JB: Acquisitio); лорд, разъезжая по своим поместьям, велит тщательно записывать все его доходы и производимые в них работы (JB: Consuetudo); могущественный аристократ конфликтует с бедняками из-за общинного выпаса для скота (JB: Maledictio) — ситуация в высшей степени характерная для Англии конца средневековья. Парализованный и лишившийся способности говорить человек лежит при смерти, и духовные лица, озабоченные спасением его души, не могут добиться от него ни слова, ни знака, ни жеста, но как только его при-

атель делает вид, будто намерен отпереть или унести его сундучок с деньгами, умирающий вскакивает и кричит, доказывая тем самым, что «Госпожа Алчность ему дороже Бога» (JB: Avaritia; Misericordia). Кающийся грешник одной рукой ударяет себя в грудь, одновременно другой рукой срезая кошелек у священника, которому исповедуется. Возвращаясь с исповеди, некто признался, что покаялся не во всех грехах, опасаясь, как бы священник не наложил на него столько постов, что он более никогда досыта не поест! (JB: Confessio).

В проповедях этого английского доминиканца перед нами проходят самые различные социальные типы, люди с разной психологией, грешники и праведники.

Тут и бедняк, который сделался епископом: у него появилось множество друзей, кои на самом деле были «друзьями его богатства» (JB: Divicie); и другой, который, достигнув высших почестей, своими руками построил у себя в комнате печь, ибо был сыном печника (JB: Humilitas); и человек, который настолько любил собак, что лишь о них и говорил и умер, произнеся «собачью исповедь» (JB: Desperatio); и закоренелый грешник, который осмел исповедника, утверждавшего, что тот, кто, не покаившись, принимает тело Христово, сам себя осуждает, — этот насмешник в тот же день повесился (JB: Damnatio); и жена, продолжающая ревновать своего мужа, находясь на том свете, и угрожающая ему воспрепятствовать его новой любви (JB: Dilectio); и умирающий пьяница, который вместо слов исповеди твердил: «Доброе пиво, доброе пиво», явно путая евхаристию с выпивкой (JB: Ebrietas); и сарацины, коих при посещении Парижа более всего поразило то, что хорошо одетые и состоятельные христиане греются у огня, тогда как нагие нищие мерзнут за порогом; и священник, разгневавшийся на Бога из-за своих невзгод: он выставил статую Христа вон из церкви и отправил ее в поле со словами: «Кто не хочет мне помочь, пусть не стоит в моей церкви» (JB: Elemosina); и человек, который при ограблении церкви снял покрывало со статуи святой Девы, заявив упрекнувшему его сообщнику: «Ее Сын достаточно богат для того, чтобы дать Ей новое» (JB: Furtum); и работники, отказывающиеся есть пшеничный хлеб, ибо они к нему непривычны, — они просят доброго господина дать им хлеба, испеченного из бобовой муки (JB: Eucharistia); и матери, которые во сне «заспали» (то есть задушили) своих младенцев (JB: Exemplum); и жены, страдающие от мужей-пьяниц (JB: Homo).

Джон Бромьярд, как и другие проповедники, склонен к сопоставлению спиритуального с материальным. Более специально, он прибегает к сравнениям с имущественным делопроизводством. Так, он уподобляет юридическое наследование «вечному наследству на небесах»: люди, остерегающиеся включать в свои завещания пункты, из-за которых наследники могут утратить свои права, не остерегаются «включать грех в хартию своей души» (JB: Exemplum). Записи добрых дел и грехов каждого смертного, которые будут ему предъявлены после кончины, проповедник сравнивает с податными свитками и записями доходов поместий: в книге Господа записано не только то, что Он получил, но и то, что Он даровал, и от баланса зависит приговор Судии (JB: Judicium divinum). Джон Бромьярд пишет и о душеприказчиках, присваивающих

себе имущество умерших, и о сыновьях, которые, получив от отца с матерью состояние в сто фунтов, едва ли подали милостыни на сто пенсов за упокой их душ (JB: Executor).

О том, что алчных купцов жадность не оставляет и после смерти, свидетельствует рассказ об одном из них: он умер и был погребен, однажды ночью не давал покоя монахам криком: «Я купил дорого, а продал задешево!» (JB: Mercatio).

Жизненных сценок, казусов, почерпнутых из жизни, бытовых зарисовок — множество и у этого проповедника и у всех других авторов «примеров». Дает ли это обстоятельство — само по себе в высшей степени примечательное и привлекающее интерес исследователя — основания сделать вывод о том, что перед нами произведения, которые, по Оусту, служат провозвестниками художественного реализма, что от них к нему ведет прямой путь?

Не забудем, что весь этот жизненный материал, свидетельствующий о несомненной глубокой наблюдательности проповедников, об их чуткой отзывчивости к явлениям повседневности и о полном отсутствии у них аристократической склонности игнорировать «низкое» и «внелитературное», неприкрашенный быт, то есть правду жизни, какова она есть, — что этот материал преподносится в проповеди не ради него самого и не ради показа жизни людей в реальных обстоятельствах, но в связи с рассуждениями о высших ценностях. Грешная жизнь на грешной земле не является предметом художественного изучения и изображения наших авторов, — показывая ее, они от нее отталкиваются, преодолевают ее в стремлении все сводить к трансцендентным ценностям. Все без исключения живые события, коими изобилуют «примеры», суть средства для достижения иной, высшей, спиритуальной цели; их демонстрация призвана привести слушателей проповеди к осознанию смысла «последних вещей», которые находятся за порогом земного бытия, и именно на них сосредоточить их внимание. «Примеры» — великолепный источник для изучения средневековой жизни — и материальной и духовной. Но необходимо не упускать из виду опасность одностороннего вычленения из «примера» лишь его земного, бытового аспекта, информации, относящейся к «вещам преходящим», ибо это — только поверхностный слой, оболочка, скрывающая в себе совершенно иное содержание. Мне кажется, Оуст не вполне избежал этой опасности, сосредоточив преимущественное внимание на ростках реалистического изображения действительности. Он прав в том отношении, что в проповеди был найден живой язык общения с паствой, была развита и закреплена способность подмечать «подлую», «грязную» сторону жизни, и были выработаны средства ее изображения в неприкрашенном виде.

Но, как мы могли убедиться, мир земной, мир людей с их банальными интересами и человеческими страстями, неизменно подается в «примерах» в противоположении и в переплетении, пересечении с миром иным, который вторгается в этот мир; в результате встречи обоих миров возникает своеобразная чудесная коллизия и раскрывается высший, конечный смысл происходящего. Любой факт человеческой жизни, достойный запечатления в «примерах», раскрывается как отражение этой коллизии.

«Реализм» проповеднической литературы получает свое развитие в недрах совсем не реалистического способа осмысления действительности.

Возвращаясь к Джону Бромьярду, нужно еще заметить, что жизненные эпизоды, которые выделены Оустом, равно как и бегло упомянутые на предыдущих страницах книги, буквально тонут в «*Summa graedicantium*» в совсем ином, насквозь книжном материале. Эпизодов из жизни немало, но их доля относительно того, что заимствовано английским доминиканцем из литературной традиции, начиная античными авторами, Библией и раннесредневековой агиографией и кончая сборниками и трактатами XIII века, ничтожна. Подавляющее большинство «примеров» Бромьярда — не плод наблюдений его собственных или современников, — они вычитаны в его библиотеке. Живое, оригинальное, свежее известие, то, что он мог бы увидеть или услышать из первых рук — на улице, в домах соотечественников, в Оксфорде, где он получил образование, либо в Кембридже, где он преподавал богословие, или в жарких диспутах, которые он вел против реформатора-еретика Джона Уиклифа, лишь с немалым трудом может быть извлечено из огромных фолиантов «Суммы проповедников», построенной по схеме схоластических дистинкций.

При всей своей включенности в традицию и теснейшей зависимости от литературы предшествующего периода, Бромьярд выразил некоторые новые тенденции; в его «Сумме» пробиваются ориентации мысли, едва ли свойственные авторам XIII столетия. В частности, его уже не удовлетворяет учение о трех «разрядах», «сословиях» (*ordines*) (молящиеся, сражающиеся и трудящиеся, то есть духовенство, рыцарство и крестьяне), развиваемое церковными писателями начиная с XI века: эта архаизирующая реальную действительность схема, которая игнорировала города, ремесло и торговлю, нуждается в изменении. В статье «Ростовщичество» он пишет: Богом установлены «четыре рода (*genera*) людей, подобно четырем колесам в колеснице Израиля, то есть святой церкви». Первый род — добрые пастыри, кои заботятся о душах людских. Второй род — князья, рыцари и иные господа, кои ведут войны, ведают юстицией, то есть взяли на себя «попечение о телесном». Третий род — верные купцы, заботящиеся о пользе общества. Четвертый род — все верные ремесленники и работники, усердно выполняющие то, что им от рождения предназначено. Дьяволом же установлен пятый род (*genus*) людей, ростовщики. Они наживаются и достигают того, что не подвергнутся мукам в чистилище вместе с прочими людьми, но вместе с бесами угодят в ад, — и поделом: ведь они не созданы Богом и не принадлежат к Его небесному дому (JB: *Usura*).

Как видим, вместо *aratores* или *laboratores* трехчленной схемы здесь выступают два разряда людей, занятых производственной или хозяйственной деятельностью; во-первых, купцы и, во-вторых, ремесленники с крестьянами, и кроме них существуют ростовщики. Эти не принадлежат к церкви и богоустановленному порядку, но, и будучи порождением дьявола, принадлежат к реально существующему обществу.

Впрочем, темы, которые поднимались в «примерах» предшествовавшего периода, получают под пером Бромьярда дальнейшее развитие.

Повторив уже известные нам анекдоты об алчных юристах, он присоединяет к ним новые, свидетельствующие о том, как они искажают закон и истину. Собственно, ведь и этимология слова «законник» уже доказывает эту их склонность: *legista* — это тот, кто «нарушает (портит) право» или «губит справедливость» (*ledens legem, vel ledens iusta*). Желая, чтобы адвокат выступил в его пользу в суде, некто дал ему быка, но, видя, что дело идет плохо, спрашивает: «Когда же заговорит мой бык?» Адвокат же, получив тем временем от противной стороны корову на условиях, что будет помалкивать, отвечает, что «корова эта так крепко сдавила ему горло, что он не в состоянии говорить». Другой дал адвокату коляску и убеждается в том, что юрист ведет тяжбу не в его пользу, ибо ответчик подарил адвокату коней: «Плохо едет моя коляска». Адвокат в ответ: «Она не может ехать иначе, ибо так тащат ее по дороге сии кони». Когда умирал один из подобных продажных законников, он при виде явившегося за ним дьявола воззвал к Деве Марии, и та явилась и взяла его за левую руку; но дьявол уцепился за правую со словами: «Коль не могу заполучить его целиком, то хоть захвачу ту его руку, коей он при жизни написал все лживое» (JB: *Advocatus*).

Продажный законник подобен петушку на колокольне: тот поворачивается ко всем ветрам, а этот — ко всем деньгам (JB: *Acquisitio*).

Развитие товарно-денежного хозяйства сопровождается ростом алчности во всех ее проявлениях. Богачи, купцы и магнаты обирают бедняков всевозможными способами: одни мошенничают при торговле, другие завладевают чужими землями. За эти несправедливости расплачиваются на том свете не одни вымогатели, но и их потомки. Бромьярд приводит рассказ Петра Дамиани о таком захватчике; после его смерти наследники владели захваченным им чужим добром, и представителя четвертого поколения ангел отвел *ad loca penalia*. Там он увидел, помимо прочего, колодец, наполненный огнем и серой: над ним были повешены на крюках, один над другим, души его предков, и страдания того, кто висел ниже других, были наихудшими, поскольку на него стекали грязь и пот висевших над ним. Ангел предупредил того, кто все это увидел, что и для него приготовлен крюк, если он не вернет по принадлежности захваченного имущества.

Один алчный человек перед смертью составил завещание: свою душу он вверяет всем демонам ада, ибо приговор ему уже вынесен. Священник спросил его: а что же получают его жена и дети и что завещает он ему — своему пастырю? Вместе с оставленными им богатствами семья его унаследует и ад, но и священника ожидает подобная же судьба, — постоянно с ним пируя, он не предостерег его от ожидающей его душу гибели. Как и проповедники более раннего времени, Джон Бромьярд усматривает в семейных связях прежде всего гибельные для души путы, и не случайно отец в аду проклинает час рождения своего сына, ради обогащения коего он погиб, а сын клянет отца, ибо несправедножитое родителями пагубно отражается и на душах детей (JB: *Acquisitio*).

Если бы богачи могли возвратиться из чистилища к жизни, они бы меньше любили тех, кого так лелеяли прежде, и муки чистилища усугубляются для них тем, что они видят неблагодарность и жестокость по

отношению к их душам родственников, душеприказчиков, сыновей и дочерей. Вдова снимает с умирающего мужа драгоценности: если он попадет на небеса, они излишни, если в ад, то недостойн своего добра, если же он в чистилище, то в конце концов и так будет из него освобожден. И точно так же говорил сын, который не желал позаботиться о душе покойного отца: пока тот был жив, он считался мудрейшим человеком, но ничего не сделал для себя, — почему же сын должен что-то сделать для него? «Если я сделаю более него, то его сочтут глупцом, и коль он любил свое богатство более, нежели душу, то почему же я должен любить его душу более, чем его добро?» (JB: Executor).

Алчность, если от нее не отказаться вовремя, непременно погубит душу. Среди многочисленных «примеров» о хапугах бейлифах и управителях имений упомянем один. Некий жадный бейлиф ехал однажды по своим делам, и вдруг разразилась буря, и среди грома и молний на шею его коня уселся дьявол собственной персоной. Имел он облик обезьяны и со смехом сказал ему по-английски: «Welcome to wike, welcome to wike, quod sonat in patria: bene veneris ad balivias tuas» («Добро пожаловать в управляемое тобой поместье»). Потрясенный бейлиф поклялся, что более никогда не будет занимать эту гибельную должность (JB: Ministratio).

Так обстоит дело с богатствами и порождаемой ими алчностью. Но нашего проповедника не менее тревожит состояние религиозности паствы.

