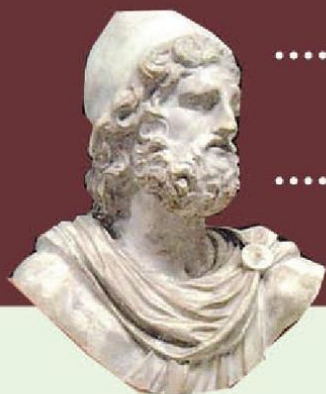




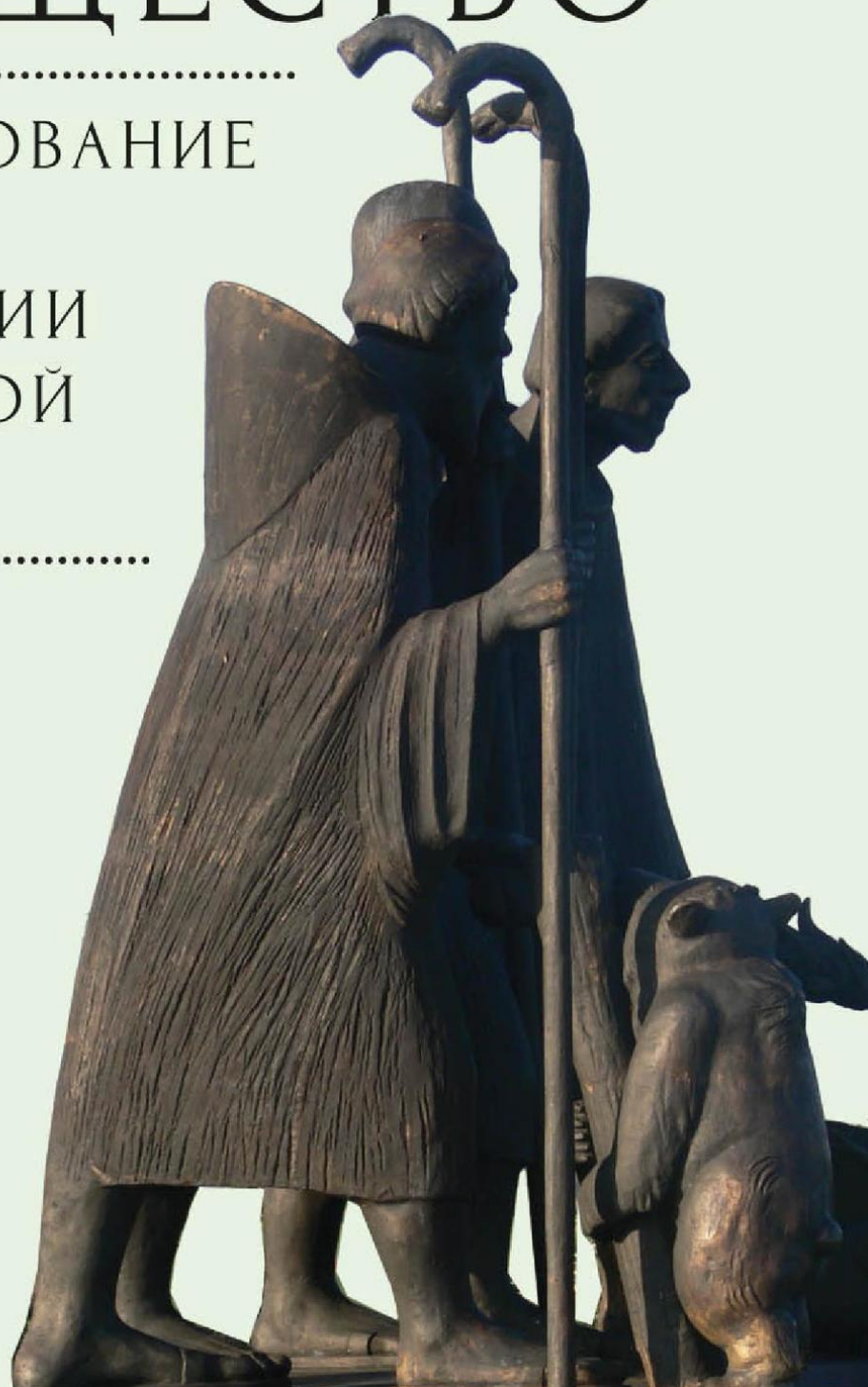
О Д И С С Е Й

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

СВЯТОЙ И ОБЩЕСТВО

.....
КОНСТРУИРОВАНИЕ
СВЯТОСТИ
В АГИОГРАФИИ
И КУЛЬТУРНОЙ
ПАМЯТИ
.....

А л е т е й я



Коллектив авторов

**Одиссей. Человек в истории.
Святой и общество:
конструирование святости в
агиографии и культурной памяти**

«Алетейя»

Коллектив авторов

Одиссей. Человек в истории. Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти / Коллектив авторов — «Алетейя»,

ISBN 978-5-907115-85-9

Очередной выпуск альманаха посвящен теме «Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти». Феномен святости и связанные с ним религиозные практики рассматриваются как один из важнейших источников знаний о ментальности, поведенческих моделях и системе социально-политических представлений общества и отдельных социальных групп, для которых святой становится значимым символом идентичности. В статьях из традиционного раздела «Россия: quo vadis?» рассматриваются ключевые проблемы отечественной истории после 1917 г. Впервые публикуется доклад основателя народно-социалистической партии историка В. А. Мякотина на I съезде русской эмиграции в Париже об итогах первого послереволюционного десятилетия. В статье А. А. Бабия на материалах районных архивов исследуется положение раскулаченных крестьян и лишенных избирательных прав горожан на рубеже 20-х – 30-х гг. В рубрике «Актуальное прошлое», открытой выпуском альманаха 2007 г., читатель познакомится с неизвестными документами периода «борьбы с космополитизмом», которые отныне становятся доступны широкой аудитории. Для историков, историков культуры, специалистов в области гуманитарного знания и широкого круга читателей.

ISBN 978-5-907115-85-9

© Коллектив авторов

© Алетейя

Содержание

Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти 1	6
Культы святых: социальные практики и литературная традиция	6
“Послушай меня внимательно, Перенний”: полемика в ранней агиографической литературе 15	14
“Мученичество Аполлония”	15
“Мученичество Пиония”	17
“Акты Акакия”	19
“Не может человек помочь речью неспособным понимать”	21
Святые Евдокии в Византийской истории	24
Imitatio Dei в латинской хронографии XII в.: император Ираклий и крестоносцы	32
Миф об «обрезанных народах»	33
Обретение Честного Креста	36
Император Ираклий и крестоносцы	38
Родина и странничество у Колумбана из Люксёйя	43
От regula ad virgines до institutio sanctimonialium: влияние св. Цезария Арльского на нормативную традицию женских каноникатов	53
Regula ad virgines: рождение «нормы»	56
«Скандал в Пуатье»: конфликт «нормы» и «действительности» или ростки новой нормы?	66
Institutio sanctimonialium: легитимация нового ordo	81
От алтаря к амбару: неявное уничтожение святых в средневековой Фландрии	94
Практики почитания русских святых в XV–XVI вв	102
Почитание гробниц святых	103
Визуальная репрезентация культов святых	104
Почитание святых как целителей	105
Почитание вещей-реликвий, связывавшихся с именами святых	106
Почитание святых как покровителей соответствующих монастырей	107
Почитание святых как покровителей московских государей, их воинства и Русского государства	107
Практика богомольных походов к гробницам святых	108
Особые практики	108
Отношение к изображениям святых в Чехии периода гуситского движения	111
Конец ознакомительного фрагмента.	113

Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти

Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти ¹

Культы святых: социальные практики и литературная традиция

М.Ю. Парамонова

В преамбуле принятой 11 апреля 2011 г. и вступившей в силу с 1 января 2012 г. Конституции Венгерской республики декларируется почитание Святой короны, которая «воплощает преемственность конституционного Венгерского государства и единство нации». Древняя реликвия, которую, согласно легенде, первый венгерский король Стефан I получил от Римского понтифика в 1000 г. и реальное происхождение которой в высшей степени дискуссионно, в период позднего Средневековья и раннего Нового времени стала важнейшим символом государственности и, более того, в прямом смысле существования Венгрии как таковой. В подписанном президентом республики в самом начале 2000 г. законе воспроизводятся сформулированные политическими трактатами XVI–XVIII вв. представления о Короне как «воплощении непрерывности и независимости Венгерского государства», а главным событием празднования тысячелетия коронации Стефана стало торжественное перемещение в декабре 1999 г. реликвии и других коронационных регалий в здание Парламента. В обращении Президента республики было сказано, что на протяжении столетий корона символизировала высшую власть, которую в качестве «членов Короны» осуществляли король и нация². Подобное отношение к материальным объектам, наделение их сверхъестественной силой, способной оказывать воздействие на жизнь сообщества и хранить его субъектность, кажется атавизмом, однако свидетельствует о глубокой укорененности в структурах европейского сознания веры в прямую и неразрывную связь людей и святых, буквально присутствующих в связанных с ними материальных объектах.

Интеллектуальные «революции» Нового времени – Реформация, секуляризация, рационализм или атеизм – не смогли искоренить убеждения значительной части населения Европы в чудесное присутствие Бога в их жизни, опосредованное разнообразными сакральными объектами и невидимыми, но реально пребывающими в посюстороннем мире святыми. В рамках этого мировоззрения божественное вмешательство имеет как персональное, так и политически значимое измерение, оказывая влияние на жизнь и здоровье отдельных людей, обеспечивая

¹ В этом разделе публикуются материалы конференции «Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти», проведенной редколлегией альманаха 1 мая 2017 г.

² *Péter L.* The Holy Crown of Hungary. Visible and Invisible // *The Slavonic and East European Review*. Т. 81. № 3. 2003. S. 421–510; Шеппели К.Л. Конституционный трепет // *Новое литературное обозрение*. Т. 120. 1913; доступно на сайте Журнальный зал: http://magazines.russ.ru/nlo/2013/120/k6.html#_ftnref1

групповую сплоченность и гарантируя самосохранение больших сообществ и даже государств. Массовые паломничества, почитание реликвий и изображений, торжественные и многолюдные церемонии в дни религиозных праздников, наконец, регулярные коллективные подтверждения преданности конкретному святому патрону существуют по сию пору не просто как формальная дань традиции, милый старомодный обычай. Они остаются психологически и эмоционально значимым инструментом личной и групповой идентичности. Важность института божественного патроната в политическом сознании современного общества подтвердила, например, состоявшаяся 19 ноября 2016 г. в Кракове торжественная церемония интронизации Христа в качестве Польского короля, в которой участвовали высшие должностные лица республики. Критикуемые скептиками или политическими противниками, подобные акции являются прямым продолжением широкого спектра идей и практик, связанных с почитанием святых и реликвий, имеющих в своих основных чертах почти двухтысячелетнюю историю.

* * *

Почитание святых уже более полувека не рассматривается исследователями как специфический, имеющий лишь антикварный или конфессиональный интерес объект изучения, но воспринимается как большая научная проблема³. Анализ отдельных аспектов этого явления позволяет лучше понять социальную, культурную, интеллектуальную и правовую эволюцию европейского общества, главным образом в эпохи поздней Античности и Средневековья. Получив созданное учеными Нового времени имя агиография/ агиографические исследования⁴, изучение культов святых за три с лишним столетия эволюционировало из инициативы небольших групп энтузиастов с очевидной конфессиональной мотивацией в серьезную и привлекательную для академической науки стратегию изучения прошлого.

Импульсом для «агиографических исследований» ученых-католиков мавристов (бенедиктинцев) и болландистов (иезуитов) была необходимость (в ситуации пост-реформационного противостояния) собрать максимально полный корпус житийных и литургических текстов, установить их аутентичность и скорректировать списки (универсально или локально) почитаемых святых. На рубеже XIX–XX вв. принципиально важной стала и реабилитация агиографических текстов как значимых документов, которые, как считалось, могут, после тщательного критического и текстологического анализа, использоваться как источники для достоверного воссоздания прошлого⁵. Работы И. Далэе и других болландистов его поколения не ограничивались исторической и текстологической критикой агиографических текстов, но и открыли дискуссию о ценности этих произведений для изучения культурных, литературных и социальных обстоятельств их происхождения. Придерживаясь принятых в науке того времени терминов⁶, они расширили границы позитивистских антитез, таких как достоверность и вымысел, ученая культура и простонародные предрассудки; выявили сложности в различении формальных заимствований и новых понятий, обличенных в старые словесные клише⁷.

³ Анализ исследований в сфере агиографии и обширная библиография: *Aigrain R. L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*. P., 1953 (работа была переиздана Обществом болландистов в серии *Subsidia Hagiographica* в Брюсселе в 2000 г. с библиографическими дополнениями); *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1500* / Éd. G. Philippart. Vols. 1–7. Turnhout, 1994–2018); Head T. Introduction // *Medieval Hagiography: An Anthology* / Ed. T. Head. NY, London, 2001. P. XIII–XXXIX.

⁴ В зависимости от языкового узуса термин «агиография» может обозначать и исследовательскую стратегию, и корпус текстов о святых. *Delehaye H. Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelles, 1934; *Aigrain R. Op.cit.*; *Dubois J., Lemaitre J.-L. Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris, 1993

⁵ Основная работа по изучению агиографии и культов святых осуществлялась небольшой группой бельгийских ученых иезуитов. См.: *Delehaye H. A travers trois siècles: L'Oeuvre des Bollandistes 1615 à 1915*. Bruxelles, 1920.

⁶ См. критические замечания: *Brown P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981. P. 12ff.

⁷ Укажу лишь две работы, которые до сих пор являются источником знания и понимания сложной структуры агиогра-

Изучение агиографии как источника сведений об исторических реалиях, равно как и о культурном и духовном мире ее создателей и потребителей («аудитории») началось задолго до бума академических исследований культов святых⁸, понятых как «социальный феномен» в самом широком смысле этого термина. Главным толчком к реабилитации агиографии как объекта серьезной науки конвенционально считается вышедшая в 1965 г. на немецком языке книга видного чешского историка и последовательного марксиста Ф. Грауса о меровингских житиях⁹. Очевидно, что его исследование показало важность агиографических текстов для понимания социальной стратификации, системы социальных и властных отношений раннего Средневековья – эпохи скудной на какие-либо аутентичные письменные памятники. Во многом эта работа имеет характер традиционного позитивистского исследования, в фокусе внимания которого находится ранее игнорировавшийся корпус аутентичных памятников.

Последующие десятилетия привели к буквальному взрыву агиографических исследований, отчасти превратив их в особую отрасль исторического знания. Объединенные общим названием, эти работы обнаруживают гетерогенность как подходов к источникам и фактам, так и круга изучаемых явлений. Как и прежде, большое внимание уделяется источниковедческой и текстологической работе, целью которой остается критическое издание агиографических текстов. Точное определение места и обстоятельств происхождения сочинения, его редакций, распространения, рукописной традиции остается фундаментом для любых рассуждений о социальных функциях культа и их трансформации в изменяющемся контексте. Кроме того, строгий текстологический анализ позволяет отделить логику собственно литературной преемственности, влияния жанровой традиции, от достоверного отражения в тексте реалий социальной среды.

Изучение социального аспекта культов святых вбирает в себя разнообразные направления и проблемы. Статистический анализ претендует на уточнение представлений о структуре общества и иерархии отдельных его групп, в том числе и об их разнообразии и динамике в разные периоды и разных регионах¹⁰. Агиографический дискурс дает материал для рассуждения о тенденциях преемственности и изменении ключевых идиом, описывающих фундаментальные представления об устройстве общества и власти, о формировании групповой и региональной идентичности, о механизмах социальной интеграции больших и малых сообществ¹¹. Почитание святых как незримых, но реально влияющих на жизнь больших и малых сообществ патронов, создавало особую структуру политического господства, в которой вечная власть символически передавалась земным персонам, светским и церковным, поддерживая диалектику преемственности и сменяемости, неизменного авторитета и ситуативной уязвимости. Политико-юридические категории патроната, господства, подчинения и лояльности воплощались в осязаемых и предметных ритуалах, в центре которых была фигура святого¹². Эти социальные

фических текстов: *Delehaye H.* Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1905; idem. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Bruxelles, 1927.

⁸ Следует упомянуть две немецкоязычных работы – почти забытую и «канонизированную», которые исследуют, как через литературные стереотипы агиографических сочинений пробивается живая социальная и политическая реальность эпохи: *Zoepf L.* Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig, B., 1908; *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976 (перевод книги, опубликованной в 1946 г.).

⁹ *Graus Fr.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prag, 1965.

¹⁰ *Heffernan T.* Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages. Oxford, 1988; *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* // Ed. A. Mandouze, A. Vauchez et al. T. I. –XI. P., 1986-88; *Vauchez A.* La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome, 1981.

¹¹ *Brown P.* The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; *Corbet P.* Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil. Sigmaringen, 1986.

¹² *Angenendt A.* Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1994; *Folz R.* Les saint rois du Moyen Âge en Occident (VI–XIII siècles). Bruxelles, 1982; *Head Th.* Hagiography and the Cult of the Saints. The Diocese of Orleans 800–1200. Cambridge, 1990; *Rollason D.* The Mildrith Legend. A Study in Early Medieval Hagiography in England. Leister, 1982.

процессы имели и очевидный экономический смысл, будучи источником социально одобренного сосредоточения собственности и богатств, передаваемых небесному патрону и находящимся в руках его земных представителей.

Особая функция культов святых определялась формировавшимися вокруг них коммуникативными практиками. Паломничества, торжественные процессии и празднования, перемещения реликвий создавали своего рода систему сетевых связей не только на локальном уровне, но в широких рамках всего христианского мира¹³. Связность этого мира в условиях перманентной со времени падения Римской империи культурной и политической турбулентности, проявлявшейся в разрушении, воссоздании и перекройке этнических и государственных границ, во многом создавалась благодаря мобильности реликвий святых и агиографии, равно как и мобильности почитающих их верующих. Коммуникация народов и регионов по большей части зависела от интенсивности распространения реликвий и культов святых, что, наряду с сохранением церковной латыни, стало специфическим эквивалентом романизации обширных территорий Римской империи, необходимой для реального поддержания ее единства. Перемещения реликвий и их почитателей меняли привычную топографию, влияли на развитие или угасание значимых центров социальной жизни. Изучение распространения культов, реликвий и агиографических текстов, их адаптации, забвения или упадка помогает реконструировать возможные сети политического влияния и взаимодействия, равно как и механизмы интеграции отдельных регионов и институций в более или менее устойчивые сообщества.

В целом очевидно, что в восприятии академической науки за последние полвека культы святых из частного исторического курьеза, маргинального явления, превратились в призму, которая позволяет лучше рассмотреть и понять многие аспекты социального развития Европы в эпоху после деградации или прямого разрушения институтов и структур греко-римской Античности. Почитания святых и сочинения, им посвященные, более не рассматриваются как проявление простонародных предрассудков, повлиявших на строгую логику и изысканную риторику первых христианских теологов в условиях т.н. массового обращения позднеантичного времени. В свете современных исследований более сложными, в частности, видятся «генетическая» связь культов с дохристианскими обычаями (античными или варварскими), равно как и влияние мирян на церковную ученую культуру, привнесших в христианский дискурс языческие или фольклорные образы, – процесс, который продолжался на протяжении всего Средневековья. Взаимодействие светской (фольклорной, языческой) и церковной культур, наиболее очевидное в восприятии и почитании святых, более не описывается в категориях «заблуждения» и «искажения», как это было характерно для ученых критиков христианских культов – от изысканных ценителей классической культуры в эпоху заката Империи до реформационных теологов и ученых-позитивистов XIX–XX вв. Ныне речь скорее идет об ассимиляции традиционных религиозных, социальных и политических идиом в процессе становления и развития в меняющемся мире христианского языка описания действительности, включая артикуляцию критериев должного и греховного поведения, создания наглядных примеров образцового поведения и конкретного описания путей к спасению.

Почитание святых и их реликвий было универсальным явлением и вплоть до Реформации не подвергалось сомнению, исключая редких религиозных диссидентов, ни мирянами, ни крупнейшими теологами. Более того, оно было наиболее массовой, эмоционально окрашенной и связанной с реальной жизнью формой религиозности и благочестия. Святой как идеальное воплощение образцового христианина, друг и «имитатор Христа», посредник между людьми и Богом, помощник в искуплении грехов и спасении, наконец, как патрон и защитник

¹³ *Sigal P.-A.* L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI e–XII e s.). P., 1985; *Davidson L., Dunn-Wood M.* Pilgrimage in the Middle Ages: A Research Guide. NY., 1993; *Heinzelmann M.* Translationsberichte und andere quellen des Reliquienkultes // Typologie des sources du moyen âge occidental. T. 33. Turnhout, 1979; *Richard J.* Les récits de voyages et de pèlerinages // Typologie des sources du moyen âge occidental. T. 38. Turnhout, 1981.

в актуальной действительности, – все эти представления имели повсеместное распространение и зафиксированы как в трудах теологов, так и пронизанных фольклорными влияниями сочинениях, предназначенных для простонародья. Агиографические произведения как минимум до конца Средневековья были повсеместно наиболее популярным и востребованным жанром литературы, практики почитания святых – массовыми и социально значимыми коммуникативными акциями, а святой как персонаж со времен поздней Античности – главным литературным героем.

* * *

Почитание святых было сложным комплексным явлением, вбиравшим в себя разнородные компоненты: социальные практики и церковные ритуалы, совокупность идей и представлений, материальные объекты, с которыми ассоциировались реальность присутствия и чудотворная сила святых. Главным из этих компонентов как с точки зрения их исторических функций, так и в плане исследовательских перспектив можно, видимо, считать «агиографию», т.е. корпус литературных текстов, посвященных святым – их прижизненным и посмертным деяниям. Именно агиографические сочинения выработали язык – устойчивый фонд топосов и стереотипных мотивов, – описывавший добродетели святых, воспроизводившийся из текста в текст и из поколения в поколение, в том числе и в произведениях иного жанра и предназначения (например, историографических). За пределами собственно письменной традиции агиографические клише формировали устойчивые мыслительные конструкты и образы, определявшие круг представлений самой широкой аудитории.

Агиографические тексты были главным инструментом сохранения и, в процессе распространения текстов, расширения географических и социальных границ памяти о «главных литературных героях» поздней античности и Средневековья. Случаи, когда распространение житийной литературы способствовало распространению новых религиозных практик, культов и моделей поведения, многочисленны и фиксируются уже в период гонений. В эпоху раннего христианства «аутентичные» деяния и страсти мучеников служили литературным материалом для написания историй о малоизвестных или даже вымышленных «свидетелях Христовых». На протяжении всего Средневековья фигуры раннехристианских мучеников оставались самыми почитаемыми, а их жития – наиболее популярными во всех слоях населения. Их пример вдохновлял многих подвижников веры, оставляя смерть за веру, говоря словами Тертуллиана, самым желанным и правильным завершением жизни христианина.

Развитие монашеского движения в пустынях Египта, Палестины, Сирии и создание первых повествований о жизни и подвигах местных аскетов привело к стремительному распространению этих текстов в латиноязычных регионах. Они стали своего рода толчком к широкому развитию аскетического движения в Европе, вплоть до Ирландии на севере, и воспринимались как прямое руководство по организации монашеской жизни. По свидетельству Августина, именно знакомство с житием Антония способствовало его обращению и приверженности аскетическому воздержанию. Сборники историй о древних отцах-пустынниках входили в круг монашеского чтения, а пример их благочестия вдохновлял самых прославленных подвижников и реформаторов монашеской жизни в течение всего средневекового периода.

Память о святом и его популярность у населения прямо зависели от наличия жития, что хорошо понимали такие крупные церковные деятели, как папа Григорий Великий и епископ Григорий Турский. Они были активными поборниками почитания святых, главным образом ассоциированных с их епархиями, и плодовитыми агиографами. Реликвии и жития были для них не только средством укрепления веры своей паствы и морального наставления, но и инструментом коммуникации с элитами варварских племен, а также средством общения со своими церковными собратьями. Вынужденные приспособляться к новой культурной и

политической реальности, они делали особый упор на чудеса, полагая, что сверхъестественные способности святых не только впечатлят, но и устрашат их могущественных светских контрагентов.

На протяжении последующих столетий монашеские общины активно собирали, переписывали, создавали заново тексты, повествующие о святых, ассоциированных с данной обителью или конгрегацией. Истории о древних святых, чьи мощи хранились в монастыре, или об основателях обителей и прославленных предшественниках не только укрепляли идентичность сообщества и его историческую память, но и способствовали его славе и материальному благополучию. В эпоху позднего Средневековья нищенствующие ордены особенно тщательно сохраняли письменные свидетельства о своих почитаемых за благочестие собратьев. Именно в монашеской среде агиографическая литература в наибольшей степени исполняла функции морального наставления и научения религиозным добродетелям. В последние столетия Средневековья, однако, подобная дидактическая функция становилась все более востребованной и среди мирян. Написание жития само по себе было благочестивой практикой, актом почитания святого. Авторы, определяя цели своего сочинения, нередко указывают не только сохранение памяти и прославление героя, но и потребность выразить личное религиозное преклонение перед святым посредством своего труда.

* * *

Понятие агиографии, отсутствовавшее в средневековом лексиконе в качестве обозначения определенного типа литературных сочинений и введенное исследователями Нового времени, объединяет сочинения, относящиеся к разным литературным жанрам (часто смешанного типа), имеющие разные цели и предназначенные для разных аудиторий. Этот тип сочинений включает прозаические (широкий спектр текстов, различающихся формой и стилистическими особенностями, такие как деяния мучеников, жития, сборники коротких историй, рассказы о чудесах и проч.), поэтические (гимнография, рифмованные жития и поэмы о святых) и драматические произведения (народные драмы о жизни святых). Весьма специфическую группу представляют описания личного духовного опыта, составленные человеком, который после смерти, а иногда и при жизни, имел репутацию святого (т.н. автоагиография).

Предназначение было самым разнообразным: некоторые из них создавались главным образом для богослужебных целей (службы святым, краткие житийные чтения, мартирологи и календари), другие – для индивидуального или коллективного благочестивого чтения членов религиозных сообществ или мирян (пространные жития, сборники агиографических легенд и коротких рассказов о святых), агиографические тексты широко использовались в церковной проповеди, в катехизации и просвещении простонародья. В процессе становления формальной процедуры папской канонизации (с конца XII в.) появляется особый тип агиографии – протоколы церковных расследований по установлению святости кандидатов на канонизацию.

Социальные функции сочинений о святых определялись триединой задачей сохранения памяти о святом, его прославления как божественного избранника и представления его как морального примера для христиан. Создание этих текстов, как правило, предопределялось конкретными потребностями церковных институций и религиозных сообществ, заинтересованных в канонизации своих членов или пропаганде почитания местных святых патронов.

Агиографические сочинения отличались высокой степенью нормативности и привязанностью к определенному набору стереотипных тем и мотивов. Вместе с тем возможности варьирования стереотипных мотивов и образов открывали пространство для семантической свободы и оставляли возможность для ассимиляции разнообразных религиозных идей и концепций. Это позволяло агиографии не только отображать изменявшиеся во времени и пространстве представления об образцовом христианине, но и влиять на их становление и попу-

ляризацию. Наличие общих мест и стандартных схем в сочинениях, повторяемых из столетия в столетие и получивших практически повсеместное распространение, не препятствовало появлению текстов, создававших различные модели святости и прославлявших несходные типы религиозного поведения.

Многообразие агиографических моделей и литературных форм предопределялось процессами формирования как больших церковно-религиозных традиций после распада единого римско-средиземноморского культурного пространства, так и особенностями регионального и локального развития церковной и религиозной жизни. На формирование агиографической традиции значительное влияние оказывал общеисторический контекст. К числу важнейших факторов относится, в частности, интенсивность трансрегиональных и транскультурных коммуникаций. В VII–XII вв. южноитальянская и сицилийская агиография складывалась в условиях сосуществования и, отчасти, взаимовлияния греко- и латиноязычных текстов, что было связано со значительным присутствием греческого монашества в местных, включая римские, монастырях. В Каролингской империи широкое распространение получили нарративные и литургические тексты римского происхождения, а оригинальные агиографические сочинения франкского происхождения, в свою очередь, были почти повсеместно восприняты в отдельных регионах Латинской Европы, входивших в сферу имперского влияния. В периферийных регионах большое влияние на житийные произведения оказывали традиции дохристианской культуры (например, ирландская, англо-саксонская и скандинавская агиография широко использует мотивы и образы языческой мифологии и использует приемы местных литературных и мифопоэтических практик).

Начиная с XII в. агиография испытывает воздействие рыцарской и придворной культуры: элементы рыцарского этоса проникают в жития святых воинов и святых правителей, посвященные как новым, так и давно почитаемым святым. В это же время появляются написанные на народных языках поэтические и прозаические сочинения о святых, сочетающие жанровые признаки жития и романа.

Большую роль в формировании новых типов святости, преодолевавших региональные границы, имели связи между церковными институтами, прежде всего, монастырями. Систематическая литературная коммуникация и создание общего корпуса агиографических текстов облегчалась в эпоху позднего Средневековья существованием юридически и административно сплоченных конгрегаций. Например, повсеместное распространение получили агиографические сочинения францисканцев и доминиканцев (среди которых такие, как Золотая Легенда) предназначались для широкой аудитории и пользовались немалой популярностью, в том числе и среди мирян, начиная со второй половины XIII в. В этот период значительно увеличилось число произведений на народных языках, включая сборники житий и историй о святых.

Агиография, особенно в раннее Средневековье, выполняла широкий спектр функций, например, характерных для исторических сочинений. Она удовлетворяла заинтересованность конкретных церковных сообществ в сохранении памяти об их прошлом, в свою очередь, собственно исторические произведения нередко включали обширные «агиографические фрагменты» – многочисленные и подробные рассказы о святых и чудесах. Жития и рассказы о чудесах нередко использовались как юридически ценные свидетельства, позволявшие церковным институтам обосновывать справедливость своих имущественных прав и привилегий. До учреждения формальной процедуры папской канонизации в XII–XIII вв. создание пространного жития как правило служило достаточным основанием для установления официального церковного культа нового святого. Агиография на протяжении всего Средневековья, особенно до массового распространения практики проповеди мирянам, была одним из главных, наиболее массовым источником религиозного просвещения. Для подавляющей части населения именно рассказы о святых были основным источником сведений о христианской картине мира,

о взаимоотношениях земного и потустороннего миров, о сверхъестественном и чудесном, о способах действия Бога и Провидения в повседневной жизни.

* * *

Так или иначе, любое агиографическое исследование сопряжено с интерпретацией сочинений о святых, корпус которых включает широкий круг нарративных, литургических и «документальных» текстов¹⁴, а также связанных с прославлением святых эпиграфических и даже иконографических памятников. В ряде случаев к «агиографии» могут быть причислены и фрагменты сочинений иных жанров и предназначений, включающие связанные рассказы о святых и их чудесах. Для многих эпох, регионов и отдельных культов агиографические тексты являются единственным источником изучения обстоятельств возникновения культов, их социального бытования и системы связанных с ними ритуалов. Зачастую исследователь не может со всей определенностью ответить на вопрос о том, что было первично: текст или описанные им социальные действия, лишь впоследствии реализованные по его сценарию в качестве «традиционных» социальных практик.

Статьи, представленные в разделе «Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти», в значительной степени посвящены анализу именно агиографических текстов или сочинений, созданных с целью сохранения памяти о человеке, уже имеющем в силу своих деяний и мученической кончины, репутацию святого. В большинстве докладов в качестве важных затронуты такие темы, как достоверность или изначальная фиктивность, «легендарность» сведений источника; соотношение аутентичной информации и агиографических стереотипов; трансформация и миграция во временном, пространственном и жанровом полях истории святого; необходимая для признания святости система качеств и атрибутов героя; реконструкция реального отношения аудитории к святому на основании сохранившихся текстов. Хронологически представленные исследования охватывают период от поздней Античности до раннего Нового времени, территориально – от римско-византийского Средиземноморья до холодных Скандинавии и Московской Руси. Ряд исследований сконцентрирован на анализе текстов, их идеологическом содержании, литературной структуре, соотношении с другими сочинениям (см. статьи А.Д. Пантелеева, Т.А. Александровой, Т. Лозе и др.).

Вторую группу составляют работы, авторы которых сосредоточены на реконструкции ритуалов и благочестивых практик, традиционных формах почитания/поругания святых, отраженных в агиографических или нормативных текстах, (см. тексты П.Ш. Габдрахманова и А.Г. Мельника), представленных в письменной традиции женских монастырей (см. работу Ю.Е. Арнаутовой) или в эпистолярных и полемических сочинениях (см. статью А.Ю. Серегиной). Наконец, статья Л.М. Гаркуши рассказывает о первом в истории Европы опыте массового и радикального отрицания традиционных форм почитания святых, за сто лет до Реформации осуществившегося в условиях т.н. гуситской социальной революции.

¹⁴ С известными оговорками под ними можно понимать немногочисленные ранние *Acta martirum*, очевидно включающие в себя фрагменты аутентичных судебных протоколов и протоколы папской канонизации (*Acta processus canonizationis*).

“Послушай меня внимательно, Перенний”: полемика в ранней агиографической литературе¹⁵

А. Д. Пантелеев

Ранние агиографические тексты – мученичества (*martyria*), страсти (*passiones*) и акты (или деяния; *acta*) – являются ценнейшими источниками, сообщающими уникальные данные по истории не только христианства и гонений на Церковь, но и повседневности (суд и тюремное заключение), гендерной истории (женщины-мученицы и развитие церковной традиции о них) или истории религиозной полемики в Римской империи. Последний сюжет и окажется в центре нашего внимания. Конечно, в основном борьба с языческими культами и иудаизмом велась в апологетических и полемических сочинениях, а ересям противостояли ересиологи¹⁶. Агиографические тексты выполняли другие функции – увещательные, доксологические, литургические, они были основанием для культа мучеников и укрепляли общину, сохраняя память о святых. Наконец, они формировали образцы поведения, которым должны были следовать христиане¹⁷. Мученичества не самый подходящий жанр для полемики: казалось бы, самое большее, что там можно найти, – пара едких фраз по поводу богов, которым требовалось принести жертвы, указание на то, что христиане не поклоняются императору, но молятся за его благополучие, или обвинение гонителей в незнании Христа и истинной веры. В самом раннем из дошедших до нас таких агиографических сочинений, “Мученичестве Поликарпа”, диалог между наместником и мучеником сводится к попытке римлянина спасти жизнь Поликарпа, но тот объявляет себя христианином без каких бы то ни было комментариев, и это едва ли не самая часто встречающаяся модель поведения. Иногда мученик кратко рассказывал о христианстве и даже читал Евангелия (*Acta Eupli gr.*, 1, 4; *lat.* 1, 4–5). В рассказах о казни Юстина, Птолемея и Луция, Потамиены и Василида и многих других нет ни намека на какие-то попытки обличить веру преследователей, а в рассказе о Лионских мучениках епископ Потин вообще отказывается от диалога с легатом, ответив на его вопрос о том, в кого верят христиане, словами “Если будешь достоин, узнаешь!” (*Eus. HE*, V, 1, 31).

Однако в нашем распоряжении есть несколько текстов, содержащих развернутые полемические пассажи, – это “Мученичество Аполлония” (*BHG* 149; *BHO* 79)¹⁸, “Мученичество Пиония” (*BHG* 1546)¹⁹ и “Акты Акакия” (*BHL* 25; *BHG* 2005)²⁰. В состав первых двух включены большие выдержки или даже целые сочинения, написанные самими мучениками, а откровенно фиктивные “Акты Акакия” представляют собой гротескный диалог глуповатого римского магистрата и находчивого христианина, в котором он открыто глумится над языческими богами. Рассмотрим каждый из этих текстов, обращая особое внимание на характер полемических пассажей, данные о социальном статусе и образовании мученика и сведения об аудитории, перед которой произносится речь.

¹⁵ Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 15–31–01260 “Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры”.

¹⁶ Отдельные полемические пассажи могли встречаться в самых разных раннехристианских сочинениях, от “Педагога” Климента Александрийского до гностических трактатов (*Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, 1978.*).

¹⁷ Пантелеев А. Д. “Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается”: ранние агиографические тексты как наставления для христиан // Диалог со временем. 2017. № 58. С. 125–140.

¹⁸ Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 373–416; Ранние мученичества. Тексты, комментарии, исследования / Под ред. А. Д. Пантелеева. СПб., 2017. С. 191–208.

¹⁹ Ранние мученичества. С. 265–314.

²⁰ Пантелеев А. Д. “Акты Акакия” в контексте истории раннего христианства // Христианское Чтение. 2018. № 2 [в печати].

“Мученичество Аполлония”

События, описываемые в “Мученичестве Аполлония”, произошли в Риме в 183–185 г. До нашего времени сохранились две версии этого текста – греческая и армянская; вопрос об их взаимоотношениях труден и однозначно не решен до сих пор; мы присоединяемся к мнению ученых, отдающих, пусть и с оговорками, предпочтение греческому варианту²¹. По форме имеющийся в нашем распоряжении текст – это протокол судебного заседания, *acta praefectoria*, подвергшийся редакторской обработке. Кроме этого текста, об Аполлонии сообщают Евсевий Кесарийский (HE, V, 21) и Иероним Стридонский (De vir. ill., 42), дополняя данные “Мученичества”. По словам Евсевия, Аполлоний, один из богатых и знатных римлян, “известный своим философским образованием”, был обвинен своим рабом в том, что он христианин. Раб за донос на своего хозяина был казнен – по римским законам такие доносы были недопустимы (Dig., 48, 2, 8, 6; 48, 10, 7; 1, 12, 1, 8; Dio Cass., LXVIII, 1, 2; SHA. Pertin., 9, 10 et al.)²², – но Аполлоний предстал перед судом. Он произнес перед судьей и сенатом речь, которую Евсевий называет “апологией” и говорит, что рассказ об Аполлонии и его речь содержатся в его сборнике древних мученичеств (V, 21, 2–4)²³. Иероним добавляет к этому, что он был сенатором, написал книгу в защиту христианства и во время суда прочел свое сочинение. “Мученичество Аполлония” сообщает о собравшихся в зале суда: “Было же много сенаторов, членов совета и великих мудрецов” (11). Существуют два возможных объяснения этого: или Аполлоний действительно был сенатором, которого мог судить только сенат, или они присутствовали там не в качестве судей, а в качестве слушателей или ассессоров.

Слушание дела заняло несколько дней. Проконсул Перенний²⁴ сразу спросил Аполлония, является ли тот христианином, и получил положительный ответ. Мученик произнес перед ним небольшую речь о невозможности отступничества, после чего ему был дан день на дальнейшие раздумья. Следующее заседание состоялось через три дня, как раз на нем Аполлоний и произнес большую речь в защиту христианской веры, в которой подверг критике взгляды язычников и показал ложность их богов. Скорее всего, первая и вторая речи являются частями одного и того же текста. Была ли произнесенная апология написана еще до суда, или мученик подготовил ее между первым и вторым заседаниями, точно сказать невозможно, в любом случае, она была создана им заранее – в пользу этого говорят ее четкая структура и использованные цитаты античных философов. Значительное место во второй речи Аполлония уделено полемике с язычеством. Мученик объявляет изображения богов произведениями человеческих рук (14), эти идолы от людей и демонов (16). Жалкие люди поклоняются материальным объектам (16–19), растениям (20), животным (21) и обожествленным людям (22); таким образом, охвачены оказались все типы божеств. Мученик проводит параллель между Христом и Сократом²⁵: как афинские сикофанты обрекли на смерть мудреца, так и некие злодеи, связав, осудили на смерть Спасителя (38–41). Во время своей речи Аполлоний несколько раз вступал в диалог с Переннием и присутствовавшими зрителями, а после окончательного отказа отойти от христианства и почтить богов был казнен.

²¹ Дунаев А.Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. С. 378–382.

²² Дунаев А.Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 382–383; Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries. Minneapolis, 2003. P. 322–324.

²³ Руфин в латинском переводе “Церковной истории” добавляет, что речь была издана Аполлонием по чьей-то просьбе.

²⁴ Тигидий (?) Перенний был префектом претория в Риме между 183 и 185 гг. (PIR III, 146; Crosso F. La lotta politica al tempo di Commodus. Torino, 1964. P. 139; 190).

²⁵ Памтелеев А.Д. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Т. 17. С. 668–679.

Учеными неоднократно поднимался вопрос о подлинности актов и речи мученика. Указывали на то, что в них отражена религиозная ситуация скорее в Александрии, чем в Риме, и на возможную редакторскую правку, сделанную в последующие столетия, а иногда текст вовсе объявляли фикцией, созданной во II или III в.²⁶, но мы присоединяемся к мнению тех, кто считает их аутентичными²⁷. Основным аргументом здесь является то, что Евсевий уже знает “Мученичество”, датирует его концом II в. и сообщает об апологии, прочитанной перед сенатом.

Аполлония называют философом не просто так: он демонстрирует основательное знание античной философии, хотя, безусловно, и не является профессионалом, и в этом качестве он пользуется признанием не только среди христиан. Во второй день слушания его пришли послушать “великие мудрецы” (σοφοὶ μέγалоι; 11), с ним в диалог вступил некий киник (33)²⁸, наконец, в армянской версии Перенний дважды говорит о “философствовании” мученика (10; 23) и использует стоическую терминологию в диалоге с ним (35). Аполлоний демонстрирует эрудицию и образованность, говоря о греческих и египетских богах и обычаях (17–18; 20–22 et al.), вспоминает Сократа и его клятвы платаном и собакой (19), цитирует Гераклита (19) и Платона (40), перефразирует Софокла (34). Аполлоний знаком и с риторикой, что видно из тщательно продуманной структуры его речи и его реакции на реплики слушателей и проконсула. Как заметил Паульсен, ее центральная часть, посвященная полемике с язычеством, четко делится на периоды наречиями “во-вторых”, “в-третьих”, “в-четвертых”, и эти аргументы выстроены от неживой природы через растения и животных к человеку, что соответствует стоическому учению о началах²⁹. Речь Аполлония невелика, и это показывает как понимание того, где и когда он ее произносит, так и умение кратко изложить мысль.

Социальное положение Аполлония достаточно высоко, в пользу этого говорят следующие наблюдения. Как мы уже отметили, его слушают “много сенаторов, членов совета и великих мудрецов” (11), и присутствие сенаторов означает либо принадлежность Аполлония к этому сословию, либо их личный интерес к этому делу: вряд ли рядовой процесс против христиан привлек бы их внимание. Наши источники ничего не сообщают о том, как они приняли его апологию; в дискуссию с мучеником из зрителей вступил лишь киник³⁰. Затем Аполлоний говорит о том, что христиане не горюют, когда у них что-то отбирают (Mart. Apoll. arm., 28), что намекает на конфискацию имущества³¹; добавим к этому, что у него были рабы. На всем протяжении процесса Перенний уважительно обращается с Аполлонием, предоставляет ему отсрочку, чтобы он еще раз подумал о своем выборе, и даже не пытается взять его под стражу. Наконец, он приговаривается к отсечению головы, что тоже может свидетельствовать о его высоком статусе.

²⁶ Tibiletti G. Gli “Atti di Apollonio” e Tertulliano // Atti della Accademia delle Scienze di Torino. 1964/1965. Vol. 99. P. 295–337; Freudenberg R. Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1969. Bd. 60. S. 111–130; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. xxiv; Paulsen H. Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22 // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1975. Bd. 66. S. 117–126.

²⁷ Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 322–323.

²⁸ Возможно, этот киник решил, что Аполлоний назвал смерть Геракла дурной (22; 27) или его разозлили слова Аполлония, назвавшего Перенния слепцом и “неспособным” понять истину (ἀνόητος; дословно “неразумный”). Киники неоднократно полемизировали с христианами (Frend W.H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York, 1967. P. 275–276; Malherbe A.J. Justin and Crescens // Christian Teaching: Studies in Honor of G. L. LeMoine / Ed. by E. Ferguson. Abilene, 1981. P. 312–327).

²⁹ Paulsen H. Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22. S. 120; Дунаев А.Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 386–387.

³⁰ В армянской версии происходит смена действующего лица: вместо префекта с определенного момента выступает некий сенатор (арм. “ишхан”) (Mart. Apoll. arm., 38 sqq.).

³¹ Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 326.

“Мученичество Пиония”

Уникальность “Мученичества Пиония” в том, что это единственный аутентичный агиографический документ, относящийся к гонению Деция. Мученик и его товарищи были арестованы в Смирне 23 февраля и казнены 12 марта 250 г. Оригинальный вариант “Мученичества” был составлен на греческом, кроме этого, мы располагаем латинской (BHL 6852), армянской и старославянской версиями этого текста. О Пионии упоминает Евсевий, правда, он относит его мученичество ко времени Марка Аврелия (HE, IV, 15, 47); кроме того, это имя встречается в эпилоге “Мученичества Поликарпа” (Mart. Pol., 22, 3), но нет уверенности, что упомянутый там переписчик и мученик – одно и то же лицо³².

Пионий, пресвитер Смирнской церкви, и его спутники были схвачены во время гонения при Деции. После ареста их отвели на агору, где некор Полемон еще до начала предварительного следствия попытался их убедить совершить жертвоприношение. В ответ на это Пионий произнес большую речь. Цитируя Гомера и Ветхий Завет, он призвал язычников и иудеев не издеваться над теми, кто отступился и принес жертву языческим богам. Основным объектом его полемики являются в первую очередь иудеи. Им не стоит смеяться над христианами, ведь если они им и враги, то все равно остаются людьми, которые страдают из-за несправедливости. Кроме того, иудеи сами неоднократно отступались от Бога, причем делали это не по принуждению, а по своей воле, этому есть много примеров в Писании. То, что некоторые христиане отпали добровольно, не дает оснований для порицания всех. Происходящие гонения – признак скорого конца света, и сам Бог отсеивает мякину от пшеницы. Господь неоднократно наказывал людей за их грехи, и истинно верующие не отступятся от Бога и не принесут жертв (Mart. Pionii, 4). Христиан многие убеждали образумиться и тем самым сохранить жизнь, но они остались непреклонны, и их отправили в тюрьму, где они должны были дожидаться прибытия проконсула Квинтилиана. Там Пионий произнес перед смирнскими христианами, как устоявшими во время гонения, так и отпавшими, но желающими вернуться в общину, вторую речь. Мученик с помощью многочисленных образов из Писания описал бедственное положение христиан и объяснил, что причина этого не в том, что Бог обессилел, а в том, что верующие сами согрешили: “Нужно, чтобы наша праведность превзошла праведность книжников и фарисеев” (12, 16). Особое беспокойство Пиония вызывало то, что часть отступников могла обратиться к иудаизму. Он призвал верующих не совершать непростительный грех, добровольно предав Христа. Иудеи утверждали, что Иисус был обычным преступником, но ученики какого другого преступника распространились по всему миру и умирают во имя своего учителя? Иудеи говорили, что Иисус занимался некромантией³³, но на основании чего это утверждается (13, 9)? Обсуждению этого обвинения Пионий отвел всю вторую половину своей речи. Он обратился к истории Саула, который вызвал тень пророка Самуила, и доказал, что это было не так: Саулу явилась не тень пророка, отдыхающего на лоне Авраама (14, 7), а демоны (14, 11). Мученик закончил свою речь так: “Если же это не можете противопоставить им, скажите: «Как бы то ни было, мы лучше вас, блудодействующих и идолопоклонствующих без необходимости»” (14, 15). После этого состоялось еще несколько попыток заставить их совершить

³² Ранние мученичества. С. 297–299.

³³ “Они (иудеи – А. П.) говорят, что при помощи некромантии вызывали Христа с крестом” (13, 8). Й. Баер и С. Геро сопоставили заявление о вызывании Иисуса из царства мертвых с пассажем из Вавилонского Талмуда, где рассказывается, как некто Онкел бар Калоник, якобы племянник императора Тита, пожелавший стать прозелитом, использовал некромантию и вызвал трех “великих врагов Израиля” – Тита, Валаама и Иисуса. Об Иисусе сказано дословно: “Он пошел и вызвал Иешу из его могилы с помощью некромантии” (bGit. 56b–57a). Онкел бар Калоник побеседовал с ними и узнал, каким наказаниям они подвергаются на том свете (Baer Y. Israel, the Christian Church and the Roman Empire from the time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of AD 313 // Scripta Hierosolymitana. 1961. Vol. 7. P. 104; Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a ‘Jesus’ – Passage from the Talmud // Journal of Jewish Studies. 1978. Vol. 29. P. 167).

жертвоприношение. Наконец, 12 марта в Смирну прибыл проконсул и приговорил христиан к сожжению.

Как и в случае с “Мученичеством Аполлония”, в основе этого текста находится сочинение самого мученика: “Он (Пионий – А. П.) оставил это сочинение (σύγγραμμα) для нашего наставления, по которому и сейчас мы вспоминаем его учение” (Mart. Pionii, 1, 2). П. Корссен впервые предположил, что большая часть “Мученичества Пиония” (главы 2–18) написана самим мучеником и была впоследствии переработана редактором³⁴. Эта теория была скорректирована И. Делэ, полагавшим, что перед нами автобиографический текст, подвергшийся редакторской правке³⁵. В настоящее время многие ученые считают вслед за И. Делэ, что записки Пиония стали основой для его “Мученичества”³⁶, однако недавно А. Хилхорст выступил с критикой этого мнения³⁷. Мы уже обращались к этому вопросу и пришли к выводу, что обе речи вполне могут принадлежать Пионию и быть частями одного сочинения, написанного мучеником либо до ареста, либо в тюрьме³⁸. Х. Зелигер и В. Вишмайер резонно полагают, что в центре этого сочинения Пиония находилась антииудейская полемика³⁹.

Отношения христиан и иудеев в Смирне с самого начала были сложными: об этом свидетельствуют “Откровение Иоанна”, где иудеи называются за злословие “сборищем сатанинским” (Откр 2:9), и “Мученичество Поликарпа”, в котором подчеркивается их рвение при преследовании христиан (12, 2; 13, 1; 17, 2). С. Каду видит причину этой враждебности в том, что смирнская церковь состояла по преимуществу из обращенных иудеев⁴⁰. С ним не согласен Л. Гастон, который, указывая на отсутствие надежных свидетельств этого, называет такую точку зрения историографическим мифом⁴¹. Так или иначе, среди христиан в Смирне были иудеи – об этом сообщает Игнатий Антиохийский: “На веки воздвигнуть знамение для святых и верных своих, как между иудеями, так и язычниками, совокупленных в едином теле Церкви Своей” (Smyrn., 1, 2). Во время гонений некоторые христиане принимали иудаизм; это относится не только ко времени Деция, но и к предшествующим событиям. У нас есть один несомненный случай бегства к иудеям (Eus. HE, VI, 12, 1) и целый набор намеков и аллюзий у Тертуллиана, Оригена и Киприана (Tert. Apol., 21; Orig. PG, 13, 1764; Cyr. Ep., 59, 2)⁴². То, что иудеи принимали отступников и даже завлекали их, не выглядит невероятным: по замечанию В. Амелинга, у христиан не было языческих антииудейских комплексов, а то, что они совершили жертву, иудеев не беспокоило, ведь так до обращения поступали все прозелиты⁴³. В глазах отступившихся иудеи выглядели безусловно привлекательнее язычников-политеистов и еретиков-христиан, полагавших, что отступничество не является грехом, как, например, считали некоторые гностики. Появление этой темы здесь не должно вызывать никакого удивления,

³⁴ Corssen P. Die Vita Polycarpi // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1904. Bd. 5. S. 289–290.

³⁵ Delehaye H. Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1962. P. 30–31.

³⁶ Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius // Vigiliae Christianae. 1985. Vol. 39. P. 123; Lane Fox R. Pagans and Christians. London, 1986. P. 468–471; Robert L. Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne. Washington, 1994. P. 49–50; Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995. P. 28–32.

³⁷ Hilhorst A. “He Left Us This Writing”: Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2 // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 103–121.

³⁸ Пантелеев А.Д. Речи в “Мученичестве Пиония”: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. Т. 18. С. 762–770; Ранние мученичества. С. 299–304.

³⁹ Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015. S. 174–175.

⁴⁰ Cadoux C. J. Ancient Smyrna. 319.

⁴¹ Gaston L. Jewish Communities in Sardis and Smyrna // Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna / Ed. R. S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 21.

⁴² Подробнее см.: Simon M. Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’empire romain. Paris, 1964. P. 134–135.

⁴³ Ameling W. The Christian “lapsi” in Smyrna, 250 A.D. (Martyrium Pionii 12–14) // Vigiliae Christianae. 2008. Vol. 62. P. 133–160.

и то, что после смерти Пиония сохранились именно полемические пассажи, лишь показывает их актуальность для того времени.

Иногда сомневаются, позволили ли в действительности римские магистраты произнести Пионию речь на агоре⁴⁴. Полагаем, что сомнения здесь излишни. Пионий, конечно, не принадлежит к тому же кругу местной знати, что и его антагонисты, но они знакомы друг с другом. Многие его собеседники названы по имени: Александр, адвокат или рыночный делец (Ἀγοραῖος; 6), ритор Руфин (17), потомок Руфина, упомянутого Флавием Филостратом (VS, 272)⁴⁵, знатный горожанин Лепид (16). Неокор Полемон, тоже потомок знаменитого софиста, с толпой адвокатов упрасивает его принести жертву, говоря: “Мы тебя любим и из-за твоих многих достоинств, и характера жизни, и порядочности” (5, 3). Пионий был достаточно обеспечен, чтобы путешествовать (4, 18–20) и, несомненно, получил риторическое образование, об этом говорит как его речь, так и особое указание на специальные жесты (4, 2)⁴⁶. Слушатели говорили ему вслед: “Какие познания!” (10, 7). Пионий, по большому счету, принадлежал к тому же кругу местной знати, что и магистраты, и здесь мы сталкиваемся с ситуацией, описанной Д. Поттером: локальные элиты были тесно связаны со своим городом или областью и часто ставили благополучие и спокойствие у себя дома выше интересов империи. Если для наместника публичная казнь преступника, пусть и из общества, была восстановлением римского закона, то для местной власти это означало разрушение установленного порядка⁴⁷. Именно поэтому Пионию вместо жертвоприношения богам предлагают принести жертву императору (8, 4) или даже инсценировать это, просто войдя в храм Немезиды (7, 2). Естественно, что такому человеку дали возможность высказаться, как это позволили и Аполлонию в Риме. Затем, уже то, что Пиония привели на агору и туда собралось множество народа (3, 5–6), показывает, что никто не собирался лишать его слова. С точки зрения магистратов, устроенное ими зрелище должно было пройти по следующему плану: речь Пиония и демонстрация его твердости – переубеждение властями – отречение и жертвоприношение в храме Немесиды. Скорее всего, ответная речь Полемона или какого-то другого ратора из числа смирнских адвокатов оказалась сокращена до слов “и упрасивали, говоря... и много такого прочего” (5, 3). Смирна – знаменитый центр риторической культуры, такое представление вызвало бы большой интерес зрителей, что и произошло. Более краткие судебные процедуры характерны для западной части Империи. Позже, поняв, что Пиония не удастся убедить так легко, как Евктемона, посыльные от стратега сказали Полемону: “Не позволяй ему говорить, чтобы... беспорядок и расспросы об этом человеке не начались” (7, 2). Не стоит сомневаться, что если бы в планы магистратов входило бы не дать Пионию выступить, они легко смогли бы сделать это⁴⁸.

“Акты Акакия”

Среди ранней агиографической литературы встречаются самые разнообразные сочинения, но “Акты Акакия” выделяются и содержанием, и формой даже на этом пестром фоне. До нашего времени сохранились латинская версия и ее греческий поздний перевод, иногда предполагают, что оригинал “Акт” был написан по-гречески⁴⁹. Строго говоря, это рассказ не о мученике, а исповеднике: Акакий в итоге оказался помилован Децием, императором, ставшим образцом для изображения гонителя Христовой веры. Ничего определенного об Акакии (или

⁴⁴ Simonetti M. Studi agiografici. Rome, 1955. P. 16–17.

⁴⁵ О Руфине подробнее см.: Ранние мученичества. С. 308–309.

⁴⁶ Pernot L. Saint Pionios, martyr et orateur // Du héros païen au saint chrétien / Ed. G. Freyburger, L. Pernot. Paris, 1997. P. 117.

⁴⁷ Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 69–71.

⁴⁸ Боясь беспорядков, они не стали организовывать допрос Пиония в театре (7, 1).

⁴⁹ Wlosok A. Acta disputationis Acacii (Achatii) // Die lateinische Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n. Chr. München, 1997. Bd. 4. S. 432.

Ахации), его принадлежности к клиру и месте действия сказать нельзя, можно лишь уверенно утверждать, что “Акты” созданы не раньше начала IV в.⁵⁰ Однозначно определить жанровую принадлежность этого текста тяжело. Формально он претендует на следование судебному протоколу, но сразу же становится ясно, что этот допрос – фикция. Вопросы, заданные Акакию консуляром Марцианом, служат лишь трамплином для мученика, высмеивающего непонятливость магистрата и нелепости языческой религии⁵¹.

Марциан потребовал от Акакия, бывшего “защитой и прибежищем” для христиан (Акта Асасии, 1, 2), принести жертву императору, на что тот ответил отказом, сославшись на то, что готов молиться за здоровье принцепса и за мир в империи, но служит только истинному Богу, и жертвы человеку не совершит (1, 3–5). На вопрос, что это за Бог, Акакий сказал: “Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова” (1, 7), и глуповатый Марциан решил, что это три разных бога, а упоминание херувимов и серафимов запутало его еще больше (1, 9–10). Он снова потребовал принести жертву, указав на конкретного бога – Аполлона, “нашего хранителя, отвращающего голод и чуму, который весь мир оберегает и правит им” (2, 2). В ответ Акакий произнес небольшую речь, в которой обличил бога в незнании будущего и в том, что он некогда был рабом и пас чужие стада. Вслед за Аполлоном досталось Венере, Эскулапу и Юпитеру. “Я буду поклоняться тем, кто не достоин подражания, кого презираю, кого обвиняю, кого ненавижу? Если сейчас кто-нибудь совершит их дела, то не сможет избежать ваших строгих законов, и как в одних вы почитаете то, за что осуждаете других?” – заявил Акакий (2, 1–8). Вслед за этим он объявил, что требование совершить жертву противоречит римскому праву, а римские магистраты, принуждающие христиан к этому, ведут себя точно так же, как разбойники (3, 1–2). После краткой беседы о природе и телесности Иисуса Христа, где Марциан снова продемонстрировал свою ограниченность, консуляр обвинил христиан в том, что они колдуны, но это обвинение Акакий без труда опроверг (5, 2–3). В конце допроса он заявил: “Ты надеешься, что сможешь многих победить, ты, кого я один одолел?” (5, 4); Акакия отвели в тюрьму, протокол допроса направили императору, который «так поразился спору и славным ответам, что смеялся» и приказал отпустить Акакия на свободу (5, 6).

Даже из этого краткого изложения очевидно, что говорить об историчности содержания “Актов” бессмысленно; в лучшем случае, они основываются на каких-то реальных событиях – судебном процессе какого-то мученика, в худшем – полностью являются плодом вымысла автора, жившего на рубеже III–IV вв. Тем не менее, определенную ценность для нашего обзора они все же представляют, так как рисуют картину спора с магистратом-язычником, где верующий одерживает однозначную победу так, как она должна была выглядеть с точки зрения христианина. Это своего рода модель “удачной защиты”, когда мученик ведет диалог с преследователем на равных, побивает язычника на его поле его же оружием, остается в живых и удостоивается внимания самого императора. Правда, аргументы Акакия являются, мягко говоря, не вполне оригинальными – мы находим те же примеры во множестве предшествующих апологетических сочинений от Аристида до Климента Александрийского, Тертуллиана и Киприана⁵². Акакий не демонстрирует никаких знаний античной религии и мифологии, кроме самых распространенных апологетических штампов. Это трюизмы, доступные восприятию самых необразованных верующих. При том, что он касается тех же вопросов, что и Аполлоний,

⁵⁰ Weber J. De actis S. Acacii. Straßburg, 1913; Wlosok A. Acta disputationis Acacii (Achatii). S. 432; Wischmeyer W. Vtip, ironia, satira v Acta Acacii // Humor a teológia / Ed. I. Kišš et al. Bratislava, 2003. S. 94–97; Kitzler P. Acta Acacii aneb podvrtná moc smíchu // Donum magistrae. Ad honorem Jana Martínkové / Ed. Z. Silagiová, H. Šedinová, P. Kitzler. Praha, 2007. S. 51–62.

⁵¹ Kitzler P. Akta Acaciova // Příběhy raně křesťanských mučedníků / Ed. P. Kitzler. T. I. Praha, 2009. S. 203; Märtyrerliteratur. S. 288. В латинских “Актах” акцент делается на критике языческой религии, в позднем греческом “Житии” на изложении христианского учения.

⁵² Параллели указаны в нашем переводе “Актов” (Паутелеев А.Д. “Акты Акакия” в контексте истории раннего христианства).

сравнивать их выступления невозможно: речь Акакия скорее энергична, чем вдумчива, но это энергия не высокоэрудированного Тертуллиана, а, скорее, смекалистого краснобая. Недостаток риторического и общекультурного уровня компенсируется напором и шутками; в реальности, конечно, это было невероятно. Шутить в ходе допроса мог только судья, и мы встречаемся с примерами этого своеобразного юмора в “Мученичестве Фруктуоза” или “Актах Максимилиана”. В первом случае происходит следующий диалог наместника Эмилиана и мученика: “Ты знаешь, что боги существуют?” – “Не знаю” – “Скоро узнаешь” (Mart. Fruct., 2, 5), и немного дальше читаем: “Эмилиан сказал Фруктуозу: «Ты епископ?». Фруктуоз сказал: «Да». Эмилиан сказал: «Ты был им»” (2, 8–9). В “Актах Максимилиана” проконсул Дион, раздраженный отказами мученика вступить в римское войско, так как он уже служит Христу, обещает Максимилиану устроить скорую встречу с Христом (Acta Maximil., 2, 5). Г. Музурилло замечает, что такие проявления черного юмора нередко встречаются в мученичествах и вполне могут быть аутентичными⁵³. Таким образом, здесь происходит деконструкция стандартного римского допроса, где конституируется система “судья – подсудимый”, и через передачу права шутить над оппонентом совершается “выворачивание наизнанку” и судебной процедуры, и самого преследования.

“Не может человек помочь речью неспособным понимать”

Итак, мы располагаем двумя вполне вероятными случаями выступления мучеников перед судом не просто с апологиями христианства, а с развернутыми речами, направленными против язычников или иудеев, и одним несомненно фантастическим рассказом о том, как должна была выглядеть успешная полемика с судьей-язычником. При анализе этих текстов можно сделать несколько наблюдений. Прежде всего, эти речи произносятся с позволения магистрата. Перенний готов выслушать Аполлония, причем делает это не без удовольствия, Полемон точно так же предоставляет слово Пионию на агоре. В тех случаях, когда судьи были не расположены выслушивать рассуждения христиан, они их быстро обрывали, как это случилось, например, с Карпом, которому наместник провинции заявил: «Позволив, чтобы ты нес много вздора, я довел тебя до хулы на богов и императоров» (Mart. Carpi gr., 21), или со Сператом, который попытался порассуждать об истинном благочестии, но услышал от судьи: “Я не стану слушать дурное о наших священнодействиях” (Acta mart. Scil., 5). При отсутствии интереса к обвиняемому весь допрос мог свестись только к вопросу “Ты христианин?” (Iust. Apol. II, 10–12; 17).

Каковы причины этой готовности позволить мученику уклониться от сути дела и даже критиковать другие религии? Конечно, это не обычное любопытство и не желание узнать о христианстве подробнее; что-то подобное могло быть вложено только в уста Марциана в фиктивных “Актах Акакия” (Acta Acacii, 4)⁵⁴. Это и не желание убедиться в том, что представший перед судом виновен, так как они сразу исповедовали себя христианами. Как мы показали, в обоих случаях мученик был хорошо знаком магистратам и, более того, относился к тому же кругу. Аполлоний богат и образован, о его философских занятиях знали многие сенаторы, члены совета и “мудрецы”, собравшиеся его послушать, и сам префект с уважением отзывается о них (Mart. Apoll. arm., 23). О личном знакомстве свидетельствуют обращение просто по имени (Περέννιε) в речи мученика и отсутствие стандартных вопросов об имени и проис-

⁵³ Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs. Oxford, 1972. P. 179

⁵⁴ Магистратам для осуждения христианина не было никакой нужды вникать в тонкости вероучения, вполне достаточно было отказа от совершения жертвоприношения. Однако если такой интерес возникал, то, с одной стороны, к услугам римлян были антихристианские сочинения вроде “Правдивого слова” Цельса, а с другой – можно было лично пообщаться с верующими вне зала суда.

хождении обвиняемого⁵⁵. Пионий тоже хорошо известен и неокору Полемену, который вел предварительное следствие, и многим другим слушателям. Они могли посещать одних и тех же учителей риторики и общаться друг с другом – в пользу этого свидетельствуют слова Полемона о добродетелях Пиония (5, 3). Таким образом, здесь можно увидеть если не солидарность хорошо знакомых людей, то хотя бы уважительное стремление дать им уйти с достоинством: “Человек величественно проводил свой час на сцене: он должен не провалиться перед аудиторией – и нынешней, и будущей. В любом случае, он умрет, но позвольте ему, подобно гомеровскому герою, умереть, «сделав что-нибудь великое, чтобы запомниться тем, кто это видел»”⁵⁶. В обоих случаях магистраты, похоже, в глубине души надеялись, что произнесение речи даст обвиняемому “выпустить пар”, втянет его в диспут и в итоге приведет к отречению от христианства⁵⁷.

На первом месте для магистратов, однако, стояла более важная задача: не скомпрометировать себя ни перед центральной властью, ни перед своим обычным окружением. Для Перенния это, с одной стороны, император и его приближенные, внимательно следящие за перфектом претория, с другой – те самые “сенаторы, советники-и мудрецы”, собравшиеся послушать Аполлония; для Полемона – с одной стороны, наместник и его люди, с другой – местная смирнская аристократия. Магистраты, при всем сочувствии к обвиняемому, были прежде всего судьями, скованными юридическими рамками – законами Коммода (Mart. Apoll., 45) и Деция (Mart. Pionii, 3, 2). Они не могли освободить мучеников, так как моментально сами оказались бы на их месте, но, давая им высказаться, перекладывали ответственность за выбор на самих христиан. Предоставленная Аполлонию и Пионию возможность давала магистратам индульгенцию в глазах своего окружения: они сделали все, что было в их силах, для спасения христиан, и не их вина, что те не воспользовались представленной возможностью.

Конечно, кроме готовности магистрата выслушать, было необходимо и желание мученика выступить. Поликарп Смирнский согласился защищать свою веру перед проконсулом, но не народом: “Остальных я не считаю достойными того, чтобы перед ними оправдываться” (Mart. Pol., 10, 2). Эта готовность защищаться и нападать во многом зависела от полученного образования и, главным образом, от практики – выступлений в суде, философских диспутов, проповедей и диспутов с еретиками; разумеется, свою роль играли и характер христиан, и обстоятельства каждого конкретного дела⁵⁸.

Что же двигало мучениками, когда они произносили эти развернутые речи? Пытались ли они опровергнуть выдвинутые против них обвинения, смягчить свою участь или обратиться к истинной вере своих слушателей? Очевидно, нет⁵⁹. В отличие от первой речи Аполлония, где еще можно увидеть попытку прийти к какому-то компромиссу (“Поклянись удачей Коммода” – “Мы молимся Богу за царствующего Коммода”), вторая полностью проникнута полемическим задором. Так как вопрос спасения жизни не стоит, Аполлоний и Пионий намного меньше скованы ролевой моделью обвиняемого, чем их оппоненты – судьи. Ключ к пониманию

⁵⁵ Roskam G. A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 2009. Bd. 52. S. 25–26.

⁵⁶ Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб., 2011. С. 219.

⁵⁷ В случае с Пионием такого рода надежда могла опираться на то, что многих христиан, включая смирского епископа Евктемона, удалось заставить принести жертвы.

⁵⁸ Так, хорошо образованная Перпетуя даже не пытается вступить в диалог с судьей, ограничившись признанием себя христианкой (о ее образовании см.: McKelvie P. St. Perpetua and Roman education in A.D. 200 // *L'antiquité classique*. 1994. T. 63. P. 279–291). Это не следствие ее природной робости: Перпетуя смело отчитала начальника тюрьмы (Mart. Perp., 16, 3).

⁵⁹ Как замечает Г. Роскам, Аполлоний самой структурой своей речи и используемыми терминами мог дать понять Переннию, что они, как интеллектуалы, “могли бы найти философски приемлемое решение проблемы”, но Перенний предпочел эту возможность не заметить (Roskam G. A Christian Intellectual at Trial. S. 22–43). Нам все же кажется, что это было маловероятно, ведь Аполлоний сразу объявил себя христианином. Сходную ситуацию мы наблюдаем в “Мученичестве Юстина”, где префект Рустик неявно предлагает мученику объявить себя философом и тем самым избавиться от обвинения в христианстве, но Юстин не стал так поступать (Ранние мученичества. С. 126–127).