Невежество народа в отношении веры не поддается описанию. Рассуждая о Троице, Джон Бромьярд рассказывает о священнике, который, посетив какую-то деревню, спросил повстречавшегося ему пастуха, знает ли он Отца, Сына и Святого Духа. Тот отвечал, что, конечно, хорошо знаком о отцом и сыном, овец которых он пасет; что же касается «этого третьего», то о нем он не ведает, ибо «в нашей деревне нет никого, кто носил бы такое имя» (JB: Trinitas). Вера в дьявола и его всемогущество между тем возросла, и Бромьярд слышал о человеке, который каждый день ставил в церкви две свечи — одну перед статуей Бога, а другую перед изображением дьявола. Услыхав об этом, священник подумал было, что беседует с нехристом, но тот отвечал, что он — христианин. «Я ставлю одну свечу из любви к Богу, дабы Он мне благодетельствовал, а другую — дьяволу, из страха, как бы он не навредил мне». Этот случай произошел в Италии, но, прибавляет английский проповедник, многие так поступают (JB: Amog). Немало и таких, кто сомневается в воскресении.

Эти и подобные им свидетельства Джон Бромьярд толкует как доказательства религиозной непросвещенности и темноты массы населения; впрочем, и поныне многие историки интерпретируют их точно так же. Между тем перед нами — фрагменты иной системы взглядов, своеобразной картины мира, непонятной образованному церковнику, который, естественно, видит в ней лишь вопиющее отклонение от нормы и истины, невежество и дикость. Он далек от того, чтобы попытаться проникнуть в эту форму мирозерцания, в «народное христианство», которое характеризовалось не просто отсутствием в нем ряда существенных положений официального учения, но собственным способом понимания мира и иным, нежели церковный, символизмом.

Эта «альтернативная система верований» может быть восстановлена только частично.

Для английского проповедника, как и для всех других деятелей церкви, такого рода факты суть исключительно предмет осуждения. Есть люди, пишет Бромьярд, которые не подают нищим милостыни, не сознавая, что тем самым они отвращают от себя Бога. Так случилось с одним человеком, который поставил ворота в своей усадьбе подальше от дома, с тем чтобы не слышать стонов нищих. К чему это привело? Когда епископ служил мессу на его похоронах, то каждый раз, когда он произносил *Dominus vobiscum* («Господь с вами»), то видел, как Распятый затыкал себе уши (JB: *Elemosina*). Прихожане не слушают проповедников. Одни во время проповеди играют в шахматы или в кости (JB: *Exemplum*), другие попросту не посещают ее или спят, пока проповедник держит речь (JB: *Predicatio*). Есть и такие, которые отговариваются своей неспособностью понимать проповедь (JB: *Audire*). В Италии был такой случай. Проповеднику мешали читать проповедь пляшущие, и он во гневе разбил их тимпан. Тогда поклонники дьявола избili слугу Божьего (JB: *Chorea*).

Нет предела человеческой глупости. Вот несколько наугад выбранных анекдотов из «Суммы» Бромьярда. Один глупец при смерти отказался принять причастие, так как его сестра, умершая незадолго до него, скончалась как раз после того, как причастилась (JB: *Servire*). Проповедник убедил язычника перейти в христианскую веру, и тот, уже поставив одну ногу в воду купели, спросил: «А где находятся его отец, мать и все предки и соседи, умершие прежде него?» — «Они в аду, — отвечал священник, — как и все неверные». — «А где буду я, коль крещусь? Куда я попаду?» — «На небеса, если будешь жить праведно». Тогда этот глупец, вынимая ногу, заявил: «Да не будет так, чтобы я был столь глуп, ибо я желаю попасть в то место, где пребывают мои сородичи и друзья, а там, где нет знакомых, я быть не желаю» (JB: *Sequi*).

В другом подобном же рассказе был осмеян проповедник. Он утешал больного надеждой на небеса, но тот возразил, что желает попасть в ад. — Почему? — Да потому, что он любит своего пастыря и хочет быть вместе с ним и после смерти. «И так как ты пойдешь в ад, то и я желаю составить тебе компанию». — «Откуда тебе известно, что я туда пойду?» — «Вся страна так говорит: ты — худший из людей и, следовательно, отправишься в ад» (JB: *Predicatio*).

И наконец, анекдот о валлийцах, которые изображаются англичанином в виде своего рода «пошехонцев». Они втроем странствовали по Англии, не зная английского языка, кроме трех фраз, которые выучили, с тем чтобы покупать себе пищу. Первый всем встречным говорил: «Мы трое валлийцев», второй: «Благодаря деньгам в кошельке», третий: «Это справедливо». Они были обвинены в убийстве, которое совершил кто-то другой. Судья задал им вопрос, кто убил. Первый отвечал: «*Nos tres Wallenses*». Судья спросил о причине убийства, и второй отвечал: «*Propter denarium in bursam*». Судья приговорил их к повешенью, и третий заявил: «*Lustum est*» (JB: *Scientia*).

Во всех этих «примерах» сцены из жизни теснейшим образом переплетаются с книжным материалом, и реальное или такое, что возможно

было наблюдать в повседневной действительности, неизменно и неприметно переходит в сверхъестественное. Грань между реальностью и небывальщиной размыта, если не стерта, — но, может быть, правильнее было бы сказать: еще не установлена с должной четкостью. Поведав историю о рыцаре, который явился своей жене с того света и сообщил, что его жгут огненными подковами, так как при жизни он не расплатился с кузнецом, подковавшим лошадей, после чего вдова поспешила к этому кузнецу и уплатила ему долг размером в английскую марку (речь идет о спасении души, но автор не забывает упомянуть точную сумму долга!), тем самым избавив мужа от мук, Джон Бромьярд делает весьма любопытное замечание: «Эта *fabulosa historia* во всем соответствует истине (*veritati*)», а именно — словам Евангелия от Матфея (18:23—35) о немилосердном заимодавце и должнике (JB: *Rapina*). Следовательно, истинна не сама по себе история о долге, оставшемся непогашенным после смерти этого рыцаря, а то, что она соответствует букве Писания.

Происшествия, о которых рассказывает автор «примеров», представляют для него интерес как иллюстрации к неким религиозным императивам и нормам, и именно на них всецело сосредоточено его внимание. Изображение жизненных ситуаций — не более чем средство, с помощью которого высшие истины могут быть успешнее всего внедрены в сознание паствы.

Меньше всего мне хотелось бы здесь входить в рассмотрение глубокомысленной темы «Что такое реализм» и в какой мере под то или иное его определение могли бы подойти «примеры». Э. Ауэрбах говорит о средневековом «реализме повседневности», о реализме, «отраженном в неизменчивую вечность», или о «фигуральном реализме» (под «фигурой» разумеется некий «прообраз», на который ориентировано изображаемое) и «фигурально-христианском реализме» средневековья². Оуст, который более специально, чем другие исследователи, рассматривал этот вопрос применительно к проповеди, утверждал, что именно от нее, а не от возрождения классической античности, берет свое начало литература реализма³. Он пишет о «наивном сакральном реализме» проповеди, о «реалистическом видении» жизни проповедниками, благодаря которым короткие устные рассказы из повседневной жизни были подняты на уровень литературы⁴.

Однако «сакральный реализм» «примеров», перекликающийся с сакральной же изобразительностью искусства XIII века, которое в свою очередь нигде не ограничивается поверхностным планом чувственно-видимого, но ведет к иным, глубинным, высшим смыслам, иносказаниям и символам, скорее, противоположен реализму. Исследователи, которые не склонны форсировать изображение литературного процесса, склоняются к отрицанию «средневекового реализма». «В средневековом “примере”, — пишет Р.И. Хлодовский, — содержание с историческим персонажем, к которому оно приурочивалось, чаще всего внутренне связано не было... Исторический персонаж в нем гарантировал достоверность анекдотической фабулы, в которую облекалось содержание, однако гарантия эта была сугубо формальная. Структура средневекового “примера” предполагала непреодолимость противоречия между вечностью и историей. В “примере” исторический персонаж, так ска-

зять, привязывал к преходящей, сиюминутной исторической реальности вневременное, вечное нравственное содержание, обладающее абсолютной, всеобщей и внеисторической значимостью... Быт в «примерах» присутствовал, но говорить о каком-либо средневековом реализме «примеров» вряд ли возможно⁵. С этим нужно согласиться. Но сказанное относится, как мне представляется, прежде всего к «примерам» типа тех, которые собраны в «Римских деяниях» и подобных им сборниках литературного происхождения.

Содержание изученных нами «примеров» сплошь и рядом не включено в сколько-нибудь четко определенное историческое время, но и в тех случаях, когда рисуемое ими чудесное событие приурочено к вполне конкретному месту и к точной дате, более того, когда по имени назван некий персонаж, упоминаемый и в памятниках других видов (в хронике или в актовом материале), то есть названо реально существовавшее «частное лицо» (не король, не кардинал, не папа или известный ученый, а простой бюргер, рыцарь, послушник монастыря, клирик и т.п.), — что характерно преимущественно для «Достопамятных историй» Рудольфа Шлеттштадтского, — события, с ним происходящие, погружают слушателей или читателей в атмосферу чуда, сверхъестественного, переносят их в пограничную зону между миром земным и миром потусторонним.

В «примерах» может быть реален быт, может быть реален самый герой — тот человек, с которым случается нечто необычное, могут быть указаны время и место события, но самое это событие, то, ради чего «пример», собственно, и сочинялся, разворачивается в совершенно ином измерении, в особом плане бытия — в плане чуда.

Рассуждения о «средневековом реализме» кажутся беспредметными и малопродуктивными по той причине, что «субъективная реальность» людей, которые были авторами и потребителями «примеров», имела специфическую структуру, в корне отличавшуюся от структуры «субъективной реальности» людей Нового времени.

Примечания

¹ Разумеется, это утверждение не лишено двусмысленности. Чтение источника всегда избирательно, и содержание его было препарировано исследователем под определенным углом зрения, в свете интересующих его вопросов. Но то обстоятельство, что на поставленные перед ним вопросы источник мог дать развернутые ответы, что нашлось много «примеров», проливающих свет на эти вопросы, убеждает в адекватности наших проблем характеру источника.

² Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. — М., 1976, с. 168, 201, 203, 207, 231 и др.

³ Owst G. R. Literature and Pulpit in Medieval England. — New York, 1961, p. 23.

⁴ Ibid., p. 114, 124, 156, 207.

⁵ Хлодовский Р. И. Декамерон. Поэтика и стиль. — М., 1982, с. 235. Ср.: Там же, с. 228 и сл. Хлодовский ссылается на итальянского исследователя С. Батталья, который также пишет о принципиальной нереалистичности средневекового «примера». См.: *Battaglia S. La coscienza letteraria del Medioevo.* — Napoli, 1965.

Немного психологии, или вместо заключения

Если существуют основания для того, чтобы назвать проповедника «социологом»¹, то с еще большим правом можно было бы квалифицировать его как психолога, и на сей раз без всяких кавычек. Не зная человеческой психики и возможных реакций на его слово, проповедник не мог бы выступать перед разношерстной аудиторией города и деревни и оказывать на нее влияние в нужном для него направлении. Среди слушателей были мужчины и женщины, подростки и старики, богатые и бедные, образованные и невежды, семейные люди и одинокие, крестьяне и ремесленники, мастера и ученики, купцы и ростовщики, монахи и священники, мелкие рыцари и знатные особы, наконец, разные лица без определенных занятий. Представителям разных категорий населения нужно было проповедовать, принимая в расчет их особенности, склонности и возможности понимания. Жак де Витри создавал сборники проповедей *ad status*, обращенных к отдельным группам слушателей.

Усовершенствование техники проповеди монахами нищенствующих орденов в XIII веке было связано прежде всего с тем, что они проявляли повышенную заботу об установлении непосредственного контакта с аудиторией. «Обратная связь» — неременное условие эффективности речей проповедника. И именно «примеры», наиболее живая и доходчивая, а вместе с тем и наиболее интересная и увлекательная составная часть проповеди, должны были служить средством для достижения убедительности и суггестивности слова священника или монаха. Максимально близкий и интенсивный контакт с паствой — такова главная задача проповедника.

Сплошь и рядом он был вместе с тем и исповедником. Связь проповеди и исповеди — это, по определению Умбера де Роман, связь посева с жатвой: «Посев в проповеди, жатва — в покаянии»². Эта взаимозависимость проповеди с исповедью хорошо видна в следующем «примере». Услыхав от читавшего проповедь священника, что душевное сокрушение — неотъемлемая часть покаяния, публичная женщина была охвачена раскаянием и, поднявшись со своего места, при всех попросила проповедника исповедать ее. Тот сделал вид, будто не слышит, и продолжал проповедь, но она в возрастающем возбуждении вновь и еще более настойчиво просила об исповеди. Священник отвечал, что скоро закончит речь, но она «под Божьим воздействием» сказала во всеуслышанье: «Господин, если не выслушаешь моей исповеди, я умру». И еще не закончилась проповедь, как эта женщина скончалась. Раздался крики, священник и слушатели были поражены случившимся. Призвав всех к молчанию, проповедник обратился с молитвой к Господу, чтобы Он открыл, какова участь женщины. Она немедленно воскресла и объявила, что перешла в вечную жизнь, минуя, в силу избытка душевного сокрушения, муки чистилища. Исповедавшись и получив отпущение грехов, она окончательно опочила в мире (Klapper, 1914, № 124).

Беседа с прихожанином с глазу на глаз, в ходе которой его нужно было побудить к анализу своего поведения, с тем чтобы соотнести его с требованиями религиозной морали и доктрины, выделить и самому осудить собственные греховные поступки, тоже была делом непростым и требовавшим понимания особенностей психики прихожанина. Исповедь — обращение к индивиду и проповедь — обращение к массе представляли собой два основных канала общения духовенства с верующими. Опытность, моральный авторитет пастыря, его умение разговаривать с людьми и завоевывать их доверие, способность доходчиво и увлекательно донести до сознания в большинстве своем неграмотных слушателей тот фонд понятий и норм, которые требовалось им внушить, — эти качества были решающими в деятельности монашества и духовенства. В условиях развивавшихся в XIII веке ереси и вольномыслия задачи церкви в воспитании масс в высшей степени усложнились. Насколько успешно она их решала?