целей Аполлония может дать его стратегия аргументации: он использует те положения античной философии, что согласуются с учением христиан, и те аспекты христианского учения, что не вызовут протестов у язычников. Аполлоний тщательно выбирает объекты для критики, он нападает на египетских богов, но, находясь в сенате, ничего не говорит о традиционных римских божествах, а когда мученик затрагивает обожествленных людей, то ни слова не произносит об императорском культе. Аполлоний обращается прежде всего к язычникам и говорит то, что не вызовет отторжения у них. Как показал Г. Роскам, речь Аполлония и его манера поведения должны были продемонстрировать аудитории, что не все христиане были маргинальными деклассированными элементами, как считалось, а среди них были образованные люди, готовые отстаивать свои взгляды так, как подобает римскому аристократу⁶⁰. Аполлоний, в отличие от других мучеников, не светится от счастья, когда идет на суд (Mart. Pol., 12, 1; Mart. Carpi lat, 4, 3; Eus. HE, V, 1, 35; 63; Mart. Perp., 18, 3 et al.), но на протяжении всего процесса ведет себя достойно и сдержанно, как настоящий римлянин, принявший осознанное решение умереть за свои убеждения.

Перед Пионием, пресвитером смирнской церкви, стояли в чем-то сходные цели, но добиться их было намного труднее из-за того, что его аудитория крайне неоднородна, на агоре собрались самые разные люди, и ему приходилось говорить языком, приемлемым и понятным и для риторов, и для рыночных дельцов, и для обычных горожан. В первой речи он попытался объяснить язычникам и иудеям, что не стоит заставлять христиан приносить жертвы чужим богам и смеяться над теми, кто это сделал; при этом, как и в случае Аполлония, нет выпадов против имеющего символическое значение для Смирны храма двух Немезид или императорского культа. Как мы уже отметили, основной объект критики Пиония – иудеи, и иной раз возникает ощущение того, что он, уделяя им непропорционально большое внимание в речи, обращенной ко всем, кто собрался на агоре, пытается расколоть единый антихристианский порыв, захлестнувший Смирну. Еще одним результатом этой полемики должно стать понимание того, что христиане не должны перебегать к иудеям, спасаясь от гонений. Этому специально посвящена вторая речь пресвитера, произнесенная в тюрьме перед пришедшими к нему верующими, как устоявшими во время гонения, так и отступниками. Цель Пиония – сохранить общину, ослабленную отступничеством епископа Евктемона, отсюда и дарование надежды на прощение отступникам, и наставления не поддаваться искушению, не предавать друг друга и не слушать врагов веры. Юридическим тонкостям здесь отведено большее место, чем в рассказе об Аполлонии, но Пионий не пытается спасти жизнь, а лишь требует соблюдать правильную судебную процедуру и не заставлять христиан силой совершать жертву: «Вы сами нарушаете свои законы: приказано наказывать, а не принуждать!» (Mart. Pionii, 16, 6)⁶¹.

Наконец, полемика, направленная не на опровержение выдвинутых обвинений, а на критику основ религиозных взглядов оппонента или затрагивающая предметы, имеющие весьма отдаленное отношение к делу, например, случаи иудейского отступничества от Бога, приводила к своего рода «выворачиванию наизнанку» сценария суда. Мученик, вместо того, чтобы смиренно принять роль обвиняемого и раскаться в своем преступлении или молча принять приговор, превращается в обвинителя, втягивает судью в диалог и заставляет оправдываться уже его⁶². Ярче всего этот мотив замечен в «Актах Акакия», и это показывает нам, что христиане – авторы и читатели мученичеств – отдавали себе отчет в этой трансформации и всячески ее подчеркивали, передавая контроль над происходящим от организаторов суда либо мученикам, либо, в крайнем случае, рассказчику.

⁶⁰ Roskam G. A Christian Intellectual at Trial. S. 38.

⁶¹ Cp. Tert. Ad Scap., 4.

⁶² Мы уже обращались к этой теме «выворачивания»: Панителев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 83–84.

Святые Евдокии в Византийской истории

Т.Л. Александрова

В Оксфордском словаре Византии, подготовленном А.П. Кажданом, об имени «Евдокия» сообщается следующее: «Неизвестное до IV в., это имя, очевидно, было изобретено для Афинаиды и вскоре после этого было дано также старшей дочери Валентиниана III. В ранний период оно, по-видимому, не было широко распространено, хотя Феофан насчитывает четырех Евдокий. Однако в поздних византийских актах Лавры⁶³, тт. 2-3, Евдокия занимает шестое место среди женских имен, между Феодорой и Зоей»⁶⁴. Надо отметить, что с самого начала это имя довольно часто встречалось в императорских семьях и семьях знати. Помимо вышеназванной Афинаиды-Евдокии, жены Феодосия II, наиболее известны Евдокия Ингерина, жена Василия I, и Евдокия Макремволитисса, жена Константина X. Можно упомянуть также, что Евдокией зовут возлюбленную Дигениса Акрита, героя византийского эпоса, – знатную девушку, похищенную им, – следовательно, имя достаточно распространено и воспринимается как аристократическое. Придя на Русь, оно также приобрело популярность, причем часто встречалось в знатных семьях (можно вспомнить княгиню Евдокию, жену Димитрия Донского, или Евдокию Лопухину, первую жену Петра I). Встречалось оно и в дворянских семьях (упомянем поэтессу Евдокию Ростопчину), постепенно распространилось и в народе.

Популярность имени обычно свидетельствует и о популярности святого, носившего его. В современных православных календарях, как русских так и греческих, присутствует несколько святых с таким именем. Это прежде всего пмц. Евдокия Илиопольская или Евдокия-самарянка (память 1 / 14 марта)⁶⁵, мц. Евдокия Персидская (память 4/17 августа и 11 / 24 сентября)⁶⁶, а также царица Евдокия Константинопольская (память 13 / 26 августа)⁶⁷. О степени почитаемости каждой из них можно судить по житию: Евдокия-Самарянка имеет пространное житие, Евдокия Персидская – краткое, жития царицы Евдокии вообще нет. Однако если ознакомиться с житиями двух мучениц, становится понятно, что это произведения поздние (хотя время жизни святых относится к первым векам христианства) и неисторичные. В древности они, по-видимому, не почитались совсем, – отсюда и поздний всплеск популярности имени. Рассмотрим эти жития подробнее.

Житие пмц. Евдокии Самарянки бытует в нескольких редакциях, но все они поздние. Среди «Житий святых» Симеона Метафраста жития Евдокии нет. Житие ее, в латинской⁶⁸ и греческой (по рукописи Ватиканской библиотеки)⁶⁹ версиях, было опубликовано в многотомном издании *Acta sanctorum*. Им мы и воспользуемся. Одна из греческих версий легла в основу той, что помещена в «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского.

Напомним содержание жития, поскольку его сюжетные моменты важны для сравнения. Согласно житию, мученица жила во времена императора Траяна (98–117 гг.), городе Илиополе⁷⁰, и родом была самарянка. Она была блудницей и своим ремеслом нажила много денег. Какой-то монах, по имени Герман, по соседству с домом Евдокии стал читать о Страшном

⁶³ Грамота из архива афонской Лавры св. Афанасия.

⁶⁴ The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. A.P. Kazhdan. New-York – Oxford, 1991. Vol 2. P. 739.

⁶⁵ *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. М., 1876, Т. 2. С. 54; Православная Энциклопедия. Т. 17. С. 119 – 121.

⁶⁶ *Сергий (Спасский), архиеп.* Указ. Соч. С. 204; ПЭ, Т. 17. С. 122 – 123.

⁶⁷ *Сергий (Спасский), архиеп.* Указ. Соч. Т. 1. Владимир, 1901. С. 585.

⁶⁸ *Acta Sanctorum. Parisiae— Roma, 1805. Vol. 7. T. 1. P. 8 – 22.*

⁶⁹ *Ibid.* P. 870 – 878. В том же издании помещена краткая греческая синаксарная версия из Менология Василия II (Р. 361).

⁷⁰ Баальбек, на территории современного Ливана.

Суде и Евдокия слышала все, что он читал, сидя на ложе. Беседа Германа с Евдокией немного напоминает беседу Христа с самарянкой.

«Блаженная Евдокия» принимает крещение и уходит из дома с Германом. У Германа монастырь, в котором живут 70 монахов, и рядом другой, для девственников. Потом у Евдокии начинаются искушения. К ней приходит Филострат, бывший ее любовник, хочет ее увидеть и начинает расспрашивать, зачем она ушла в монастырь. Евдокия отвечает ему: «Да отвратит тебя от этого Господь Бог», – после чего тот падает мертвым, но Евдокия воскрешает его.

Далее говорится, что «во время царствования тирана Аврелиана» бывшие любовники Евдокии посылали донесение царю, что она ушла в пустыню, взяв казенные деньги. Царь отправил к Евдокии комита с тремястами воинами. Воины три дня осаждали монастырь, затем попытались захватить, но на них напал дракон. Затем к этому делу подключился царский сын, который тоже попытался захватить монастырь, но повредил ногу и умер от боли. Потом Евдокия воскресила и его посредством письма и Аврелиан уверовал, а его дочь Геласия приняла постриг в монастыре Евдокии. После смерти Аврелиана римский наместник Диоген хотел жениться на Геласии и вновь послал отряд из 50 воинов, чтобы осадить монастырь. Евдокия последовала с ними, ее стали мучить, но она творила чудеса, даже воскрешая мертвых, и в результате Диоген и все другие уверовали. Евдокия продолжала жить в монастыре. Потом, через 56 лет после своего крещения она была казнена язычником Викентием как христианка.

Хронологические нестыковки этого жития сразу бросаются в глаза. В повествовании присутствуют реалии более позднего времени, в частности, монахи, многочисленные монастыри, нарушена хронология. Так, непонятно, кто такой Аврелиан: имеется ли в виду Адриан, преемник Траяна, или император Аврелиан (270–275 гг.), или же «местный правитель», как предполагает автор статьи в ПЭ, непонятно. Вообще почитание Евдокии Илиопольской начинается не ранее IX в. Ее память отмечена в Типиконе Великой церкви. Болландисты предполагали, что на самом деле святая могла жить в V в.⁷¹ Считается, что пространное житие Евдокии – перевод с сирийского. Однако признаков ее почитания и в V в. не наблюдается.

Время жизни мц. Евдокии Персидской, упоминаемой в Синаксаре Константинопольской церкви и Минологии Василия II, – IV в. а пострадала она во время правления Шапура II⁷². О ней сказано⁷³, что родом она была римлянка, однако родилась на Востоке, а также что она была захвачена в плен персами. Евдокия была сведуща в Писаниях и укрепляла дух пленных. В конце концов она была жестоко бита плетьюми и казнена.

Эту Евдокию отождествляют с мц. Ией (память 11 сентября). Ветхую и разрушенную церковь мц. Ии, восстановленную Юстинианом, упоминает Прокопий Кесарийский в своем сочинении «О постройках» (Aed. 1, 9). О том, что мученицу называли также Евдокией и она была из числа мучеников Персидских, он ничего не говорит. Известно, что мученики Персидские почитались соборно уже в V в. (впрочем, это могли быть мученики, пострадавшие в конце 410-х – начале 420-х гг.). Именно их упоминает Феодорит Кирский (Hist. eccl. 5, 39); их мощи имелись в монастыре прп. Мелании на Елеонской горе, о чем сообщает Иоанн Руф в житии Петра Ивера (VPet. 49). Но по именам они, как правило, не называется, исключение составляет епископ Авда. По мнению Ассемани, святая здесь одна, только «Ия» – ее халдейское имя, а «Евдокия» – греческое⁷⁴. Болландист Иоанн Пиний, считает, что это разные мученицы, но Евдокии приписано житие Ии, потому что своего жития у нее не было⁷⁵.

⁷¹ ПЭ, т. 17. С. 119.

⁷² Архиеп. Сергей (Спасский) указывает 354 г., в словарной статье ПЭ – 362–364 гг.

⁷³ Краткий пересказ жития приводится в издании Acta sanctorum. Parisiae, Roma. 1807. Vol. 35. Т. 1. P. 728.

⁷⁴ Assmanni J.S. Calendaria ecclesiae universae. Roma, 1755. Т. 6. P. 516.

⁷⁵ ПЭ, т. 17. С. 122.

Под царицей Евдокией Константинопольской, упомянутой в Синаксаре Константинопольской церкви под 13 (26) августа, с пояснением Καὶ τῆς ἐν εὐσεβεῖ τῇ μνήμῃ γενομένης βασιλίσσης Εὐδοκίας ἐν τοῖς ἁγίοις Ἀποστόλοις⁷⁶ в современных месяцесловах, как русских, так и греческих, нередко понимается упомянутая царица Афинаида-Евдокия, первая известная нам женщина, носившая это имя. Пометка ἐν τοῖς ἁγίοις Ἀποστόλοις толкуется как «равноапостольная». Однако 13 августа никак не значимо в ее жизнеописании. Согласно Кириллу Скифопольскому, умерла она 20 октября⁷⁷. 13 августа – день смерти Евдокии-Фабии, жены императора Ираклия, скончавшейся от эпилепсии 13 августа 612 г. и похороненной в константинопольской церкви Апостолов (именно это и обозначает выражение ἐν τοῖς ἁγίοις Ἀποστόλοις⁷⁸). Тем не менее, каковы были основания для почитания Евдокии-Фабии, не совсем понятно, – разве что стремление Ираклия, незадолго до того свергнувшего своего предшественника Фоку, утвердиться на троне, в частности, при помощи собственной святой, имя которой было внесено в диптихи.

Теперь обратимся к биографии Афинаиды-Евдокии, в которой тоже немало легендарных мотивов, но есть и несомненная историческая основа. Это была образованная дочь афинского софиста, язычница, отличавшаяся красотой. Она обратилась в христианство и стала женой Феодосия II в 421 г., крестилась незадолго до свадьбы с именем «Евдокия». Тогда как раз начиналась война с персами (одной из причин ее было притеснение христиан в империи Сасанидов)⁷⁹. Тут можно было бы предположить, что Евдокию крестили в честь персидской мученицы, но, во всяком случае, источники никаких сведений об этом не дают. Смена имени при крещении практиковалась довольно редко. В случае Афинаиды она, по-видимому, объясняется тем, что ее первое имя звучало слишком язычески, да и сам факт женитьбы императора на вчерашней язычнице выглядел несколько вызывающе. Если имя все-таки менялось, то, в Византии в принципе не было обязательно, чтобы оно давалось в честь того или иного святого. Это был скорее знак радикального разрыва с прежней жизнью. Так Савл стал Павлом, «меньшим из апостолов». Вероятно, отголоски той же традиции звучат в некоторых житиях. Так Пантолеон становится Пантелеимоном, Евсевия – Ксением и т.п.

Несколько более поздний пример смены имени проводит Прокопий Кесарийский: жена императора Иустина, Луппикина, при избрании его императором меняет свое «смешное», с точки зрения придворных, имя на «Евсевию», – здесь, правда, прообразом ее оказывается, по-видимому, мц. Евфимия Всехвальная, в церкви которой проходил Халкидонский собор, однако более здесь важно то, что имя императрицы становится как бы программой правления ее мужа, халкидонита по убеждениям. Можно предположить, что имя «Евдокия» было программным для Феодосия II, идеалами которого были мир и благоволение. Кроме того, имя «Евдокия» звучанием напоминало имя его покойной матери, Евдоксии.

Проведя при дворе около 30 лет, Евдокия удалилась в Иерусалим. Причины отъезда императрицы точно неизвестны, впоследствии возникла легенда, обвиняющая ее в супружеской измене, однако, по-видимому, причины возникновения легенды чисто-политические: после гибели Феодосия II власть была узурпирована его сестрой Пульхерией и для новых правителей выгоднее всего оказалась трактовка, согласно которой Евдокия была сослана самим Феодосием⁸⁰.

⁷⁶ Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi), Acta Sanctorum Brussels. 1902 (repr. 1985), 13, 4.

⁷⁷ Kyrillos von Skythopolis / ed. E. Schwartz // Texte und Untersuchungen, Bd. 49, H. 2. Leipzig, 1939. S. 54. Далее в тексте – VE.

⁷⁸ Martindale J.R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 3: A.D. 527–641. P. A. Cambridge, 1992. P. 457. Дата – 13 августа 612 г. указана в Паскальной хронике.

⁷⁹ Подробнее см.: Александрова Т.Л. Императрица Афинаида-Евдокия: путь к трону // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 1. С. 75 – 87.

⁸⁰ Александрова Т.Л. О времени и причинах удаления императрицы Евдокии во Святую Землю // Вестник Древней Исто-

Между тем, очутившись в Палестине в весьма смутное время, Евдокия продолжала политику своего мужа, в частности, поддерживая решения созванного им в 449 г. II Эфесского собора (известного также как «Разбойничий») и не принимая решений Халкидонского собора, созванного в 451 г. новыми правителями, Пульхерией и Маркианом. В распоряжении у Евдокии были весьма значительные средства и она много всего построила в Иерусалиме: возможно, ею была перенесена часть стены, возведены базилика у Силоамской купели, гигантская базилика мч. Стефана за северными воротами города и другие постройки. До нас дошли отголоски некоего конфликта, когда Евдокия оказалась осаждена в своем дворце. Последующая трактовка, восходящая к ее идейным противникам, говорит, что комит Сатурнин по приказу Феодосия II почему-то убил двоих не то клириков, не то евнухов из штата Евдокии, а Евдокия в ответ казнила самого Сатурнина. Но есть и другие сведения, содержащиеся в сирийском Житии архимандрита Варсумы, – что у Евдокии произошел конфликт с местными монахами, поскольку она приговорила к казни монахов Варсумы за то, что они побили камнями иудеев. После этого толпа двинулась ко дворцу царицы: «Все христиане сказали один другому: царица хочет коварно умертвить христиан, – и прибавляли: “Мы сожжем огнем царицу и всех, кто с ней”. Епископы писали обязательные письма и послали их в города и села, чтобы собрать большее количество народу. Они явились в Иерусалим, и город наполнился до краев, и не мог вместить народу, который собрался. Все ждали, что прикажет царица, чтобы потом сжечь ее в огне. На шестой день губернатор прибыл с большим числом народу и он остановился на расстоянии от Иерусалима и боялся войти в Иерусалим из страха быть побитым камнями, и послал за братьями, которые были в тюрьме»⁸¹.

Кроме того известно, что после Халкидонского собора 451 г. иерусалимский клир не принял своего архиепископа Ювеналия, который был одним из руководителей на II Эфесском соборе, а потом, на Халкидонском соборе, отрекся от своих убеждений и перешел на сторону власти. В Иерусалиме тогда провозгласили антиепископа Феодосия и 20 месяцев город не подчинялся властям, после чего был взят императорской армией. Евдокия поддерживала восставших, а при захвате города правительственными войсками, по-видимому, вновь пережила осаду⁸².

Вопрос ее отношения к Халкидонскому собору весьма сложен, поскольку освещен исключительно тенденциозными источниками. Однако примечательно, что обе стороны пишут о ней с сочувствием и уважением. Халкидонитская сторона утверждает, что Евдокия порвала с ересью после того, как Рим был взят вандалами и ее дочь, которая была женой западного императора, и две внучки попали в плен. После этого Евдокия, задумавшись о причинах такого несчастья, обратилась к Симеону Столпнику и Евфимию Великому, которые возвратили ее в лоно церкви: «Она же, поражаясь добродетели святого мужа, на деле исполнила, что он сказал, как будто услышав это из уст Божиих. И тотчас войдя в святой город и через посредство пресвитеров Космы и Анастасия вступив в общение с архиепископом, воссоединилась с кафолической церковью, привела с собой множество мирян и монахов, обманутых Феодосием, собственным примером вернув их в кафолическое общение» (VE, 30)⁸³. Далее следует рассказ о праведной кончине царицы, предсказанной тем же Евфимием (VE, 35): «“Что ты, чадо, заботишься о многом? Я думаю, что еще до зимы ты отойдешь ко Господу. Так постарайся за лето собраться и приготовиться к исходу, и не старайся, пребывая во плоти, помянуть меня ни на письме, ни устно, – я говорю о дарах и наследовании. Но когда взойдешь к Владыке всех, там

рии. 2017. 77 / 1. С. 106 – 125.

⁸¹ Nau F. Résumé de monographies syriaques. Barsauma // Revue de l'Orient Chrétien. 1914. no. 19. P. 123.

⁸² Lourié B. L'histoire euthymiaque. L'œuvre du patriarche Euthymios / Euphemios de Constantinople (490–496) // Warszawskie Studia Theologiczne. 2007. T.20 (2). P. 203.

⁸³ Цит. по: Александрова Т.Л. Последние годы императрицы Евдокии в Палестине // Гуманитарный вектор. Т. 12. № 4. С. 61.

помяни меня, чтобы и меня Он принял с миром, когда пожелает, и как желает Его человеколюбие» <...> А когда прошло четыре месяца после освящения, благочестиво и богоугодно предала дух в руке Божии в двадцатый день месяца октября, четырнадцатого индиктиона»⁸⁴. Обращенная к Евдокии просьба Евфимия помянуть его в царстве небесном звучит как подтверждение ее святости. Рассказ его выглядит правдоподобно, потому сам Кирилл Скифопольский 10 лет провел в монастыре Евфимия Великого и знал предание из близких источников.

Антихалкидонитская сторона держится иной версии и ничего не говорит о примирении Евдокии с Ювеналием. И здесь источник тоже вполне заслуживающий доверия – это Иоанн Руф, неоднократно упоминающий Евдокию и в житии Петра Ивера (воспитанника Евдокии, которого знал лично), и в «Плерофориях» – рассказах о жизни палестинских подвижников в постхалкидонскую эпоху. Иоанн Руф называет ее «богобоязненной царицей (Pler. 11). С почтением вспоминает ее и другой миафизитский автор, Иоанн Никиусский.

Пристрастность имеющихся свидетельств не дает возможности понять, кто говорит правду. Похоже, Евдокия, и правда, примирилась с халкидонитами, но действительно ли это было искреннее признание своей неправоты или вынужденный шаг под давлением обстоятельств, сказать нельзя.

Как бы то ни было, она оставила по себе добрую память у представителей обеих противоборствующих партий, каждая из которых с уверенностью считала ее своей. Хотя отдельного жития Евдокии не существует, у агиографов разных направлений, как халкидонитских (Кирилл Скифопольский), так и миафизитских (Геронтий, Иоанн Руф), она изображается как праведная царица, и имя ее окружено ореолом святости. Последующая византийская историография также обнаруживает тенденцию к полному оправданию Евдокии. Возникают легенды о примирении ее с Пульхерией, занявшей константинопольский престол после гибели брата. С именем Евдокии легенды связывают ряд святынь (икону Божией Матери Одигитрию, вериги апостола Петра и т.п.).

Мы начали с утверждения о популярности имени «Евдокия» в императорских семьях. Интересно также, что императорские браки заключались во дворцовой церкви мч. Стефана, – именно в этой церкви крестили Афинаиду. Рассказ о Евдокии о Кирилла Скифопольского выглядит своего рода «заявкой на канонизацию», хотя такой процедуры в Византии не было. Однако он вполне понятен в контексте юстиниановской эпохи и усилий, направленных на примирение разных партий.

Не совсем понятно, почему «Евдокией» стала Фабия, жена императора Ираклия. Можно предположить, что она также сменила имя при восхождении на трон, и здесь уже очевидно, что даже если имя «Евдокия» воспринималось абстрактно, знаменитый прецедент Афинаиды был налицо и в дальнейшем именно с нею как наиболее яркой личностью ассоциировалась каждая новая Евдокия.

Вместе с тем полноценный культ Афинаиды-Евдокии так и не сложился, ни в Иерусалиме, ни в Константинополе. Вероятно, причиной была именно неопределенность ее позиции в христологических спорах и обе стороны, хотя и относились к ней с уважением, сохраняли некую настороженность. С распространением обычая давать имя в честь святого⁸⁵ в какой-то момент должен был возникнуть вопрос: имя существует, причем его носят члены императорской семьи, но где же святая? Знаменитая икона из монастыря Лепса отражает эту степень неуверенности: на ней изображена царица с воздетыми руками и написано Η ΑΓΙΑ ΕΥΔΟΚΙΑ⁸⁶, но более никаких опознавательных знаков нет и нельзя понять, имеется ли в виду Евдокия-Афинаида или Евдокия-Фабия. Последняя тоже была не слишком удачным объ-

⁸⁴ *Kyrrillos von Skythopolis*. Op. cit. S. 53 – 54.

⁸⁵ Надо отметить, что в Византии он так и не стал обязательным.

⁸⁶ *Livrea E. L. imperatrice Eudocia santa? // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 119. 1997. S. 50–54.

ектом для почитания, потому что религиозная политика ее мужа впоследствии была осуждена как еретическая, а о ней самой мало что можно было сказать. Похоже, что в этот момент были вызваны к жизни образы мифических или полумифических мучениц, в житиях которых нетрудно увидеть некоторое сходство с биографией Евдокии-Афинаиды.

Теперь сравним некоторые мотивы житий Евдокии-самарянки, Евдокии Персидской и жизнеописания императрицы Евдокии.

Евдокия Персидская сведуща в Писании – императрица Евдокия тоже была образованной, известна как поэтесса и, в частности, составила Гомеровский центон – поэму о Христе из гомеровских строчек. Кроме того, как мы говорили, Афинаида-Евдокия стала императрицей как раз когда шла война с персами в защиту христиан. Этим, пожалуй, параллели исчерпываются, их немного, но все же некое притяжения у этих двух лиц, мученицы и императрицы, есть.

Гораздо больше параллелей с Евдокией-самарянкой. Обе героини красивы; Евдокия-самарянка – блудница, императрицу Евдокию, по легенде, подозревали в прелюбодеянии. Обе героини обладают несметными богатствами. Обе вступают в конфликт с властями и переживают осаду правительственных войск.

Евдокия-самарянка живет в монастыре Германа, где имеются мужская и женская монашеская община. Императрица Евдокия общалась и, можно сказать, дружила с прп. Меланией, у которой тоже был монастырь с двумя общинами, мужской и женской, с количеством монахинь около девяноста (VM, 41).

В житии Евдокии-самарянки сын Аврелиана повреждает ногу и от этого умирает. Мотив поврежденной ноги присутствует и в жизнеописании Евдокии, причем варьируется на разные лады. По наиболее достоверному источнику, ногу повредила она сама, находясь в Иерусалиме. Однако в позднейшей легенде оказывается, что это произошло с вельможей Павлином, которому приписывалась связь с Евдокией.

Итак, совпадающих биографических мотивов здесь довольно много.

Поскольку Афинаида-Евдокия известна также как поэтесса, можно добавить параллели из ее поэмы о св. Киприане, где рассказывается легенда о Киприане и Иустине Антиохийских. В поэме Евдокии есть такие моменты: язычница Иуста обращается в христианство благодаря проповеди священника Праилия, который проповедует в соседнем доме и которого она слушает через окошко:

Муж христоносный там жил, Праилием он прозывался.^{15*}
Истин небесных благой проповедник, разумный, почтенный,
Светлою радостью был он увенчан и пламенной верой.
Мудрые книги прилежно читал, воспевая молитвы,
Вере святой поучал, возвещая реченья пророков.
Чистая дева вседневно речам его мудрым внимала. ^{20*}
Было в покоях ее одно световое оконце,
Что выходило во двор сего досточтимого мужа⁸⁷.

Именно этот мотив присутствует и в житии Евдокии-самарянки:

«Некий благочестивый монах по имени Герман, возвращаясь в монастырь из какого-то путешествия, по необходимости вечером зашел в город Илиополь и остановился у друга-христианина, дом которого находился недалеко от городских ворот, по соседству с домом, где жила та девушка, о которой мы говорим. Там монах, немного отдохнув, по своему обычаю, в поздний час встал и затем, заглянув в книгу, которую всегда имел при себе, как спутника, и носил за пазухой, стал читать громким голосом и читал весьма долго <...> И вот она сначала

⁸⁷ *Евдокия Августа. О св. Киприане* / Вступ. ст. и пер. Т.Л. Александровой // Вестник ПСТГУ. 2016. 3:2/47 С. 100.

проснулась от его псалмопения, а потом, когда услышала, что он читал по книге, была глубоко взволнована и в пожаре помышлений ожидала рассвета»⁸⁸. После этого Евдокия ищет встречи с Германом и обращается в христианство.

В принципе этот мотив восходит к раннехристианским Деяниям Павла и Феклы (Act. Pauli, 7), где Фекла так же через окошко слушает проповедь Павла, но не исключено, что образом для автора жития Евдокии-самарянки служит поэма Евдокии.

Любви обратившейся в христианство Иусты добивается некий юноша Аглаид:

Он же, в глубинах сердечных питая страсть огневую,
Словно ужаленный оводом, тайно преследовал деву.

Тут возникает параллель с Филостратом, бывшим любовником Евдокии-самарянки.

«Был же некий юноша из числа прежних любовников Евдокии, который был ей весьма желанен, пока она жила в распущенности. Его диавол счел подходящим орудием для ниспровержения его и подстрекал острыми шпорами, освежая в нем память о прежних удовольствиях, чтобы он не успокаивался в надежде на возвращение Евдокии к оставленному пороку»⁸⁹.

Очевидно, что в обоих произведениях использован один и тот же романический мотив, причем присутствует даже общий образ «жала», которое уязвляет влюбленного.

Есть и мотив изменения облика. В поэме «О св. Киприане» бес является к ней в образе девы, тоже ищущей спасения:

Вот ненавистник ушел и предстал пред девой святою,
Деве иной уподобясь во всем, и лицом, и одеждой...⁹⁰ 150
Сел он на ложе ее и завел коварные речи:

В житии Евдокии-самарянки Филострат притворяется монахом: «Он оделся в одежду монаха, спрятав под ней мешочек золота, сколько удобно было нести. Так он пешим направляется в те места где, по его сведениям, жила Евдокия». Придя к воротам монастыря, он «ответил обычным монашеским приветствием: “Я грешник, ищу ваших молитв и благословения»».⁹¹

В поэме Евдокии есть эпизод, в котором Аглаид, превращенный Киприаном в птицу, чуть не погибает и спасает его только сострадание Иусты:

Взмыв в высоту, он над домом девицы на крыше уселся,
Но лишь взглянула она на него из оконца
Светлого, – так в тот же миг и исчезла крылатая птица, 365
Сам же чуть было до врат роковых не дошел злополучный:
Он ведь, как птица, на самой верхушке крыши держался
И непременно погиб бы, но дева его пожалела
И с назиданием добрым сама к нему обратилась:
«Лучше б ты дома спокойно сидел и Бога боялся!»⁹² 370

К этому рассказу также усматривается параллель в житии Евдокии:

⁸⁸ Acta sanctorum... Р. 11

⁸⁹ Евдокия Августы. О св. Киприане... Р. 17.

⁹⁰ Евдокия Августы. О св. Киприане... С. 107.

⁹¹ Acta sanctorum... Р. 11.

⁹² Евдокия Августы. О св. Киприане... С. 124.

«И когда он нес такую чепуху, Евдокия смотрела на него строго, а потом, в приливе невыносимого страдания, сказала: “Да восстанет на тебя мстителем Господь Иисус Христов, Которого я, хоть и недостойная, но все же раба. А тебе он уйти не позволит, потому что ты пришел с недобрым намерением”. И сказав так, она замахнулась на него, и тотчас же он упал мертвым». После этого ночью Евдокии явился Сам Господь, убеждая ее молиться о воскрешении умершего. «И тотчас Евдокия, восстав от сна, начала продолжительную молитву к Богу и, освободившись, приказала мертвому вернуться к жизни»⁹³. Параллель не прямая, однако образ решительной и даже грозной девы, обладающей невероятной духовной властью, весьма сходен в обоих произведениях.

Таким образом, создается впечатление, что житие Евдокии-самарянки – это позднейшая вариация на темы жизни и творчества императрицы Евдокии. Возможно, такой же вариацией, хотя и более скупой, является и образ Евдокии Персидской.

Иными словами, представляется, что из всех упомянутых Евдокий реальным лицом, заслуживавшим почитания, была Афинаида-Евдокия, и попытки установления ее культа предпринимались. Однако двойственная позиция царицы в отношении Халкидонского собора внушала опасение, отчего настоящее почитание ее так и не привилось, поскольку в Византии литургическое поминовение императоров зависело «исключительно от их православного исповедания, а не нравственного облика»⁹⁴.

Можно предположить, что именно ее образ «дал рефлексы» в распространившихся впоследствии культах других Евдокий. Таким образом, из культа был убран тот момент, который мог вызвать соблазн.

И хотя под 13 августа поминается ничем особо не примечательная Евдокия-Фабия, скорее всего, ее путали с Афинаидой-Евдокией, поскольку порой Евдокий смешивали, о чем свидетельствует подпись к одному из списков Гомеровского центона, атрибутируемого Афинаиде-Евдокии, в которой она смешивается с Евдокией, сестрой императрицы Зои Порфирородной, жившей в XI в..

Итак, с некоторой осторожностью сделаем следующий вывод: если с почитанием реально существовавшего святого возникают сложности или сомнения (как правило, связанные с доктринальной борьбой), но тяга к его почитанию все-таки имеется, оно может быть перенесено на его вымышленного «заместителя», житие которого напоминает житие прототипа, однако лишено соблазнительных для народа моментов.

Список сокращений:

Hist. eccl. – *Historia ecclesiastica*
VPet. – *Vita Petri Iberi*
Aed. – *De aedificiis*
VE – *Vita Euthymii*
VM – *Vita Melaniae Junioris*
Pler. – *Plerophoriae*

⁹³ Acta sanctorum... P. 18.

⁹⁴ Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784-847). М., 1997. С. 47.

***Imitatio Dei* в латинской хронографии XII в.: император Ираклий и крестоносцы**

С.И. Лучицкая

Известно, что каждый крестовый поход с невиданной силой обострял апокалиптические и эсхатологические настроения. Надежды на предсказанное в Апокалипсисе окончательное торжество христианства так или иначе были связаны с военными и политическими успехами крестоносцев⁹⁵. Так, в начале XII в. победоносные экспедиции иерусалимского короля Бодуэна I (1100–1118) – взятие Цезарии, Арсуфа и др. – усиливали веру в то, что христиане неизбежно победят сарацин. О том, что такие настроения господствовали в армии крестоносцев, свидетельствуют многие пассажи хроник Первого крестового похода, в частности, сочинение Гвиберта Ножанского «Деяния Бога через франков»⁹⁶. Удачи крестоносцев предрекали не только пророки в Священном Писании, но, по словам хрониста, и сарацинские астрологи. Наблюдения над небесными светилами, которые они сверяли с прорицаниями своих оракулов и с «языческими свитками» (*gentilium volumina*) убеждали сарацин в том, что завоевание Святой Земли христианами и покорение мусульман было предсказано задолго до крестовых походов и что Бог на стороне франков⁹⁷. Видимо, понимая, что христианский провиденциализм несовместим с языческой наукой астрологией, которая, как он замечает, на Востоке процвела больше, чем на Западе, Гвиберт решает устранить это противоречие, сославшись на неопровержимый авторитет императора Ираклия:

«Если, быть может, кому-то покажется невероятным, что с помощью искусства астрологии можно узнать о том, что свершится, наглядным доказательством (*argumentum*) нам послужит то, что благодаря этому искусству император Ираклий заранее узнал, что против Римской империи поднимется обрезанный народ («*gens circumcisa*»), хотя он не мог этим способом узнать, что то будут не евреи, но сарацины»⁹⁸.

Как известно, в период правления одного из самых известных византийских императоров Ираклия (610–641) войны против Византии вели главным образом персы и арабы. Начиная с 622 г. Ираклию удалось одержать ряд блестящих побед против персидской империи, в результате которых он отвоевал Животворящий Крест, захваченный персами в 614 г. Видимо, ок. 630 г. василевс совершил символический акт Возвращения Честного Креста – перенес главнейшую христианскую реликвию в Иерусалим в церковь Гроба Господня. Позже Ираклий потерпел ряд неудач в арабо-византийской войне 634–640 гг., и как следствие, Сирия и Палестина были завоеваны мусульманами⁹⁹.

⁹⁵ Об эсхатологическом аспекте крестовых походов см.: *Flori J. L'islam et la fin du temps : L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, P., 2007. P. 250–265.

⁹⁶ *Guibertus Novigentis Gesta Dei per Francos* / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1996. Vol. 1–2. Хроника написана между 1107 и 1108 гг.

⁹⁷ *Guibertus Novigentis Gesta Dei per Francos*... Vol.1. P. 318–321. О предсказаниях мусульманских астрологов сообщают и другие хронисты. См., напр.: *Robertus Monachus Historia Hierosolymitana* // *Recueil des Historiens des Croisades*. Paris, 1866. Vol. 3. P. 812; *Petrus Tudebodus Historia de Hierosolymitano itinere* / Ed. J. H. Hill & L. Hill. P., 1977. P. 93.

⁹⁸ *Guibertus Novigentis Gesta Dei per Francos*... P. 320–321.

⁹⁹ Литература о нем необозрима. См. только последние труды: *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation* / Ed. G. J. Reinink, B. H. Stolte, Leuven, 2002; *Kaegi W. E. Heraclius emperor of Byzantium*. Cambridge, 2003; *Sommerlechner A. Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte* // *Römische Historische Mitteilungen*. 2003. Bd. 45. S. 319–360. Об иконографии Ираклия см.: *Baert B. Héraclius, l'Exaltation de la Croix et le Mont St Michel au XIe siècle: une lecture attentive du ms 641 de la Pierpont Morgan Library à New York* // *Cahiers de civilisation médiévale*. 2008. T. 51. № 1. P. 3–20; *Quiroz de Souza G. Heraclius, Emperor of Byzantium* // *Revista Digital de Iconografia Medieval*. T. VII. № 14. 2001. P. 27–38;

Отрывок из хроники Гвиберта, в котором он упоминает имя Ираклия, как правило, толкуется однозначно: хронист, ссылаясь на его престиж, пытается оправдать статус астрологии¹⁰⁰. Однако такое объяснение оставляет за скобками само содержание загадочного пассажа. В дальнейшем мы попытаемся выявить, что же на самом деле имел в виду крупнейший хронист крестовых походов, рассказывая о восстании против Византийской империи «обрезанных народов». Почему в повествовании Гвиберта Ножанского вообще возникает фигура императора Ираклия? И какие представления об этом известном историческом персонаже скрывает за собой упомянутый пассаж? Мы будем изучать различные образы Ираклия в хронике Гвиберта Ножанского и сочинениях других хронистов XII в., и попытаемся выявить как сведения о жизни и деяниях героя переосмысливаются средневековыми писателями в разных исторических контекстах.

Миф об «обрезанных народах»

Похоже, что Гвиберт Ножанский – единственный хронист крестовых походов, кто упоминает о борьбе императора Ираклия против «обрезанных народов», зато, как можно выяснить, этот пассаж присутствует в целом ряде исторических текстов, сочиненных между VIII и XII веками. Впервые он был рассказан в сер. VII в. в «Хронике псевдо-Фредегара», а затем появляется в «Истории франков», принадлежащей перу бенедиктинского монаха Эмуана из Флери (к. X в.) и в «Вюрцбургской хронике», вошедшей в состав «Всемирной хроники» Фрутольфа-Эккехарда (рубеж XI-XII вв.); наш эпизод встречается также во «Всемирной хронике или истории о двух градах» Оттона Фрайзингского (сер. XII в.), в т.н. Эхтернахской хронике (к. XII в.) и, наконец, в «Пантеоне» Готфрида из Витербо (к. XII в.)¹⁰¹. С некоторыми расхождениями средневековые писатели примерно одинаково излагают сюжет, скорее всего заимствуя подробности из самого раннего и пространного текста – псевдо-Фредегара¹⁰².

Вот вкратце суть их повествования: узнав с помощью искусства астрологии, что Византийская империя будет опустошена «обрезанными народами» и приняв их за евреев, Ираклий приказывает насильственным образом крестить всех иудеев империи, призывая сделать то же самое франкского короля Дагоберта. Но бедствия обрушиваются на Византию с другой стороны – ее врагом оказываются сарацины. В битвах с ними Ираклий терпит поражение, вследствие чего «обрезанные народы» продолжают разорять византийские провинции, приближаясь к Иерусалиму. Проявив слабость, Ираклий отказывается от участия в сражении и отступает в Иерусалим. Вскоре он умирает от мучительной болезни, посланной ему Богом в наказание за грехи, которые он совершил, женившись на своей племяннице Мартине и впад в ересь евтихианства.

Относясь к разным эпохам, хроники в общем с незначительными изменениями воспроизводят пассаж из псевдо-Фредегара¹⁰³. В ней же говорится о двух битвах, в которых Ираклий потерпел поражение от сарацин. В первой из них, по словам хронистов, 150 тысяч христиан-

¹⁰⁰ Frolow A. La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople // Revue de l'histoire des religions. 1955. T. 147. № 1. P. 54-55.

¹⁰¹ *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV* / Ed. B. Krusch. MGH. Scriptores rerum Merovingicarum, Hannover, 1888. T. 2. P. 153-154 (см. пер.: *The fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations* / Ed and transl. by J. M. Wallace-Hadrill. L., 1960. P. 54-55); *Aemonius Floriacensis De Gestis Francorum* // Recueil des historiens des Gaules et de la France / Ed. M. Bouquet. P., 1741. Vol. 3. P. 129; *Ekkehard Uraugiensis Chronica* / Ed. G. Waitz // MGH SS. Hannover, 1844. Vol. 6. P. 25, 152-153; *Otto Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* / Ed. A. Hofmeister. Hannover, Leipzig, 1912. P. 242; *Chronicon Epternacense auctore Theoderico monacho* / Ed. L. Weiland // MGH SS, 1874. Vol. 23. P. 45; *Gotifredus Viterbiensis Pantheon* / Ed. G. Waitz // MGH SS. Hannover, 1872. Vol. 22. Cap. 28. P. 196.

¹⁰² *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii*... P. 153. Cap. 65-66.

¹⁰³ В хрониках в роли астролога выступает сам Ираклий (см., напр.: *Ekkehard Uraugiensis Chronica*, p.153; *Otto Frisingensis Chronica*... P.242; *Chronicon Epternacense*... P.45; *Gotifredus Viterbiensis Pantheon*... P.196), а запертые в горах Кавказа Александром Македонским народы отождествляются некоторыми авторами с аланами (см.: *Aemonius Floriacensis De Gestis Francorum*. P. 129).

ских воинов были убиты мусульманами, которые послали свою добычу императору. Тот, отказавшись от трофеев и желая отомстить врагам, собрал огромное число воинов и открыл ворота (portas Syrias), которые в свое время построил Александр Македонский с целью преградить путь варварским народам, жившим по ту сторону Кавказа¹⁰⁴. Через ворота прошли 150 тысяч воинов, чтобы сражаться против сарацин, выступивших под предводительством двух полководцев. Далее происходят следующие события:

*«Когда оба войска расположились лагерем друг против друга, чтобы утром вступить в сражение, армия Ираклия той же ночью была поражена мечом Господа (gladio Dei). Пятьдесят две тысячи из воинов Ираклия умерли во время сна. Когда на следующее утро воины должны были начать битву, они, заметив, что большая часть армии была истреблена по воле божественного правосудия (devino iudicio), не осмелились вступить в сражение с сарацинами. Все войско Ираклия вернулось туда, откуда пришло, а сарацины по своему обыкновению преследовали их и разоряли провинции императора. Когда они уже приближались к Иерусалиму, Ираклий, видя, что он не в силах противостоять их насилию, в своем отчаянии охваченный великой печалью, отпал, несчастный, от христианской веры ради секты Евтихия и женился на дочери своей сестры, и его постиг мучительный конец»*¹⁰⁵.

Описание битв в хронике псевдо-Фредегара и более поздних сочинениях заставляет предположить, что в этих текстах речь идет о мусульманском завоевании Сирии и Палестины в 634–640 гг. Как известно, одним из самых крупных сражений в ходе этих военных действий была битва при Аджнадайне 30 июля 634 г., победа в которой открыла мусульманам путь на Палестину¹⁰⁶. Не исключено, что в рассказе псевдо-Фредегара и других хронистов о первом поражении Ираклия есть аллюзия на эту битву. Как полагают многие исследователи¹⁰⁷, рассказ о второй битве, где Ираклий, открыв ворота, освобождает «свирепейшие народы», в фантастическом виде описывает сражение при Ярмуке 20 августа 636 г., следствием которого было подчинение мусульманам всей Палестины и завоевание Иерусалима¹⁰⁸. Во всяком случае детали этой битвы, кажется, находят косвенное отражение у псевдо-Фредегара и других хронистов. Как известно, в битве при Ярмуке со стороны арабов военными действиями руководили два полководца – Халид ибн аль-Валид и Абу Убайда¹⁰⁹, и об этом упоминается в хронике псевдо-Фредегара и его последователей¹¹⁰. Известно также, что сам Ираклий не участвовал в битве, но посылал своих представителей, и данный факт также находит соответствие в текстах¹¹¹.

В историографии сложилось мнение, что сочинение псевдо-Фредегара, из которого средневековые хронисты заимствовали пассаж об «обрезанных народах», чрезвычайно сложно по своему составу и состоит из нескольких разновременных слоев¹¹². Оно существенно менялось

¹⁰⁴ О самой легенде о «заключенных народах» см. см.: Anderson A. R. Alexander's Gate; Gog and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge; Massachsetts, 1932.

¹⁰⁵ Chronicon quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri. Cap. 66. P. 153-154. Другие авторы по существу повторяют пассаж из псевдо-Фредегара.

¹⁰⁶ Rotter E. Abendland und Sarazenen: das Okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. B., 1986. S. 153; Drapeyron L. L'Empereur Héraclius et l'Empire Byzantin au VII-e siècle. P., 1869. P. 92-93.

¹⁰⁷ Rotter E. Abendland und Sarazenen... P. 157.

¹⁰⁸ Хотя в тексте ничего не говорится о завоевании в 638 г. Иерусалима — сарацины только приближаются к нему — но это событие вписывается во временные рамки главы. См.: Rotter E. Abendland und Sarazenen... S. 157.

¹⁰⁹ Drapeyron, L L'Empereur Héraclius... P. 99; Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates, München, 1963. S. 92.

¹¹⁰ «Saracini duos habentes principis» (Chronicon quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri... P.153); «Sarracenorum duo duces erant» (Aemونیus Floriacensis De Gestis Francorum... P. 129 etc.).

¹¹¹ См. тексты псевдо-Фредегара и Эмуана из Флери. Chronicon quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri... P.153: «transmittens Aeraglius legationem»; Aemونیus Floriacensis De Gestis Francorum... P. 129.

¹¹² См., напр.: Goffart W. The Fredegar Problem Reconsidered // Speculum. 1963. Vol. 38. P. 206-241.

вследствие различных интерполяций¹¹³, и в конечном итоге сюжет об «обрезанных народах» оказался пронизан апокалиптическими тонами.

Так, под упомянутым в 66-й главе мечом Господа (*gladius Dei*), которым была поражена армия Ираклия во сне, возможно, скрывается прозвище полководца Халида ибн-Валида, кото-

لَا فِي س

рого называли «меч Аллаха» (), и в первоначальном тексте, существенно изменившемся в результате вставок, говорилось о том, что «52 тысячи человек во время сна были уничтожены человеком по прозвищу Меч Аллаха»¹¹⁴. Примечательно, что в текстах позднейших компиляторов псевдо-Фредегара – у Готфрида, Оттона, Эккехарда, в Вюрцбургской хронике – армию Ираклия поражает уже не «меч Господа», но «ангел Господен» (*angelus Dei, angelus Domini*)¹¹⁵, а в «Эхтернахской хронике» просто говорится, что все происходит «по велению Господа» (*nutu Dei*)¹¹⁶.

Позднейшие хронисты, копируя сочинение псевдо-Фредегара, в соответствии с наиболее распространенной средневековой традиции об Александре называют построенные Александром Македонским ворота Каспийскими¹¹⁷, хотя в первоначальном тексте псевдо-Фредегара под *Portas Syrias* могли подразумеваться и т.н. Сирийские ворота (*Συρία Πύλαι*) – район Белен, где находится проход в горах, связывающих Киликию и Сирию, и такой топоним действительно больше соответствует описываемым фактам¹¹⁸.

Известно, что легенда о заключенных Александром в горах народах подробно передана в современном псевдо-Фредегару произведении апокалиптической литературы – «Апокалипсисе псевдо-Методия» (сер. VII в.), появление которого также было откликом на мусульманское завоевание Сирии и Палестины. Написанное на сирийском, это сочинение очень скоро было переведено на греческий, латынь и другие языки¹¹⁹.

В нем говорится, что мусульманское господство продлится недолго, и через 10 недель лет (т.е. 70 лет, один день в пророческой литературе равен году) «король греков» (византийский император) освободит христиан от «сынов Измаила»¹²⁰. После его краткого правления наступит конец света, и тогда откроются запертые Александром ворота, и на сцену выступят упомянутые в книге пророка Иезекииля апокалиптические народы Гога и Магога¹²¹. С ними будет сражаться посланный Богом ангел, эта борьба будет означать конец последнего из четырех мировых царств; затем явится Антихрист, и последний «король греков» (т.е. византийский император) отправится в Иерусалим с тем, чтобы на Голгофе возложить корону на Честной Крест¹²² (акт, как видим, сходный с Возвращением Креста Ираклием¹²³), после чего явится Антихрист, и начнется эсхатологическая битва.

¹¹³ Автор «Хроники Псевдо-Фредегара» (возможно, их было несколько) имел доступ к восточным источникам. См.: *Rotter E. Op. cit. S.145ff.*

¹¹⁴ *Ibid.*, S. 159.

¹¹⁵ *Otto Frisingensis Chronicon...* P. 242; *Gotefridus Viterbiensis Pantheon...* P. 196.

¹¹⁶ *Chronicon Epternacense...* P.45.

¹¹⁷ *Aemonius Floriacensis De Gesis Francorum...* P. 129; *Otto Frisingensis Chronica...* P. 242; *Ekkehard Uraugiensis Chronica...* P. 153.

¹¹⁸ Фантастическое название *Syrias* могло появиться в результате искаженного неполного перевода топонима *Συρία Πύλαι* См. об этом: *Rotter E. Abendland und Sarazenen...* S. 162,163.

¹¹⁹ См.: *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die Ältesten griechische und lateinische Übersetzungen* / Ed. W.J. Aerts, G. A. Kortekaas. Louvain, 1998.

¹²⁰ В греческой версии – через 7 недель лет. См.: *Sybillinische Texte und Forschungen* / Ed. E. Sackur. Halle, 1898. S. 89-90.

¹²¹ *Ibid.* P. 91.

¹²² *Ibid.*, p. 93.

¹²³ Неясно, вдохновлялся ли император Ираклий апокалиптической легендой о последнем императоре или сам ее инспирировал. Об этом см.: *Bonura C. The Man and the Myth. Did Heraclius know the legend of the Last Emperor?* // *Studia patristica.*

Таким образом, рассказу об апокалиптических народах у псевдо-Фредегара и переписавших его сочинение позднейших хронистов может быть поставлен в параллель трактат псевдо-Мефодия, в VIII в. уже известный в латинском переводе¹²⁴. Однако если упомянутый текст оптимистичен, и «последний римский император» побеждает сарацин, то псевдо-Фредегар и его компиляторы¹²⁵ рисуют совершенно иную картину: не дожидаясь знака Бога, Ираклий сам открывает ворота, сдерживающие апокалиптические народы, которые должны будут участвовать в битве. Но вооруженного столкновения по существу не происходит, так как большая часть византийской армии поражена во сне мечом Бога (*gladio Dei*), а остальные, утратив мужество, отступают, не осмеливаясь вступить в бой. Таким образом, исход сражения предопределен Богом.

В сочинениях псевдо-Фредегара и более поздних хронистов неудачи императора Ираклия изображаются как часть божественного плана, как события, которые совершаются по воле Господа, а сарацины оказываются орудием божественного наказания. И потому в описании псевдо-Фредегара и других хронистов на первый план выступают морально-религиозные черты Ираклия – по их мнению, неудачи императора являются прямым следствием его вероотступничества и грехопадения¹²⁶. То была неизбежная кара, посланная василевсу свыше за его грехи и даже проявление справедливейшего божественного правосудия (*iudicia Dei iustissima*)¹²⁷, причем в отличие от Гвиберта Ножанского Готфрид из Витербо страшным грехом считает стремление императора полагаться на авгуров больше, чем на Бога¹²⁸, а Оттон Фрайзингский вообще связывает его увлечение астрологией с еретическими взглядами¹²⁹.

Итак, в рассказе об «обрезанных народах», на который ссылается Гвиберт Ножанский и о котором говорят псевдо-Фредегар и его последователи – в апокалиптических тонах изображаются поражения императора, которые он потерпел от мусульман в ходе арабо-византийских конфликтов 632–641 гг. Но это только одна сторона деяний легендарного императора, которая привлекает внимание хронистов. Образ Ираклия, воссоздаваемый средневековыми писателями, имеет много граней.

Обретение Честного Креста

Примечательно, что те же тексты, которые передают миф об «обрезанных народах» и где в фантастическом преображенном виде об утрате императором Ираклием византийских территорий, повествуют и о его победах над персидским шахиншахом Хосровом II Парвизом, в результате которых он вернул христианскому миру Честной Крест, затем перенесенный им в Иерусалим. В зародыше рассказ об этих событиях есть уже у упомянутого псевдо-Фредегара¹³⁰,

2013. Т. 62. Р. 505-514.

¹²⁴ Речь, конечно, не идет заимствованиях именно из этого текста, но о влиянии современной апокалиптической литературы в целом.

¹²⁵ См.: *Aemonius Floriacensis De Gestis Francorum*...P. 129.

¹²⁶ Такой взгляд на Ираклия вписывается в контекст византийской хронографии. По мнению писателя IX в. Феофана Исповедника, разграбление Сирии мусульманами есть не что иное, как справедливое возмездие Господа за грехи императора Ираклия. См.: *Theophanes Chronographia* / Ed. C. de Boor, Leipzig, 1883. Т.1, col. 506, 522. Другие византийские писатели Георгий Монах, Георгий Кедрин подробно рассказывают о грехах Ираклия, в целом характеризую образ жизни императора

как  *αρανομία* (PG. Vol. 110. Col. 829; PG. Vol. CXXI. Col. 805 etc. О византийских источниках см.: Sommerlechner A. Op. cit. P. 319-330.

¹²⁷ *Otto Frisingensis Chronica*...P. 242; *Gotefridus Viterbiensis Pantheon* ...P.196.

¹²⁸ *Godefridus Viterbiensis Pantheon*...P.196: «magis in auguris quam in divino auxilio confidebat»

¹²⁹ *Otto Frisingensis Chronica*...P. 242: «in euthicianam incidit heresim, et mathematicus factus et astrologus»

¹³⁰ *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV*...Cap. 64. Р. 152. Вообще именно из сочинения псевдо-Фредегара средневековые писатели часто черпали свои знания о византийском императоре. См. об этом: *Brandes W. Heraclius Between Restoration and Reform // The Reign of Heraclius (610-641)*.... P. 3- 36.

сведения которого использовали позднейшие хронисты. Однако наиболее подробно фактическая история войн византийского императора против персов изложена у Готфрида из Витербо, и эти же факты пунктиром излагаются в двух всемирных хрониках – Эккехарда-Фрутольфа и Оттона Фрайзингского – и вкратце пересказаны в Эхтернахской хронике. Во всех перечисленных сочинениях Ираклий рассматривается как идеальный христианский правитель, отвоёвывший у Хосрова Честной Крест в результате ожесточенной борьбы, осмысляемой хронистами в эсхатологических и апокалиптических категориях. Все эти хроники, если суммировать содержащиеся в них сведения, раскрывают уже другой сюжет. Персидский царь, разорив провинции Византии и завоевав Иерусалим, унес в Персию Животворящий Крест¹³¹. По словам хронистов, персидский правитель построил в своей столице (не Ктесифон ли?) серебряную башню, где стены были украшены драгоценными камнями, которые должны были символизировать Солнце, Луну и звезды, и поместил рядом со своим тронем Честной Крест¹³², стремясь к тому, чтобы, «его почитали как Бога»¹³³. С помощью специальных механизмов, устроенных в башне, Хосров имитировал гром и устраивал над столицей дождь, подражая всемогуществу Бога, подчиняющего себе природные стихии¹³⁴. По-видимому, культ Хосрова, созданный им самим, его попытки самообожествления средневековым читателем могли быть интерпретированы как сбывшееся новозаветное пророчество об Антихристе: «в храме Бога сядет он выдавая себя за Бога» (2-е Фессал. 2-4)¹³⁵.

Кульминация длительных войн, которые Ираклий вел против Хосрова-Антихриста – единоборческий поединок императора и шахиншаха на мосту через Дунай. По условиям борьбы двух противников победивший завладевает царством соперника и его оставшимся целым и невредимым народом.¹³⁶ Ираклий сражается с сыном Хосрова, берет над ним верх и крестит персидский народ¹³⁷. Но, конечно, самые главные в глазах хронистов события связаны с возвращением Честного Креста: Ираклий настигает Хосрова-Антихриста в его роскошном дворце и отрубает ему голову, забирает у персов Крест и переносит его сначала в Константинополь, а затем – «с величайшим триумфом и радостью»¹³⁸ и с «должным почтением»¹³⁹ – в Иерусалим. Сама победа Ираклия над персидским царем, возомнившим себя Богом, как подчеркивает Готфрид из Витербо, была одержана «силой Креста» (*virtute Crucis*), то была победа добродетели над гордыней¹⁴⁰. Таким образом, в этих текстах Ираклий изображается как новый Константин, победивший неверных и восстановивший христианство.

Типичные черты посвященной Ираклию нарративной традиции, которая к XII в., видимо, была уже достаточно развитой¹⁴¹, проявляются в рассказе Готфрида из Витербо. Так, в его хронике присутствует эпизод, которого нет в других рассматриваемых нами хрониках:

¹³¹ В 614 г. армия Сасанидской империи осадила и захватила Иерусалим. Подробнее см.: *Drapeyron L. L'empereur Heraclius...* P. 101ff.

¹³² *Godefridus Viterbiensis Pantheon...* P. 197: «Cum Cruce quesita putat ille vivere vita».

¹³³ *Otto Frisingensis Chronica...* P. 240: «ubi se ut Deum adorari fecit». В «Золотой легенде» Якова Ворагинского Хосров, стремясь к само-обожествлению, помещает справа от своего трона Древо Креста, которое должно было символизировать Бога-Сына, слева — золотого петуха как символ святого Духа и требует от своих подданных, чтобы те почитали его как Бога-Отца. См.: *Jacobus de Voragine, Legenda aurea* / Ed. J. Koelhof. S.d. Cap. CXXX. См. также «*Speculum ecclesie*» Гонория Августодунского (PL. T. 172. Col. 1104-106).

¹³⁴ *Godefridus Viterbiensis Pantheon...* P. 197.

¹³⁵ См., напр., популярное сочинение об Антихристе X в. «*De ortu et tempore Anticristi*»: *Sybillinische Texte und Forschungen...* S. 111.

¹³⁶ Рассказ об этом есть уже у псевдо-Фредегара: *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii...* P. 152.

¹³⁷ *Otto Frisingensis Chronica...* P. 240.

¹³⁸ *Chronicon Epternacense...* P. 45: «cum ingenti triumpho gloria et gaudio».

¹³⁹ *Ekkehardus Uraugiensis Chronica...* P. 153: «cum debita veneratione»

¹⁴⁰ *Godefridus Viterbiensis Pantheon...* P. 197. V. 25: «Obviat Eraclius, reprimens virtute superbum».

¹⁴¹ О возвращении Честного Креста сообщают многочисленные нарративные литургические и др. источники. См. их обзор в кн.: *Menzel M. Gottfried von Bouillon und Kaiser Heraclius* // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1992. Bd. 74. S. 4-10.

император Ираклий переносит реликвию в Иерусалим – неся Честной Крест, он спускается с Масличной горы к Золотым воротам, но когда пытается войти, внезапно возникшая стена преграждает ему путь¹⁴². Над вратами появляется ангел, держащий в руке молнию в образе Креста, озаряющую небо – он напоминает императору о Входе Господнем в Иерусалим, когда Иисус Христос, который был не в пурпуре и диадемах, въехал в святой град на осле, чтобы отправиться в крестный путь, проявив таким образом величайшее смирение. И тогда Ираклий снимает с себя царское облачение, слезает с коня, берет в руки Крест и со смирением приближается к воротам – в этот момент они открываются¹⁴³.

Этот мотив, получивший название *porta clausa*, возможно, заимствован из более раннего средневекового сочинения – «*Reversio Sanctae Crucis*», долгое время приписывавшегося церковному писателю IX в. Рабану Мавру (784-856) и циркулировавшего в средневековом обществе между VI и XIII вв., в котором рассказ о возвращении Креста в результате войн с Хосровом рассматривается в долговременном контексте, начинаясь с *Inventio Christi* – обнаружения Креста св. Еленой и св. Константином¹⁴⁴.

Важно отметить, что в «Пантеоне», как и в других рассматриваемых хрониках, Хосров изображен как Антихрист, а Ираклий уподобляется Христу – как Христос победил смерть с помощью Креста, так и император одержал верх над своими врагами. В сочинениях хронистов Хосров-Антихрист проявляет гордыню (*superbia*), уподобляя себя богу, Ираклий же, который вносит через Золотые ворота Крест, – смирение подражая Христу.

Как видим, образ императора в сочинениях хронистов XII в. – последователей псевдо-Фредегара весьма сложный и противоречивый: Ираклий предстает и грешником, в наказание за свои грехи побежденным мусульманами, и идеальным христианским правителем, вернувшим драгоценную реликвию христианскому миру.

Император Ираклий и крестоносцы

Совершенно очевидно, что символическая роль Ираклия в эпоху крестовых походов существенно возросла. Ведь по существу он был первым «крестоносцем», который вел войну за христианскую веру: он освободил из рук неверных Иерусалим и отвоевал главную христианскую святыню. К тому же Ираклий, стремясь вернуть Честной Крест, отказался от роли победоносного государя и предпочел стать *imitator Christi* – так и каждый крестоносец подражал Христу, нашивая на одежду крест как символ крестоносного обета и тем самым отвечая на призыв Спасителя: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой, и следуй за Мною (Мф 16,24). Парадокс однако заключается в том, что пространных рассказов о византийском императоре, подобных тем, какие мы встречаем как у продолжателей псевдо-Фредегара, так и в целом в нарративных и литургических памятниках этого времени, мы не найдем в хрониках и других исторических сочинениях крестовых походов. Возможно, это связано с тем, что предания об Ираклии стали своего рода общим местом и ассоциировались даже не столько с этим историческим персонажем, сколько вообще с циклом легенд о Честном Кресте¹⁴⁵. О важности символической фигуры Ираклия, популярности императора мы скорее можем судить по косвенным ссылкам. Например, известно, что после взятия Иерусалима 15

¹⁴² Godefridus Viterbiensis Pantheon...P. 197, v. 40: «porta fit ut paries»

¹⁴³ Ibid., v. 42-45: «Nolo, quod augustus gemmis procedat honustus, / Intrantis Christi sit memor ipse sibi, / Auferat ornatus, humilis pede progrediatur, / Eraclii manibus iam crux benedicta feratur»

¹⁴⁴ Благодаря шведскому ученому С. Боргенхаммару удалось выяснить, что текст был создан неизвестным итальянским автором между концом VII в. и 750 г. на основе греческих и восточных источниках См.: *Borgenhammar S. Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of "Exaltatio Crucis" // Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 2009. Bd. 6. P. 145-200.*

¹⁴⁵ На эту тему см.: *Baert B. A Heritage of Holy Wood. The Legend of the Cross in Text and Image. Boston; Leiden, 2004.*

июля 1099 г. крестоносцами – знакового события крестоносной эпопеи – Готфрид Бульонский, сняв с себя рыцарские доспехи и надев власяницу, босиком вышел из города и, исполненный глубочайшего смирения, прошеествовав вдоль внешней ограды города, возвратился в Иерусалим через Золотые ворота что напротив Масличной горы¹⁴⁶ – тем самым он, возможно, имитировал вход Ираклия в город с Животворящим Крестом¹⁴⁷.

Другой пример – после того, как Бодуэн II в августе 1119 г. в союзе с крестоносцами Эдессы и Антиохии одержал победу в битве при Телль Динате, в которой присутствовал Честной Крест, король отложил почти на целый месяц поездку из Антиохии в Иерусалим с целью приурочить свое возвращение к 14 сентября, празднику Воздвижения Креста, имитируя тем самым вход в Иерусалим возвратившего Крест императора Ираклия¹⁴⁸.

О значимости образа Ираклия свидетельствует и та роль, которую связанный с его именем праздник – Воздвижение Честного Креста (*Exaltatio sanctae Crucis*) – играл в ритуальном пространстве латинского Востока. По свидетельствам паломников, именно в этот день в Иерусалиме открывались Золотые ворота¹⁴⁹, в остальное же время они не только были заперты, но вход к ним преграждала искусственно нагроможденная куча камней¹⁵⁰, быть может, в напоминание о сцене *porta clausa*, которую описывает Зевульф, один из паломников нач. XII в.¹⁵¹.

Если у хронистов крестовых походов об Ираклии мало прямых сведений об Ираклии, то написанный накануне Третьего Крестового похода Роман «Ираклий» Готье Аррасского подробно и в лаудативной манере описывает подвиги императора. В этом сочинении посвященная Ираклию средневековая нарративная и литургическая традиция находит свое полное отражение. Здесь Ираклий изображен как прото-крестоносец, деяния которого приписываются воле Бога¹⁵². Рассказ об Ираклии начинается в этом сочинении с истории обретения Честного Креста св. Еленой¹⁵³. Далее описываются войны Византии против персов, в результате которых Хосров захватил главную христианскую святыню – Честной Крест – и перенес ее Персию, где создал свой собственный культ¹⁵⁴. Посланный Богом ангел наделяет Ираклия божественной миссией, призывая его сразиться с неверным сатрапом¹⁵⁵. В единоборческом поединке между императором и сыном Хосрова Ираклий побеждает врага и обращает в христианство неверных. Потом он направляется в Персию, где после безуспешной попытки обратить в свою веру Хосрова, убивает его и забирает Крест с целью перенести Его в Иерусалим¹⁵⁶. Вслед затем Готье Аррасский обращается к уже ставшему, видимо, очень популярным сюжету *porta clausa*, в котором император, проявляя смирение и уподобляясь Христу, переносит Честной Крест

¹⁴⁶ Albertus Aquensis Historia Herosolymitana / Ed. S.B. Edgington, Oxford, 2007. P. 436.

¹⁴⁷ Возможно, хронист Альберт Аахенский стилизовал его действия в духе Ираклия. См.: Menzel M. Gottfried von Bouillon und Kaiser Heraclius...S. 1-21.

¹⁴⁸ Fulcherius Carnotensis Historia Herosolymitana / Ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913. P. 632-633.

¹⁴⁹ Le Continuateur Anonyme de Guillaume de Tyr // Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte, rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe siècles / Ed. H. Michelant et G. Raynaud. Genève, 1882. P. 151-152: «si n'i passoit nus forz seulement II. foiz l'an ...le jour de Pasque...et le jour de feste Saint Croiz en septembre...». См. также: Ernoul L'estat de la citez de Iherusalem // Ibid. P. 40: «c'est a savoir le jor de Pasque Florie...et le iour de la feste sainte Crois Saltasse, pour che que par ces portes fu raportée la sainte Crois en Iherusalem, quant li empereres Eracles de Rome le conquista en Perse».

¹⁵⁰ Peregrinatores tres: Saewulf, Johannes Wirziburgensis, Theodericus / Ed. R.B.C. Huygens, Turnhout: 1995. P. 96: «Haec ... porta intus clausa, oris lapidibus obstructa, in nullo tempore patet alicui...nisi in Exaltatione sanctae crucis».

¹⁵¹ Peregrinatores tres...P. 68: «sed prius lapides cadentes clauserunt se invicem et facta est porta ut maceries integra...».

¹⁵² Ираклий так и именуется – Dieudonné. См.: Gautier d'Arras Eracles / Ed. G.R. de Lage. P., 1976. V. 225. Сочинение Готье Аррасского строится по той же нарративной схеме, что и литургический текст Reversio Sanctae Crucis: описывается борьба Ираклия с персами, его победа над Хосровом, его возвращение в Иерусалим с Животворящим Крестом и пр. О самом сочинении см.: Trotter D. A. Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300). Genève, 1988. P. 130-131.

¹⁵³ Eracles, v. 5120-5214.

¹⁵⁴ Eracles, v. 5216-5264.

¹⁵⁵ Eracles. V. 5324-5379.

¹⁵⁶ Ibid. V. 5520-5840.

через Золотые ворота¹⁵⁷. Затем Ираклий возвращается в Константинополь, где императора встречают с почестями, и по случаю Воздвижения Креста учреждают в честь реликвии праздник¹⁵⁸. Кончается поэма рассказом о том, как после смерти императора в Константинополе возвели помещенную на колонне конную статую Ираклия с простертой в сторону языческого мира правой рукой как бы в знак угрозы¹⁵⁹. Так еще раз история Ираклия вписывается в историю Спасения, а сам император становится символом борьбы христиан против неверных¹⁶⁰.

«Роман об Ираклии» можно воспринимать как литературную параллель «Истории Ираклия» – старофранцузской версии сочинения Гийома Тирского – одного из лучших историков эпохи крестовых походов XII в. Первые строки сочинения повествуют об Ираклии и дали название всему тексту¹⁶¹. В повествование об освобождении священного города императором Ираклием и возвращении Честного Креста вкраплена история мусульманского завоевания Сирии и Палестины. Рассказ о неудачах Ираклия, которые привели к утрате Византией своих территорий, хотя и лишен, в отличие от текста псевдо-Фредегара и его последователей, апокалиптических черт, но пронизан морально-религиозными сентенциями. Хронист описывает время, когда «усилилось гибельное учение Магомета» и мусульмане занимали все новые территории, «обращая народы мечом в свое лживое учение». На этот раз Ираклий, который призван спасти христианский мир, не сумев одолеть «гордыню неверных», отступает в Киликию, где ожидает исхода борьбы, не решаясь вступить в неравный бой. Как следствие, войска арабского халифа Умара ибн аль-Хаттаба занимают начала Газу, а затем Дамаск (634 г.)¹⁶². В итоге поражение императора как бы открывает новый этап в истории Святой Земли: святой город Иерусалим из-за грехов христиан оказывается под властью неверных, и это иго и страдания верующих длится почти 490 лет¹⁶³. По мысли Гийома Тирского Бог, допустив завоевание Иерусалима мусульманами, наказал за грехи не столько императора Ираклия, сколько весь христианский народ.