В «примерах» уделено немало места вопросу о том, как священник должен исповедовать прихожан. Его обязанность заключается в том, чтобы осторожно опросить верующего о его поведении, наложить на него соответствующую епитимью и освободить его от бремени грехов. Для этого необходимы такт, понимание особенностей личности верующего, снисходительность и строгость в одно и то же время. Между тем не все духовные лица отправляли это таинство должным образом. В «Диалоге о чудесах» содержится специальный раздел «Об исповеди», и в нем упоминается ряд случаев, когда священники оказывались неспособными выполнять функции духовных отцов прихожан. В кельнском диоцезе один священник исповедал на четырёхдесятницу двух прихожан. Первый признался, что в эти святые дни «ослабил вожжи воздержанности», и священник взыскал с него 18 динариев для отправления месс. От второго же он узнал, что тот, напротив, на протяжении всего праздника воздерживался, и тоже осудил его: «Твоя жена могла бы от тебя понести, а твое воздержание тому воспрепятствовало», — штраф 18 динариев. Вскоре оба повстречались на пути на базар (нужно было выручить деньги для уплаты священнику), и выяснилось что и за сексуальную невоздержанность и за воздержание епитимья — одна и та же! (DM, III: 40). Другой священник, ни во что не вникая, имел обыкновение говорить приходившим к нему на исповедь: «Какое покаяние назначал вам мой предшественник, такое и я назначаю». Или: «Покаянье, какое наложил я на вас для искупления в прошлом году, то же исполняйте и в этом году». Его не интересовало, какие прегрешения были ими совершены за последнее время и были ли искуплены прежние грехи (DM, III: 44). Еще один священник, упоминаемый Цезарием Гейстербахским, вел к алтарю сразу по шести или по восьми человек; наложив на всех одно покрывало, он читал им по-немецки общую исповедь, которую они должны были за ним повторять, после чего назначал всем одинаковое покаяние, не обращая внимания на то, что они сделали и кто из них грешен больше, а кто — меньше.

К чему приводила подобная практика, искажавшая самую суть исповеди как средства самоанализа? После кончины упомянутого священника один престарелый прихожанин, тяжело заболев, послал за его

преемником, — он нуждался в последнем причастии. Священник сказал, что прежде больному надлежит исповедаться. Помня обычай, введенный предыдущим пастырем, старик исповедался во всякого рода грехах — в прелюбодеяниях, кражах, грабежах, убийствах, лжесвидетельствах и т.п. Священника взяло сомнение: верно ли, что он содеял столько тяжких грехов? — Нет, конечно, ничего подобного он не совершал. И тем не менее священник не был в состоянии добиться того, чтобы умирающий исповедался в действительно содеянных им грехах (DM, III: 45). Исповедь сведена здесь к механическому повторению прихожанином слов исповедника, а последний и не собирается выяснять, каково состояние души верующего. Анализ поведения верующего заменен лишенным смысла ритуалом, воспроизведением вопросов, содержащихся в «покаянной книге»³. Но ознакомление неподготовленных прихожан с ее содержанием чревато опасностью, и, когда один неумный брабантский священник стал выпрашивать монахиню о грехах, которые были ей до того неведомы, это знание сделалось для нее искушением, и ей нелегко было от него избавиться (DM, III: 47). Незнание природы исповеди и неумение исповедаться поставили в тупик и одну кельнскую горожанку. Она рассказала священнику о своих добрых делах — о постах, посещениях церквей, милостыне, которую подавала, — но не имела представления о грехе. «Каков род ваших занятий?» — спросил ее священник. «Торгую железом». — Так не смешивала ли она больших кусков железа с маленькими, не лгала ли, не давала ли ложных клятв, не завидовала ли другим торговцам? — «Конечно». Но она не знала, что все это — грех, и священнику стоило труда научить ее исповедаться (DM, III: 46).

Исповедь была тайной, и нарушение этой тайны было неслыханным грехом. Один «пример» упоминает предание о епископе, которому исповедалась некая королева, повинная в убийстве своего обидчика, а он открыл ее преступление королю. По совету отшельника, она вызвала епископа на поединок и, с Божьей помощью, победила его (Klappert 1914, № 125).

Анекдоты относительно неумелых, невежественных и нерадивых исповедников нужно оценивать на фоне того движения в церкви и в богословских кругах, которое началось еще до IV Латеранского собора, установившего обязательную ежегодную исповедь. В конце XII и в XIII веках в большом количестве создаются всякого рода пособия и «суммы» для исповедников, целью которых было наставление приходского священника в его функции духовного отца и разъяснение ему принципов моральной теологии. Виды покаяний, налагаемых на исповедующихся, отношения между ними и пастырем, вопросы, которые надлежит задавать на исповеди, ее техника — таково содержание подобных трактатов⁴.

Трудности заключались, однако, не только в неумении прихожан исповедаться, — нередки были случаи, когда они проявляли строптивость, а это создавало угрозу для спасения души. Разные авторы неоднократно возвращаются к вопросу о верующих, которые, исповедавшись, покаются в своих грехах, но не готовы понести должную епитимию. Следовательно, их нужно как-то убедить в необходимости при-

нять то покаяние, которое священник считает соответствующим содеянным грехам. Как это достигается?

Некий бесчестный рыцарь исповедался епископу, но не соглашался понести епитимью в виде поста, молитв или паломничества, предписанных ему пастырем. Тогда епископ спросил его, что он охотнее всего делал в жизни. Рыцарь отвечал: «Бездельничал в праздничные дни». Епископ наложил на него такую епитимью: по воскресеньям и в дни апостолов воздерживаться от всякого труда, свойственного несвободным людям (*ab omni opere servili*). Покаяние, прямо говоря, довольно странное: рыцари холопских повинностей не исполняли ни в будни, ни в праздники! Но у епископа был свой расчет. Рыцарь принял столь необременительный запрет, но в первое же воскресенье после этого увидел на своем поле плуг и стоявших подле него волов и, «соблазнившись», запряг их и начал пахать, «чем прежде никогда не занимался». Затем пришлось ему признаться в нарушении епитимьи, и епископ спросил его, какая пища более всего ему противна. «Сырой лук», — отвечал рыцарь. Епископ наложил на него новое покаяние: ни под каким видом не есть сырого лука. Но рыцарь тут же увидел женщин, рвавших лук и евших его, и соблазнился. Только теперь, «осознав свою беду», он, возвратившись к епископу и покаявшись в неводержанности, изъявил готовность исполнить то покаяние, какое было на него наложено с самого начала (ЕВ, 166).

Этот рассказ Этьен де Бурбон заимствовал у Жака де Витри; во всяком случае, он встречается и у этого автора, хотя не точно в таком же виде. Женщина, признавшаяся священнику во многих прегрешениях, не хотела понести должного покаяния, так как, по ее словам, не способна она поститься или переносить телесную боль. Она заявила, что не может воздерживаться от вина и мяса, долго молиться, вставать рано поутру или работать своими руками. Единственное, от чего ей нетрудно воздерживаться, — это от лука, вкуса которого она не переносит. Священник наложил на нее епитимью: на протяжении всей жизни не есть лука, и она с радостью согласилась. Дальнейшее известно: увидев, как продают лук, она, не удержавшись, с аппетитом его поела и купила домой. Только тут вспомнила она о запрете, наложенном священником, и, возвратившись к нему, покаялась: видно, дьявол хочет ее погубить. Теперь она готова исполнить любое покаяние (Crane, № 284).

Этьену де Бурбон, видимо, для усиления эффекта понадобилось присоединить к эпизоду с луком еще и эпизод с рыцарем, пашущим в воскресенье, — вид благородного, идущего за плугом и упряжкой волов, должен был поразить воображение слушателей, жизненный опыт которых рисовал совершенно противоположную картину социальной действительности. Нелепость подобной епитимьи доведена здесь до предела.

Добиваясь своей цели, а именно, чтобы грешник понес наказание в полном объеме, в соответствии с его прегрешениями и состоянием его души, исповедник умышленно запрещает ему делать то, что и без того ему противно, и тем вводит его в соблазн. Запретный плод кажется сладким, и рыцарь бросается на присущее сервам занятие — пахать поле и есть лук, прежде внушавший ему отвращение. Как явствует из

«примера» Жака де Витри, таким способом грешнику внушается мысль, что в соблазн его вводит нечистый — всегдашний и неизменный виновник всех греховных побуждений и поступков, испытываемых или совершаемых средневековым человеком. В страхе перед нечистой силой, старающейся завладеть его душой, грешник смиряется с волей исповедавшего его пастыря и изъявляет готовность исполнить любую епитимию.

Жак де Витри приводит и другой рассказ на тему «запретного плода». Какой-то отшельник осуждал Адама за нарушение столь легкого, по его мнению, запрета. Собрат же его поместил под сосуд мышку и велел ему не заглядывать туда, пока он не возвратится. Отшельник не выдержал, поднял сосуд, мышь убежала. Возвратившись, его друг попенял ему: «Ты судил Адама, но не сумел соблюсти еще более легкого запрета» (Crape, № 13; Hervieux, 408; Klapper 1914, № 154). Мужчина осуждает Адама, женщина — Еву. Как передает Цезарий Гейстербахский, жена некоего рыцаря поносила Еву за то, что она, не удержавшись, отведала яблока и навлекла проклятье на весь род человеческий. Ее муж предостерег ее — не суди других. «И ты уступила бы соблазну, — сказал он. — Я прикажу тебе самую малость, но коль нарушишь запрет, уплатишь мне сорок марок серебра, а коль не нарушишь, я тебе заплачу столько же». Запрет заключался в том, чтобы жена, после того как искупается, не смела входить босиком в пруд со стоячей водой, который находился у них во дворе. В другие дни она вольна в этот пруд залезать. Вскоре жену начало одолевать искушение влезть ногами в пруд, и в конце концов она ему уступила. Пришлось ей продать свои дорогие платья и уплатить мужу должную сумму. И тут же рассказывается аналогичная история о рыцаре, который в покаяние за грехи, по приказу священника, должен был воздерживаться от того, чтобы съесть горькое яблоко от яблони в своем саду, но тотчас испытал соблазн, съел яблоко и впал в такое расстройство и огорчение, что под тою же яблоней «от стеснения сердца» испустил дух (DM, IV: 76, 77).

Подобные же анекдоты (о жене, которой муж, уезжая из дому, запретил влезать в печь, а она, не удержавшись, влезла туда, искала секрет по всем ее углам и в конце концов обрушила камни на свою спину, — Crape, № 236, и т. п.) не раз встречаются у разных авторов. Вот еще один рассказ. Два приятеля поспорили о том, что один из них не сможет прочитать молитву, не думая о постороннем, но что если он сумеет такую молитву произнести, то получит коня, принадлежащего его товарищу; в случае проигрыша пари, тот возьмет его коня. Поспоривший усердно произносил «Pater noster», но, не дочитав до конца, возрадовался тому, что выиграл коня, и подумал: есть ли у коня седло? В смущении он был вынужден признаться, что проиграл спор (Greven, № 49).

Эта схема рассказа, основанная на неспособности того или иного лица соблюсти пустячный запрет, широко эксплуатировалась в «примерах». В приведенных анекдотах обнаруживается понимание их авторами психологии людей, к которым они обращались. Как представляется, наряду с чисто занимательной стороной, несомненно, присутствующей в этих «примерах», здесь налицо и тенденция — воспитать в прихожанах самодисциплину, предостеречь их от впадения в соблазн, вну-

шить мысль о необходимости контролировать свое поведение, мысли и побуждения. Вовлекая грешника, не желающего принять должную епитимью, в малый соблазн, исповедник тем самым старается избавить его от большего искушения — оказать неповиновение церкви и уклониться от искупления грехов. Забавность и назидательность здесь должным образом сочетаются, и не в этом ли заключался источник широкой популярности подобных «примеров»?

Можно ли обнаружить в «примерах» какие-либо «параметры» человеческой личности, как они представлялись проповедникам и, возможно, также и их аудитории? Дело нелегкое.

Индивид находится в центре внимания проповедника. Его занимают в основном душа человека и ее шансы на спасение. Душевные движения и помыслы, не связанные прямо с этой стороной человеческого поведения, остаются в тени. Пока монах тихо молится в своей келье, не достигая высот святости, но и не впадая в грех, он не привлекает интереса проповедника. Точно так же крестьянин или ремесленник, мирно занятые своим трудом и не нарушающие Божьих заповедей, едва ли станут объектом изображения в «примере». Обыденная жизнь, протекающая по «нейтральной полосе» между грехом и святостью, отнюдь не игнорируемая этими авторами (в «примерах», как мы убедились, немало примет быта, нравов и реалий эпохи), вместе с тем остается в тени, поскольку она далека от тех экстремальных ситуаций, конфронтации обоих миров, которые в первую очередь занимают церковных писателей.

Несколько иначе обстоит дело в иконографии. В скульптурных и живописных календарях мы найдем изображения людей, поглощенных разного рода мирскими занятиями: «труды месяцев» представляют собой сцены, в которых заняты простолюдины. Нередко скульпторы и резчики увековечивают лица людей, знатных и незнатных, и, хотя такие изображения еще не портреты в позднейшем смысле слова, несомненно, что XIII век сделал в этом направлении существенный шаг. Однако художник в то время не ставил перед собой задачи максимально близко передать неповторимые черты и выражение лица своего персонажа, поскольку главная его цель — воплощение некоторого душевного состояния, понимаемого обобщенно; он стремится выразить его благочестие и иные христианские добродетели и идет от идеи, а не от индивидуальности. Наблюдательность мастера направлена на видимое внутренним взором, на символ.

Сценки из жизни, которыми изобилуют «примеры», суть не просто бытовые зарисовки, сделанные ради них самих. В них неизменно ищут и находят иной, высший, символический смысл. «Пример» сплошь и рядом сопровождается «морализацией». Обыденное, казалось бы, явление, на самом деле в глазах автора имеет более глубокое значение, и его необходимо раскрыть. При этом радикально меняются и вся тональность и смысл «примера». Выше приводился анекдот о человеке, в саду которого росло дерево, и на его ветвях одна за другой повесились три его жены; сосед просит дать ему побег от этого дерева, чтобы и другие мужья избавились от своих жен. Казалось бы, типичный образчик антифеминизма, и за таковой мы его выше и приняли. Но в «Римских де-

ниях», сборнике, предназначенном для относительно образованных людей, этот рассказ, восходящий к римскому писателю I века Валерию Максиму («Знаменитые деяния и речения»), сопровождается весьма характерным «моралите»: дерево — святой крест. Три жены, кои на нем повесились, — это гордыня, вождления тела и вождления зрения. Эти жены вешаются, когда грешник устремляется к духовной глубине. Человек, который просит погребов от дерева, — добрый христианин, а плечущий владелец дерева — несчастный, который более печется о телесной усладе, нежели о том, что свойственно Духу Святому (GR, 33).

На уровне нарративном, отвлекаясь от морального толкования, перед нами — забавный анекдот. Можно позавидовать мужу, отделавшемуся от трех жен подряд; во всяком случае, сосед ему завидует и хочет получить средство избавления от докучливой супруги и от будущих ее преемниц. Вместе с тем любому понятно, что этот рассказ представляет собой гиперболу, ибо хотя женами нередко недовольны, едва ли часто желают их смерти, да к тому же еще и в собственном саду. Нет оснований сомневаться в том, что так рассказ и воспринимался простодушными слушателями проповеди, отнюдь не обуреваемыми жадной метафорического или символического перетолкования занятой маленькой повестушки. На уровне же «моралите» оказывается, что самоубийство этих «жен» есть безусловное благо — освобождение души от смертных грехов. Происходит резкое смысловое и эмоциональное «переключение». Можно предположить, что в зависимости от состава и подготовленности аудитории, в которой излагались «пример» и нравоучение, по-разному воспринимались оба «послания» автора; анекдот был понятен всем, мистическое же толкование — едва ли всем в равной степени.