Как уже отмечалось, хроника Гийома Тирского была переведена на старофранцузский, и в этой версии была продолжена в некоторых манускриптах вплоть до 1271 г. Многие из этих рукописей иллюминированы¹⁶⁴. Изображения императора Ираклия нередко можно видеть, как правило, на первых листах. Художники иллюстрируют деяния императора, прежде всего акт возвращения Честного Креста¹⁶⁵, в том числе эпизод *porta clausa* (илл. 1). На одном из началь-

¹⁵⁷ Ibid. V. 6184-6396.

¹⁵⁸ Ibid. V. 6430: «Li biaux, li preus, li aloés / fist molt grant feste, ce fu drois / a l'onor de la Vraie Crois fu la feste adont trovée / qui en septembre est celebrée»

¹⁵⁹ Ibid. V. 6496-6516; V. 6504: «vers Païenime tent se destre / et fait sanlant de manecier / et de l'onor Dieu porcacier.»

¹⁶⁰ Примечательно, что во время Четвертого крестового похода по сведениям Робера де Клари рыцари-крестоносцы приняли конную бронзовую статую Юстиниана, водруженную на колонне, за Ираклия. Поднятая правая рука Юстиниана также была протянута к Востоку, как бы предупреждая персов; в левой император держал шар с крестом на нем. См.: *Robert de Clari Conquête de Constantinople*, éd. P. Lauer. P., 1924. Cap. LXVI. P. 52.

¹⁶¹ «Les anciennes estoires dient...»: *L'Estoire de Eracles empereur // Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, P., 1844. T. 1. P. 9.

¹⁶² *L'Estoire de Eracles... P 10-11*: «Homar le fuilz Chatap qui estoit prince d'Arrabie...vint en cele terre qui a non Palestine...et ot jap rise par force une moult fort cité...qui avoit non Jadre; d'iluecques se trest vers Damas et assist la cite...Li empereres Eracles qui demoroit encore en cele terre qui a non Cilice...aprist certainement qu'il n'avoit pas gent à combater à aux...s'en partist et retornast en son païs».

¹⁶³ *L'Estoire de Eracles... P 13*: «Einssint avint que cele seinte cité de Iherusalem par les pechiez del pueple fu en servage et dangier de la gent mescreant à mout longuement, c'est à dire IIII cenx et IIII vinz et X anz».

¹⁶⁴ Иллюстрирование хроник началось параллельно с переводом на народный язык. Первые продолжения хроники на старофранцузском были написаны около 1232 г., а первые иллюстрации появились после 1244 г. О переводах хроники на старофранцузский язык см.: *Handyside Ph. The Old French William of Tyre*. Leiden, 2015; об иллюстрировании рукописей см.: *Folda J. The Illustrations in Manuscripts of the History of Outremer by William of Tyre*, Ph. D. diss., Johns Hopkins University, 1968, Vols.1-3; *Caroff F. L'ost des Sarrasins: les musulmans dans l'iconographie médiévale (France-Flandre. XIII-XV siècles)*. P., 2016. p. 91-96, 103-105, 287-310.

¹⁶⁵ См.: Ms.fr. 2628, Ms.fr. 2630, Ms.fr.2631, Ms.fr. 5220, Ms.fr. 779, Ms.fr. 2825, Ms.fr. 2827, Ms.fr.22497.

ных фолио богато иллюминированного парижского кодекса¹⁶⁶ представлен цикл из шести миниатюр (см. илл.2), три из которых посвящены Ираклию. В верхнем регистре слева мы видим императора восседающим на троне, в следующем ярусе слева изображена сцена возвращения Честного Креста, справа – восстановление Ираклием разрушенных персидским царем Хосровом церквей. В самом нижнем ярусе слева представлен эпизод завоевания Дамаска (Газы?): мусульмане осаждают город, с крепостных стен которого христиане стреляют из арбалетов в своих противников. Это изображение и есть визуальный комментарий к вышеупомянутому рассказу старофранцузской версии хроники Гийома Тирского. При этом оно служит своеобразной моделью для многих миниатюр этого кодекса, рисующих сцены осадной войны времен крестовых походов, где противники крестоносцев изображены точно так же, как мусульмане эпохи Ираклия¹⁶⁷. Рядом с миниатюрой, посвященной осаде Дамаска, в том же ярусе помещена другая – на ней мы видим Петра Отшельника, отправляющегося в крестовый поход. Похоже, что в иконографии совмещаются различные временные пласты. Поражения, которые христиане претерпели от мусульман в сер. VII в. во времена императора Ираклия и события крестовых походов как бы помещаются в единую временную плоскость. В миниатюрах иллюстрируется все та же, что и в хрониках, мысль: Ираклий победил Хосрова, вернул Крест, но затем не удержал Святую Землю, однако его неудачи и поражения открывают новый этап в истории – крестовые походы.

Примерно в таком же духе будет рассказывать о деяниях Ираклия Жак Витрийский (ум.1240) много заимствовавший из хроники Гийома Тирского: император сначала «с триумфом и великой славой» (*cum triumpho et gloria magna*) вернул Честной Крест, а затем уступил Святую Землю Умару, завоевавшему Иерусалим¹⁶⁸. Как и Гийом Тирский, Жак Витрийский считает, что так были наказаны за свои грехи не только Ираклий, но и все христиане Иерусалима, которые в течение 490 лет (пока не пришли крестоносцы) должны были терпеть иго неверных¹⁶⁹. Таким образом, поражение Ираклия оказывается не случайным событием, а залогом будущего крестового похода, в котором именно рыцарям-крестоносцам, суждено сыграть предначертанную им Богом роль и повторить подвиг Ираклия – подобно византийскому императору, сражавшемуся с персами за Честной Крест, вновь восстановить христианство.

Именно так – как наследники и последователи императора Ираклия – рассматриваются крестоносцы в «Анонимной истории иерусалимских королей», составленной в к. XII в. компиляции, обобщающая события крестовых походов. Отвоевание крестоносцами Иерусалима у мусульман рассматривается как один из этапов истории обретения реликвии Честного Креста и завоевания святого города Иерусалима – сначала св. Елена, мать императора Константина, обнаруживает Честной Крест, – в память об этом отмечается праздник *Inventio Crucis* 3 мая, – потом Крест похищен Хосровом, затем Ираклий – *imperator christianissimus* – возвращает Крест в Иерусалим и восстанавливает святыню, по случаю чего учреждается праздник Воздвижения Креста 14 сентября¹⁷⁰. Христиане обладают святым городом со времен императора Ираклия до 636 г. (*sic!*), когда «ученик искусителя Магомета» (*discipulus seductoris Macumethi*) Умар незаконным образом захватывает Святую Землю и Иерусалим (о вине Ираклия при этом не упоминается), и на 463 года устанавливается господство неверных, которые

¹⁶⁶ Речь идет о рукописи нач. XIV в. (Ms.fr. 22495) – т.н. «Романе о Годфруа Бульонском» (*Roman de Godefroy de Bouillon*). Об этом манускрипте см.: *Rouse R. & Rouse M. Manuscripts and their makers: commercial book producers in medieval Paris 1200-1500. L., 2000. Vol.1. P. 235-264.*

¹⁶⁷ Во всех изображениях воспроизводится одна и та же модель, но в роли осажденных изображаются уже мусульмане. См.: Ms. f.22495, fols. 30,36,50o, 173, 361

¹⁶⁸ *Jacobus Vitriacensis Historia orientalis et occidentalis* / Ed. F. Moschus, Douai, 1597. P. 7.

¹⁶⁹ *Jacobus Vitriacensis Historia orientalis...* P. 44: «per quadringenta nonaginta annos iugum durrissimum infidelium et crudelium perpassi sunt»

¹⁷⁰ *Histoire regum Hierusalem latinorum* // *Revue de l'Orient latin*. P., 1897. Vol. 5. P. 242: «14 die Septembris per imperatorem Heraclium Jerusalem fuit restituta...»

все это время владеют Иерусалимом¹⁷¹. Высшая точка в развитии этих событий – подвиг Готфрида Бульонского, который в качестве нового Ираклия отвоевывает святой город Иерусалим и главную христианскую святыню – Честной Крест¹⁷². Так прочерчивается линия преемственности власти от Константина к Ираклию, а потом к Готфриду, повторившему подвиг Ираклия (Готфрид оказывается новым Ираклием, а Ираклий – предтечей Готфрида) и всем иерусалимским королям. Итак, в этом тексте рыцари-крестоносцы, создавшие Иерусалимское королевство, оказываются последователями Константина и Ираклия, и фигура византийского императора используется для обоснования законности их власти в Святой Земле и Иерусалиме и обладания важнейшей христианской реликвии – Честного Креста. Соответствующие ритуалы – праздники 3 мая и 14 сентября, весьма важные для крестоносной идеологии, служат для укрепления позиций иерусалимских правителей.

* * *

Этот краткий обзор исторических памятников XII в. показывает, что символическая фигура императора Ираклия вписывается в длительную эсхатологическую перспективу. Легенда о византийском императоре была весьма важна для обоснования идеи крестовых походов, его образ имплицитно присутствует в текстах хронистов, а сами крестовые походы рассматриваются как продолжение войн против персов, которые вел византийский император в VII в. Уже в первых текстах, в которых отражена реакция латинской Европы на военные победы ислама в Византии (псевдо-Фредегар), эти исторические события обрастают легендарными сведениями и насыщаются эсхатологическими тонами. В итоге хронисты XII в., часто заимствуя у предшественников, изображают поражения Ираклия в ходе мусульманского завоевания Сирии и Палестины как часть божественного плана.

Неудачи византийского императора, как показывают средневековые авторы, были предопределены Богом, подобно тому как в его победах и обретении Честного Креста также проявился божественный промысел. Мотив *Reversio Sanctae Crucis*, несомненно, усиливал эсхатологическую перспективу, в которую помещались рассказы об Ираклии¹⁷³ – идеальном христианском правителе, подражающем Христу – а сами войны Ираклия против Хосрова изображались как борьба против Антихриста. В этом контексте победы императора над неверными, в результате которых он обрел Честной Крест, и последующие поражения, которые он потерпел от «обрезанных народов», заключаются в более длительный временный контекст, оказываясь вехах в истории Спасения. Поражение василевса со временем осмысливается как наказание за грехи, посланное Богом не только Ираклию, но и всем христианам. Вместе с тем эти несчастливые события открывают как бы новый этап христианской истории – крестовые походы. В представлениях средневековых авторов бедствия, которые терпит Ираклий, предвосхищают победы крестоносцев, которые, как и сам император, терпят поражения за грехи¹⁷⁴, но затем побеждают неверных, поскольку победа христианства над исламом в конечном итоге неизбежна и предопределена Богом, как об этом и напоминает в своей хронике Гвиберт Ножанский¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Histoire regum Hierusalem latinorum*...P. 229: «...usque ad tempora Godefridi de Bolon, videlicet usque ad annum Domini millesimum LXXXIX, hoc est per quadraginta LX et III annos fuit a Christi fidelibus violenter alienata et domino Saracenorum totaliter subjugata».

¹⁷² *Ibid.* P. 229-230, 240-241.

¹⁷³ Не случайно две из рассмотренных нами хроник – «Пантеон» Готфрида Витербо и «История» Оттона Фрайзингского являлись по существу *historia salutaris*.

¹⁷⁴ См., напр., описание поражения крестоносцев в битве с эмиром Мавдудом в июне 1113 г.: *Fulcherius Carnoensis Historia Hierosolymitana*...P. 569.

¹⁷⁵ См. рассуждения об этом Гвиберта Ножанского: *Guibertus Novigentus Dei Gesta per Francos*...P. 320.

Родина и странничество у Колумбана из Люксёйя

Тильман Лоозе

В средневековой истории христианства в латинской Европе известно множество посланцев веры – миссионеров; почти все они – люди с опытом миграции. Агиографы-современники осознавали это еще совершенно определенно: иначе зачем они расходовали столь много драгоценного пергамента на описание мотивов, побудивших тех отправиться в путь, и препятствий на этом пути? Современная историография, напротив, в значительной степени упускает из вида связь между миссией и миграцией, во всяком случае, в таком аспекте источники систематически не анализировались. К деятельности средневековых миссионеров по традиции обращаются прежде всего историки Церкви. При том что в старых исследованиях еще очень высоко оценивалась роль отдельных личностей в евангелизации Западной Европы, в целом большинство авторов склоняется к тому, чтобы рассматривать христианизацию как процесс несомненно длительный. Первый контакт в рамках «внешней» миссии в идеале сопровождался сначала возвещением основного содержания веры в миссионерской проповеди, что вело к духовному перерождению конкретных индивидов. Их обращение находило свое видимое воплощение в крещении, однако еще долгое время должно было и далее укрепляться в процессе интенсивной «доработки» в рамках миссии «внутренней». Соответственно, в недавних исследованиях главный акцент стали делать не на жизненном пути отдельных миссионеров, а на анализе самих концепций миссии и процессов обращения¹⁷⁶.

В отличие от истории миссионерства, которая давно уже является сформировавшимся направлением исследований на границе истории и теологии, история миграций на протяжении тысячи лет Средневековья еще очень молода. Лишь с недавних пор можно наблюдать, как интенсивируется рецепция социо-культурных подходов также и в среде медиевистов¹⁷⁷.

Наряду с массовыми миграциями раннего Средневековья все больше внимания уделяется проблематике переселения на длительный срок отдельных персон и малых групп. В этой сфере появляются, например, специальные работы по миграциям ремесленников, торговцев, ученых и наемников; однако в большинстве случаев они фокусируются на позднем Средневековье, для которого существует богатая письменная традиция, особенно в Италии¹⁷⁸. Применительно к эпохе раннего Средневековья стать объектом изучения в рамках истории миграций напрашиваются миссионеры, поскольку их деятельность, как правило, документирована намного лучше, нежели деятельность любых других их современников. И хотя исследования здесь находятся еще в самой начальной стадии¹⁷⁹, смещение ракурса рассмотрения с истории миссионерства на историю миграций позволяет, как представляется, настолько основательно переместить отправную точку изучения жизни миссионеров, что неизбежным становится и вопрос о критериях формирования исторических суждений.

С самых своих истоков в Средние века латинская историография миссионерства знает, собственно, только победителей. Миссионеры выигрывали всегда и все без исключения: или

¹⁷⁶ См., напр.: Padberg L. E. v. Die Inszenierung religiöser Konfrontation. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart, 2003.

¹⁷⁷ См.: Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch / Hrsg. v. M. Borgolte. Berlin, 2014. Все более ранние попытки заинтересовать немецких медиевистов темой миграций как предметом возможного исследования оставались безуспешными. Ср.: Migration in der Feudalgesellschaft / Hrsg. v. G. Jaritz, A. Mülle. Frankfurt a. M.; N.Y., 1988.

¹⁷⁸ Ср.: Selzer S. Deutsche Söldner im Italien des Trecento. Tübingen, 2001; Schulz K., Schuchard R. Handwerker deutscher Herkunft und ihre Bruderschaften im Rom der Renaissance. Darstellung und ausgewählte Quellen. Rom, Freiburg, Wien, 2005; Israel U. Fremde aus dem Norden. Transalpine Zuwanderer im spätmittelalterlichen Italien. Tübingen, 2005; Böninger L. Die deutsche Einwanderung nach Florenz im Spätmittelalter. Leiden, Boston, 2006.

¹⁷⁹ Ср.: Lohse T. Asketen, Missionare und Pilger // Migrationen im Mittelalter. S. 267–277.

они обретали неверующих для христианской веры, или – на пути мученичества – вечную жизнь для самих себя. Также и среди адресатов «благой вести» не было или, как минимум, почти не было проигравших. Ведь именно благодаря рано или поздно случившемуся обращению прежние язычники получали возможность причаститься искупительной жертве Христа. Наряду с перспективой райского блаженства в потустороннем мире смена веры открывала неопитам новые возможности и в жизни земной: верхушкам отдельных племен (*gentes*) часто удавалось на поколения консолидировать свое господство, все остальные обретали выгоду от интенсификации торговых отношений между племенами и их мирного характера, от формирования институтов призрения бедных и больных, равно как и от постепенной, шаг за шагом, гуманизации структуры правовых норм. Тем самым христианизация принесла ощутимое «повышение качества жизни», причем для каждого¹⁸⁰.

Историю миграции западноевропейских миссионеров, которой, как уже упоминалось, еще только предстоит быть написанной, можно было бы разработать как проект, альтернативный такому метанарративу, а именно, как историю тех, кто теряет. В тот момент, когда апостолы, окрыленные надеждой, отправляются на чужбину, они окончательно утрачивают родину, семью, собственность – словом, все, что в средневековом мире могло давать человеку опору, безопасность и чувство защищенности. Для слушателей миссионерских проповедей, опять-таки, интеграция в гемисферу латинского христианства означала необратимую потерю рано или поздно всех тех религиозных традиций, которые для многих поколений их племенного общества были определяющими. В нашем собственном настоящем мы вдоволь знакомы с обоими феноменами – почти полной утратой своих корней иммигрантами и страх перед вызванным ими изменением общественного порядка. И, пожалуй, едва ли кому-нибудь может прийти идея представить, например, историю климатических беженцев с территорий к югу от Сахары или школ по изучению Корана в Германии как историю победителей.

Богатство опыта в настоящем, с преимущественно негативными коннотациями, столь просто пролить свет на миграции раннесредневековых миссионеров, разумеется, не может. Как мы знаем со времен выхода в свет основополагающих работ Ханса фон Кампенхаузена, Жана Леклерка и Арнольда Ангенендта, они даже потерю родины, родительского дома и всего земного владения однозначно обращали в позитивное, умея трактовать ее в соответствии с определенными местами в Библии как форму аскезы¹⁸¹. Таким образом, благочестивые мужи добровольно проигрывали в земной жизни, чтобы когда-нибудь выиграть в жизни потусторонней. Для них самих и в глазах других людей этот опыт потерь, воспринимаемый позитивно, был настолько ключевым, что дал основания для расхожего обозначения миссионеров – (*monachi*) peregrini, что в зависимости от контекста можно перевести как оторванные от родины «странники» («*Heimatlose*») или пришлые «чужаки» («*Entfremdete*»). Помимо указания на физическое перемещение в пространстве, мобильность, то же самое *peregrinatio* аскетов часто обозначало еще и внутренний разрыв с миром, со всей его греховной жизнью, причем пространственное отстранение и спиритуальное можно было акцентировать и связывать между собой по-разному. В конечном счете, решающим всегда было то обстоятельство, что отказ от родины, от родителей, от владения происходил из религиозных побуждений, а именно из любви к Господу.

Кампенхаузен, Леклерк и Ангенендт уже несколько десятилетий назад определили идеал аскетического странничества (*Heimatlosigkeit*) как, несомненно, важнейший – наряду с общим

¹⁸⁰ Padberg L.E.v. Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart, 1995. S. 358-365 (цитата с. 365).

¹⁸¹ Ср.: Campenhausen H.v. Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen, 1930; Leclercq J. Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 1960. Bd. 55. S. 212-225; Angenendt A. Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München, 1972.

призывом Христа к проповеди «благой вести» (Mt. 28:19-20) – движущий фактор для миграции средневековых миссионеров. Однако все трое историков Церкви, ограничившись выявлением библейской подоплеку мотива странствий и соответствующих сюжетных линий в духовной литературе, остановились в своих исследованиях как раз на том месте, где историку миграции только становится по-настоящему интересно. Ведь идеалы, на которые ориентируются люди, планируя свою жизнь, и действительность, как известно, обычно крайне редко совпадают полностью. И тут неизбежно встают два вопроса. Во-первых, удавалось ли этим благочестивым мужам на чужбине на самом деле порвать все связи с прежней родиной? И были ли они, во-вторых, способны действительно долгое время прожить на новом месте так, чтобы опять не превратиться в «своего», «местного»? При нынешнем состоянии исследований обобщающих ответов на эти вопросы ожидать не приходится; также и в будущем едва ли можно рассчитывать на однозначное «да» или «нет». Насколько сложным, равно как и переменчивым, может быть индивидуальное самоопределение в контексте альтернативы между «родиной» и «странничеством» в течение жизни мигранта в раннее Средневековье будет показано далее на примере Колумбана Младшего (ум. ок. 615).

* * *

Жизнь Колумбана хорошо подходит для такого рода комплексного изучения конкретного случая (Fallstudie)¹⁸² как с точки зрения эмпирического исследования, так и историографической традиции. Исследователи уже давно отметили ярко выраженную амбивалентность личности этого посланца веры: с одной стороны, он, будучи монахом, ок. 590 г. отплыл с 12 спутниками из Ирландии в Бретань и тем самым совершенно сознательно возвел – в глазах современников – отказ от родины на максимальную высоту¹⁸³; но, с другой стороны, он всегда каким-то образом оставался «ирландцем»¹⁸⁴. «Колумбан, – как в итоге заключил А. О’Хара, – не отказался от своей ирландской идентичности, когда стал странником, *peregrinus*. (...) [Точнее, у него была] ярко выраженная двойственная идентичность (*dual identity*) – [он ощущал себя] и как ирландец, и как *peregrinus*»¹⁸⁵. И даже если об аналитическом содержании такого понятия, как «двойственная идентичность», можно спорить, суть суждения О’Хары очевидно верная¹⁸⁶. В случае Колумбана благоприятное состояние источниковой базы позволяет, однако,

¹⁸² Об эпистемологической значимости данного подхода см.: Süßmann J. Einleitung: Perspektiven der Fallstudienforschung // Fallstudien. Theorie – Geschichte – Methode / Hrsg. v. J. Süßmann, Scholz S., Engel G. Berlin, 2007. S. 19-22; Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform / Hrsg. v. S. Düwell., N. Pethes. Frankfurt a. M., 2014. Passim.

¹⁸³ Иона, автор жития св. Колумбана, вкладывает в уста одной затворницы, которую тот, будучи еще нуждавшимся в наставлении юношей, попросил дать ему совет, «учение» о двух степенях *peregrinatio*. Ее ответ в какой-то мере предопределил его дальнейший жизненный путь. (*Jonas Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri II* // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi / Hrsg. v. B. Krusch. Bd. 37. Berlin, 1905. S. 1-294 (далее *Jonas Vitae Columbani*). Здесь: lib. I, cap. 3. S. 156: *En quindecim tempora voluntur, quo et domum carui et hunc peregrinationis locum expetii (...) et nisi fragilis sexus obstasset, mare transacto, potioris peregrinationis locum petissem*. Однако остается неясным, знал ли вообще Иона, который был родом из североитальянской Сузы, что различие между изгнанием внутри «зеленого острова» и за его пределы уходит корнями в древнеирландское пенитенциарное право, предусмотренные им наказания аскеты налагали на себя добровольно. См. об этом: Charles-Edwards Th.M. The social background to Irish peregrinatio // Celtica. 1976. Vol. 11. P. 43-59 (особенно с. 47, 52 и сл.); Hughes K. The changing theory and practice of Irish pilgrimage // Journal of Ecclesiastical History. 1960. Vol. 11. P. 143-151; Maher M.W. Peregrinatio pro Christo. Pilgrimage in the Irish tradition // Milltown Studies. 1999. Vol. 43. P. 5-39.

¹⁸⁴ Подобную, преимущественно эссенциалистскую, оценку см.: Richter M. Bobbio in the Early Middle Ages. The abiding legacy of Columbanus. Dublin, 2008. P. 47 f. (гл. „The Irishness of Columbanus“).

¹⁸⁵ O’Hara A. Patria, Peregrinatio and Paenitentia. Identities of Alienation in the Seventh Century // Post-Roman Transitions / Ed. W. Pohl, G. Heydemann. Turnhout, 2013. P. 89-124 (P. 101 f.) Обращение к терминологии, которой принято обозначать во всех отношениях (предположительно) сложные группы современных мигрантов, говорящие о себе «мы», здесь, пожалуй, не случайно, однако О’Хара не подвергает это обстоятельство рефлексии.

¹⁸⁶ Разбор понятия «идентичность» см.: Niethammer L. Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek b. H., 2000.

несколько более точно очертить нюансы. Наряду с житием аскета, написанным всего лишь несколько десятилетий спустя после его смерти Ионой из Сузы и в котором стремление к странничеству (*peregrinatio*) стало лейтмотивом¹⁸⁷, сохранились и некоторые сочинения Колумбана, где сам он неоднократно обращался к проблеме родины, *patria*¹⁸⁸. Конечно, его размышления об этом давно известны, однако до сих пор в исследованиях предпринимаются попытки свести несходные между собой высказывания Колумбана в одну согласованную гармоничную конструкцию¹⁸⁹. В противоположность такому подходу в данной статье будет предложено читать источники в строго хронологическом порядке, что позволит соотнести разные позиции Колумбана по поводу самоопределения с его отнюдь не бедной на драматические повороты биографией мигранта. Здесь мы, правда, неизбежно сталкиваемся с двумя методологическими трудностями, которые не следует недооценивать. Во-первых, в жизни миссионера нет ни одного события, относительно даты которого не высказывалось бы сомнений¹⁹⁰. Во-вторых, вопрос о том, какие из приписываемых ему текстов можно считать аутентичными, окончательно прояснить, пожалуй, нельзя. Однако письма и проповеди Колумбана, которые будут обсуждаться далее, несколько лет назад были скрупулезно проанализированы Найлом Райтом и Клэр Стэнклифф не только на предмет их подлинности, но и датировки¹⁹¹. С опорой на их гипотезы высказывания Колумбана на тему родины очень хорошо можно соотнести с разными стадиями его карьеры мигранта, соответствующая хронология которых совершенно бесспорна.

Если под миграцией понимать «смену места жительства, [связанную с перемещением] через границу общепризнанной значимости»¹⁹² на длительное время, то Колумбан за почти шесть с половиной десятилетий своей жизни мигрировал как минимум четыре раза. Первая миграция, имевшая место, вероятно, во второй половине 560-х гг., привела его из «недр своего рождения» на восточном берегу Ирландии, на территории современной провинции Ленстер, в стены монастыря на острове Клаэн-Инис в озере Лох-Эрн в Северной Ирландии¹⁹³. Отсюда он переселился, возможно ок. 570 г., в монастырь Бангор (под Белфастом). Уже в солидном возрасте – ему было тогда примерно 40 лет – Колумбан ок. 590/592 гг. предпринял свою третью миграцию. Она забросила его из Ирландии на континент, точнее говоря, в западные отроги Вогезских гор, где он стремительно, один за другим, основал три монастыря – в местечках Аннегре, Люксёй и Фонтен (деп. В.Сона). В этот раз, в отличие от двух прежних, Колумбан сменил место жительства на гораздо более длительный срок, поскольку не только преодолел существенно большее расстояние, но и отказался от своей прежней родины, не зная даже, где и когда обретет новую. В Бретани, где мигранты после морского перехода ступили на берег, он, по словам его биографа, в любом случае собирался оставаться только «на короткое время»,

¹⁸⁷ Ср. выше с примеч. 8. О сочинении Ионы см.: *Rohr Ch.* Hagiographie als historische Quelle. Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbanus des Jonas von Bobbio // *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. 1995. Bd.103. S. 229-264; *O'Hara A.* The Vita Columbanus in Merovingian Gaul // *Early medieval Europe*. 2009. Vol. 17. P. 126-153.

¹⁸⁸ О значении автобиографических свидетельств для истории миграций см. Введение к тому: *Migrationserfahrungen – Migrationsstrukturen* / Hrsg. v. A. Schunka, E. Olshausen. Stuttgart, 2012. S. 9-20 (особенно с. 13). Применительно к Средневековью (в межкультурной и сравнительной перспективе): *Lohse T.* Pious men in foreign lands. Global-historical perspectives on the migration of medieval ascetics, missionaries, and pilgrims // *Viator*. 2013. Vol. 44 (2). P. 123-136.

¹⁸⁹ *Charles-Edwards T.M.* Op.cit. P. 53; *O'Hara A.* *Patria...* P. 100 f.

¹⁹⁰ Доводы по поводу хронологии, которым я здесь следую, см.: *Schäferdiek K.* Columbanus Wirken im Frankenreich (591-612) // *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* / Hrsg. v. H. Löwe. Stuttgart, 1982. Bd. 1. S. 171-201; *Bullough D.* The career of Columbanus // *Columbanus. Studies on the Latin writings* / Ed. M. Lapidge. Woodbridge, 1997. P. 1-28. Совершенно иную хронологию см.: *O'Carroll J.* The chronology of saint Columbanus // *Irish Theological Quarterly*. 1957. Vol. 24. P. 76-95.

¹⁹¹ *Wright N.* Columbanus's epistulae // *Columbanus. Studies...* P. 29-92; *Stancliffe C.* The thirteen sermons attributed to Columbanus and the question of their authorship // *Ibid.* P. 93-202.

¹⁹² *Kleinschmidt H.* Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung. Göttingen, 2002. S. 20. Там же есть важное пояснение, что «качество» (Beschaffenheit), или «значимость» (Signifikanz), пересекаемой границы нельзя определить однозначно, поскольку те, кто ее пересекает, могут воспринимать ее по-разному, их отношение из-за вариативности оценок не может быть взято за масштаб.

¹⁹³ *Jonas Vitae Columbanus*. I. 3. S. 157: *Relicto ergo natali solo*. О локализации см.: *Bullough D.* The career of Columbanus. P. 4.

причем причины, которые могут стоять за этим нежеланием поселиться там, разумеется, неизвестны. Иона лишь сообщает, что мужчины «с нерешительностью в душе и страхом в сердце» посовещались о том, что предпримут дальше, прежде чем окончательно не постановили «возделывать поле с галльскими саженцами» или – если тамошние жители окажутся закоснелыми и темными – «отправиться к соседним народам». Только настойчивое пожелание короля Сигиберта, чтобы Колумбан и его спутники «обосновались в границах Галлии», подвигло святого мужа основать монастырь в подходящей для этого глухой местности¹⁹⁴. Все это не поддается верификации по независимым источникам. Однако и принципиально скептическое отношение к тому, что сообщает агиограф, подпитывается исключительно тем, что имя упоминаемого им короля не может соответствовать действительности¹⁹⁵. В сообщении о четвертом переселении Колумбана, как можно предположить, агиограф, с одной стороны, стилизовал своего героя как человека, избегающего привязанностей, пожалуй, в гораздо большей степени, чем тому это было свойственно на самом деле¹⁹⁶, а с другой – и это главное – короля «Сигиберта» как во всех отношениях образцового властителя, на сияющем фоне которого последующее поведение его преемника Теодериха должно было показаться бы куда более бесславным. Именно Теодерих II ок. 609/ 610 гг. вынудил престарелого аскета снова покинуть Бургундское королевство, тем самым спровоцировав его четвертую и последнюю миграцию. Таким образом, это переселение Колумбана, в отличие от предыдущих, произошло не добровольно, а под давлением. Как и прежние, оно, разумеется, повлекло за собой целый ряд перемещений в широком ареале. После того как инициированное Теодерихом возвращение аскета на родину сорвалось из-за неблагоприятных погодных условий (истолкованных современниками как знак свыше, «Божий суд»)¹⁹⁷, Колумбан стал переезжать с места на место без какой-либо определенной цели. Биограф упоминает такие этапы на его пути, как Нант, Париж, Мо, Майнц, Брегенц и Милан¹⁹⁸. Сколько месяцев монах провел в столице Лангобардского королевства, точно установить невозможно¹⁹⁹. Однако действительно длительное его пребывание к югу от Альп имело место, согласно конвенциональной датировке, только в 613 г.: в полуразрушенной базилике в Боббио (пров. Пьяченца) – это место Колумбан избрал не по собственной инициативе, а по совету некоего Йокундуса – он основал свою четвертую и последнюю монашескую общину²⁰⁰.

Размышления Колумбана о родине и о странничестве распределяются по разным отрезкам его жизни отнюдь не равномерно. Они относятся к 603/4 или к 613/15 гг., а значит, к периоду, следовавшему после его третьей или четвертой миграции. Поэтому насколько Колумбан был «странником» («heimatlos») после того, как покинул родительский дом²⁰¹ и жил сначала на острове Клаэн-Инис или, позднее, в Бангоре, мы знать не можем. Возможно, это молчание источников – не только случайная лакуна в письменной традиции, но и симптом. Впоследствии лишь переселение «на чужбину» (an „heimatloseren Ort“)²⁰² заставило, вероятно, аскета в корне

¹⁹⁴ *Ionas Vitae Columbani*. I. 4. S. 160: *Paulisper ibidem morantes, vires resumunt ancipitique animo anxia cordis consilia trutinantur. (...) arva Gallica planta terere (...) ad vicinas nationes pertransire*. Ibid. I.6. S. 163: *ut intra terminos Galliarum resederet*.

¹⁹⁵ Ср.: Bullough D. Op. cit. P. 10; Schäferdiek K. Op. cit. S. 174 -176.

¹⁹⁶ Ср.: Schäferdiek K. Op. cit. S. 173.

¹⁹⁷ Ср.: *Ionas Vitae Columbani*. I. 23. S. 205 f.

¹⁹⁸ Ср.: Ibid. I. 22. S. 203; ibid. I.25-27. S. 208 f., 211 f.; ibid. I. 30. S. 221.

¹⁹⁹ По крайней мере, у него хватило времени на то, чтобы написать памфлет (не сохранившийся) против ариан. Ср.: *Ionas Vitae Columbani*. I. 30. S. 221.

²⁰⁰ Ср.: Ibid. – Не полностью датированный документ, в котором лангобардский король Агилульф выделяет Колумбану и его монахам место для будущего монастыря, сохранился только в одной интерполированной копии сер. IX в.: *Chartae Latinae Antiquiores* / Ed. G.Cavallo, G.Nicolaj. Zürich, 2001. Bd. 57. S. 60-63 (Nr. 10). Об источнике см.: Brühl C. Studien zu den langobardischen Königsurkunden. Berlin, 1970. S. 19-32.

²⁰¹ Ср.: *Ionas Vitae Columbani*. I. 3. S. 157. А.Ангенендт подчеркивает, что подобные описания обычно имеют характер топонимов: *Angenendt A. Monachi peregrini*. S. 131.

²⁰² См. примеч. 8.

переосмыслить свое отношение к родине. И хотя доказать это невозможно, однако нельзя не заметить, что первое (сохранившееся) высказывание Колумбана на эту тему не было продиктовано какой-то внутренней потребностью: взяться за перо его заставили отнюдь не тоска по родине и не упреки новых соседей, несогласных с тем, как он живет. Причиной конфликта Колумбана с франкским клиром стал вопрос о том, по каким правилам нужно высчитывать дату праздника Пасхи²⁰³. Практика чужестранцев – Колумбана и его спутников – отличалась от местной, так что они всякий раз начинали праздновать самый главный для христиан праздник на неделю раньше своих франкских собратьев по вере. Колумбан был абсолютно убежден, что правоверными являются именно его расчеты, и без тени сомнения полагал, что местному населению надо срочно отказаться от своей еретической практики, иными словами – *de facto* приспособиться к религиозной культуре маленькой группы пришельцев. Это требование ок. 600/601 гг. аскет сформулировал в послании Папе Григорию Великому, после того как предварительно отправил ему изложение своих аргументов в трех частях, а также вступил в переписку по этому поводу с предстоятелем папских владений в Галлии Кандидом²⁰⁴. Когда в 603/604 гг. в г. Шалон-сюр-Сон собрался церковный синод и бургундские епископы стали разбирать спор о вычислении даты Пасхи, Колумбан, однако, не решился лично вступить за «свое» учение, а направил его синоду в письменной форме. В этом послании он в первый (доступный нам) раз говорит о своей родине.

Божественные и апостольские заповеди, поведал Колумбан участникам синода, однажды побудили его вместе со спутниками «отправиться прочь от родины»; так он «пришел в эту страну как странник»; но его «внутреннее чувство как прежде доверяет традициям его родины» больше, чем чему-либо другому²⁰⁵. Таким образом, родину аскет здесь определяет как то, что хотя и можно покинуть физически, но именно поэтому отринуть еще долго не получается. Совсем наоборот! Именно приверженность традициям своей родины на чужой стороне, где господствуют совсем иные обычаи, должно производить тот самый эффект обостренной отчужденности, который можно причислить к особым аскетическим достижениям. Это представление перекликается с основной установкой его оправдательного письма, в котором давнее стремление привнести устойчивые изменения в обычаи принявшего его общества, совершенно отступило на задний план. И хотя в этом стремлении Колумбан остался непоколебим, однако его требование запретить принятый у франков метод расчета как еретический теперь уже больше не прозвучало. Вместо этого он просил участников синода почти что смиренно: «Позвольте мне [и моим спутникам] жить в молчании среди этих лесов, у останков наших 17 усопших братьев, как разрешалось нам [и прежде] в течение 12 лет жить среди вас»²⁰⁶. Неизвестно, правда, какова была реакция собравшихся епископов на это пожелание Колумбана, но насколько затруднительным посчитал свое положение по окончании синода сам проситель, выясняется из одного письма, которое он послал в Рим немного месяцев спустя. Колумбан упрашивал Папу Сабиниана (его имя тогда не было известно): «Поддай нам, странникам, благое утешение твоего решения, подтвердив, если это не противоречит вере, традицию наших предков, чтобы мы могли соблюдать в нашем странничестве пасхальный обычай [в таком виде], как мы получили его от старших»²⁰⁷.

²⁰³ Об эскалации этого конфликта см.: *Stancliffe C. Columbanus and the Gallic bishops // Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot / Ed. G. Constables, M. Rouche. Paris, 2006. P. 205-215.*

²⁰⁴ Ср.: *Columbanus. Epistulae // Sancti Columbani opera / Ed. G. S. M. Walker. Shannon, 1957. P. 2-59 (Ep. I. P. 2-12).* О последних упомянутых сочинениях есть только не прямые свидетельства, ср.: *ibid. Ep. II. 5. P. 16.*

²⁰⁵ *Ibid. Ep. II. 6. P. 16: haec nos moverunt de patria. Ibid.: in has terras peregrinus processerim. Ibid. Ep. II. 7. P. 18: sed confiteor conscientiae meae secreta, quod plus credo traditioni patriae meae.*

²⁰⁶ *Ibid. Ep. II. 6. P. 16: ut mihi liceat (...) in his silvis silere et vivere iuxta ossa nostrorum fratrum decem et septem defunctorum, sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse duodecim annis.*

²⁰⁷ *Ibid. Ep. III. 2. P. 24: ut nobis peregrinis laborantibus tuae pium sententiae solatium praestes, quo si non contra fidem est nostrorum traditionem robores seniorum, quo ritum Paschae sicut accepimus a maioribus observare (...) possimus (...) in nostra peregrinatione*

Надежда на санкционированную Папой терпимость к его образу жизни со стороны общества еще полностью созвучна прежним высказываниям аскета. Однако в следующем далее обосновании подобного сосуществования мысль Колумбана пошла новым путем: «Ведь известно же, что мы находимся на родине, пока не перенимаем этих галльских правил, а сидя в пустыни, никому не докучая, придерживаемся правил наших предков»²⁰⁸. Если еще за несколько месяцев до этого Колумбан подчеркивал, что оставил свою родину ради странничества, то теперь он позиционировал себя одновременно как пребывающего и на чужбине – *in peregrinatione*, и на родине – *in patria*. На первый взгляд это представляется противоречивым, но если присмотреться, то окажется, что так он вполне последовательно акцентирует свои прежние мысли. С одной стороны, непоколебимо придерживаясь традиций своих предков и отказываясь в будущем пропагандировать их за стенами своего монастыря – с другой, Колумбан поднял «инаковость» руководимых им монашеских общин на новую ступень²⁰⁹. Аннегре, Люксёй и Фонтен стали настоящими анклавами его родины, которая не только была принесена с собою монахами как часть их внутреннего мира, но и материализовалась в пространстве. Это примечательно прежде всего потому, что диаспоральные общины, чужеродность которых так стремился возвысить Колумбан, как известно, состояли отнюдь не из одних только членов первой экспедиции мигрантов, прибывших ок. 590 г., и добавившихся к ним впоследствии выходцев из Ирландии, а включали и немало монахов франкского происхождения. Таким образом, говоря о своей группе «мы», Колумбан подразумевал жителей своей родины, причем эта группа определялась отнюдь не этнически, а самим фактом ее обособленности от остального общества – в равной мере обусловленной как местоположением, так и нормами жизни. Спустя более чем десятилетие после его иммиграции монастыри, которые Колумбан основал в отрогах Вогезских гор, превратились для него в нечто большее, чем просто пристанище на чужбине – все равно какой, ведь в конце концов один чужой край можно было сменить на другой: они стали ему «новой» родиной, от которой он – именно из-за потенциальной опасности ее отчуждения – ни при каких обстоятельствах не хотел снова отказаться.

Обособленное общество со своими ритуалами, которое сформировалось в стенах колумбановых монастырей, вызывало беспокойство не только среди франкских епископов, чье право дисциплинарного надзора неведомым прежде образом было поставлено под сомнение; с растущим раздражением смотрели на него и при королевском дворе. Поэтому король Теодерих II, как сообщает агиограф, отправился однажды в Люксёй, чтобы спросить Колумбана, «почему он отклоняется об обычаев этой страны и [...] не всем христианам разрешает доступ во [внутренние] помещения своего монастыря». Однако оправдание, которое он услышал в ответ, в любом случае не очень-то интересовало короля; для него речь шла не о красноречии теологических аргументов, а просто и без затей – о старой доброй традиции. Потому дискуссию он закончил сухим постановлением, что лучше всего будет, «если тот, кто уклоняется от всех обычаев страны, снова вернется туда, откуда прибыл»²¹⁰. Совет королевских посланцев, просто вернуться в Ирландию, Колумбан, согласно житию, отклонил с такими словами: «Я не думаю, что мой Творец будет доволен мною, если я опять возвращусь на землю, где родился, которую я уже однажды покинул из любви к Христу»²¹¹. Однако и о простом переселении в другое

(Это письмо могло относиться к 607 г.: Wright N. Op.cit. P. 29).

²⁰⁸ Ibid.: *Constat enim nos in nostra esse patria, dum nullas istorum suscipimus regulas Gallorum, sed in desertis sedentes, nulli molesti, cum nostrorum regulis manemus seniorum.*

²⁰⁹ Schäferdieck K. Op.cit. S. 184 f. К. Шэфердик, напротив, полагает, что в этой цитате можно распознать отход от жесткой приверженности чреватой изоляцией элементам ирландской партикулярной традиции.

²¹⁰ *Ionas Vitae Columbani*. I. 19. S. 190: *cur ab conprovincialibus moribus discisceret, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret.* Ibid. S. 191: *ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat.* Cp.: Rosenwein B. Inaccessible cloisters. Gregory of Tours and episcopal exemption // *The world of Gregory of Tours* / Ed. K. Mitchell, I. Wood. Leiden, 2002. P. 181-197 (P. 195-197).

²¹¹ *Ionas Vitae Columbani*. I. 20. S. 195: *Non enim; inquit, reor placere conditore, semel natali solo ob Christi timorem relicto,*

меровингское королевство для него не могло быть сейчас речи, при том что Хлотарь II делал ему соответствующие авансы²¹². Точнее сказать, вынужденная потеря его баланса между родной и странничеством, столь счастливо обретенного в Вогезах, заставила Колумбана искать совершенно новые пути служить идеалу аскетического скитальчества. Несмотря на свой преклонный возраст, он все больше приближался к типу неугомонного монаха-странника. К тому же он перенес акцент в своей миссионерской деятельности с совершенствования церковной жизни христиан на первичную проповедь Евангелия и сильнее, чем прежде, искал непосредственного контакта с «язычниками»²¹³. О том, чтобы поселиться на долгое время где-нибудь в Нейстрии или Алемании, он вообще при этом не думал. Вернее, он многократно повторял, что хотел бы побыть там «чуть-чуть», «короткое время»²¹⁴. Хотя Иона и утверждает, что Колумбан уже в 611 г., будучи при дворе Хлотаря II, лелеял желание отправиться в Италию – это, вероятно, обратная проекция, перенесение агиографом в настоящее задним числом событий будущего²¹⁵. «Тоска по Италии» проснулась у аскета, пожалуй, лишь после того, как его попытки проповедовать у алеманов не увенчались большим успехом, а от христианизации славян уже на стадии планирования пришлось снова отказаться²¹⁶. Вероятно, его манила перспектива перехода через Альпы, потому что в глазах современников пересечь высокие горы было столь же высочайшим аскетическим достижением, как и переплыть море²¹⁷; однако селиться надолго в Италии из соображений аскезы отнюдь не требовалось²¹⁸. И только когда это случилось – в 613 г. в Боббио, по совершенно невыясненным обстоятельствам²¹⁹ – Колумбан вновь стал писать о родине, правда, с совершенно иными акцентами, чем когда он еще был в Бургундии. Одновременно с созданием новой монашеской общины аскет сочинил ряд кратких проповедей²²⁰, в которых раз за разом обсуждается отношение между родиной и странничеством. Основная мысль с незначительными вариациями звучит так: «Для путника конец пути – всегда самое возжеленное, и поскольку все мы в этом мире путники и странники, давайте думать всегда о конце нашего пути, т.е. нашей жизни, ибо конец нашего пути и есть наша родина». «Те же, кто здесь [на земле] имеют родину, окончание своего пути найдут не в отчестве, а будут идти с тропы на тропу, это значит, сменяя одну муку для души на следующую, и не обретут покоя»²²¹. Таким образом, Колумбан, в резком противоречии со своими письмами 603/604 гг., в которых определяемая традициями предков родина, *patria*, имеет исключительно позитивную коннотацию, отменяет всякую форму земного отчества как иллюзию, даже как грех. Был ли этот полный разворот в мыслях прежде всего данью литературному жанру проповеди? Или таким

denio repedare. 'Бросается в глаза, что здесь Иона избегает понятия родина (*patria*). Также и Колумбан не воспользовался им, когда в 610 г. писал из Нанта своим монахам в Люксембурге об этом случае: *Nunc mihi scribenti nuntius supervenit, narrans mihi navem parari, qua invitatus vehar in meam regionem* (Columbanus. Epistula. Ep. IV. 8. P. 34). – Высылке, впрочем, подлежали все прибывшие с Колумбаном монахи из Ирландии или Бретани. Ср.: *Ionas Vitae Columbani*. I. 20. S. 196.

²¹² Ср.: Ibid. I. 24. S. 207.

²¹³ Правда, избавиться от определенного скепсиса по этому поводу он так никогда и не смог. Ср.: Columbanus. Epistula. Ep. IV. 5. P. 30 (см. также ниже примеч. 41).

²¹⁴ По меньшей мере, так сообщает его биограф: *Ionas Vitae Columbani*. I. 24. S. 206: *Moratus (...) paululum*. Ibid. I. 27. S. 211: *quantisper se moraturum*. Ibid. I. 27. S. 213: *paulisper moraturum se*.

²¹⁵ Ibid. I. 25. S. 208: *utque (...) ad Italiam, Alpium iuga transcendens, perveniret*. (Ср. также: Schäferdiek K. Op. cit. S. 192 f.).

²¹⁶ Ibid. I. 27. S. 217: *quietvitque in loco* [Брегенц], *donec aditus ad Italiam viam panderet*.

²¹⁷ Ср.: Angenendt A. Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahr 800 // Die Iren und Europa... S. 52-79 (S. 61-63).

²¹⁸ Мысль о поездке в Рим аскет уже высказывал раньше в своих письмах, адресованных нескольким Папам: Columbanus. Epistula. Ep. I. 8. P. 10; Ep. III. 2. P. 22.

²¹⁹ Ср.: Bullough D. Op. cit. P. 22 f., 25 f.

²²⁰ О датировке ср.: Stancliffe C. Op. cit. P. 199.

²²¹ Columbanus. Instrumenta // Sancti Columbani opera. VIII. 2. P. 96: *finis enim viae semper viatoribus optabilis et desiderabilis est, et ideo quia sumus mundi viatores et peregrini, de fine viae, id est, vitae nostrae semper cogitemus, viae enim finis nostrae patria nostra est*. Ibid. IX. 1. P. 96: *Sed quia alii hic patriam possidentes, illic finem viae in patria non habebunt, sed de via in viam vadunt, id est, de poena in poenam animo remordente mutabuntur, et requiem non habebunt*. Ср.: Ibid. V. 1-2. P. 84-86; VII. 1. P. 94.

образом Колумбан совершенно сознательно переработал горький опыт неудавшейся попытки надолго поселиться на обретенной в отрогах Вогезских гор «новой родине»? Оба объяснения представляются возможными, а именно, не исключают друг друга. Но в любом случае, Колумбан знал совершенно точно, о чем он говорил. Его критика слишком уж человеческой потребности иметь на земле родину была не только формой теологической рефлексии, но и – на фоне его собственного жизненного пути – она была (может быть, в первую очередь) самокритикой.

* * *

Как мигранты христианские миссионеры Средних веков всегда были одновременно и теми, кто выигрывает, и теми, кто теряет. Их амбивалентное положение проистекало не из так или иначе неудавшегося процесса миграции, а соответствовало совершенно специфическому жизненному плану. Пусть идеал аскетического странничества изрядно и повлиял на их поведение, взаимодействовать с окружающими они все же никогда не прекращали. Миссионеры ни отсекали полностью социальные связи с обществом, в котором родились, ни сливались окончательно с местным населением, с которым сталкивались в тех местах, куда переселялись. Точнее сказать, они строили церкви и дома из камня как недвусмысленный знак их стремлений поселиться надолго и рано или поздно находили специфические формы сосуществования со своими новыми соседями, колебавшиеся в диапазоне между изоляцией и смешением. Как и многие другие миссионеры, Колумбан намеренно отторгнул от себя земное отечество, чтобы однажды обрести отечество небесное. Однако доказать у него бескомпромиссный отказ от всякой формы родины на земле можно только применительно к последним годам жизни, возможно, как реакцию на вынужденную (именно не добровольную) миграцию. До 610/611 гг. Колумбан тоже стремился к отчуждению от своей родины, но несмотря на физическое удаление от нее никогда в действительности не смог порвать с ней. Выработавшиеся у него в процессе социализации когнитивные схемы просто оказались слишком стабильными для этого. Следствием стал постоянно переключающийся между родиной и странничеством образ жизни мигранта, на основании которого аскет с годами сформировал для себя две, можно сказать противоположные, жизненные стратегии. Если в 590-е гг. он еще хотел использовать принесенное со «старой» родины знание для того, чтобы сделать чужой народ более родным, пропагандируя кельтский способ вычисления даты Пасхи как единственно правоверный, в 600-е гг. он прилагал усилия прежде всего к тому, чтобы сделать более чужой «новую» родину, когда позиционировал – в итоге безуспешно – свои вогезские монастыри как обособленное общество с собственными ритуалами. Поэтому следует особо подчеркнуть: Колумбан вступил в пределы государства франков как носитель идеи транс-культурной гибридизации, а покинул их – как монокультурный изоляционист. Если данный им монашеству импульс не остался эпизодом, а столь значимо изменил монастырский ландшафт меровингских королевств, что современные исследователи начиная от Фридриха Принца имеют веские причины говорить об «иро-франкском монашестве», тогда это был эффект культурной гибридизации, которого аскет целенаправленно не добивался, но он стал тем не менее возможным только благодаря его миграциям и вопреки им²²².

²²² Ср.: Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). Darmstadt,² 1988; *Idem*. Columbanus, the Frankish nobility and the territories east of the Rhine // Columbanus and Merovingian monasticism / Ed. H. B. Clarke, M. Brennan. Oxford, 1981. P. 73-87. Подробнее о взаимодействии культур см.: Borgolte M. Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder // Historische Zeitschrift. 2009. Bd. 289. S. 261-285 (переиздано: Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung / Hrsg. v. T. Lohse, B. Scheller. Berlin, 2014. S. 425-444); о Колумбане: Borgolte M. Das Langobardenreich in Italien aus migrationshistorischer Perspektive. Eine Pilotstudie // Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika / Hrsg. v. M. Borgolte, M. M. Tischler. Darmstadt, 2012. S. 80-119 (S. 88 f., 100 f.).

Перевод с немецкого Ю.Е. Арнаутовой

От *regula ad virgines* до *institutio sanctimonialium*: влияние св. Цезария Арльского на нормативную традицию женских каноникатов

Ю.Е. Арнаутова

Каноникатами называют женские религиозные общины, наподобие монашеских, но все же отличающиеся от них гораздо менее строгим укладом жизни. Их «официальная» история начинается в 816 г., когда имперский церковный синод в Ахене принял первый регламент («установление») нормы жизни канонисс – *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*. Сам факт появления данного документа означал признание церковными и светскими властями права на существование т.н. нерегулярных общин (т.е. не подчиняющихся монашескому правилу – *regula*). И хотя они были явлением отнюдь не новым, с точки зрения исторического процесса здесь можно говорить о формальном разделении веберовских «идеальных типов» – монашества и каноникатов²²³. Однако в общественном сознании современников, как, впрочем, и на практике, обе эти формы в течение еще нескольких столетий смешивались. Поэтому в эпоху борьбы против обмирщения духовенства в русле движения церковных реформ XI–XII вв. каноникаты – и мужские, и женские – еще рассматривались как «испорченные» монастыри, которые срочно нуждаются в «реформировании». Отдаленным последствием этой критики, впервые прозвучавшей на Латеранском синоде 1056 г., стала укоренившаяся в светской и профессиональной историографии вплоть до последних десятилетий XX столетия тенденция либо вообще не разделять женские монастыри и каноникаты, либо считать определяющим признаком последних образ жизни канонисс, который часто рассматривали как «действительность», существенно отличающуюся от «нормы». А за «норму» по умолчанию брали жизнь монахинь, точнее, ее идеал – устав (и даже не «действительность» монастырской жизни)²²⁴.

Лишь начиная с 1980-х гг. на волне изучения женской религиозности был поставлен вопрос об особых функциях и исторической миссии каноникатов, позволяющих рассматривать общины канонисс как особый институт в среде *mulieres religiosas*²²⁵. Сегодня их историография насчитывает уже несколько десятков работ – от «общих очерков» в рамках гендерных штудий или истории повседневности до истории отдельных обителей, анализа их культурного вклада, особенностей литургии и организации жизни, социального состава и внутренней иерархии конвента, стратегий поведения и родственных связей канонисс²²⁶. Из-за предельного разнообразия

²²³ Самую общую характеристику женских каноникатов и их функций см.: *Crusius I.* Sanctimoniales quae se canonicas vocant. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem // *Studien zum Kanonissenstift* / Hg. von I. Crusius. Göttingen, 2001. S. 9–38.

²²⁴ Напр., в британской и американской историографии не проводилось различия между общинами монахинь и канонисс (*Ibid.* S. 30. Особенно примеч. 88). В целом, в историографии этого периода канониссы упоминались лишь в рамках истории Церкви, в контексте изучения мужских каноникатов или истории отдельных обителей. Первое и до сих пор единственное обобщающее фундаментальное исследование: *Schäfer H. K.* Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum. Stuttgart, 1907. При том, что многие его выводы оспорены, справочный характер издания не утратил своего значения. О топике негативного образа канонисс у церковных авторов и у историков см.: *Andermann U.* Die unsittlichen und disziplinenlosen Kanonissen. Ein Topos und seine Hintergründe, aufgezeigt an Beispielen sächsischer Frauenstifte (11.–13. Jh.) // *Westfälische Zeitschrift*. 1996. Bd. 146. S. 39–63.

²²⁵ Систематическое изучение отдельных каноникатов и различных аспектов их истории началось как одно из ответвлений масштабного проекта германских историков *Germania sacra* (проект «*Studien zum Kanonissenstift*»; см. примеч. 1), однако еще раньше необходимость изучения института канонисс в рамках социальной истории обосновал французский историк М. Париссе: *Parisse M.* Les chanoinesses dans l'empire germanique (IXe–XIe siècles) // *Francia*. 1978. Vol. 6. P. 107–126.

²²⁶ Из обобщающих работ следует назвать, напр.: *McNamara J.A.K.* Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia. Cambridge, 1996; *Heidebrecht P., Nolte C.* Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter // *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung* / Hg. von U. A. Becher, J. Rüsen. Frankfurt a. M., 1988. S. 79–115; *Le Monde des chanoines (XI-e – XIX-e s.)* / Ed. M. Moreau. Toulouse,

каноникатов, затрудняющего какие-либо обобщения, подавляющая часть таких исследований проводится на микроуровне и относится к позднему Средневековью – о более ранних периодах сведения источников слишком скудны. Одним из немногих исключений является монография Т.Шильпа, посвященная всестороннему анализу ахенского *Institutio sanctimonialium* и исторических свидетельств о жизни женских религиозных общин IX–XI вв., рассматриваемой им в контексте дихотомии «нормы» и «действительности», где за норму, однако, берется уже ахенское установление²²⁷.

Мне, в свою очередь, так же хотелось бы обратиться к затронутой Т.Шильпом проблеме нормы жизни (*norma vivendi*) канонисс, но в ином ракурсе – с точки зрения социологии социальных групп, т.е. на максимальном уровне обобщения, и при этом на несколько столетий углубить ретроспективу, поставив вопрос об исторических корнях, критериях и условиях формирования этой нормы как основного конституирующего признака социальной группы.

Социальная группа – это объединение людей, у которых есть общая цель и совместная деятельность по достижению этой цели, есть ценности, правила и нормы поведения, придерживаясь которых, группа отграничивает себя от «других», демонстрирует свою идентичность; есть, наконец, определённый «общий образ», веберовский *Gesamthabitus*, который она излучает вовне, – и все это не спускается ей откуда-то «сверху», а вырабатывается ею самостоятельно, в процессе жизненной практики²²⁸. Как протекал этот процесс, увенчавшийся формированием специфических для канонисс нормы жизни и функций, я и намереваюсь рассмотреть далее, не претендуя, разумеется, на полноту и четкость картины. Данная оговорка принципиально важна. Проследить, как расходятся выросшие из одного корня институты монашества и канониката и в среде *mulieres religiosae* выделяется и укореняется в обществе новый тип общин, вырабатывающих собственную *norma vivendi*, можно только на уровне «общих тенденций», порою лишь смутно определяемых. И дело здесь далеко не только в обычной для периода VI–IX вв. скудости исторического материала. Вся история позднеантичных галльских, затем раннесредневековых франкских монастырей отмечена непрерывным, но внешне малозаметным процессом постепенных изменений. Отдельные выдающиеся личности и значительные исторические события, несомненно, играли определенную роль, но каких-либо знаковых явлений, все в корне преобразующих, которые при этом можно четко локализовать в пространстве и во времени, мы здесь не заметим. Процессы идут исподволь, меняются общие условия жизни – «окружающая действительность», и в какой-то момент накопившиеся изменения приводят к изменению «нормы», т.е. признанного обязательным порядка: сначала «на практике», затем и в его зафиксированной письменно форме – уставе, или правиле (*regula*). Здесь встает череда вопросов, на которые можно дать лишь более или менее приблизительные ответы. С какого времени вообще можно говорить о специфической «норме жизни» для женских религиозных общин? И каков «объем» этой нормы, т.е. какие именно стороны жизни она регламентирует и почему? Где начинаются «отступления от нормы», иными словами, столь охотно выискиваемый историками «конфликт нормы и действительности»? И другая сторона того же вопроса: с какого момента стоит говорить уже не о «конфликте», а о совершенно новой, но еще негласной, норме, сформированной действительностью? А также: что именно из этой новой нормы фиксируется затем в нормативных предписаниях и почему? Эти вопросы будут стоять в центре моих размышлений и определять композицию работы. Ее первая часть будет посвящена

1989. Хорошим примером микроисследований является статья С. Клапп: *Klapp C.* Женские духовные общины в городах южного Верхнего Рейна (на примере общины св. Стефана в Страсбурге в эпоху позднего Средневековья) // *Одиссей: Человек в истории* (2013). Женщина в религиозной общине: Запад/Восток. М., 2014. С. 9–31.

²²⁷ *Schilp Th.* Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten. Göttingen, 1998 (историография с. 21–39; о разделении «идеальных типов» с. 115).

²²⁸ *Einführung in die Gruppensoziologie. Geschichte. Theorien. Analyse* / Hg. von B.Schäfers. Wiesbaden, 1994 (2. Aufl.). S. 20–21.

подробному анализу уставного правила Цезария Арльского для монахинь, вторая – некоторым историческим примерам его реализации на фоне изменений в социально-политической и религиозной жизни общества. В третьей части я постараюсь ответить на вопрос о том, почему именно это правило, в истории монашества самое, пожалуй, ригористическое, было положено в основу нормирующего жизнь женских каноникатов *Institutio sanctimonialium*, которое известный теолог Альберт Хаук за снисходительность требований и расплывчатость формулировок не без иронии назвал «уступкой слабости рода человеческого»²²⁹.

Но прежде чем перейти к изложению моих аргументов, следует сделать пару замечаний относительно терминологии. Термины монахиня и канонисса (*monacha* и *canonica*) относятся к тем женщинам, которых источники называют *mulieres religiosae*, т.е. живущие уставной жизнью, в духовной общине. Термины эти известны со времён поздней Античности, но как обозначения членов различающихся между собой религиозных сообществ в официальные документы попадают только в начале IX в. В 813 г. поместный синод в Шалон-сюр-Сон упоминает два рода общин благочестивых женщин (*sanctimoniales*): одни «живут по монашескому правилу» – *sanctimoniales, quae sub monasticae regulae norma degunt*, а другие такого правила не имеют и «называют себя канониссами» – *quae se canonicas vocant*²³⁰. Ахенское установление 816 г. окончательно легитимирует эту дифференциацию.

Название «канонисса» принято выводить из аналогии с мужскими канониками, т.е. с общежитиями клириков (*clerici canonici*), живущих по образцу *vita communis* и в соответствии с определённым правилом (греч. *canon*), ориентированным на суточный цикл богослужений (*horae canonicae*). Эти клирики исполняли пастырские и литургические функции, за что получали содержание от церковного домена (*beneficium*). Бенефиций как раз и отличал каноникаты от мужских монашеских общин, которые тоже жили по правилу (*regula*), но им предписывалось кормиться ручным трудом. Однако в случае с женскими общинами на протяжении всего раннего Средневековья дифференциация общин монахинь и канонисс представляется куда более сложной. Во-первых, граница между этими институциональными формами вплоть до высокого Средневековья была довольно расплывчатой: феноменологически (а значит, и в восприятии общества) институты монахинь и канонисс окончательно расходятся не раньше XI столетия²³¹. Во-вторых, о типологии религиозных объединений в целом более или менее обоснованно можно говорить, пожалуй, только с IX в.; в период становления института монашества «чистых» типов практически не существовало. Потому что всякое вновь создаваемое объединение людей, имеющих общую цель удалиться от мира и посвятить себя служению Богу, было актом индивидуального выбора, с большим спектром возможностей и большим количеством образцов, которым можно было последовать. Но главное, в общественном сознании не было самой идеи, что такое добровольное общежитие обязательно надо как-то унифицировать и регулировать: даже известные и распространённые впоследствии уставы изначально писались для одной конкретной общины. Я напомню, что позднеантичный и раннесредневековый монастырь не был в строгом смысле структурой Церкви, подчиненной т.н. *disciplina ecclesiae*, а был свободной общиной единомышленников, мирян (!), объединённых общими идеалами *caritas* и *fraternitas*, общим образом жизни – тем, что в широком смысле можно назвать аскезой, – а также общностью имущества, словом, был формой общежития – *vita communis*, организованного по разным правилам, а часто и вовсе обходившегося без них. И все это многообразие форм долгое время обозначалось в латинских текстах просто как *monasterium*, *claustrum* или

²²⁹ Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands. B., Leipzig, 1954 (8. Aufl.). Bd. 2. S. 600.

²³⁰ Concilium Cabillonense. Can. LIII // MGH. Conc. T. 2 (I). S. 273–285 (S. 284). Уже при Карле Великом церковные синоды упоминали *canonica*, *monasteria canonicarum*, *sanctimoniales canonicas viventes*. Анализ терминологии см.: Felten F. J. Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im frühen und hohen Mittelalter? // Studien zum Kanonissenstift. S. 39–128 (S. 40–45).

²³¹ Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 17, 24–25.

abbatia, а их женское население – *sanctimoniales, mulieres religiosae*, так что понять без дополнительных изысканий, о какой форме общежития идёт речь, обычно невозможно.

Отдельную трудность представляет практика обозначения общин канонисс по-русски. В немецкой историографии используется термин *Kanonissenstift* (реже *Frauen- или Damenstift*). Его как *terminus technicus* ввел автор первого узкоспециального исследования о женских общежитиях, отличных от монашеских, К.Г. Шефер²³². *Stift, Stiftung* – это основанное для определённой (общественной) цели учреждение, снабжённое учредителем средствами для существования и имеющее специфическую правовую форму, в Средние века относящуюся к сфере частного права. *Kanonissenstift* – это не самоназвание таких общин (хотя употребление слова *Stift* применительно к религиозным учреждениям документировано текстами с XVI в.). Их самоназвание – *monasterium, abbatia*. Поэтому сложившаяся мировая практика употреблять в этом контексте термины «аббатство» и «монастырь» требует обязательной оговорки: хотя мы и следуем здесь т.н. языку источников, смешивать слово (самоназвание) и понятие «монастырь» (сегодня наделяемое вполне определённым смыслом) в данном случае не следует. Так же и, казалось бы, более нейтральные термины «община канонисс», «женский каноникат» тоже нуждаются в оговорках. Строго говоря, аналогия с мужским каноникатом является иллюзорной. Мужские каноникаты – это объединения рукоположенных в сан клириков, женские – религиозные объединения мирянок. Основная задача первых – литургическая и пастырская деятельность, вторых – сословное воспитание и образование, так что общность их задач как религиозных корпораций исчерпывается, если можно так выразиться, максимально выраженным «общественным характером» их функций. Изначальной идеей института монашества (по крайней мере как «идеального типа») было, напротив, индивидуальное духовное совершенствование – *perfectio*; лишь по мере его активной «клерикализации» в IX в. и позднее, в контексте клунийского движения, монашество обретает общественные задачи «сословия молящихся» (*ordo oratores*). Кроме того, термин «община канонисс» (*Kanonissenstift*) вовсе уже не подходит к тем протестантским и католическим общинам раннего Нового времени, в которые трансформировался средневековый институт канонисс после Реформации (К.Г. Шефер обозначил их *Damenstift*), однако данная проблематика уже выходит за рамки заявленной темы.

Regula ad virgines: рождение «нормы»

Женские монашеские общины и каноникаты как формы проявления *vita religiosa* в латинской Европе выросли из одного корня – из позднеантичных объединений аскетствующих женщин. Уже с середины IV в. под влиянием восточной аскезы аскетический идеал становится привлекательным для привилегированных социальных слоёв во всей Римской империи²³³. Однако *vita religiosa* в ранней Церкви не всегда означала жизнь в общине. Женщины, дававшие обет целомудрия, жили в уединении под защитой родительского дома или собственного и строили свой быт в соответствии с различными по степени строгости аскетическими правилами в отношении питания и платья, в ежедневной молитве и в том, что называется религиозным созерцанием – *contemplatio*. Некоторые обнаруживали интерес к чтению Св. Писания и занимались благотворительностью. Иногда такие благочестивые женщины объединялись под одной крышей в небольшие группы, приводя с собою прислугу и рабов. Самый известный пример – община вокруг вдовы Марцеллы в Риме, о которой писал Иероним в конце IV в.²³⁴. Впрочем,

²³² Schäfer H. K. Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter.

²³³ Brown P. Aspects of Christianization of the Roman Aristocracy // The Journal of Roman Studies. 1961. Vol. 51. P. 1–11.

²³⁴ Consolino F.E. Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo) // Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia / L. Scaraffia, G. Zarri. Bari, 1994. S. 4–41; Jenal G. Weibliche Askese im spätantik-frühmittelalterlichen Italien // Frauen und Kirche / Hg. von S. Schmitt (=Mainzer Vorträge 6). Mainz, 2002. S. 35–54 (о Марцелле с. 37–43). Замечательный источник, где упоминаются едва ли не все существовавшие в Античности формы женской аскезы: Vita Melaniae junioris //

жизнь таких общин была недолговечной и группа, как правило, распадалась, когда (по разным причинам) иссякали источники её жизнеобеспечения. Подобная практика имела место в Риме, на островах Южной Италии и в городах Южной Галлии на протяжении V и в начале VI столетий²³⁵. Но по мере упадка античной городской культуры и создания более строгой структуры Церкви число женщин, практикующих аскетическую жизнь дома, сокращается; с середины VI в. растёт число монастырей и желающие углубиться в *vita religiosa* перемещаются туда.