Знаменитый рассказ о папе Григории, который был рожден от кровосмесительного соития брата с сестрой, впоследствии в неведеньи женился на собственной матери, покинул ее после того, как узнал о родстве с нею, сделался святым отшельником и в конце концов был избран главой католического мира, — этот поражающий воображение и захватывающий рассказ также имел нравоучение, и из него выяснялось, что государь, завещавший сыну беречь сестру, — не кто иной, как Христос, брат — человек, сестра — душа, происшедший от их сожителства сын — род людской, брак этого человека с матерью означает его вхождение в церковь и т.д. (GR, 81). Это «моралите» — свидетельство того, что любой сюжет мог быть перетолкован в плане спасения или гибели души и что за его персонажами неизменно скрывались — в глазах ученого интерпретатора — божество или черт, грех и достижение царства небесного.

Контраст между повестью и нравоучением разителен. Комментируя повесть о Григории, М.Л. Гаспаров высказывает предположение, что составители «Римских деяний» «нарочно искали... неожиданности осмысления. Чем более мирским, бытовым или экзотически-дикивинным был сюжет повествовательной части и чем более неожиданно-контрастным было осмысление его в нравоучительной части, тем больше такое назидание врзалось в сознание читателя или слушателя»⁵. С этим можно согласиться. Однако обе стороны контраста явно неравноценны.

«Морализация» преследует душеспасительные цели, и поэтому к ней прислушиваются, но сама она отнюдь не неожиданна, ибо практически из самых разнообразных сюжетов извлекаются все те же нравоучительные выводы. Точнее, не извлекаются, а навязываются этому сюжету. Между тем рассказы занимательны и разнообразны и целиком и полностью сохраняют эти качества, даже будучи излагаемы без моральных заключений (в ряде публикаций «примеров» они опущены, что, разумеется, есть нарушение целостности текста и ведет к искажению замысла автора). Можно полагать, что историю Григория слушали более внимательно, чем раскрытие ее мистического смысла. Неожиданно столкновение анекдота с нравоучением, нравоучение же, напротив, не лишено монотонности.

Однако в данной связи мне хотелось бы подчеркнуть то, что приводимый церковным автором «пример» — не самоцель. Он есть средство для внушения нравоучительного вывода. Тем самым единичное, анекдот, поразительный случай подводится под общее и фактическое подчинено символическому.

И точно так же индивидуальное в человеке, который фигурирует в «примере», подчинено типическому. В «примерах» перед нами проходит длинная галерея монахов, клириков, крестьян, крестьянок, бюргеров, рыцарей, но это, конечно, не индивиды, которые могут запомниться в своей неповторимости, в уникальности психического или физического склада, поведения и речей, а именно типы.

Поэтому если мы хотели бы найти в «примерах» отражение каких-то аспектов человеческой личности, то нужно иметь в виду, что речь может идти не о конкретной индивидуальности, а об общих контурах личности, о тех возможностях ее проявления, которые данные культура и общество ей предоставляли, о рамках, в которых личность в ту эпоху могла себя обнаруживать. В дальнейшем нам придется ограничиться лишь отдельными разрозненными указаниями.

Прежде всего человек, несомненно, находится под сильнейшим нажимом мнения окружающих. Это общественное мнение не только в огромной мере формирует его поведение и образ мыслей, но способно существенно изменить его собственные представления. Наглядно гипертрофированное свидетельство подобного давления суждений других людей на сознание индивида — рассказ Жака де Витри, повторенный и другими проповедниками, о некоем крестьянине, который нес на рынок ягненка. Увидев его, один мошенник задумал отнять ягненка и подговорил своих сообщников подкарауливать крестьянина в разных точках его пути. Они по очереди спрашивали его, «не продаст ли он свою собаку». Первоначально крестьянин убежденно отвечал, что несет не собаку, а ягненка, но, когда его спросил об этом третий, он впал в смущение, на четвертый же и пятый раз он призадумался: как возможно, чтобы столько народу придерживалось одинакового мнения о том, что он несет собаку? В конце концов, «убежденный суждением многих», он бросил ягненка: «Видит Бог, я думал, будто сие — ягненок, но коль это собака, то не понесу ее далее». Мошенники схватили оставленное животное и съели его. Жак де Витри приводит этот анекдот как обман, который вызван «примером, подаваемым многими» (*multitudinis*

exemplum, Crane, № 20). «Пример толпы» — не синоним ли это общественного мнения? Перед нами и свидетельство давления коллективного мнения на сознание одиночки, и критическое отношение проповедника к описываемому феномену. Человек должен доверять фактам, а не молве или утверждениям, которые противоречат этим фактам, — такова, видимо, мысль проповедника.

Но, конечно, избежать подчинения индивидуального сознания общему мнению нелегко. Человек страшится попасть в ситуацию, в которой он был бы осужден или осмеян окружающими. Некто Годафрид, собиравшийся стать монахом, подвергался всяческим искушениям со стороны дьявола. Нечистый внушал ему поостеречься монастыря, напоминая ему «о многом таком, что удобно в миру и неудобно в монашеском ордене», — о жесткой одежде монаха, о долгих бдениях и обете молчания, о холоде зимой и жаре летом, которые придется претерпевать, о длительных постах и скудной пище и т. п. Под влиянием бесовских речей Годафрид пал духом, хотя Цезарий Гейстербахский, которому принадлежит этот рассказ, уговаривал его оставить колебания. Чем в конце концов он его убедил? Не мыслью о необходимости спасти свою душу в богоизбранном цистерцианском ордене. Более эффективним оказался другой аргумент: если Годафрид возвратится в мир, все над ним станут насмехаться. Желая убедиться в справедливости этих аргументов, Годафрид наугад открыл книгу псалмов: «Посмотрим, что скажут обо мне собратья, коль я вернусь» — и прочел: «Обо мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино» (Псалом 68:13). (Гадание с помощью священных книг было распространенным способом установления истины.) Он заключил: «Имеются в виду каноники, меня осуждающие, и по вечерам, когда они выпивают, я стану их псалмом». Это соображение решило дело, и Годафрид вступил в монахи (DM, IV: 49).

Грех («культура вины»!)¹⁶ грехом, но не меньшую роль играют стыд и страх перед мнением других. Здесь придется вернуться к отдельным «примерам», которые уже были приведены в иной связи. Как рассказывал Жаку де Витри один достойный доверия человек, в местности, где он жил, благочестивая матрона и монах, служивший казначеем монастыря, часто встречались в церкви и беседовали о божественном. Позавидовав их добродетели и репутации, дьявол склонил их ко греху, и духовная любовь между ними превратилась в плотскую. Дело кончилось тем, что любовники совершили побег, причем монах захватил с собой монастырские сокровища, а жена — собственность мужа. Их преследовали, настигли и заточили в тюрьму. Скандал, вызванный их поступком, был еще большим, по словам Жака де Витри, нежели самый их грех. Любопытное замечание! Преступники воззвали к святой Деве о помощи, ведь они всегда были ее преданными поклонниками. В великом гневе она явилась им. Мария могла бы выхлопотать для них прощенье у Сына, но как покрыть разразившийся скандал?! Наконец, их мольбы воздействовали на нее, и она вызвала бесов — виновников зла, и велела им устранить содеянное ими бесчестье. Бесы не могли противиться приказанию Девы, и сокровищница церкви была восстановлена невредимой, равно как и сундук в доме мужа. Можно представить

себе изумление супруга и монахов, когда они обрели утраченные было богатства и увидели монаха по обыкновению молящимся, а жену, как ни в чем не бывало, в своем доме. Поспешили в тюрьму, где они были заперты, и там нашли их закованными в цепи. Дело в том, что один из бесов прикинулся монахом, а другой принял облик матроны. Когда весь город сбежался поглазеть на происшедшее чудо, бесы вскричали: «Отпустите нас, достаточно долго мы всех морочили и чинили зло, якобы содеянное благочестивыми людьми». С этими словами бесы исчезли, а присутствовавшие поспешили пасть к ногам монаха и женщины и просить у них прощения за возведенную на них напраслину (Stane, № 282. Ср. Klapper 1914, № 86).

Припоминается другой случай, когда забеременевшая настоятельница монастыря чудесным образом (опять-таки с помощью Богоматери) избавилась от ребенка и очистилась от обвинения в нарушении обета девственности, тем самым избежав конфуза. Но в том случае, очистившись в глазах людей, она все же открыла правду о своем грехе на исповеди и понесла покаяние; избежав стыда, она не уклонилась от епитимьи. В данном же случае ни о каком покаянии наш автор не считает нужным хотя бы упомянуть, все сводится к тому, что милосердная Богоматерь замяла скандал, грозивший монастырю и доброму имени преданной ей матроны. Обычно ссылки на злокозненность дьявола, который вовлекает людей в грех, не избавляли их самих от ответственности. Здесь ущерб, причиненный монастырю, перевешивает грех монаха, и не истина, а милосердие и снисходительность Девы выдвигаются на передний план. Согрешившие же монах и замужняя дама как бы «выходят сухими из воды», и проповедник не находит для них ни слова осуждения. Напротив, Жак де Витри заключает этот анекдот словами: «Так вмешательством всеблаготворительной Девы был потушен скандал, причиненный благочестивым людям кознями дьявола». А где же свободная воля, дающая человеку возможность поддаться соблазну или преодолеть его? О ней проповедник на минуту как бы забывает. И подобные случаи, а они встречаются в «примерах» неоднократно, не могут не привлечь нашего внимания.

Человеческая личность понимается авторами «примеров» весьма своеобразно. Немалая (если не большая) часть принимаемых человеком решений и совершаемых им поступков не продиктована его свободной волей. «По Божьему внушению» — устойчивая формула в «примерах». Но не менее стандартно выражение «по бесовскому наущенью», и выше, излагая содержание разных историй, я старался не упускать эти «дежурные» мотивировки человеческого поведения. Человеком завладевает нечистая сила и понуждает его поступать так, а не иначе. Это не простая ссылка на чужую волю: «Бес попутал». Прежде чем стать пустым словесным оборотом, это высказывание выражало объективное положение вещей, как оно тогда понималось. Около уст молодого человека, готовившегося ко вступлению в монастырь, одному аббату были видны во множестве бесы в виде гадов, пытавшихся войти в его рот во время молитвы, и ангел Господа бичом отогнал их (Klapper 1914, № 10). Бес может соблазнить человека и толкнуть его на злые или нечистые дела, но он в силах и завладеть человеком, и распоряжаться им как ему

угодно, как если б то был порожний сосуд или неодушевленный предмет. В состоянии одержимости человек совершает дела, на которые прежде заведомо не был способен. Он может раскрывать судьбы других людей, предрекать события, разоблачать грехи, в которых не исповедались присутствующие, он оказывается обладателем знаний и способностей, каких не имел до того, как стал вместилищем демона. Например, неграмотные мужчины и женщины вдруг начинают говорить по-латыни, читать проповеди, посрамляя опытных проповедников. Эти внезапно обнаруживающиеся в людях способности так же внезапно исчезают, после того как черт покидает тело человека, обычно вследствие экзорцизма.

Но это все же особые, крайние случаи. Как правило, то обстоятельство, что нечистый склоняет человека ко греху, не служит оправданием для последнего. Он сотворен существом со свободной волей и в силах противиться искушению. Поэтому, сколь бы ни усердствовал дьявол, ему не сокрушить добродетели верующего, если тот не желает ему поддаться. Ответственность с личности не снимается. Тем более поразительны те случаи, когда «примеры» отрицают свободу воли и на поверхность выступает совершенно иная и, по существу, чуждая христианству фаталистическая идея предопределенности совершаемых деяний. То, что удивляет в такого рода «примерах», видимо, восходящих к античной или восточной традиции, — это способность церковных авторов не видеть в них явного противоречия их собственному мировоззрению. Следующий «пример», из «*Sermones vulgares*» («Проповедей для народа») Жака де Витри, вполне уместен в «Римских деяниях» (GR, 80), в которых столь сильно древнее повествовательное наследие, но как совместить его с тем, что проповедует тот же Жак де Витри во всех других своих проповедях?

Некий отшельник, соблазняемый духом богохульства, вообразил, что нет Божьей справедливости: добродетельные несут кары, а злые процветают (проблема объяснения зла в мире, созданном благим Богом, всегда была камнем преткновения в христианской теологии). Ему явился ангел Божий в человеческом облике и приказал следовать за ним, ибо Господь желает открыть ему свои тайные приговоры. Сперва ангел привел его к дому какого-то доброго мужа, который гостеприимно принял их обоих. Наутро ангел похитил у него кубок, которым хозяин весьма дорожил. Отшельник заподозрил недоброе. На следующую ночь они остановились у какого-то скупца, и ангел подарил ему кубок, украденный у первого хозяина, что повергло ничего не понимавшего отшельника в еще большее огорчение. Третью ночь провели они в доме доброго человека. Наутро хозяин дал им в провозатые своего слугу, но ангел спихнул его с моста в воду, и несчастный погиб. Можно представить себе состояние отшельника. На четвертую ночь их опять принимали в доме доброго хозяина, но его единственный сын, младенец, все время плакал, мешая им спать, и ангел удавил его. Тут отшельник окончательно уверился в том, что имеет дело с ангелом Сатаны, и хотел было с ним расстаться, но ангел удержал его и сказал, что пославший его Господь велел продемонстрировать отшельнику свои намеренья, дабы тот знал, что ничто в сем мире не происходит без причины.

Добрый человек, у которого ангел похитил кубок, очень им дорожил, чаще думая о нем, нежели о Боге, и потому благо, что он его лишился. Ангел отдал кубок дурному хозяину, дабы он получил свою плату в этом мире, ибо на том свете он никакой награды не получит. Слугу третьего хозяина ангел утопил потому, что тот намеревался на следующий день убить своего господина, и тем спас доброго хозяина от смерти, а слугу от греха убийства и ада. Что касается четвертого хозяина, то он, пока у него не было сына, совершил много добра, раздавая бедным все, чем владел, сверх еды и одежды, но с рождением ребенка прекратил дела благочестия и стал все копить для сына. Ангел же отнял у него причину алчности, а душу невинного мальчика отправил в рай. Услыхав обо всем этом, отшельник избавился от владевшего им соблазна и восславил божьи решения (Crane, № 109. Ср. Hervieux, 308—309, 376—377; Klapper 1914, № 110, 210).