С конца IV в. имеют место и первые попытки контролировать этот процесс спонтанного обращения к аскезе со стороны епископов и Папы. Прежде всего их внимание было обращено к той категории женщин, которую источники обозначают *virgines sacrae* – святые девы, причём в глазах церковных иерархов они были предпочтительнее, чем другая, на практике не менее значимая и многочисленная группа аскетствующих женщин – святые вдовы (*viduae sacrae*)²³⁶. Обратившиеся к *vita religiosa* девушки давали обет целомудрия. Эта процедура, сначала имевшая место в рамках частной жизни, очень быстро оформляется в публичную – в церковный обряд посвящения (*consecratio*), который осуществлял епископ. Подобной «инициации» для вдов (*viduae*), тоже приносивших обет целомудрия, в Церкви не существовало. Более того, с конца IV в. провинциальные синоды и сами Папы издают первые нормативные акты для *virgines sacrae*, где регламентируются различные детали обряда *consecratio* и, что важно, наказания за нарушение обета²³⁷. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что Церковь очень рано стала стремиться к тому, чтобы превратить эту социальную группу, *virgines sacrae*, в институт. Целью создания такого института «сверху» было установление дисциплинарного контроля, а также социальная защита, в которой женщины по сравнению с мужчинами нуждались гораздо больше. Таким образом, насколько я могу судить, в формировании средневекового института женского монашества на самом раннем этапе поучаствовали две равновеликие составляющие: с одной стороны, спонтанное аскетическое движение, захватившее прежде всего патрициат, и, с другой стороны, целенаправленная деятельность Церкви, стремившейся это движение канализировать и поставить под свой контроль. В этом пункте, я думаю, женское монашество существенно отличается от мужского как гораздо менее «самостоятельное».

В том, что касается формы организации и нормы жизни ранних общин, следует признать их зависимость от, условно говоря, «мужской модели» *vita religiosa*. Женские обители того времени – создаваемые по образцу мужских монастырей (и обычно при них) параллельные структуры, населенные «монахами женского пола»²³⁸. Неудивительно поэтому, что вплоть до начала VI в. среди почти полудюжины различных уставов, регулирующих повседневное общежитие в удалении от мира, на которые могли ориентироваться новообразованные общины, не было правила, написанного специально для женщин. Восходящие к Кассиану, Роману Юрскому, Августину, Бенедикту Нурсийскому нормативные предписания для монахинь являли собой не более чем адаптированный вариант правил для мужских общин и писались специально для обителей, куда отцы-основатели монашества помещали своих сестер или племянниц²³⁹.

Annalecta Bollandiana. Vol. 8. P. 19–63.

²³⁵ Многочисленные примеры и анализ мотивов обращения к аскетической жизни см.: König D. Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jh.). Husum, 2008.

²³⁶ Состояние девственности с IV в. все чаще становится предметом теологической и моральной рефлексии (ср., напр., трактаты еп. Амвросия Медиоланского *De virginitate*; *De institutione virginis*; *De viduis*). Целомудрие возводится в идеал, краеугольный камень женской аскезы, обосновывается его преимущество перед браком, в котором женщину оправдывает только рождение потомства, попутно формулируется ряд групповых (социальных и нравственных) норм. См. подробнее: Muschiol G. Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. Münster, 1994. S. 41–80.

²³⁷ См.: Metz R. La consécration des vierges dans l'Église Romaine. Étude d'histoire de la Liturgie. Paris, 1954.

²³⁸ Diem A. Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosters. Münster, 2005. S. 164.

²³⁹ Ibid. S. 82–83.

Правило Цезария Арльского *Regula sanctorum virginum*²⁴⁰, или просто *Regula ad virgines*, составленное в 512 г. (затем расширенное в 524 и дополненное «Кратким повторением» (*Recapitulatio*) в 534 гг.), стало первым, где открыто признается, что жизнь в мужских и женских монастырях «имеет много различий»²⁴¹. Арльский епископ адресовал его женской общине св. Иоанна, которую он основал в городе для своей сестры Цезарии, ставшей ее первой аббатисой. Именно это правило на многие столетия задавало тон представлению о норме дисциплины в женских общинах и обозначило основные сферы жизни, которые подвергаются нормированию, – как внутри обители, так и в ее взаимоотношениях с внешним миром.

Правило Цезария отнюдь не было направлено на то, чтобы регламентировать жизнь монахинь до мелочей, его принципом было, скорее, указать важнейшие (*pauca de pluribus*) духовные ориентиры для христианского воспитания в процессе общения поколений, когда старые монахини живут вместе с молодыми и наставляют их в том, что считают «особенно подходящим для их пола».

Центральным моментом *Regula ad virgines* стала тема полной изоляции женщин от внешнего мира. Обычно со средневековым монашеством ассоциируется восходящий к опыту бенедиктинских общин пункт о *stabilitas loci*, или *stabilitas congregatione*, т.е. запрет оставлять, менять монастырь, общий для мужчин и женщин. Но у Цезария монахини должны были в прямом смысле (до самой смерти – *ad mortem suam*) ни на миг не покидать обители и даже «не входить в базилику, в которой находится дверь [во внешний мир]» (1; Rec.1). Никто постоянный, тем более мужчина, не должен вступать на закрытую часть территории монастыря и в помещения для моления (*in secreta parte in monasterio et in oratoriis*) (33)²⁴². Этот запрет распространялся даже на «женщин и девиц мирского сословия» (34). Свидания с родственниками осуществлялись под надзором, в присутствии монахини-наставницы (*formaria*) (37), а любой несанкционированный контакт с внешним миром был наказуем: если монахиня «впадает в столь великий грех, что тайно примет от кого-либо письма, какие-нибудь указания или подарки (*litteras aut <...> mandata aut munuscula*)», то, если «сама покается, к ней нужно отнестись со снисхождением (*indulgentiam mereatur*) и молиться за неё», а если утаит, но будет уличена, её надо наказать «более строго, следуя предписаниям монастыря (*secundum statuta monasterii grauius emendetur*)». Точно также подвергнется наказанию и тот, кто по собственной инициативе и «нечестивому замыслу (*sacrilego ausu*)» осмелится отправлять кому-либо письма или подарки (23)²⁴³. Обязанность строгого затворничества распространялась даже на аббатису. Для неё контакт с клириками, окормляющими общину, был возможен только в рамках литур-

²⁴⁰ Русский перевод правила Цезария, осуществленный М.Р.Ненароковой, см.: Правило святого Цезария [Арльского] // Одиссей: человек в истории (2013). Женщина в религиозной общине: Запад/Восток. М., 2014. С. 133 – 156. Из множества работ, обращающихся (в разном объеме) к этому правилу, укажу лишь на важнейшие для нашей темы: *Diem A.* Das monastische Experiment. S. 154–202; *Nolte C.* Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad virgines des Caesarius von Arles // *Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse* / Hg. von W. Affeldt, A. Kuhn. Düsseldorf 1986. S. 257–271.

²⁴¹ *Regula ad virgines* здесь и далее цитируется в моем переводе по изданию: S. Caesarii ad virgines // *Patrologiae cursus completus. Seria latina* / Ed. Migne. T. 67. Col. 1105C–1121C. Эта и сл. цитата содержится в предшествующем главам (*capitula*) кратком введении. Далее при цитировании в тексте указывается в скобках номер главы арабскими цифрами. Главы последней переработанной версии (т.н. Краткое повторение, или *Recapitulatio*) цитируются с пометкой Rec.

²⁴² Исключения делались для «епископов, провизора (человек, ведущий монастырское хозяйство, посредник между монастырем и внешним миром – Ю.А.), священника, дьякона, субдьякона и одного или двух лекторов», необходимых для служения мессы, а также для ремесленников, осуществляющих какие-нибудь ремонтные работы, но в сопровождении провизора и с разрешения аббатисы (33).

²⁴³ В этом пункте Цезарий все же делает одно исключение: из любви к родителям или по случаю какого-то особого знакомства (*pro affectu tamen parentum aut cuiuscumque notitia*) можно через привратницу отослать в дар хлеба, испросив предварительно разрешения аббатисы. Таким же образом – через привратницу и с ведома аббатисы – принимались и посылки от родственников, главным образом провизия и вино, которые передавались в общее пользование (*et canauariae tradant*) (30). Позже, в «Кратком повторении», он еще раз настаивает на контроле аббатисы за всей перепиской монахинь: «Пусть монахини не получают тайно письма ни от каких людей, даже от родителей, и сами никому не посылают писем без разрешения аббатисы» (Rec. 6).

гической и душеспасительной практики: «епископы, аббаты или иные рукоположенные лица (*religiosi*) с особенно хорошей репутацией» допускались в молельню. Необходимость «блюсти честь» требовала от аббатисы, чтобы она беседовала с посетителями в помещении для приемов только в сопровождении двух или трех сестер (35).

Цезарий предостерегает монахинь не только от любого контакта с мужчиной, но даже от желания взглянуть на него (т.н. *concupiscentia oculorum*), когда, например, провизор или ремесленники появляются в обители, и рекомендует им присматривать друг за другом. При малейших подозрениях, что поведение какой-либо монахини начинает отступать от предписанного, следует по-сестрински предупредить ее, а если та не захочет прислушаться – сообщить аббатисе (21; 22). Недоносительство равнозначно соучастию в грехе. Недопустим не только разговор с мужчиной наедине, но вообще любые тайные доверительные и дружеские отношения (*familiaritas aut societas*) монахинь между собой или с кем-либо посторонним, будь то духовные лица или миряне, мужчины или женщины (Rec. 2). Побег и замужество – самое страшное преступление – карается отлучением, а супруг монахини, нарушившей обет, приравнивается к соблазнителью, т.е. брак не признается²⁴⁴.

Правило Цезария настаивает на необходимости принятия монашеских обетов добровольно и сознательно (3), не сразу при переселении в обитель, а после года послушания под руководством определенной для наставления старицы. Другим условием вступления в общину был отказ от владения имуществом. Для женщин юридически самостоятельных – вдов или тех, кто покинул мужа ради служения Богу в удалении от мира, – рекомендовалось употребить его на благочестивые цели (*caritas aut donationes aut uenditiones faciant*), подарив или продав в соответствии с евангельским *пойди, продай имущество твое, и раздай нищим* (Мф. 19:21), ибо «монахини (*sanctimoniales*), которые владеют имуществом, не могут быть совершенными». Это же правило распространялось и на девиц, которые формально еще находились под родительской опекой, но формулировалось оно иначе: им не разрешалось приносить обеты, покуда они не освободятся «от всех препятствий мира сего» – *donec se ab omnibus impedimentis mundi istius liberar fecerint* (4). Ниже арльский епископ поясняет: имущество, которым они владели в миру, рекомендуется передать монастырю (аббатисе) как вклад в обеспечение общины (*communibus usibus profuturum*) (19). Понятие собственности, будь то платье или иная вещь, просто отмечалось: *nemo sibi aliquid iudicet proprium, siue in uestimento, siue in quacumque alia re* (15). Но если данное предписание касается внутреннего устройства жизни общины, то позднее, в *Recapitulatio*, в этот пункт было внесено принципиально важное уточнение: «пусть никто не имеет ничего в личной собственности – ни внутри монастыря, ни вне его (выделено мною – Ю.А.)» (Rec. 4). Аббатисе тоже «не позволено владеть ничем» (Rec. 10).

Жить полагалось в общем помещении (*una scholla*); выбрать себе отдельную келью не мог никто (*Vt nulla cellam peculiarum habeat*); даже старые и больные должны находиться в общей спальне, где за ними будут ухаживать молодые сестры. Более того, запрещались собственные шкафы или сундуки и вообще все, что могло запирается (7).

В ряде пунктов отражено требование ручного труда – необходимый «сословный» признак монашества как одной из составных частей христианской социальной модели *tria genera hominum*²⁴⁵. Основным занятием было прядение шерсти, причем норма была, вероятно, немалая: Цезарий специально оговаривает, что при прядении надлежит «смирненно принимать ежедневный урок и с большим усердием стараться его выполнить» (14). Платье также шили себе сами, «чтобы аббатисе не было нужды приобретать его вне [монастыря]» (25; 26; 40). Рукоделие сопровождалось душеспасительным чтением (13; 18). Особо оговаривается, что «никому,

²⁴⁴ См. об этом в сл. разделе.

²⁴⁵ Арнаутова Ю. Представления об общественном устройстве ок. 1000 г. // Cogito. Альманах истории идей. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 2011. С. 317–327. (С. 320–323).

даже аббатисе, не позволено иметь служанку», в случае нужды молодые монахини помогают старым: *Ancillam propriam nulli, nec etiam abbatissae, liceat in servitio suo habere; sed si opus habuerit, de junioribus in solatium suum accipiat*. (4). Поэтому все работы по хозяйству (*in omni ministerio corporali*) исполняли по очереди; от физического труда освобождалась только аббатиса (12). Выбирать себе работу по желанию не разрешалось: «никто не выбирает себе работу по прихоти (*pro suo libitu*), а следует тому, что назначено старшими» (6). И нельзя было показывать свое недовольство и роптать: *nemo cum murmuratione aliquid faciat* (16). Работа на кухне была особенно тяжелой, поэтому поварихам (*quae conquant*) за нее полагалось немного вина (12).

Однако занятиям ручным трудом посвящалась лишь часть дня, который начинался с обязательного чтения, труженика духовного, поэтому Цезарий настаивает на обучении грамоте: *omnes litteras discant* (17). Кроме того, из его жития известно, что монахини занимались и копированием рукописей.

Особая тема *Regula ad virgines* – внутренняя дисциплина, основанная на обете послушания (*oboedientia*). После Господа главная над всеми – аббатиса, а за нею – старшая монахиня (*priora, praeposita*): *Matri post Deum omnes oboediant; praepositae deferant* (16). Опоздавшие к молитве или к началу работ получали выговор (10); сносить порицания нужно было безропотно, а неисправившихся могли не допустить до причастия, общей молитвы и трапезы (10; 11). И в целом подчинение аббатисе и старшим должно быть безоговорочным – *sine murmuratione* (32; 16).

Смирение необходимо не только по отношению к старшим, но и в общении друг с другом: монахиням надлежит избегать осуждения или злословия, «будто яда дьявольского» (2), и воздерживаться от ссор (31). «Невозможно помыслить и это абсолютно невероятно, чтобы святые девы оскорбляли друг друга грубыми речами или бранью», делает оговорку Цезарий, однако если все же случится, наставляет он, что какая-нибудь из сестер «по наущению дьвола» «случайно» и «по человеческой слабости» впадет в столь великий грех как воровство или потасовка, то будет справедливым, если те, кто нарушают правила, подвергнутся законному наказанию в присутствии общины (24).

Во избежание праздности и пустословия весь день в обители должен быть заполнен. Помимо участия в богослужениях и самостоятельного чтения, остаток дня сестры проводят за работой, причем в молчании: *faciant opera sua et non se fabulis occupent*. Обращаться друг к другу можно, только если это необходимо для совместной работы или если беседа относится «к просвещению и пользе души» (18). Молчание предписывалось и в рефектории, когда все должны слушать чтение и размышлять над ним: *sedentes ad mensam taceant et animum lectioni intendant* (16).

Воздержание и скромность необходимы во всем – в еде, в одежде и прическе, в быту (Рес. 7; Рес. 15–17). Строгие ограничения, если не скудость, в потреблении пищи, распространявшиеся и на аббатису²⁴⁶, несколько ослабевали в отношении больных: за ними нужно ухаживать так, чтобы они быстро выздоровели, но когда силы вернутся к ним, им следует сразу же обратиться к воздержанию – *ad feliciorem abstinentiae consuetudinem* (20). Платье не должно привлекать внимания (20); Цезарий рекомендует одежду простого покроя и «благопристойного цвета» (*honesto colore*), т.е. «не черного или совсем белого, а естественного или приятного для глаз молочно-белого оттенка» (40). И в самом монастыре не должно быть никаких вышивок и тонкого шитья или ковров и разных украшений, даже помещение для моления должно быть убрано просто, без парчи, камчатых тканей и шелковых покрывал (42).

В гл. 19, где Цезарий рекомендует при вступлении в монастырь передавать имущество аббатисе для обеспечения общины, он делает любопытную оговорку: «те же, кто [в миру]

²⁴⁶ Ср.: «Пусть аббатиса отдельно от общины не трапезует» (38).

ничем не владели, пусть не требуют в монастыре того, чего не могли иметь вне [его]». Однако указывая на необходимость смирения одним, он тут же предупреждает от гордыни других: «кто имел что-либо [из владений] в миру, не должны свысока смотреть на сестер, которые пришли в святую общину из бедности, и кичиться богатством, переданным ими монастырю, как если бы они наслаждались им в миру». Эта оговорка свидетельствует о том, что социальное происхождение монахинь могло быть разным, в общине же все становились равны. Никаких поблажек для монахинь из привилегированных слоев не допускалось: никакой прислуги или отдельной кельи, безропотное выполнение любых работ, равенство в удовлетворении потребностей в еде и платье, в распределении физической нагрузки. Во избежание злоупотреблений арльский епископ предписывает для надзора над погребами, складом шерсти и монастырскими воротами выбирать старейших монахинь, причем таких, которые, «страшась Господа», учитывали бы «потребности всех, а не желания тех или иных» (28. Ср.: Rec. 20; Rec. 21). И потому, продолжает он, ни одна из сестер не должна иметь или хранить возле своей постели что-либо из еды или питья. Особенно же он предостерегает – *coram dei et angelis eius obtestor* – от тайной покупки или получения «откуда-либо переданного» вина. Иногда монахини получали подарки (обычно от родственников). Главным образом, это были платье, провизия и вино, вот их-то и запрещалось оставлять себе, а надлежало передавать аббатисе или надзирающей за погребами монахине (*canauaria*). Целесообразность этой меры состояла не только в соблюдении принципа равенства и запрета иметь что-либо собственное и не только в том, чтобы уберечь монахинь от грехов, связанных с неумеренным употреблением вина. Существовало и вполне приземленное обоснование: «поскольку в кладовой монастыря не всегда имеется вино хорошего качества (*bonum vinum*)», то дело аббатисы – позаботиться о таком вине, «которое подходило бы для тех, кто болен, или тех, кто получил более изысканное воспитание (*quae sunt delicatius nutritae polpentur*)» (28). На основе этого высказывания не стоит делать выводы о сохранении в обители социального неравенства на практике. Периодическое отступление от строгого воздержания было мерой вынужденной. Истощение организма постами – нередкое явление в монастырской жизни. Сам Цезарий, будучи монахом в леринской обители, едва не поплатился за это жизнью, так что аббат вынужден был отправить его в Арль поправлять здоровье. Вероятно, какая-то история подобного рода случилась и здесь (что могло нанести урон репутации монастыря), поэтому при доработке устава в 524 г. Цезарий ввел еще одно уточнение: поскольку монахиням из аристократических домов или больным трудно переносить суровое воздержание и длительные посты, их следует обеспечивать более качественной пищей, а тех, кто стыдится этого, убеждать принимать ее как «одобренную Христом» (39). Подобное предписание, повторюсь, в большей мере было данью здравому смыслу, нежели социальной стратификации, и предполагало индивидуальную оценку физических возможностей каждой монахини.

В отношении гостей Цезарий также демонстрирует последовательный ригоризм: «ни для кого не устраивать застолия (*conuiuium*), будь то епископы, аббаты, монахи, клирики, мирские мужи, женщины мирского статуса (*in habitu saeculari*) или же родственники аббатисы или какой-либо монахини, ни в самом монастыре, ни за его стенами». Даже «епископа этого города или провизора этого монастыря» не полагалось чествовать обильным угощением. Запрет касался и благочестивых женщин «этого города», за редчайшими исключениями. Как объясняет Цезарий, «пусть лучше святые и посвященные Господу (*deo devotae*) девы служат Христу и молятся за всех, чем готовят угощения для плотского удовольствия» (36).

Здесь мы подошли, собственно, к главному назначению монахинь: *orantes omni tempore*, настаивает Цезарий, или, словами апостола, непрестанно молитесь (1 Фес. 5:17). Участие в мессе, часовые молитвы литургического дня (*horas canonicas*), не требовавшие присутствия священника, пение гимнов, чтение и размышления о Св. Писании структурировали весь рас-

порядок дня в обители (18; 19; 20)²⁴⁷. Жизнь концентрировалась на духовном сосредоточении, *contemplatio*, от которого не должны отвлекать ни праздное времяпрепровождение, ни пустые разговоры или ссоры, ни даже социальные обязанности, которые мы привычно ассоциируем с монастырской жизнью. Так, запрещалось принимать для воспитания или получения образования девочек (*nobilium filiae siue ignobilium*), семьи которых не намеревались сделать их монахинями (5), сестрам не разрешалось иметь не только друзей, но даже крестниц (*filiam in baptismo*), «ни богатых, ни бедных», дабы не возникло особых близких отношений (*familiaritas*) с их семьями (9). «Во избежание суеты (*inquietudinem*)» Цезарий советует не раздавать ежедневную или иную регулярную милостыню у монастырских ворот; аббатисе следует распорядиться, чтобы провизор (!) сам распределял между бедными то, что «остаётся от того необходимого, что Господь посылает монастырю» (39). Как видим, лежащая в основе движения монашества идея – жить «вне мира» (*extra mundum*) – в этом правиле представлена прямо-таки в экстремальной форме. *Regula ad virgines* было правилом для *vita contemplativa* – монашеского идеала созерцательной жизни – в самом чистом виде.

В современной историографии имеет место дискуссия о цели всех этих строгостей, прежде всего полнейшего затворничества. Вопрос этот не праздный. Потому что если сопоставить начальный этап монашеского движения в Южной Галлии (VI в.) и в Германии (там он приходится на VII – начало VIII вв.), т.е., условно говоря, относительно цивилизованный Юг и свежее обращенный Север, то картины будут принципиально разными. Во франкских областях – в это время там активно велась миссионерская деятельность – запрет контакта с внешним миром, с мужчинами не то что не соблюдался, он и не требовался. Распространение монашества там с конца VI в. было инспирировано ирландскими монахами-миссионерами и жизнь первых общин определялась правилами, восходящими к Колумбану. Они имели много общих пунктов с правилом Бенедикта (и в строгом смысле являлись «смешанными», *regilae mixtae*); кроме того, часто встречающейся формой общежития были т.н. двойные монастыри, *monasteria duplica*, когда мужская и женская общины жили рядом под управлением одного аббата. В Галлии такая форма общежития с начала VI в. церковными властями не только не приветствовалась, но даже подвергалась систематическим запретам²⁴⁸. В VIII вв. тон в германских областях задавало англо-саксонское монашество, следовавшее бенедиктинскому идеалу *vita activa*, и жизнь монахинь, тем более аббатис, мало отличалась от жизни монахов – они отправлялись в паломничества в Рим, организовывали школы и скриптории, занимались миссионерской деятельностью. В монастырях проводились «государственные» собрания, в них укрывались во время смут, они предоставляли гостеприимство путешественнику по стране двору, перенимая функции пфальца²⁴⁹.

Конечно, первое и простое объяснение строгого затворничества – не отвлекать женщин от религиозного самоуглубления (*vita contemplativa*) и молитвы, а также обостренная потребность в защите слабого пола в это неспокойное время²⁵⁰. В правиле Цезария большое место отведено напominаниям о необходимости соблюдения обета целомудрия и сохранения дев-

²⁴⁷ О литургической стороне жизни в позднеантичных и раннесредневековых женских общинах, а также о формах аскезы см.: Muschiol G. *Famula Dei*. S. 81–105.

²⁴⁸ В 506 г. собор в Агде под председательством Цезария постановил возводить женские монастыри подальше от мужских (*propter insidias diaboli aut propter oblationes hominum* (can.28)); в 529 эдиктом императора Юстиниана все двойные монастыри были разделены. Цит.по: Helvétius A.-L. *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne // Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts / G. Melvill, A. Müller (Eds). Münster, B., 2011. P. 151–170. (P.157). См. также: Haarländer S. „Schlangen unter den Fischen“. Männliche und weibliche Religiösen in Doppelklöstern // Frauen und Kirche. S. 55–70 (особенно с. 56–57).*

²⁴⁹ Живописные примеры деятельности аббатис в этот период дает житие св. Лиобы: *Vita Leobae abbatissae Biscoffesheimensis / MGH Scriptores*. Bd. 15 (1). S. 118–131 (особенно гл. 19–20. С. 129–130).

²⁵⁰ Wemple S.F. *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia, 1981. P.154; *Schulenburg J.T. Strict Active Enclosure and Its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500 – 1100) / Ed. J.A.Nichols, L.Th. Shank. Medieval Religious Women. Kalamazoo, 1984. Vol. 1. P. 78–79.*

ственности, ведь девственность – главное сокровище благочестивых дев и залог их ритуальной чистоты, понимаемой широко – как незамутненной соприкосновением со «скверной мира». Чистота – условие действенности молитв *virgines sacrae*. Но есть и другая группа мнений: у Цезария явственно выражена потребность защитить мужчин, прежде всего клириков, от женской сексуальности, от соблазна, и потому можно говорить об известном антифеминизме галльского клира, хотя в целом Цезарий исходит не из специфической слабости женского пола, а из вполне реалистического представления о человеческой натуре²⁵¹. С этими объяснениями трудно не согласиться, особенно если почитать, например, «Историю франков» Григория Турского. Однако их можно было бы дополнить вполне убедительными и, на мой взгляд, существенно углубляющими перспективу аргументами, высказанными в относительно недавнем исследовании Альбрехта Дима²⁵².

А.Дим обратил внимание на то, что в уставе Цезария нет ни слова о монашеской аскезе как форме неустанной борьбы с грехом, прежде всего с сексуальностью, хотя эта тема после *Institutiones coenobiticae* Кассиана быстро превратилась в топос (имеющий под собой вполне реальные основания) всей монашеской литературы²⁵³. Задуманная Цезарием модель женского общежития – идея изолированной от мира общины *virgines*, в общих чертах позаимствованная им у Августина, – похоже, была призвана опровергнуть расхожее мнение теологов²⁵⁴ о невозможности в земной жизни вести истинную *vita contemplativa*, не отвлекаясь на внутреннюю борьбу с искушениями. Монастырь у Цезария – не место, где в аскетическом борении происходит очищение от греха, прежде всего в мыслях, а «безопасное место», где появление искушений практически исключается: он отгорожен от мира с его злом высокими стенами; выходить за их пределы нельзя и туда не допускается никто посторонний. Арльский епископ приказал даже замуровать все двери в стенах обители²⁵⁵, войти в нее можно было только через базилику св. Марии, которая служила местом погребения и куда монахиням вход был воспрещен. При последней переработке устава он категорически запрещает открывать эти двери «под предлогом какой-либо пользы» и даже «вопреки желанию общины» (Rec.19)²⁵⁶. Пока монахини никак не контактируют с внешним миром – они защищены от его «духовных волков» (*fauces spitalium luporum*) и могут спокойно предаваться *contemplatio*: в стенах «святой обители» необходимость борьбы отпадает, основное занятие монахинь – в молитвах ожидать пришествия Спасителя (Rec.14; Rec.18). В этом отношении созданная Цезарием модель далека от размышлений Кассиана, Августина и других авторов о правильных поступках ценой глубочайшего внутреннего смятения. Как тонко замечает А.Дим, столь важное для Кассиана противопоставление «внешнего» и «внутреннего» применительно к аскетствующему индивиду, т.е. конфликт

²⁵¹ Muschiol G. Famula Dei. S. 79–80; Nolte C. Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. S. 267–268. О последнем состоянии дискуссии см.: Runge L. Dedicated Women and Dedicated Spaces: Caesarius of Arles and The Foundation of St. John // Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. H.Dey, E.Fentress. Turnhout, 2011. P. 99–116.

²⁵² Diem A. Das monastische Experiment. S. 154–192.

²⁵³ Ibid. S. 178 f. А.Дим подчеркивает, что нормативные предписания Цезария для мужской общины (*Regula monachorum*), напротив, носят явные следы влияния устава Иоанна Кассиана (*De institutis coenobiorum et de octo principalibus vitiis*) и его размышлений о монашеской жизни в *Collationes patrum* как в отношении «каталога грехов», так и соответствующей терминологии. Подробнее о влиянии Кассиана см.: Frank K.S. Frühes Mönchtum im Abendland. Zürich, München. 1975. Bd. 1. S. 107–193.

²⁵⁴ Прежде всего самого Августина. В трактате *De virginitate* он описывает такую общину как ангелоподобную, как земное отражение *civitas Dei* (ср. у Цезария: *quia vos angelis desidero esse consimiles* (Rec. 13)).

²⁵⁵ Rec. 1. Об этом известно из его жития – Lib. 1. Cap. 57 (См.: *Vita Caesarii* // MGH Scriptores rerum Merovingicarum. Bd. 3. S. 451 – 501.) и подтверждается современными археологическими раскопками. См.: Klingshirn W. E. Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the „Vita Caesarii“ // Revue Bénédictine. 1990. Vol. 100. P. 441 – 481; Diem A. Das monastische Experiment. S. 191 (с подробной библиографией по истории арльского монастыря); Nolte C. Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. S. 258–259.

²⁵⁶ Ср. также: Rec.1, Rec. 9. Из жития св. Цезария (Lib. 2. Cap. 26) известно, что даже когда в монастыре вспыхнул пожар, монахини не покинули его, а вынуждены были, вместе с ценными книгами, укрываться в подвале, где был резервуар для воды (пожар потушила чудодейственная молитва епископа).

между формально безгрешным поведением и внутренней борьбой с самим собой за безгрешность не только деяний, но и помыслов (*puritas cordis*), как раз и достигаемую беспрестанным и суровым аскетическим упражнением, Цезарий трансформирует в противопоставление «внешнего» и «внутреннего» применительно ко всей общине, стало быть, в противостояние пространства монастыря и мира за его стенами (*extra muros*)²⁵⁷. Его монастырь подобен островку безопасности, мирному ковчегу «как бы современного Ноя»²⁵⁸, среди бурь и невзгод внешнего мира уже predeterminedенному к спасению. Ни в одном предшествующем или позднейшем правиле не подчеркивается столь часто мысль о простирающейся над обителью благодати, *gratia Dei*, и ее «производных» – *adiuuatio et inspiratio Dei, misericordia Domini, fauor diuinus* и т.п.

Транслируемая *Regula ad virgines* априорная убежденность в возможности спасения основывается на последовательном отвержении мира (*saeculum*) в форме полного и бескомпромиссного пожизненного затворничества, ибо по-настоящему отрешиться от мира (топос *renuntiatio saeculi*) можно только тогда, когда возвращение в него исключено. Лишь после смерти монахини, упокоенные в базилике св. Марии, как бы выходят за монастырские стены, но тогда этот мир уже не может им навредить, а они своим небесным заступничеством охраняют от него единственный незамурованный вход в обитель. Символизируемое принесением монашеских обетов отвержение мира, по Цезарию, первый шаг к спасению. Ему предшествует своего рода фаза очищения – год испытательного срока – абсолютное новшество, введенное им в монастырскую практику и в Средние века кажущееся уже само собою разумеющимся²⁵⁹. Испытательный срок до принятия обетов, причем немалый, когда послушницы еще «носили мирское платье» и были существенно ограничены в правах, давал им возможность освободиться от всех «препятствий мира» (*impedimentis mundi*), прежде всего от имущества, родственников и дружеских связей, и принять сознательное решение – с «явной и свободной волей». Это означает также, что будущая монахиня «признает, что сможет выполнить все установленные правила», которые ей «часто перечитывают» (Rec.8). Подготовленным таким образом женщинам остается только смирением, воздержанием и трудом поддерживать *status quo* «свободной от греха территории», обеспечивая себе совершенство безгрешности (*perfectio*), а значит, гарантированное посмертное блаженство. Замкнутое пространство, где все друг у друга на виду и запрещены всякие личные сближения (*familiaritas*), создает условия, когда согрешить делом практически невозможно и взаимный контроль максимально облегчен. Даже за мыслями: напомним пункт, предупреждающий от «вожделения взглядом (*concupiscentia oculorum*)» (21). Ни о каких тайных исповедях и длительных покаяниях – также привычно ассоциируемых сегодняшним наблюдателем с монастырской повседневностью – речи в уставе не идет. Раскаяние, наказание (искупление) свершаются в присутствии всей общины (24): Цезарий делает ставку на социальный контроль (Ср.: *согрешающих перед всеми обвиняй* (1 Тим. 5:20)). Иными словами, там, где идеал чистоты и безгрешности уже достигнут, противопоставление индивида и общины, индивидуальное соревнование в аскезе и постоянное самосовершенствование (*aedificatio* – труженье над собою, иногда увенчивающееся общепризнанной святостью и известное, например, из практики бенедиктинского монашества) становится неактуальным.

Perfectio – плод монашеской аскезы – представляется Цезарию едва ли не автоматически достижимой целью, поскольку он понимает ее не как индивидуальную свободу от греха, а как «свободную от греха территорию», огражденную от мира монастырскими стенами²⁶⁰. И здесь он снова отступает от предшествующей традиции. У Кассиана, например, все ровно наоборот:

²⁵⁷ Diem A. Das monastische Experiment. S. 178–179.

²⁵⁸ Ibid. S. 178. Ср.: Vita Caesarii. Lib 1. Cap. 35: *quasi recentior tempore nostri Noe, propter turbines et prozelas sodalibus vel sororibus in latere ecclesiae monasterii fabricat archam.*

²⁵⁹ Официальная Церковь впервые предписывает год испытательного срока в монастырях на поместном синоде 549 г. в Орлеане. Подробнее см.: Muschiol G. *Famula Dei*. S. 76 f.

²⁶⁰ Diem A. Das monastische Experiment. S. 178 ff.

perfectio достигается исключительно аскетическим упражнением, борьбой за *puritas cordis* на протяжении всей жизни, и только в ходе этой борьбы происходит окончательное отвержение мира, изменяющее качество личности, т.н. монашеское перевоплощение (*conversio*), причем для каждого – в свое время; словом, отвержение мира равнозначно полнейшей индивидуализации. Августин вообще не допускает возможности достижения *perfectio* после грехопадения человечества, так что несмотря на все усилия в аскетическом самосовершенствовании спасение души зависит от одной только милости Божественного Провидения. У Цезария же, получается, *perfectio* зависит от внешних факторов: его можно «организовать» и «институционализировать»²⁶¹.

Необходимым средством организации *perfectio* или, шире, этой общей, распространяющейся и на место, и на его насельниц *sanctitas*, является устав – *sancta regula*, который надо «всеми силами стараться соблюсти», нельзя послаблять (*nihil de sanctae regulae institutione minui permittatis* (Rec.13)), а за нарушение придется «судиться <...> перед Богом» (40; Rec.14). Высшим авторитетом устава объясняются и особые отношения конвента с аббатисой. Она как *mater* заботится об имуществе монастыря «для пропитания тела» (при том, что все контакты с внешним миром по ее поручению осуществляет мирянин-управитель, провизор), но главная ее обязанность – «попечение о спасении душ» (25; Rec. 10), а значит, о строжайшем соблюдении устава и сохранении его в неизменном виде. Контролировать в этом аббатису поручается общине: «если когда-нибудь какая-нибудь аббатиса попытается что-нибудь изменить в установлениях этого правила или ослабить, или захочет, по причине родства или какого-нибудь уговора, покорствоваться и доверяться понтифику этого города», «святым девам» надлежит ей «с почитательностью и достоинством противодействовать» и «никоим образом не допускать, чтобы таковое случилось» (Rec.14). Именно община, и только она, уполномочена избирать аббатису, способную «деятельно соблюдать правило» (Rec.12). Как видим, в этих пунктах Цезарий декларирует очень важный принцип: независимость аббатисы (и общины) от местного епископа, что в его время означало – от любых институтов власти.