Весь этот рассказ о цепи убийств и краж, совершающихся якобы ради торжества высшей справедливости и во исполнение божьих предначертаний, предполагает полное отрицание свободы человеческой воли. Рассказ, вне сомнения, занятый, примечательный, но как увязать его с проповедуемым с амвона мирозерцанием, в особенности с учением о персональной ответственности верующего? Ведь если быть последовательным, то вместе с отрицанием свободы воли рушится и учение о спасении души посредством добрых дел, молитв, постов и обращений к Творцу. И тем не менее этот «пример» пользовался широкой популярностью и воспроизводится в ряде сборников. Можно предположить, что подобное отношение к судьбе и заведомой предопределенности человека и его поступков, плохо совместимое с христианством, несмотря на это, находило отзвук в сознании слушателей проповеди, поскольку последние едва ли были полностью чужды вере в правящую миром судьбу.

В «Римских деяниях» с этим рассказом соседствует другая, отчасти близкая ему по духу легенда «О чудесном и божественном предназначении и рождении папы Григория» (GR, 81; Klapper 1914, № 79). Мы чуть выше касались ее в другой связи. Здесь цепь фатальных событий и совпадений, приведших к браку сына с матерью, которой Григорий приходился к тому же еще и племянником, так как родился от ее сожителю с родным братом, объясняется не волею Творца, а происками дьявола; божественное вмешательство в конце концов делает Григория папой римским. Однако и здесь судьба человека никоим образом от него не зависит, и от этой оформленной как христианская легенды явственно веет тем же языческим духом, что и от изложенной выше. Л.П. Карсавин не без основания называет «доброе грешника» Григория «христианским Эдипом»⁷. Но «христианский Эдип» — это, кажется, нонсенс: человек лицом к лицу со слепым фатумом — отнюдь не герой религии, призывающей слабого человека напрячь все свои душевные силы для борьбы против зла, коренящегося как в мире, так и в нем самом. Тем не менее ехепра обнаруживают новое поле напряжения — между свободой воли индивида и его фатальной несвободой.

Средневековые — «эпоха веры». Это бесспорно. Можно спорить о том, вполне ли был прав Люсьен Февр, утверждавший, что неверие,

атеизм как убеждение, как мировоззрение, которое не нуждается в идее Бога, был невозможен в XVI веке⁸, но когда мы говорим о людях XIII столетия, то колебания на этот счет едва ли оправданы. Человек не был в состоянии обходиться без веры в Бога как всеобщего регулятивного принципа и основания моральной жизни. Он не мог понять мир без Творца. Иное дело, каково было содержание его веры, в какой мере и каким именно образом были им усвоены основные положения христианства. Представления неграмотных людей существенно отличались от взглядов ученых средневековья. Но если первые и не знали теологии этих ученых, то они обладали своей собственной «теологией простецов», не систематизированной и не лишенной противоречий.

Сознательное, последовательное неверие исключалось, и тем не менее встречались люди, которые по определенным причинам испытывали серьезные религиозные сомнения, и в наших источниках упомянут ряд случаев, когда подобные сомнения приводили к жизненной драме индивида и даже служили причиной его смерти. Три года назад, пишет Цезарий Гейстербахский, некий конверс нашел себе конец из-за крайней тоски и отчаянья, которые он испытывал. Цезарий лично знал его, это был монах праведной жизни и строгих правил, но не хочет называть имен и мест или ордена, в котором сие случилось, «дабы не причинить никому конфуза». Этот конверс сделался печален оттого, что страшился своих грехов и не рассчитывал на достижение вечной жизни. Он не сомневался в вере, подчеркивает автор «Диалога о чудесах», — он отчаялся в спасении, и ничто из прочитанного им в Писании или в «примерах» не могло возратить ему надежды. Как он признавался, он страшился геенны, и этот страх лишил его способности читать молитвы. Однажды он сказал старшему монаху, что «не в силах долее бороться против Бога», и бросился в горящую монастырскую печь (DM, IV: 41). Как видим, сомнения этого несчастного проистекали не из отсутствия веры в Бога, а из страха перед адом и сознания собственной неспособности спастись.

Другая история, излагаемая тем же Цезарием, была еще более свежей, — она произошла всего за несколько месяцев до написания им его сочинения. Сознание одной монахини было охвачено печалью под воздействием духа зла. Она впала в отчаянье и усомнилась «в том, во что верила с детства и во что должна была веровать». Отказываясь от причастия, монахиня утверждала, будто она — погибшая душа. Приор монастыря предостерег ее: если она не преодолеет такое греховное состояние (отчаянье оценивалось как тяжкий грех), то будет погребена в поле. Эта угроза оказалась фатальной: монахиня бросилась с берега в Мозель. Корабельщики ее спасли, и она была помещена под надзор (DM, IV: 40). Цезарий не сообщает, удалось ли монахиням или приору успокоить расстроенную совесть этой женщины. Казалось бы, в данном случае монахиня разуверилась. Однако показательно, что к отчаянному поступку ее привел страх быть погребенной в неосвященной земле и тем самым обречь свою душу на проклятье. Следовательно, как и конверс-самоубийца, эта монахиня пала жертвой сомнения в собственном спасении, а не отрицания веры.

Сомнения могли порождать глубокий кризис личности. Так произошло и с благочестивым и религиозным новичком, который подвер-

гся искушению (источником его был, разумеется, дьявол): он усомнился, во-первых, в том, «не является ли мир неким сновиденьем», во-вторых, имеется ли у него душа и, наконец, существует ли Бог. Подобные сомнения привели его к смертельным страданиям и к мысли о самоубийстве. Этьен Бурбонский, коему принадлежит это сообщение, говорит, однако, что новаций не наложил на себя рук, «последовав более мудрому совету» (ЕВ, 226). Определеннее он не высказывается, но, видимо, этот совет привел к преодолению указанных тяжелых сомнений. Важно подчеркнуть, что человек, усомнившийся в существовании мира, Бога и собственной души, чрезвычайно от этого страдал. Перед нами — не «атеист», а человек, нуждавшийся в укреплении своей пошатнувшейся веры.

Выше уже упоминалась женщина, которая пришла к тому же Этьену де Бурбон во время его миссии, направленной против ереси, и просила сжечь ее на костре: она считала себя худшей еретичкой, чем все сжигаемые на кострах, ибо сомневалась в вере и сакраменте. И вот ее признание: «Она предпочла бы умереть и быть сожженной, с тем чтобы избавиться от подобных сомнений». Уговоры ее успокоили (ЕВ, 227). Человек испытывает религиозные сомнения, но не в силах вынести подобное состояние. Это сомнения не скептиков или неверующих, — напротив, это симптомы жажды веры и отказа от всяческих колебаний в области религии⁹.

Сомнения, опять-таки нашептанные дьяволом, одолевали и одну девушку, ушедшую в монастырь: «Кто ведает, существует ли Бог и с ним ангелы, существует ли душа и царство небесное? Кто сие видел? Кто, возвратившись оттуда, поведал нам об этом?» В ответ на увещание аббата она возразила, что, пока сама не увидит, не уверует. Под влиянием своих сомнений монашка собралась было покинуть монастырь, но аббат уговорил ее отсрочить свой уход на одну неделю. Вместе с монахами и монахинями он молил Бога утвердить сомневающуюся в вере. Неделю спустя он услышал от нее, что стало ей намного легче, так как она своими глазами увидела то, в чем прежде сомневалась. Оказывается, ее душа была выведена из тела и созерцала святых ангелов, души блаженных и награды, заслуженные избранными. Видела она свое бездыханное тело лежащим на полу кельи. Душа же по своей природе сферична, «наподобие лунного шара», и обладает способностью видеть сразу во все стороны (DM, IV: 39). Таким образом, божьим промыслом эта девушка была избавлена от всех своих сомнений.

А рыцаря Генриха, виночерпия прюмского аббата, одолевало иное сомнение: существуют ли бесы? С помощью одного некроманта он встретился с дьяволом, который продемонстрировал ему свое всеведение («Нет ничего дурного в мире, чего бы я не знал»), но не сумел погубить его, так как Генрих обвел мечом вокруг себя магический круг и беседовал с ним, сидя внутри этого круга. Более у него не было оснований сомневаться в существовании нечистой силы, но с тех пор он всегда был бледен (DM, V: 2).

Сходные сомнения владели и крестьянином, который, услышав проповедь о муках ада, сказал монаху: «Кто тебе поверит, ведь ты никогда там не бывал». Монах возразил: «Если бы кто-нибудь возвратился из

ада, ты бы и ему тоже не поверил и не отвернулся бы от пути зла, потому что подумал бы, что коль он оттуда вышел, то и сам сумеешь выбраться из ада. Но лучше будет для тебя, если ты поверишь в то, что ад настолько глубок и прочно заперт, что никто не может выйти из него, и так охраняется, что никто оттуда не убежит» (ТЕ, 126). Другому скептику проповедник ответил вопросом на вопрос: почему ты уверен, что этот дом твой? — Мне его оставил отец. — Но откуда известно, что дом принадлежал твоему отцу? — Он так говорил, и другие тоже, и существуют свидетельства. — Значит, иного доказательства нет у тебя. Между тем истинность рассказов о радостях рая и муках ада подтверждается многими достоверными свидетельствами, а именно Евангелием и другими сочинениями, в частности посланиями апостола Павла (ТЕ, 114).

Короче говоря, не нужно требовать доказательств существования ада и рая, — необходимо верить авторитетам, и эта вера спасительна, сомнения же ведут к тому, что человек, который отрицает рай и ад, губит свою душу и как раз угодит в ад, откуда уже не выберется. Следуя именно подобной логике, проповедник заявляет: «Многие спорят, исследуют и сомневаются, каким образом может быть тело Христово в хлебе причастия, тогда как все сомнения разрешены Господом, сказавшим: Вот тело Мое. Следовательно, надобно без споров и рассуждений верить такому Учителю» (ТЕ, 219). Сомнения в отношении таинства пресуществления высказывались отдельными богословами, но они возникли и в среде народа (ТЕ, 226; DM, IX: 18, 19, 22).

Итак, источником неверия или сомнений являлась сама вера. Опасение адских мук и неуверенность в собственном спасении приводили отдельных индивидов к отчаянию и порождали чувство безнадежности. «Страх перед адом был одним из великих социальных фактов того времени»¹⁰.

Как мы могли убедиться, одним из главнейших средств религиозно-морального воспитания паствы, применяемых проповедниками, было устрашение. Грех неминуемо влечет за собой расплату, и живописание гнева Господня, мук ада и чистилища, расправ, которые бесы учиняют над душами и телами грешников, — неотъемлемый и важнейший ингредиент проповеди. Однако, будучи опытными психологами, проповедники превосходно понимали, что невозможно постоянно держать аудиторию в состоянии страха и подавленности, — напряженность, создаваемую угрозами и строгими увещеваниями, необходимо разряжать не лишеным шутливости анекдотом или юмористической сценкой. Миряне и простецы нуждаются как в наставлении, так и в развлечении, указывал Жак де Витри в прологе к сборнику своих «примеров», и лишь при соблюдении этого равновесия проповедь не утомит и не усыпит их. «Однако шутовские, непристойные и низкие слова и выражения неуместны в устах проповедника» (Crane, XLI—XLIII).

Но где пролегает грань, отделяющая шутку, допустимую в проповеди, от неприемлемого, с точки зрения проповедника, шутовства? Нашупать эту грань нелегко, если вообще возможно. Смеховая реакция исторически изменчива, и то, что безусловно смешно с нашей, теперешней точки зрения, — воспринималось ли оно точно так же и людьми да-

лекой эпохи? И затем, какова природа этого смеха? Был ли он свободен от каких-то иных, может быть, даже противоположных ему обертонов? Не следует ли допустить мысль о том, что смеющиеся прихожане испытывали вместе с тем и совсем иные эмоции? Мне уже приходилось писать о том, что в средневековой дидактической литературе комическое начало почти неизменно выступало в сложном переплетении с серьезным и даже со страшным и собственно только в этом двуединстве обретало свой смысл¹¹. При анализе проповеди это наблюдение находит дальнейшее подтверждение. Вопрос о психологической реакции слушателей был для проповедника еще более актуальным, чем для автора жития или «видения», его контакт с аудиторией — более прямым и непосредственным.

Шутку в проповеди трудно выделить как особую тему, — она присутствует в ней во вполне серьезных и неожиданных контекстах, или, во всяком случае, ее наличие можно в них предполагать. При анализе «примеров», посвященных самым разным сюжетам, мы неоднократно встречались с шутливыми выражениями и ситуациями. Здесь достаточно напомнить о некоторых из них. Рыцаря, жаждущего спасти свою душу, постригшись в монахи, страшит обилие блох и вшей в шерстяных рясах, однако напоминание ему о дьяволе делает его бесстрашным перед этими насекомыми, а актера Фулька стать монахом побуждает изображение о том, что только покаяние гарантирует ему в вечности мягкое ложе. Проповедник предлагает отпущение грехов присутствующим в церкви бюргерам, вызывая по очереди людей разных профессий, но, когда дело доходит до ростовщиков, те в смнении убегают прочь, вызвав хохот прихожан. А вот шутка самого ростовщика: высмеивая проповедников, устранивших его напоминаниями о смерти и аде, он назвал своего слугу «адом», а служанку — «смертью», но эти слуги и проводили его в подлинный ад.

Изобличая разврат духовенства, автор «примера» рассказывает об одном священнике, который побоялся принять участие в драке с разбойниками, ссылаясь на то, что он — не мужчина, но выразил желание получить проститутку, и в ответ на слова товарищей, что он же не мужчина, заявил: «Но у меня же имеется то, что носит при себе всякий мужчина». Ученый доктор богословия, сидя перед очагом, велит слуге чесать ему брюхо, приговаривая: «Почеси мне Новый и Ветхий заветы». Вспомним и осмеяние Жаком де Витри глупости, невежества и алчности парижского священника Маугрина, и восхваление остроумия и находчивости Абеяра, которому король тщетно пытался воспрепятствовать читать лекции на его земле, на воде и в воздухе. Вероятно, от проповедника и его слушателей не была скрыта и юмористическая сторона ситуации, когда кельнский бюргер купил корабль, полный камней, дабы на Страшном суде их можно было возложить на чашу весов с его добрыми делами, хотя речь идет всерьез о добром деле — о расширении церкви, при котором эти камни были использованы. Не буду повторять многочисленных насмешек над болтливостью, сварливым характером и суетностью женщин, которыми наполнены «примеры». Такого рода «примеры» широко черпали темы как из фольклора, так и из древнего повествовательного фонда.

Нетрудно убедиться в том, что, хотя шутка нужна проповеднику и для развлечения аудитории и активизации ее внимания, как правило, она связана с обсуждением тем, вовсе не смешных. Кажущаяся веселой или комичной ситуация на деле оказывается трагичной, страшной или в высшей степени серьезной. Шутя и даже подчас балагурия, проповедник ни на минуту не упускает из виду дидактические цели своей речи, и я не убежден в полной справедливости упрека, брошенного Данте: «Теперь в церквях лишь на остроты падки...»

Проповедник владел и пользовался всей гаммой чувств своей паствы — от страха до веселости.

«Примеры» полны рассказов о явлениях, которые современному читателю трудно истолковать иначе, как галлюцинации. Глубоко верующему монаху или мирянину видятся Богоматерь или Христос, которые являются, дабы возвестить им об их избранности либо наставить на путь, ведущий ко спасению. Человек видит бесов, покушающихся на его душу и всячески ему пакостящих. Родственник наблюдает близкого человека — выходца с того света, открывающего ему тайны, и т. д. Во многих случаях эти явления представляют собой не что иное, как слухи, которые охотно принимались за истину верующими людьми, жившими в условиях господства устной культуры и жаждавшими чего-то чудесного и необыкновенного, такого, что вырывало бы их из рутины повседневности. Но в других случаях под этими сообщениями приходится предположить наличие «субъективной реальности» — человек переживал, во сне или в особом расположении духа, некое состояние, когда встречался со сверхъестественным. Муки совести грешника вполне могли спровоцировать видение, в котором он оказывался стоящим пред престолом высшего Судии и слышал возводимые на него обвинения, наблюдал взвешивание его грехов и заслуг и чувствовал, как бесы увлекают его в преисподнюю. Зримые образы божества, святых и демонов витали в его сознании: ведь он созерцал их изображения в церкви, и именно в таком виде они появлялись перед его взором во время сна или в экстазе. Вспомним бедную старуху из баллады Франсуа Вийона: она молит Деву принять ее душу и признается в собственном невежестве и неграмотности. Единственный источник ее религиозного просвещения — изображения в приходской церкви, где она созерцает сцены райского блаженства и ада с поджариваемыми осужденными, и эти картины внушают ей страх и надежду¹².

Далеко не все подобные сцены, встречающиеся почти на каждой странице в сборниках «примеров», можно отнести к «литературе», к вымыслу, будь то вымысел автора сборника либо достояние церковного или народного фольклора. Перед нами — ценные свидетельства духовной жизни средневековья, и столь частые ссылки на свидетелей и самих визионеров едва ли правомерно неизменно истолковывать как фикции.

Не возвращаясь к многочисленным видениям, о которых шла речь ранее, я хотел бы только пополнить их несколькими анекдотами, касающимися такого актуального для той эпохи аспекта жизни, как голод. Недоедание было «нормальным» состоянием многих, и крестьян, и городских низов, и разорившихся рыцарей, но в проповеди, естественно, эти сообщения относятся преимущественно к той среде, к которой при-

надлежали сами проповедники, — к монашеству. Обет воздержания, аскетический образ жизни, предписанный строгими уставами монашеских орденов, возводили подчас голод в правило и создавали немалые трудности для многих братьев и сестер; ограничения в пище служили источником голодных галлюцинаций.

Само собой разумеется, эти видения объясняли кознями все той же нечистой силы. Вот как искушал дьявол одного монаха: когда тот стоял в хоре и закрывал глаза, бес подносил к его рту полную мяса тарелку, и он по-собачьи ел из нее. Новиций, видимо, еще не успевший привыкнуть к длительным постам и скудной пище в монастыре, рассказывал, что, задремав во время мессы, он, по внушению дьявола, стал грызть дерево, принимая его за мясо. Некую девушку, ушедшую в монастырь, бес искушал гусятиной, которую он доставил из отцовского дома, приговаривая: «Что ты, несчастная, мучаешься от голода? Возьми и съешь!» Но она, пересилив голодное искушение, приказала бесу отнести гуся назад, и тому пришлось повиноваться. Сие не сон, ибо в доме ее семьи все слыхали шум и хлопанье крыльев, когда бес уносил гуся и когда он его возвратил (DM, IV: 82—84).

Господь карает монахов, которые, не выдерживая строгости ограничений в пище, тайком едят мясо. Некого конверса, приготовившего для себя жаркое, бес, с божьего соизволения, забросил на крышу колокольни, с которой братья сняли его, услыхав его вопли, а монахи, в пост евшие мясо и пившие вино, увидели вместо внутренностей курицы огромную жабу и поняли, что сие — дело рук дьявола. Над одним монахом нечистый жестоко подшутил: принеся ему тарелку с рыбой, он заменил ее конским навозом (DM, IV: 85—87). За попытками нарушить пищевые ограничения неизменно скрывается дьявол, и, когда один новиций, по имени Карл, желая получше питаться, симулировал болезнь и лег в монастырскую больницу, где ему давали мясо, священник, который обладал даром видеть бесов, узрел, как за Карлом ходил демон, подражая его мнимой хромоте (DM, V: 6).

Сны, которые сняты на пустой желудок, отличаются от видений людей сытых, и несомненно, что хроническое ощущение монахом голода наряду со всеми другими факторами создавало условия, благоприятствовавшие его галлюцинациям и кошмарам.

Мы можем ознакомиться с монашеским меню в изложении Бенедикта Нурсийского, но не по «Правилам святого Бенедикта», а по его высказыванию, сделанному, согласно одной проповеди, на том свете. В 1188 году, рассказывает Цезарий Гейстербахский, группа духовных лиц во главе с кардиналом Генрихом, епископом Альбано, была послана в Германию созывать верующих на крестовый поход. Среди спутников кардинала был цистерцианский монах, которому велено было поведать им что-нибудь душеспасительное. Хотя монах и пытался уклониться от речей, пришлось ему их развлечь, и он рассказал следующее. Когда мы умрем и прибудем к вратам рая, нас встретит святой отец Бенедикт. Монахов в клобуках он с радостью допустит в царство небесное. При виде же кардинала-епископа Генриха он удивится его убору и спросит: «Кто ты?» Генрих ответит: «Я, отче, цистерцианский монах». Святой усомнится в его словах и повелит привратникам: «Положите его на спи-

ну и вскройте ему желудок. Если найдете в нем сырые овощи, горох, бобы, кашу из полбы, допустите его вместе с монахами, но коль обнаружите у него в желудке жирных рыб и утонченные мирские кушанья, то пусть останется он за дверьми». Епископ, заключает Цезарий Гейстербахский, одобрил эту речь (DM, IV: 79).

Монашеская пища груба, не всем она приходилась по вкусу. Один монах не в силах был ее выносить, и тогда ему явился Спаситель, протянувший ему кусок хлеба, какой ели монахи. «Господи, не могу я есть ячменного хлеба». Христос обмакнул кусок в Свою рану и велел ему съесть, и теперь хлеб показался монаху сладким (DM, IV: 80).

Но помимо того, что пища была грубой, она была еще очень скудной. Существовал анекдот о монахах, которым аббат давал три блюда, и они были недовольны и молили Бога о его скорейшей смерти. Но после кончины этого аббата его преемник стал выдавать им по два блюда, и они в гневе просили Творца поскорей прибрать и этого аббата. Бог забрал его, а третий настоятель монастыря оставил им лишь одно блюдо. Монахи взроптали пуще прежнего, но один из них стал молиться о ниспослании этому аббату долгой жизни: ведь первый был плох, второй хуже, а третий — хуже всех. Боюсь, сказал этот монах, что после его смерти придет еще худший и вовсе уморит нас голодом. Одо из Черитона прибавляет к этой басне поговорку на английском языке: «*Seldecumet se betere, hoc est: Raro succedit melior*» («Редко наследует лучший») (Hervieux, 178—179).

Не возвращаясь здесь к другому мощному источнику, провоцировавшему тяжелые психологические кризисы, — сексу, о котором уже шла речь выше. Всяческое воздержание — как половое, так и в сфере питания — мстило за себя, порождая кошмары и видения.

«Пример», будучи записан преимущественно для использования в проповеди, не утрачивал своих связей с устной культурой, — он ориентирован на живое, звучащее слово, произносимое в широкой аудитории, большинство которой составляли необразованные люди. Тем не менее какая-то часть прихожан грамотностью обладала. В этом смысле кажется весьма показательным, что в «примерах» нередко ссылки на письменную культуру. В частности, сношения с миром иным и его обитателями в немалой мере осуществляются письменно. Вспомним рассказ о человеке, который пожертвовал нищим свое имущество, с тем чтобы получить стократное вознаграждение; когда после его смерти сыновья возбудили тяжбу против епископа, требуя назад свое наследство, епископ велел раскопать могилу жертвователя, и в руках покойника обнаружили хартию, удостоверяющую, что он получил стократное возмещение.

Чрезвычайной популярностью пользовался рассказ о бесе, который собирал в мешок слова и слоги молитв, не произнесенных нерадивыми монахами: эти обрывки религиозных песнопений он намеревался предъявить им в качестве улики на Страшном суде. Но не менее ходовым был другой вариант этого анекдота, согласно которому демон записывал на пергамент пустословие, подслушанное им в храме божьем. Согласно «примеру» Жака де Витри, в праздничные дни черту приходилось растягивать пергамент зубами, чтобы вместить в него все наговоренное в церкви.

Этот образ пишушего демона, получившего в конце XIII или в XIV веке имя Тувивилля, Тинтивилля или Титивилля, впоследствии перешел из «примеров» и в мистерии и иные драматические произведения. В «примере» из рукописи начала XV века дьявол, собирающий в мешок обрывки псалмов, отрекомендовался некоему аббату Титивиллем. Аббат приказал монахам своего монастыря тщательно и не торопясь произносить слова молитв. Этот «пример» заканчивается двустийшем: «*Qui psalmos resecat et verba dauidica curtat, Fragmina uerborum Titiuillus colligit horum*» («Кто урезает псалмы и укорачивает слова Давидовы, У того обрывки слов собирает Титивилль») (Klapper 1911, № 66; Ср. JB: Ferie; Ordo clericalis)¹³.

Выше цитировалось содержание послания бесов прелатам, пренебрегавшим своими пастырскими обязанностями: «Князья тьмы приветствуют князей церкви. Приносим вам благодарность, ибо сколько народу было вам вверено, столько же и было прислано к нам», то есть в ад. То, что дьявол и его слуги прибегают к письму, вполне естественно: ведь «Дьявол — великий теолог» и неоднократно, судя по «примерам», выступал, и не без успеха, с проповедями, а завладевшие одержимыми бесы свободно изъяснялись на латыни, хотя «сосуды», устами которых они говорили, были необразованны и латыни не знали. Дьявол настаивает на том, чтобы человек, желавший стать его вассалом и отрекшийся от Христа и Марии, составил или подписал и скрепил своею кровью и печатью соответствующий акт. Цезарий Гейстербахский сообщает, что еретики, которые смущали население Безансона, творя чудеса, разумеется, с помощью дьявола, сохраняли свою силу до тех пор, пока у них под мышками были зашиты хартии, в которых были записаны принесенные ему присяги на верность, а когда эти грамотки у них вырезали, они лишились своих сверхъестественных способностей и погибли в огне.

Судопроизводство на том свете также отчасти «бюрократизировано». Вместо взвешивания душ или добрых и злых дел могут быть взвешены свитки с записями о них, которые предъявляют соответственно ангелы и черти, и был случай, когда вмешавшаяся в пользу грешника Дева сняла с весов список грехов и передала его грешнику, повелев ему возвратиться в мир живых и поспешить с исповедью и покаянием, причем о местонахождении этого «документа» знали в Кентербери. Неоднократно практиковалась и письменная исповедь, причем раскаянье грешника приводило к тому, что ее текст оказывался полностью смытым.

Тексты, о которых сейчас шла речь, были по большей части сакрального или магического свойства. С ними надлежало обращаться осмотрительно, в противном случае могло произойти несчастье, как это случилось с одним клириком, который, влюбившись в монахиню, писал ей любовные послания. В тот самый момент, когда он включил в письмо цитату из «Песни Песней», мистически понимаемой и толкуемой в средние века, он внезапно умер. Причина смерти заключалась в том, что клирик сочетал слова духовной любви со словами любви плотской и нечистой (Klapper 1911, № 67).

Послания из мира иного можно было получить не от одних только духов зла. Клирик, обвиненный святой Девой в разврате, но покажав-

шийся и прощенный ею, просил письменного свидетельства того, что его спасение возможно, и она выпросила письмо от самого Иисуса Христа; это послание содержало стих: «Прекрати, и прошу; борись, и помогу; победи, и награжу». Наконец, вспоминаются случаи, когда на частях тела праведника после его кончины обнаруживали написанными слова молитвы, которую он часто произносил при жизни, или когда у умершего перепискуя религиозных текстов в награду за благочестивое усердие оказывалась нетленной рука, которой он писал. Преданная Деве четырнадцатилетняя девушка, едва ли образованная, удостоилась лицеизрения ее Сына, который спросил ее, как она его любит. Она отвечала: «Более всех, более моего сердца», и сердце ее разорвалось от любви ко Спасителю. Монахи увидели на ее сердце начертанные золотыми буквами письма: «*Diligo Te plus quam me, quia Tu creasti redemisti et portasti in celum me*» («Люблю Тебя более, чем себя, ибо Ты меня сотворил, искупил и перенес на небеса») (Klapper 1914, № 1).

Некий князь, который сомневался в существовании ада и полагал, что его выдумали проповедники для внушения пастве страха, был прямо с супружеского ложа унесен бесами в ад; наутро его жена нашла его тело обуглившимся, а в руке письмо, удостоверявшее, что ад существует¹⁴.

Те или иные из фактов, о которых я сейчас напомнил, могли восходить к мотивам древнего происхождения. В конце концов, христианство — «религия книги», и нет ничего удивительного в том, что авторы «примеров», образованные монахи, зачастую мысленно обращались к мотивам из сферы письма и книжного слова. Однако все эти мотивы использования достижений грамотности в отношениях с потусторонним миром, взятые в своей совокупности, оставляют впечатление, что перед нами симптомы возросшего в XIII веке удельного веса письменной культуры. Книга, письменный текст уже довольно прочно вошли в сознание верующих, даже если они сами в своем большинстве грамотностью и не владели. Разве не симптоматичны в этом смысле слова монахини, явившейся с того света и отвечавшей на вопрос о состоянии ее тоже покойной подруги: «Если б весь мир был пергаментом, а море — чернилами и все листья травы и деревьев — писцами, то и их не достало бы для описания полученной ею награды» (Klapper 1914, № 53)¹⁵. Письменность (не ученость!) пользуется высоким авторитетом, и о ее многообразных функциях в действительной жизни осведомлены и неграмотные. Устная и письменная традиции сосуществуют, переплетаются, взаимно воздействуя одна на другую¹⁶.

Наблюдения, собранные в этой главе, по необходимости разрознены и не дают возможности сделать широких выводов относительно человеческой личности. Наши источники дают образ действительности, преломленной в сознании проповедника. Впрочем, и все другие категории памятников этой эпохи, которые можно было бы привлечь при обсуждении проблемы средневековой ментальности, также обнаружили бы свою однобокость и были бы недостаточны для освещения психологии «людей без архивов и анналов», живших в условиях доминирования устной традиции.

Но, собственно, о психологии средневекового человека мы говорили на всем протяжении книги. Разве не проливают на нее свет те коле-

бания между «большой» и «малой» эсхатологиями, которые обнаруживаются при анализе представлений о посмертной участи души? Совмещение идей о двух судебных процессах над душой — в момент смерти индивида и «в конце времен» — обнажает парадоксы сознания, ориентированного на настоящее время или на ближайшее будущее и вместе с тем поставленного во всемирно-историческую перспективу. Эта двойственность в понимании природы Страшного суда — всеобщего или индивидуального и, соответственно, времени, когда он состоится, самым непосредственным образом выражала своеобразное положение личности на скрещении биографии и истории. Специфическое восприятие времени сочетается здесь с безразличием к противоречию: оба суда каким-то образом «просвечивают» один сквозь другой, так что единственный Страшный суд двойится в сознании.

Трактовка отношений мира земного с миром потусторонним, интенсивного общения между обоими мирами в свою очередь раскрывает некоторые аспекты средневековой личности, — возможности для человека в определенных условиях постигнуть «тайны гроба»: посетить тот свет и возвратиться к жизни или повстречаться с душами умерших и вместе с тем ее зависимость от сакральных или демонических сил, вторгающихся в повседневную жизнь людей.

Амбивалентность отношения духа и материи, души и тела, которая чуть ли не на каждом шагу выявляется в «примерах»; не приближает ли нас она к специфике миропонимания этих людей?

Наконец, не обнажает ли самый жанр «примеров», сталкивающий оба мира и низводящий мир горний в повседневность, неистребимую потребность сознания людей, которые создавали и «потребляли» «примеры», в том, чтобы преобразить эту повседневность, и не дает ли он нам некоего прозрения в их «субъективную реальность», в мир, который творили их вера и воображение и который в свою очередь во многом определял все их поведение?

Отметив, что фаблио дают весьма специфическую картину мира, А.Д. Михайлов высказывает мысль, что «действительно исчерпывающе полную» картину мира эпохи, которая была бы близка к исторической реальности, могло бы воссоздать только сплошное исследование самых разнообразных памятников средневековой словесности, включая наряду с произведениями литературы также произведения историографии, философии, права и т. п.¹⁷ Это утверждение внушает мне определенные сомнения. Памятники разных жанров дают разные срезы и ракурсы картины мира, но каждый раз они рисуют нам не самую жизнь, «как она была на самом деле», а то или иное виденье ее авторами этих сочинений. Историк имеет дело с интерпретациями жизненной реальности. Накопление материала источников помогает понять те или иные конкретные явления, что же касается общей картины исторической действительности, то она не «вырисовывается» из источников «сама собой», — она реконструируется мыслью исследователя, который пытается пробиться к исторической целостности средневековья.

«Примеры» вынуждают нашу мысль колебаться между идеями о должном, о грехе и добродетели, о наградах и карах, которые проповедники стремились внушить пастве, и представлениями самой этой паствы,

которые не могли не отразиться в проповеди и не наложить отпечатка и на отбор тем, и на их интерпретацию. Мысль образованных здесь встречается и переплетается, сплавляется с мыслью «простецов». Поэтому, заключая исследование средневековой ментальности на материале «примеров», я хотел бы вновь подчеркнуть то, с чего начал его: средневековые памятники дают нам возможность постижения культуры народа только в этом противоречивом синтезе, и именно в силу этого рассмотренные памятники приобретают исключительную эвристическую ценность.

Примечания

¹ *Forni A.* Op. cit.

² *Rosenwein B. H., Little L. H.* Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities — Past and Present, № 63, 1974, p. 22.

³ О «покаянных книгах» см.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры, с. 48—55, 111—140 настоящего издания.

⁴ *MacKinnan H.* Theological Thought at the End of the Twelfth Century. — Historical Reflections, vol. 6, № 2, 1979, p. 335—341.

⁵ В кн.: Культура и искусство западноевропейского средневековья. — М., 1981, с. 405—406.

⁶ О «культуре вины» и «культуре стыда» см.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры, с. 138—139 настоящего издания.

⁷ *Карсавин Л.П.* Цит. соч., с. 121.

⁸ *Fevre L.* Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle. La religion de Rabelais — Paris, 1941.

⁹ Ср.: *Карсавин Л.П.* Цит. соч., с. 41 и сл.

¹⁰ *Bloch M.* La société féodale. — Paris, 1968, p. 135.

¹¹ *Гуревич А.Я.* Проблемы..., гл. VI. См. с. 217 настоящего издания.

¹² *François Villion.* Oeuvres. — Paris, 1962, p. 61.

¹³ *Jennings M.* Tutivillus. The Literary Career of the Recording Demon. — Chapel Hill, 1877; *Bolte J.* Der Teufel in der Kirche. — Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, N. F. 11. Bd., 1897, S. 249—266.

¹⁴ *Wolny J.* Op. cit., S. 263.

¹⁵ В другом варианте это выражение вложено в уста одержимого, который говорит о блаженстве святых на небесах; вместо листьев упомянуты звезды, сделавшиеся парижскими магистрами (Кларпер 1911, № 87).

¹⁶ На значимости влияния письменной культуры на устную уже в XI и XII вв. особенно настаивает американский исследователь Б. Сток. См.: *Stock B.* The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. — Princeton—New York, 1983.

¹⁷ *Михайлов А.Д.* Цит. соч., с. 99.

Сокращения

Crane — The Exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry. Ed., with Introduction, Analysis, and Notes, by Th. Fr. Crane. — London, 1890.

DM — Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum. Textum... J. Strange. Vols. 1—2. — Coloniae—Bonnae—Bruxellis, 1951.

EB — Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, publiés par A. Lecoy de la Marche. — Paris, 1877.

Frenken — Die Exempla des Jakob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählung-Literatur des Mittelalters. Hg. von C. Frenken. — München, 1914.

GR — Gesta Romanorum. Hg. von H. Oesterley. — Berlin, 1872.

Greven — Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry. Hg. von J. Greven. — Heidelberg, 1914.

Hervieux — Hervieux L. Les fabulistes latins, IV: Eudes de Cheriton et ses dérivés. — Paris, 1896.

HM — Rudolf von Schlettstadt. Historiae memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts. Hg. von E. Kleinschmidt. — Köln—Wien, 1974.

JB — Johannes de Bromyard. Summa praedicatorum. 1—2 partes. — Basel, 1484.

Klapper 1911 — Exempla aus Handschriften des Mittelalters. Hg. von J. Klapper. — Heidelberg, 1911.

Klapper 1914 — Erzählungen des Mittelalters. Hg. von J. Klapper. — Breslau, 1914.

Legenda aurea — Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta. Rec. Th. Graesse. Ed. 3. — Vratislaviae, 1890.

LE — Liber exemplorum ad usum praedicatorum. Ed. by A. G. Little. — Aberdoniae, 1908.

PL — Migne J.-P. Patrologia Latina.

SL — Welter J. Th. Le Speculum Laicorum. Edition d'une collection d'exempla, composée en Angleterre à la fin du XIII-e siècle. — Paris, 1914.

TE — La Tabula Exemplorum secundum ordinem alphabeti. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII-e siècle. Ed. par J. Th. Welter. — Paris—Toulouse, 1926.

Публикуется по изд.: *А.Я. Гуревич. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М. 1989.*

Указатель имен

Абеляр П.	25, 57, 422, 447, 518
Августин Блаженный Аврелий	30, 37, 56, 61, 82, 147, 188, 190, 192, 195, 201, 206, 211, 214, 377, 449, 482
Аверинцев С.С.	22, 60, 216, 222, 252
Авит, св.	74
Агобард Лионский	71
Адальхейм, епископ	162
Адольф А.	224
Анкона д' А.	151
Александр Македонский	324
Алкуин	30, 78, 102
Альбан, св.	421
Альберон Трирский	28
Альберт (Альбрехт) Габсбург	491
Альдеберт	94-103, 109
Альтман Ч.	82
Алэн Лилльский	192, 256, 326, 416, 438, 443
Аманд, св.	87, 102, 108
Амвросий Медиоланский	61, 201, 206, 449
Андреев М.Л.	175, 301
Анселл Схоластик	170
Ансельм Кентерберийский	25, 56, 57, 206-208, 216, 261, 421
Антоний св.	442
Ариес Ф.	13, 160-162, 179, 186, 187, 354, 376, 377, 400, 461, 463, 479
Аристотель	224, 364, 443
Арнольд Льежский	331
Артур, король	31, 309, 320, 326
Атилла	31
Аустригизиль, св.	244
Ауэрбах Э.	37, 40, 63, 191, 231, 501, 502
Балли Р. де	397

Баринт, св.	175
Баталья С.	502
Баткин Л.М.	216
Батюшков Т.	193
Бахтин М.М.	7, 13, 19, 59, 60, 136, 143, 144, 218-221, 223, 224, 227, 235, 236, 250-252, 258, 294, 295, 303, 322
Беда (Бэда) Достопочтенный	35, 36, 43, 49, 59, 82, 83, 108, 123, 157, 159, 160, 164, 166, 168, 169, 179, 189, 192, 201, 324, 336, 363, 379
Бекет Т. (Ф.)	360
Бенедикт Нурсийский	58, 62, 74, 127, 347, 399, 448, 520
Бенедикт Р.	138
Бергсон	113
Бердяев Н.	210
Бернар св.	356, 399
Бернар Клервоский	57, 413, 424, 473, 477
Бернардино Съенский	333, 336, 337
Бернлеф, певец	78
Бертольд Регенсбургский	10, 13, 331, 340, 360, 445
Библер В.С.	11, 216, 300
Билер Л.	72, 106
Бицилли П.	143, 214
Блок М.	7, 21, 262, 525
Блумфилд М.В.	65
Богатырев П.Г.	27, 28
Бокаччо Дж.	301
Бонавентура	25, 441
Бонифаций Святой	43, 61, 94-97, 99, 101, 103, 108-110, 165, 166, 168, 169, 182, 184
Бонне М.	63, 273
Борст А.	110
Босл К.	86
Босх И.	182, 192, 253
Ботичелли С.	253
Бозций	36, 224, 468, 480

Бранк В.	301
Брейгель П. Старший	182, 253
Бремон К.	331, 339, 340
Брендан св.	171, 172, 174, 175, 190
Бренк Б.	369
Брове П.	128, 493
Броенс М.	141
Бромьярд Дж.	144, 265, 307, 342, 349, 360, 366, 379, 420, 440, 450, 459, 494, 496-501
Будрио В.	118, 124, 142
Бурбон Этьен де (Этьен Бурбонский)	273, 296, 301, 302, 306, 312, 320, 323-326, 330, 335-337, 352, 394-396, 418, 425-427, 429, 431-433, 435, 444, 446, 449-451, 456, 458, 460, 462-464, 466, 470, 473, 481, 483-485, 506, 516
Бурхард Вормсский	12, 49, 50, 53, 54, 102, 115, 116, 118-122, 124, 129, 141
Вагнер Г.К.	66
Валарик св.	87
Валерий Максим (писатель I в.н.э.)	509
Вальтер Е.	40
Вахтель Н.	105
Вебер Г.В.	143
Вельтер Ж.	63, 216, 319, 339, 341
Веркмайстер О.-К.	372, 373, 378
Веселовский А.Н.	187, 301
Видманова А.	445
Вийон Ф.	519, 525
Вильгельм, аббат Хирсау	66
Вильнёв Р.	227
Винцент из Бове	187, 191, 214, 383
Винцентий, мученик	76, 90
Виргилий Марон Грамматик	252

Жак де Витри (Яков Витрийский)	62, 63, 216, 232, 255, 302, 304, 309, 314, 315, 317, 319, 323, 326-328, 331, 334, 336, 337, 351, 357, 391, 396, 402, 410, 417, 419, 420, 426, 431, 432, 434, 437, 439, 442-444, 446- 446, 449-455, 457, 459, 465, 467, 468, 474, 478, 479, 483, 485, 503, 506, 507, 510-513, 517, 518, 521
Вовель Г.	149, 187
Вовель М.	149, 187, 389
Вольтер М.Ф.А.	84
Воше А.	61, 267, 268
Галиен	443,
Галл св.	87
Гамальберт, св.	86, 107
Гаман Р.	215
Гаспаров М.Л.	62, 509
Гвиберт Ножанский	61, 84, 167
Гевразий Тильбюрийский	295
Геллинк де	57
Геммул, кардинал-диакон	109
Генрих I	421
Генрих III	350, 475
Генульф, св.	107
Герар Льежский	335
Гервазий Тюльбюрийский	63
Геремек Б.	18, 20, 46
Гертруда св.	70
Гёте И.В.	320
Гийом из Сен Тьерри	32
Гийом Оврснский	439
Гиларий, св.	455
Гилмен С.Л.	253
Гинефор, св.	273, 462, 463
Гинцбург К.	20, 61

Гиппократ	443
Гиральд Камбрийский (Уэльский)	295
Гири П.	74, 244
Гислеберт	149, 370-374, 376, 377
Глабер Р.	110
Глендиннинг Р.	189
Гоар Святой, епископ Трира	72
Гоби Ж.	325, 327, 336
Годфрид из Витербо	176
Гонорий Августодунский	56, 57, 59, 62, 65, 174, 187, 194-199, 201-208, 210-216, 228, 269
Голенищев-Кутузов И.Н.	63, 153, 187
Гомер	150, 422
Госпиций, св.	70
Готтшталк	216
Грабман М.	57, 216
Граус Ф.	85-87
Грациан	443
Григорий Великий	30, 35, 36, 39, 43, 44, 46, 54, 58, 59, 62-65, 82, 91, 92, 101, 107, 153-155, 165-169, 171, 183, 187, 188, 201, 230, 231, 235, 323, 326, 372, 373, 380, 382, 457, 509, 510, 514
Григорий Турский	35-43, 46, 58, 59, 63, 67, 68, 71-74, 76, 77, 79, 81, 83, 89-94, 97-101, 106-110, 156, 157, 159, 168, 189, 226, 227, 232, 235, 243, 254-257, 269
Григорий III, папа	103
Гримм Я.	117, 118
Гуарилья Г.	105
Гуго Ж.	140
Гундобад, король	72
Гунтер, епископ	30
Гунтрамн, король франков	192, 235
Гуревич А.Я.	12, 22, 32, 40, 61, 85, 128, 133, 143, 178, 199, 215, 225, 300, 339, 354, 355, 369, 378, 389, 478, 525

Гутовский М.	227
Гэффье де	85
Гюго В.	252
Дагоберт I	171
Данте Алигьери	43, 145, 150-152, 168, 173, 175, 181-184, 187, 191, 332, 357, 519
Даркевич В.П.	149, 215, 301, 378
Дезидерий, епископ	36, 89, 90, 99
Делэ И.	40, 43, 78, 96
Делюмо Ж.	143, 144, 215, 253, 257, 266, 267, 274, 340, 356, 367, 389, 394, 400
Деляруэль Э.	19, 214, 268
Джон из Шепей	439
Джойс Дж.	216
Джонс У.Р.	96
Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий Ареопагит)	228, 261
Дитрих Бернский	78
Добиаш-Рождественская О.А.	112, 140
Доминик св.	444
Дэвис Н.З.	19, 20, 273
Дюби Ж.	8, 11, 21, 199, 216, 342, 354, 426, 446, 479
Дюпрон А.	21
Дюрер А.	253
Евтихий, св.	187
Жерсон Ж.	59
Зауерлендер В.	371, 372, 378
Захарий, папа	95, 99, 100, 103
Иероним	38, 62, 65
Изамбер Ф.А.	19, 20

Илия Пионский	76
Иллидий, епископ	71
Инститорис	119
Иоанн XXII, папа	180, 365, 366
Иоанн Богослов	146
Иоанн Златоуст	147, 224, 252
Иоанн Кассиан	54
Иоанн Скот Эриугена	25
Иоанн Солсберийский	327
Иоганн Паули	479
Иоганн Схоластик	306
Исидор Севильский	206, 449, 482
Каждан А.П.	61
Кальвин Ж.	84, 211
Камбре Халитгара	52
Карл Великий	44, 78, 96, 109, 154, 162, 163, 237, 308, 352, 355, 393, 458
Карл Лысый	155, 163
Карл Мартелл	163
Карсавин Л.П.	6, 7, 19, 32, 236, 239, 242, 250, 255, 268, 274, 294, 295, 319, 339, 447, 480, 514, 525
Кассиодор	36
Кауфман А.	46
Клавдий Туринский	71
Клемент, священник	96, 97, 100, 109, 110
Кокейн О.	117
Колумбан, св.	254
Кон Н.	88
Кормак Маккарти	175
Коултон Г.	51, 192, 215
Кох Г.	97
Кране Т.Ф.	304, 305, 309, 314, 315, 319, 334-335, 337-339, 357, 391, 392, 396, 419, 420, 426, 429-432, 442, 443, 446, 447,

517	449-457, 459-461, 464-468, 477, 483, 486, 506, 507, 511, 512, 514,
Крейн	319
Кретценбахер Л.	147, 400
Кретъен де Труа	32
Крисипин, св.	244
Криспиан, св.	244
Кросби Р.	61
Курциус Э.Р.	37, 41, 152, 188, 223, 224, 252, 256
Лаврентий, св.	312
Лакруа Б.	20
Лебр Г.	140, 266
Леви К.	265, 266,
Леви-Брюль Л.	7
Левинтон Г.А.	28
Левисон В.	44, 163, 190,
Ле Гофф Ж.	10, 12, 19-21, 52, 65, 105, 189, 199, 201, 215, 228, 273, 293, 301, 307, 310, 319, 321, 329, 331, 339, 340, 379, 389, 400, 434, 445, 446
Леклерк Ж.	268
Лекуа де ля Марш А.	319, 339-341, 416, 445, 446, 478
Леман П.	252, 253
Леруа-Гуран А.	130
Леруа Лядюри Э.	20, 140, 167, 168, 267, 273, 463, 479
Леутард	110
Леутфред, св.	74, 86, 107
Лефевр И.	57, 65, 201, 206, 214, 216
Лефран А.	84
Либерман Ф.	261, 262
Линзенмайер А.	61
Литтл Л.К.	74, 263, 319
Лихачев Д.С.	43, 44, 62, 63, 66
Ло Дж.	88
Лойола Игнатий	267

Лосев А.Ф.	141
Лотман Ю.М.	28, 174, 189, 258
Лука, евангелист	180, 405
Лукиан	150, 188
Лумис К.	82
Лябитт Ш.	151
Людовик, ландграф	344, 383, 465
Людовик Благочестивый	188
Лютер М.	211, 266
Люций, св.	102
Мак Нил Д.	122
Макробий	206
Маль Э.	146, 149, 215, 370, 371, 378
Мандру Р.	19
Манн Т.	301
Манселли Р.	19, 44, 55, 66, 97, 105, 267, 493
Мап У.	61, 63, 191
Марвик М.	120
Мариан, св.	83
Мартин, епископ Турский, св.	67-72, 89, 102, 106-108, 226, 253-255, 257, 352
Марцелл Парижский, св.	273
Матфей, евангелист	146, 180
Мейер А.	85
Мелетинский Е.М.	191, 300
Меллитус, архиепископ Кентерберийский	91
Менахе С.	12, 13
Мерсье В.	225
Метрий, отшельник	76
Микеланджело Б.	253
Мёрдок А.	273
Михайлов А.Д.	66, 191, 301, 480, 524, 525
Миш Г.	467, 479

Мольер (Жан Батист Поклен)	453
Мор Т.	265
Морман Ш.	24
Моррис К.	84
Мохемок, аббат	72
Мунте А.	264, 265
Мюльман В.	105
Мюшембле Р.	274
Невё	162, 168, 187
Немилов А.А.	300
Неретина С.С.	301
Нерон	396
Нессельштраус Ц.Г.	149
Никита Лионский, св.	244
Николай Эймерик	65
Ничук А.	468
Нойгасс Ф.	148
Нонноз, бл.	73
Ноткер Губастый	224, 457
Овидий	482
Одо из Черитона	307, 323, 330, 343, 419-421, 428, 436, 437, 466, 468, 470, 480, 486, 492, 521
Озанам А.Ф.	150
Оттон Фрейзингенский	32
Оукли Т.	50, 51
Оуст Г. Р.	60, 144, 299, 301, 319, 339, 340, 445, 447, 494, 502
Патрик, св.	106, 184, 189, 380
Патрокл, мученик	77
Пекарчик С.	133, 143
Перегрин (проповедник XIV)	316
Петр Альфонс	63

Петр Дамиани	68, 498
Петр Кантор	433
Петр Публикан	85
Петрушевский Д.М.	445
Пилат Понтий	455
Пинский Л.Е.	224
Пипин, король	75
Полякова С.В.	63, 107, 252, 479
Пономарев А.	183
Прейект, св.	362
Принц Ф.	110
Присциан	443
Пропп В.Я.	124, 134
Пруденций А.К.	188
Пуришев Б.И.	191
Рабле Ф.	7, 84, 218, 220, 251, 268, 294
Райт Т.	189, 191
Рапп Ф.	140, 267
Рассел Д.	88, 97, 109
Регинон Прюмский	119, 141
Ремигий св.	75, 76, 79, 80, 81, 87, 107, 108
Ригоберт, епископ Реймса	69
Рисберт	171
Рихтер М.	25-27, 61, 257
Рише П.	38, 40, 122
Роман У. де	301, 327, 503
Романо А. Да	239
Ромуальд, св.	68, 69
Роскоф Г.	119, 274,
Рудольф Шлеттштадский	36, 46, 47, 57, 63, 65, 75, 120, 182, 191, 230, 239, 242, 306, 340, 363, 401, 458, 476, 486, 489-492, 502
Рустик, епископ Трира	72, 87
Рустикула, св.	232

Рэндалл Л.М.	227
Рюэгг А.	150, 167, 174, 175
Салимбене	331
Сальвий св.	156, 157, 168
Сампшон Д.	58, 59, 61, 73, 74, 112, 167, 256, 267
Север Сульпиций	91, 108, 109, 153, 253
Секунд	455
Сенека	326, 396
Сентив П.	78
Сервантес М. де	301
Серваций, св.	86
Сергий, св.	72
Серен, епископ Марсельский	39
Сигал П.А.	339
Сигеберт из Жамблу	109
Сидорова Н.А.	110
Сильверстейн Т.	159, 170, 190
Сильвестр II, папа	479
Смирнов А.А.	191
Снорри Стурлусон	32
Сорбон Р. де	334, 335, 443, 444
Сориано М.	20
Стерн Л.	260, 263
Сток Б.	525
Сюлли М. Де	339, 438
Тененти А.	160, 187, 229, 378
Теобальд, св.	106, 318
Теодор Тарсский	49
Теодорих Великий (король остготов)	31
Теодорих св.	69
Теодульф, св.	69
Тертуллиан Квинт Септимий	222

Тёпфер Б.	107
Титмар Мерзебургский	354
Токарев С.А.	114, 116, 131
Томас К.	19, 265, 273, 274
Томас из Шантимпре	63, 192, 215
Торндайк Л.	141, 142
Тубах Ф.	45, 62, 64, 196, 237, 241, 244, 252, 255, 339, 354,
Туссер Ж.	19, 20, 266
Тьота из Алемании	98, 99
Тяжелов В.Н.	378
Уильям Мэлмсберийский	163
Уинклиф Дж.	357, 497
Успенский Б.А.	28, 174, 258
Февр Л.	7, 514
Фейт В.	37
Феликс, св.	90
Ферте Ж.	140, 267
Фехин, св.	256
Филипп II Август	353, 422
Филиппо (конец XIV, начало XV вв.)	326
Фома Аквинский	25, 57, 148, 331, 441
Фортунат, св.	232
Фортунатов А.А.	252
Фосийон А.	370, 378
Фоссье Р.	199
Франс А.	403
Франциск Ассизский	436
Фрейденберг О.М.	224, 225, 236, 239
Фриард, отшельник	87, 88
Фридолин, св.	77, 107
Фруассар	189

Фурнье П.	50
Фурса, св.	177, 182, 189
Хариберт, король	77
Харменинг Д.	12
Хаймо	66
Хаук А.	64, 88, 109, 143
Хейзинга Й.	251, 266,
Хертлинг Л.	72
Хильдеберт, король	76
Хильперик, король франков	68, 90
Хинкмар Реймский	39, 43, 79, 81, 155, 163, 166, 178
Хлодвиг, король франков	79, 80
Хлодовский Р.И.	501, 502
Хоровиц Ж.	12, 13
Храбан Мавр	206
Цезарий Арелатский	12, 24, 32, 33, 35-37, 39-41, 101, 228
Цезарий Гейстербахский	24, 31-33, 35, 36, 44-47, 57, 63, 64, 70, 179, 184, 189, 190, 191, 227-230, 233-235, 237-240, 242-245, 247, 255-257, 296, 302, 305-307, 309, 311-313, 320, 323, 324, 326, 327, 343, 344, 346, 347, 352, 353, 359, 360, 361, 380, 381, 384-386, 389, 391, 393-395, 408-410, 412-414, 430, 432-434, 444, 455, 459, 467, 469, 472, 474, 479, 482-484, 486-488, 492, 504, 507, 511, 515, 520-522
Цендер М.	70
Цицерон	150
Чосер Дж.	301
Шартье Р.	179, 376, 378
Шевассю, кюре	356
Шейнман М.М.	227, 262

Шенди Т.	259, 263
Шепелевич Л.	170
Шиффлло Ж.	387, 389
Шмитт Ж.-К.	10, 19-21, 141, 249, 273, 319, 321, 331, 339-342, 354, 440, 447, 463, 479
Шмиц Г.И.	64, 65, 108, 110, 140-144
Шоню П.	160, 162, 180, 187, 192
Шорбах К.	57
Шпрандель Р.	143, 468, 480
Шрейнер К.	85
Штайнен В.	41
Штрук Г.	38
Эгберт, архиепископ	49, 123
Эгрэн Р.	155
Эдельстан дю Мериль М.	182, 189, 193
Эйлред, аббат (XII в.)	475
Эквитий, св.	107
Эммерам св.	58
Энгельс Ф.	29
Эндрес И.	57, 215, 216
Эразм Роттердамский	357
Эриксон К.	112, 480
Эрман-Маскар Н.	73
Эрнульф, епископ Рочерстерский	259
Юлиан, св.	76
Юнг К.	62
Юстиниан	443
Якоб Ворагинский	43, 63, 83, 107, 168, 232, 235, 295
Якобсон Р.О.	27,28
Яница И.	227
Януарий, св.	264
Ярхо Б.И.	190

Содержание

Предисловие	5
Проблемы средневековой народной культуры.....	15
Предисловие	17
Глава I. Народная культура и среднелатинская литература от Цезария Арелатского до Цезария Гейстербахского.....	24
Глава II. Крестьяне и святые	67
Глава III. Народная культура в зеркале «Покаянных книг».....	111
Глава IV. «Божественная комедия» до Данте	145
Глава V. «Светильник»: популярное богословие и народная религиозность средних веков	194
Глава VI. «Верх» и «низ»: средневековый гротеск	217
Послесловие	259
Цитированная литература	275
Сокращения	286
Культура и общество средневековой Европы глазами современников.....	287
Введение	289
Глава I. Exempla: литературный жанр и стиль мышления	302
Глава II. Мир живых и мир мертвых	342
Глава III. «Большая» и «малая» эсхатологии	356
Глава IV. Западный портал церкви Сен Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания	368
Глава V. «Рождение чистилища»	379
Глава VI. «Религия вины»	390
Глава VII. Душа и тело	401
Глава VIII. Проповедь и социальная критика	416
Глава IX. Женщина, семья, секс, или цивилизация мужчин	448
Глава X. Враги: еретики, иноверцы	481
Глава XI. Реализм?	494

Глава XII. Немного психологии, или вместо заключения	503
Сокращения	526
Указатель имен. Составитель И.А. Осинская	527

Научное издание

Арон Яковлевич Гуревич

Избранные труды.

КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

Директор издательства проф. *Р.В. Светлов*

Главный редактор *Т.Н. Пескова*

Корректор *Н.С. Сотникова*

Компьютерная верстка *О.А. Зотова*

Подписано в печать 21.08.2007.

Гарнитура NewtonС. Формат 60x90^{1/16}. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 34. Уч.-изд. л. 39.

Тираж 1000 экз. Зак. № 429

Издательство С.-Петербургского университета
199004, Санкт-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21

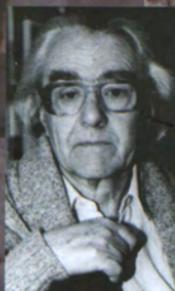
Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41



**Избранные
ТРУДЫ**
Культура
средневековой
Европы