Но и этим новаторство арльского епископа не исчерпывается. Для своей общины он придумывает особую функцию – молиться о спасении других, а именно: его самого как основателя и покровителя монастыря, города (*civitas*) и всего человечества (*pro uniuerso populo*) (36; Rec.18). Эффективность таких молитв обеспечивается как «чистотой безгрешности» святых дев, так и небесным заступничеством уже усопших членов «святой общины», покоящихся в базилике св. Марии. Если учесть, что позднеантичное монашество удалялось «в пустыню» (т.е. от мира; топоним *monasterium in solitudine*), чтобы молиться о спасении собственной души, и функции пекущегося о спасении «всех» *ordo oratores* оно постепенно перенимает только на исходе VIII столетия, для первой трети VI в. поставленная Цезарием задача имела, можно сказать, историческое значение для всего западного христианства.

Подведем первые итоги. Прежде всего следует указать на общий вклад Цезария Арльского в формирование нормативной традиции средневекового монашества, потому что многие предписания монастырской жизни, впоследствии получившие повсеместное распространение и сегодня кажущиеся нам «извечными», именно у него прозвучали впервые: испытательный срок для конверсов, общая спальня (*una schola*), запрет иметь крестников и крестниц²⁶², предписание молиться за основателя монастыря (т.е. хранить его *memoria*), идея недопустимости изменения устава изнутри, конвентом или аббатом/аббатисой. Более того, для женского монашества арльский епископ разработал совершенно уникальную модель монастыря как «свобод-

²⁶¹ Причем достижение *perfectio* Цезарий ставил целью не только монахам, но и клиру, и мирянам. (Ibid. S. 177 со ссылкой на: Leyser C. Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great. Oxford, 2000. P. 111 – 134; Klingshirn W.E. Caesarius of Arles. The Making of a Christian community in late antique Gaul. Cambridge, 1994. P. 146 – 170.).

²⁶² Ординированным монахам также запрещалось проводить обряд крещения – это было бы вмешательством в компетенцию епископа.

ной от греха территории», независимой общины, предопределенной к спасению, а следовательно «святой» (*sancta congregatio*), с общественной функцией «молящихся». Условием для существования такой «территории» была норма жизни в общине, а именно, суровая внутренняя дисциплина и полная исключенность из жизни «внешней», в том числе независимость от каких-либо властных структур и невовлеченность в них. Таким образом Цезарий компенсировал свой отказ от восходящего к Кассиану и продолженного Бенедиктом Нурсийским понимания сути монашеской жизни как перманентной внутренней борьбы с грехом. Его община не нуждалась в аскетическом борении – это ключевой момент, на котором основывается ниже-следующая гипотеза.

Как известно, почти три столетия спустя ахенский синод 816 г., задавшись целью упорядочить жизнь религиозных общин на всей территории франкской империи, принимает устав для канонисс – *Institutio sanctimonialium*, за образец для которого было взято *Regula ad virgines*, но его предписания были в значительной мере смягчены. От текста Цезария, по большому счету, остались лишь риторика и структура, т.е. совокупность подвергаемых нормированию сфер жизни. Это общее мнение историков. Однако вопрос, почему участники синода остановили свой выбор именно на правиле Цезария, к тому времени уже, похоже, не использовавшемся и далеком от современных им реалий монашеской жизни, в историографии никогда не ставился, хотя ответ на него, как представляется, позволяет по-новому взглянуть на проблему исторических корней формирования нормы жизни канонисс. Моя гипотеза состоит в том, что для «образца» потребовалось отнюдь не правило как таковое, т.е. практические предписания Цезария, которые пришлось сознательно «смягчать», а та идея, которую сформулированные им уставные нормы обосновывали. Это идея самой возможности существования женской духовной общины, сакральной по определению, гарантирующей спасение, от членов которой, в отличие от монашества (в IX в. – бенедиктинского), напряженной внутренней аскезы не требуется. Эта идея «святой общины» – правда, лишенная своего нормативного обоснования, а потому абсолютно выхолощенная – была использована для легитимации совершенно иного, весьма далекого от идеалов Цезария уклада жизни, к тому времени уже сложившегося во многих нерегулярных женских общинах. Авторы *Institutio* ограничились лишь тем, что придали существующей практике некоторое единообразие и официальную форму нормативного предписания. Как этот уклад формировался и превращался в своего рода негласную норму, мы рассмотрим далее на примере из жизни другого монастыря, Св. Креста в Пуатье, в свое время принявшего *Regula ad virgines* Цезария Арльского. Попутно мы будем наблюдать, что происходит с «писаной нормой» – «идеалом» – при ее соприкосновении с меняющейся «действительностью», а также реакцию современников на эти процессы.

«Скандал в Пуатье»: конфликт «нормы» и «действительности» или ростки новой нормы?

В середине VI столетия франкская королева Радегунда (520– 587) основывает в Пуатье монастырь под покровительством св. Илария Пиктавийского, который вскоре стал называться монастырем Св. Креста: в 568 г. Радегунда выхлопотала у византийского императора для него реликвию «первого ранга» – частицу Животворящего Креста Господня. Первой аббатисой стала наперсница Радегунды и ее духовная дочь Агнесса. Об этой обители подробно рассказывает Григорий Турский в ряде глав IX и X книг «Истории франков»²⁶³. В историографии его рассказ получил довольно двусмысленное название «скандал в Пуатье», потому что

²⁶³ Gregorii episcopi Turonensis. Libri historiarum X // MGH Scriptorum rerum Merovingicarum. Bd. I(1). Цит. по русскому изданию: Григорий Турский. История франков. (Пер. В.Д. Савуковой). М., 1987. В конце цитаты в скобках ставится номер книги и главы.

речь в нем идет о последовавшем вскоре после смерти королевы восстании монахинь²⁶⁴, недовольных жизнью при новой аббатисе Левбовере, преемнице Агнессы. К данному сюжету, богатому описаниями повседневных реалий жизни женской духовной общины второй половины VI в., историки обращаются регулярно²⁶⁵, также и для того, чтобы проиллюстрировать свой тезис о том, как часто и существенно декларируемая уставом «норма» вступает в противоречие с «действительностью»²⁶⁶. Однако свидетельства Григория Турского заслуживают подробного анализа и по другой причине: в том, что он описывает еще как достойные упоминания в «Истории» скандальные «казусы», можно рассмотреть ростки новых явлений и процессов в религиозной жизни. Они формируются как реакция на происходящие изменения в жизни практической – в социальной и политической действительности франкского общества, а в последующий период, в VII и VIII столетиях, набирают силу. К тому же следует учитывать, что Григорий Турский повествует о современных ему событиях, в которых он порою и сам участвовал, а значит, его интерпретация содержит множество хорошо ли, плохо ли скрываемых субъективных оценок происходящего. Здесь можно поставить вопрос о возможности существования в среде галльского клира критического отношения к еще очень популярному правилу Цезария и иным сложившимся формам женской религиозности, даже об альтернативе им.

Итак, в 589 г. группа из примерно 40 девиц, предводительствуемых королевскими дочерьми, кузинами Хродехильдой и Базиной, взламывает ворота и покидает монастырь: они идут «жаловаться королям»²⁶⁷. По пути девицы попадают в Тур, и Григорий Турский, вынужденный принять в них участие, описывает всю коллизию – *de scandalum monasterii Pectavensis*.

«А в монастыре в Пуатье возникла ссора (*scandalum*), ибо душой Хродехильды, возгордившейся от того, что она дочь покойного короля Хариберта, овладел диавол. Кичась своим королевским происхождением, она заставила монахинь поклясться в том, что они, очернив аббатису Левбоверу и выгнав ее из монастыря, поставят ее самою во главе монастыря. И вот она вышла с сорока или более девами и со своей двоюродной сестрой Базиной, дочерью Хильперика, и сказала: „Я иду к своим родственникам-королям, чтобы рассказать им о нашем унижительном положении, ибо здесь нас унижают так, словно мы не дочери королей, а рожденные от ничтожных слуганок“» (IX 39).

Зачинщица бунта принцесса Хродехильда надеялась препоручить своих спутниц, «которые подверглись большому унижению <...> со стороны аббатисы из Пуатье», заботам турского епископа, пока она будет находиться при дворе и рассказывать «о том, что мы там [в монастыре] претерпеваем». Однако Григорий напоминает ей, что самовольный уход из монастыря грозит монахиням отлучением от Церкви. Он советует возвратиться в обитель и обещает расследовать их обвинения против аббатисы, обратившись к посредничеству епископа Пуатье Маровея. На это Хродехильда не соглашается: «“Нас ничто и никогда не остановит, и мы пой-

²⁶⁴ Здесь можно предполагать игру со смыслами: Григорий Турский озаглавил рассказ о событиях в Пуатье (IX 39; X 15) *De scandalum monasterii Pectavensis*. Латинское *scandalum* можно понимать и как «бурную ссору», и как реакцию на нее, т.е. «предмет возмущения», получивший широкую огласку (неприличный) инцидент.

²⁶⁵ См., напр.: *Scheibelreiter G. Königstochter im Kloster: Radegund und der Nonnenaufstand von Poitiers (589) // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. 1979. Bd. 87(1). S. 1–37; Gillette G. Radegund's Monastery of Poitiers: the Rule and its Observance // Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991 / Ed. E. A. Livingstone. Löwen, 1993. P. 381–387; Hartmann M. Reginae sumus. Merowingische Königstöchter und die Frauenklöster im 6. Jahrhundert // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. 2005. Bd. 113. S. 1–19; Görsch K. Der Nonnenaufstand von Poitiers: Flächenbrandt oder apokalyptischer Zeichen? Zu den merowingischen Klosterfrauen in Gregors Zehn Büchern Geschichte // Concilium medii aevi. 2010. Bd. 13. S. 1–18.*

²⁶⁶ *Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 50; Föbel A., Hettinger A. Klosterfrauen, Beginnen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter. Idstein, 2000. S. 21; Gillette G. Radegund's Monastery of Poitiers: the Rule and its Observance. Passim; Helvétius A. – L. L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne. P. 158.*

²⁶⁷ В то время было два франкских короля – Гунтрамн и его племянник Хильдеберт II. Из дальнейшего рассказа можно заключить, что Хродехильда посетила сначала своего дядю Гунтрамна (город Пуатье находился на подвластной ему территории), а ее кузен Хильдеберт был вовлечен в конфликт несколько позже.

дем к королям, которые, как мы знаем, являются нашими родственниками“. <...> Порицали они [монахини] также и епископа [Маровея], говоря, что из-за его козней между ними раздор и поэтому они покинули монастырь» (IX 39, 40).

И действительно, переждав холода и весеннее бездорожье в Туре, она направляется к королю Гунтрамну, «оставив некоторых монахинь в Туре и поручив их своей родственнице [Базине]». Король милостиво принял Хродехильду, «удостоив даров», и обещал поручить провинциальным епископам «собраться [на собор] и вместе с аббатисой обсудить их дело».

По-видимому, король Гунтрамн не торопился выполнять обещанное, время шло, и Хродехильде со спутницами пришлось настраиваться на длительную борьбу, заручившись пособничеством людей с сомнительной, по мнению Григория Турского, репутацией: «Поскольку монахини после долгого ожидания поняли, что епископы не намерены собираться, они вернулись в Пуатье и укрылись в базилике святого Илария; к ним присоединились воры, убийцы, прелюбодеи и виновные в различных преступлениях. Они стали готовиться к сопротивлению, говоря: „Мы – дочери королей, и мы возвратимся в монастырь не раньше, чем оттуда будет изгнана аббатиса“» (IX 40).

Вероятно, король все же побудил епископов встретиться с монахинями, но лишь для того, чтобы вынудить их вернуться в монастырь. Епископы во главе с бордосским митрополитом Гундегизилом явились к девицам с увещанием, но так как те «упорствовали», им объявили об отлучении от Церкви. В ответ «сумасбродные люди» – боевой отряд Хродехильды – «устроили такое побоище в самой базилике святого Илария, что епископы, повергнутые на пол, с трудом могли подняться, а диаконы и прочие клирики, залитые кровью, вышли из базилики с разбитыми головами» (IX 41). Это событие положило начало настоящим военным действиям: «<...> Хродехильда завладела монастырскими виллами и назначила там управляющих, а тех, кого смогла увести из монастыря насильем и побоями, подчинила себе, при этом говоря, что если ей удастся войти в монастырь, то она сбросит аббатису со стены» (IX 41).

Обеспокоенный ситуацией король Гунтрамн распорядился, чтобы местный граф «любимым способом» «положил конец этой ссоре». В конфликт был уже вовлечен и другой франкский король – Хильдеберт II. Поскольку он «постоянно имел неприятности то с одной, то с другой стороны, то есть со стороны монастыря и со стороны дев, ушедших из него», то первым попытался подвинуть стороны к поиску компромисса. Назначенный им «для улаживания ссор» пресвитер Тевтар старается организовать «разбор дела». О «разбирательстве дела» хлопочет и епископ Пуатье Марвей. Однако беглые монахини формально не могут явиться на суд, т.к. на них наложен интердикт, а оскорбленные епископы не хотят снимать отлучение. Так проходит более полугод. «Ссора, возникшая по наущению диавола в монастыре в Пуатье, с каждым днем все больше разгоралась», и «почти не проходило дня без убийства, часа – без ссоры, минуты – без слез» (X 15). Лишь следующей весной, после того как по приказу Хродехильды аббатиса Левбовера была похищена из монастыря и некоторое время пробыла у нее в плену, а все монастырское имущество было разграблено, отряд графа Макона уничтожил «головорезов Хродегильды». Мятеж был жестоко подавлен. Церковный собор, в котором принял участие и Григорий Турский, смог, наконец, приступить к разбирательству, тем более что «король добился для обеих прощения, посему их вновь приняли в лоно церкви» (X 20).

В чем же обвинили на соборе Левбоверу мятежные монахини? Турский епископ приводит их обвинения по тексту судебного решения:

«Отвечая, они признались, что уже не могли более переносить лишения в пище и одежде и сверх того жестокое обращение. Кроме того, они добавили, что в их бане мылись посторонние люди, чему быть не подобает, что сама аббатиса играла в кости и миряне проводили с ней досуг, что, помимо того, в монастыре совершались даже помолвки. К тому же, аббатиса безрассудно сшила для своей племянницы платье из шелкового алтарного покрывала, а золотые листочки, кои были по краю покрывала, она необдуманно отпоролла и бесстыдно повесила на шею племянницы.

Она же приготовила специально для своей племянницы святую повязку, украшенную золотом, и справила в монастыре праздник стрижки бороды» (X 16).

Как видим, формально Левбовере вменялось в вину нарушение обета бедности и общее нарушение дисциплины – пренебрежение требованием затворнической жизни и воздержания, азартная игра, присутствие в общине готовящейся к замужеству племянницы-мирянки. Тогда как «лишения в пище и одежде», равно как и «жестокое обращение», заключавшееся, вероятнее всего, в том, что девиц заставляли заниматься какой-нибудь работой (как «рожденных от ничтожных служанок») – все это моменты, скорее, субъективные, ведь правило Цезария настаивает на равенстве и предписывает трудиться всем членам общины.

Однако епископам такой перечень провинностей аббатиссы убедительным явно не показался, поскольку они пытаются доискаться до «настоящих» преступлений:

«Затем спросили Хродехильду и Базину, может быть, они уличат аббатису <...> в каком-либо прелюбодеянии или поведают о каком-либо убийстве, совершенном ею, или чародействе, или о преступлении со смертной казнью. Они ответили, что ничего не могут больше добавить, кроме того, что уже сказали, и *то, в чем они ее обвиняли, она делала, по их мнению, вопреки [монастырскому] уставу* (здесь и далее выделено мною – Ю.А.)» (X 16).

Любопытна и реакция самой аббатисы на эти обвинения – она, похоже, удивлена:

«Когда аббатису спросили, какой она на это даст ответ, та сказала: что касается голода, на который они жалуются, то он объясняется обычной в это время года скудостью, однако сами они никогда не испытывали чрезмерной нужды. Что же касается платья, сказала аббатиса, *то если кто-нибудь пороется в сундучках этих монахинь, то он найдет, что у них вещей больше, чем надобно*. Что же касается пользования баней [посторонними] – в чем ее обвиняют, – то она сообщила, что было это в дни великого поста. Новое здание бани сильно пахло известью, и чтобы не повредить своему здоровью, монахини в ней не мылись. Поэтому госпожа Радегунда приказала *монастырским слугам* открыто пользоваться этой баней до того времени, пока окончательно не исчезнет всякий вредный запах. <...> Относительно же игры в кости она ответила, что *даже если она и играла при жизни госпожи Радегунды, то не считает это большой провинностью, при этом добавила, что это не запрещено ни письменным уставом, ни церковным постановлением*. <...> О трапезах с мирянами аббатиса ответила, что *она никакого нового обычая не вводила, но как было при госпоже Радегунде, так осталось и теперь*, что она лишь давала освященный хлеб истинным христианам, и у обвинителей нет доказательств, что она когда-либо пиновала с ними. По поводу обручения аббатиса сказала, что она получила выкуп за свою племянницу-сиротку *в присутствии епископа, духовенства и знатных лиц* <...>. Что касается покрыва, о котором они донесли, то аббатиса назвала свидетельницу, монахиню знатного происхождения, которая *подарила ей шаль из чистого шелка, взятую ею у родителей; от нее-то аббатиса и отрезала кусок, употребив его по своему усмотрению; из оставшегося же куска, поскольку он был к тому пригоден, она сшила покрыв, достойный украшать алтарь; из остатка же алтарного покрыва она выкроила пурпурную кайму на платье своей племянницы; таким образом, по ее словам, она употребила шаль на нужды монастыря*. Все это подтвердила Дидимия, подарившая эту шаль. По поводу приобретения золотых листочков и повязки, украшенной золотом, у аббатисы нашелся *свидетель Маккон* (граф Пуатье – Ю.А.), ваш слуга, присутствовавший там, через которого она получила от жениха девушки, упомянутой племянницы, 20 золотых; из них-то она, не скрываясь, и сделала это украшение, ничего не употребив из монастырских вещей» (X 16).

Итак, Левбовера, по ее мнению, не делала ничего такого, чего не делалось бы при жизни королевы Радегунды или в присутствии и при участии (а значит, одобрении) знатных духовных и светских особ. Таким образом, лучший рацион для принцесс в любое время года, наличие слуг, сундуки и обилие нарядов в них, получение подарков в личную собственность, прием и угощение знатных гостей, семейные праздники и даже досуг за игрой в кости – все это мона-

стырская повседневность, *usus*, т.е. обычай, и, как всякий обычай, критическому осмыслению она, разумеется, не подвергается. Неудивительно, что и епископы не нашли «вины для отстранения аббатисы» и ограничились всего лишь «отеческим внушением» (X 16).

Можно, конечно, вслед за другими историками повторить, что здесь мы имеем яркий пример противоречия «нормы» и «действительности»: все изложенное Левбоверой разительно отличается от предписаний арльского епископа. Но что из этого следует? Данное противоречие уже не несет в себе никакого «конфликта». Реакции аббатисы и местного епископата – участников церковного собора, да и реакция монахинь, с легкостью последовавших за подстрекательницами бунта при малейшем ужесточении дисциплины в трудное для обители время, свидетельствуют, на мой взгляд, о том, что под «нормой» все они понимали нечто совсем другое, а именно, этот годами складывавшийся порядок, *usus vivendi*, в котором ни одна из сторон не усматривала ничего предосудительного. Мятежные принцессы, со своей стороны, использовали обвинения в нарушении монастырского устава лишь как формальный повод покинуть обитель, об их истинных мотивах еще пойдет речь далее. Более того, полагаю, что и сама Радегунда, принимая ригористическое правило Цезария, отнюдь не намеревалась следовать его букве. Она остановила на нем свой выбор лишь после конфликта с новым епископом Пуатье Маровеем, отказавшимся поместить добытые ею реликвии Святого Креста в монастырь, т.е. на закрытую для публики территорию: «Королева попросила епископа, чтобы их поместили в монастыре с должными почестями и под громкое пение псалмов. Но он пренебрег ее просьбой, сел на коня и уехал в виллу» (IX 40). По версии Григория Турского получается, что Радегунда, которая «со своей паствой *всегда* подчинялась и была послушна *прежним* епископам», была возмущена позицией Маровея и предприняла ответные действия, избрав для своей общины именно тот устав, который обеспечивал бы ей полную независимость от кафедры: «После того как Радегунда не однажды просила у своего епископа милости и не могла добиться ее, она вынуждена была пойти вместе со своей аббатисой, которую она поставила в монастыре, в город Арль. Здесь, после того как они взяли устав святого Цезария и блаженной Цезарии, они отдались под покровительство короля, поскольку не нашли никакого участия и защиты со стороны того, кто должен был бы быть их пастырем. Вот почему день ото дня возрастала неприязнь, продолжавшаяся до смерти блаженной Радегунды» (IX 40).

Автор «Истории франков» здесь не совсем точен: Радегунда не ходила в Арль, по ее просьбе устав ей прислали. И тут, наконец, следует сделать одно важное уточнение: когда Радегунда и Агнесса ознакомились с текстом устава, то письменно обратились в Арль с просьбой разрешить им корректировать его «по необходимости» – *necessitate commota*²⁶⁸. Как это выглядело на практике, мы уже наблюдали. Никакого равенства и тем более обета бедности не соблюдалось, у Радегунды и других членов королевской семьи (это была обитель для знатных дам) были собственные помещения и служанки. Затворничество тоже было довольно символическим: королева и некоторые дамы ездили ко двору, принимали гостей-мужчин. Сама Радегунда часто вмешивалась в политику. Поэт Венанций Фортунат, близкий друг королевы, подолгу гостил в монастыре, а в свое отсутствие слал ей цветы и стихи²⁶⁹.

Разумеется, истинных мотивов выбора самой Радегундой именно этого устава мы никогда не узнаем. Но то, что она, при всей ее несомненной религиозности, изначально не предполагала следовать жесткой норме Цезария, очевидно. Предпринятое ею приспособление устава к «обстоятельствам» означало, что он смягчается (а чаще просто игнорируется) в повседневной жизни знатных дам, которые и хотели бы (или вынуждены) жить в удалении от мира, но свойственных монашескому укладу аскетических ограничений переносить не намеревались.

²⁶⁸ Это обстоятельство известно из ответного письма аббатисы Цезарии: Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques // A.de Vogüé, J.Courreau (Ed.). P., 1988. Vol. I. P. 476–495. Подробнее см.: Föjfel A., Hettinger A. Klosterfrauen, Beginnen, Ketzerinnen. S. 42.

²⁶⁹ Ряд сведений о жизни в обители содержится также в житиях св. Радегунды. См. об этом: Gibe S. Radegundis: Sancta, Regina, Ancilla. Zum Heiligkeitideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudovina // Francia. 1989. Vol. 16 (1). P. 1–30.

Это принципиально важное уточнение: жизнь по уставу была непосильной для женщин, не переживших монашеского религиозного перевоплощения – *conversio*, которое для Цезария, предписавшего обязательный испытательный срок для подготовки к нему, еще было непременным условием вступления в общину. В Пуатье же, как видим, снижение уровня жизни и ужесточение дисциплины в монастыре дает благоприятную почву для бунта одних и тихого исхода других: когда 40 девиц «дерзко» ушли из монастыря, «взломав ворота», другая часть общины «воспользовавшись случаем, разбрелась» (X 16).

Полагаю, речь здесь идет не столько о капризе знатных особ, не желающих подчиняться уставу, и не об «испорченной» королевой Радегундой и ее подопечными норме жизни по правилу Цезария, т.е. о том самом конфликте между «нормой» и «действительностью», на который указывают историки, сколько о совсем иной норме, которая складывалась на фоне формирования новых реалий в Европе после распада античной цивилизации. Пока она существует только как *usus*, часть повседневности, и Григорий Турский размышляет о ней как о практике, в которой что-то воспринимается им как само собою разумеющееся, а что-то вызывает критику и нуждается в коррекции. Правда, он редко высказывается прямо, его метод – рассказывание «историй», из которых читателям-современникам (адресат турского епископа, как известно, высшая франкская аристократия, светская и духовная) нетрудно вывести вполне определенную мораль. Задача упрощается тем, что Григорий Турский постоянно прибегает к двум основным у него стилистическим средствам – типизации и антитезе²⁷⁰. По тексту «Истории франков» разбросаны не связанные, казалось бы, между собою примеры судеб и поступков меровинских женщин, которые образуют линии сопоставлений, параллелей, «положительных» и «отрицательных» примеров, отчего вся история «скандала» обретает некий контекст из причинно-следственных связей и позволяет предположить, в каких именно событиях и обстоятельствах автор усматривает истинные причины бунта монахинь и, шире, какие формы *vita religiosa* кажутся ему предпочтительными для меровинских аристократок.

Позволю себе, далее, предположить, что мнение Григория Турского, с одной стороны, являло собой в известной степени альтернативу норме, сформулированной Цезарием Арльским, по меньшей мере, в двух ее ключевых пунктах: в том, что касается полной изоляции общины от мира, и в том, что касается (вытекающей из нее) исключительной самостоятельности аббатисы. С другой стороны, однозначное отторжение вызывает у него и ряд существенных черт спонтанно сложившейся к концу VI столетия общей практики монастырской жизни, которой Цезарий уже не застал. Ей он противопоставляет собственный взгляд на «правильное» устройство *vita religiosa*. Корень же всех зол видится Григорию Турскому в недостаточном авторитете епископа, степень вмешательства которого в дела общины ограничивается как уставом Цезария, так и произволом основателей монастырей. Мои аргументы следующие.

(1) В конце VI столетия еще не существовало устоявшейся монашеской традиции, это было время эксперимента по поиску форм осуществления главной женской добродетели – целомудренной жизни (*castitas, vita celebs*). Путь к ней Цезарий Арльский видел в полнейшем затворничестве за монастырскими стенами. И даже если его идеальная «норма», как мы видели, сильно расходилась с «действительностью», сама идея укрыться от «зла мира» в какой-нибудь обители (топос *fuga mundi*) стала необычайно популярной. Именно со времени Григория Турского начинается «бум» основания женских монастырей, пик которого приходится на VII столетие, когда 30% основанных общин были женскими – соотношение для всего Средневековья небывалое²⁷¹. Однако действительно ли побег от мира гарантирует целомудренную и

²⁷⁰ Это вполне обоснованно показал М.Хайнцельманн: *Heinzelmann M.* Gregor von Tours (538–594). “Zehn Bücher Geschichte“. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt, 1994. (особенно с. 134 и сл.).

²⁷¹ *Föföel A., Hettinger A.* Klosterfrauen, Beginnen, Ketzerinnen. S. 42 (примеч. 11 со ссылкой на: *Schulenburg J.T.* Women’s Monastic Communities 500–1100: Patterns of Expansion and Decline // *Sings. Journal of Women in Culture and Society*. 1989. Vol. 14 (2). P. 261–292). О распространении женских монастырей в VI–VIII вв. см. подробные данные: *Helvétius A.-L.* L’organisation des

благочестивую жизнь? Григорий Турский, кажется, настроен скептически и показывает, сколь легко и быстро целомудренные девы могут забыть о монашеских идеалах: сначала «многие монахини», которые оставались в Туре под присмотром Базины, «обольщенные мужчинами, вышли замуж, прежде чем Хродехильда вернулась от короля» (IX 40). Затем, пока в Пуатье продолжалось противостояние мятежных принцесс и аббатисы, остававшиеся в обители «монахини, которых мы считали невинными, понесли во чреве. Случилось это как по их греховности, так и из-за того, что ворота в монастыре были сломаны, и несчастным женщинам, находившимся столько месяцев без присмотра со стороны своей аббатисы, было позволено совершать *все, что они ни пожелают*» (X 16).

Что еще, по мнению Григория Турского, могут «пожелать» предопределенные к религиозному созерцанию (*vita contemplativa*) девы? Ответ есть в рассказе о другом женском монастыре – Инготруды в Туре: «В этом же монастыре жила Бертефледа, дочь покойного короля Хариберта. Но как только Инготруда выехала из монастыря, <...> Бертефледа уехала в область Ле Мана (т.е. сбежала – Ю.А.). А любила она поестъ и поспать, в служении же господу не проявляла никакого усердия» (IX 33).

Нельзя сказать, что турский епископ вообще противник монастырей²⁷². У него – мастера антитезы – есть и «положительные» примеры монахинь «по призванию». Но монастырь в его глазах отнюдь не является *per se* «свободной от греха территорией», едва ли не автоматически, лишь за счет следования уставу, обеспечивающей святость насельниц, каким он представляется в *Regula ad virgines*. За тем, чтобы устав не нарушался и не изменялся, согласно Цезарию, следит аббатиса. За аббатисой – община, а вместе они ответ за верность уставу будут держать лишь на Страшном суде. Григорий Турский считает это условие явно недостаточным: община вместе с настоятельницей нуждается в строгом надзоре со стороны епископа, который, собственно, и направляет весь путь к «спасению». Свою убежденность он аргументирует примерами из жизни монастырей в Пуатье и в Туре, основательницы которых действуют, казалось бы, из абсолютно религиозных побуждений, однако их самостоятельность всякий раз оказывается равнозначной ничем не оправдываемому самоуправству и оборачивается катастрофой. Обратимся к тексту.

Разумеется, однозначно негативных высказываний об основательнице монастыря Св. Креста Григорий Турский избегает, его критика искусно завуалирована, ведь Радегунда – королева и «почиталась в народе великой» (III 7). Ее религиозное усердие бесспорно. Но отметив вскользь то (духовное) «добро, которое святая Радегунда собрала постами, частыми молитвами и многочисленными пожертвованиями» (IX 39), далее он внешне бесстрастно, но весьма подробно сообщает о тех ее поступках, которые, судя по их последствиям, не могут не вызвать осуждения. Королева покинула супруга для целомудренной жизни, сама основала монастырь, сама назначила в нем аббатису, сама выбрала устав и, раздобыв ценнейшую реликвию, сделала ее, однако, недоступной для паломников – и это в столице диоцеза! Не удивительно, что в ее конфликте с епископом Маровеем Григорий, похоже, принимает сторону последнего: нигде не отзываясь о нем дурно, он с пониманием относится к той вспышке гнева, которую позволил себе Маровей в ответ на предложение Радегунды торжественно поместить реликвию не в кафедральном соборе, а в монастыре, иными словами, своим авторитетом легитимировать ее самоуправство. Более того, идея Цезария Арльского сделать монастырь территорией, полностью закрытой для посторонних лиц противоположного пола, даже духовных, совсем не нравится турскому епископу. Свое отношение к ней он однозначно выразил в другом сочинении

monastères féminins à l'époque mérovingienne; Muschiol G. Famula Dei. S. 63–74; Bodarwé K. Frauenleben zwischen Klosterregeln und Luxus? Alltag in frühmittelalterlichen Frauenklöstern // Königin, Klosterfrau, Bäuerin. Frauen im Mittelalter / Hg. von H.Brandt, J.K.Koch. Münster, 1996. S. 117–143 (карта женских конвентов с.137).

²⁷² Это мнение высказывала, в частности, М.Хартманн (Hartmann M. Reginae sumus. S. 14). Полемику с нею и аргументы К. Гёрш см.: Görsch K. Der Nonnenaufstand von Poitiers. S. 2–3.

– *De vita patrum*: «Не может статься, чтобы я был погребен в монастыре, в который запрещен доступ женщинам»²⁷³.

Новое вторжение в сферу полномочий епископа Радегунда предпринимает, когда, опять-таки без его совета и одобрения, благословляет некую девицу на такую в высшей степени сомнительную вещь, как полное затворничество (*inclusio*; VI 29). Не высказываясь прямо, Григорий Турский демонстрирует однозначное неприятие этой формы аскезы как для женщин, так и для мужчин. Оба упоминаемых им в «Истории франков» затворника не выдерживают испытания: один становится пьяницей и буяном, другой – сходит с ума (VIII 34). Не менее скандальной оказалась и судьба затворницы из монастыря Радегунды:

«Тогда находилась в этой базилике какая-то затворница, которая за несколько лет до этого перелезла через стену и нашла убежище в упомянутой базилике святого Илария. Она яростно нападала на аббатису с обвинениями, которые, однако, как мы узнали, были ложными. Но после того как ее притащили на веревке в монастырь к тому месту, откуда она спрыгнула, она попросила затворить ее в потайной келье, говоря: „Много согрешила я пред Господом и пред госпожой моей Радегундой“, которая тогда еще была жива. <...> Но когда произошла эта ссора и Хродехильда возвратилась от короля Гунтрамна, затворница, взломав дверь в келье, ночью бежала из монастыря и явилась к Хродехильде, обвиняя, как она это и прежде делала, во всех бедах аббатису» (IX 40).

Другой ошибкой Радегунды стала ее инициатива склонить девицу к безбрачию. Именно она повлияла на решение принцессы Базины отказаться от устроенного для нее королем Хильпериком замужества в Испании:

«Одновременно он пожелал послать туда другую дочь, которая у него была от Авдоверы и которую он поместил в монастырь в Пуатье. Но она отказалась, главным образом потому, что этому противилась блаженная Радегунда, говорившая: „Не подобает девушке, посвященной Христу, вновь возвращаться к земным радостям“» (VI 34). Через несколько лет эта «посвященная Христу девушка» стала одной из подстрекательниц бунта монахинь.

(2) Ошибочность стратегии королевы Радегунды, забравшей себе слишком много духовной власти, подтверждается и знаком свыше: именно ее обитель дьявол избрал для своих козней и возбудил в Хродехильде гордыню – *insidiante diabolo in corde Chridechildis*. Однако приписывая возникновение конфликта в монастыре одному только дьявольскому соблазну, Григорий Турский недоговаривает. Дьявол не случайно сделал своим орудием именно королевских дочерей. Обе они попали в монастырь не по своей воле²⁷⁴ и стремились вырваться из него, так что у «скандала в Пуатье» есть и вполне земная, политическая, подоплёка²⁷⁵.

Базина, дочь убитого в 584 г. нейстрийского короля Хильперика, еще при жизни отца стала жертвой интриг своей мачехи, королевы Фредегонды. По ее приказу сын Хильперика от первого брака Хлодвиг, наследник престола, был убит, а Базина, «после того как ее опозорили слуги королевы», отправлена в монастырь (580). «Все их богатство было передано королеве» (V 39; VI 34).

Хродехильду и ее сводную сестру Бертефледу (ту самую «нерадивую монахиню» из турского монастыря), дочерей умершего в 567 г. парижского короля Хариберта I, удалили в монастырь, видимо, сразу после смерти отца, чтобы таким образом исключить из числа наследников, когда владения Хариберта, не оставившего сыновей, стали делить между собой его братья – короли Гунтрамн, Хильперик и Сигиберт. Для обеих принцесс помещение в монастырь означало не только лишение доли в наследстве, на которую они могли бы рассчитывать

²⁷³ *Non potest fieri, ut ego in monasterio sepulchrum habeam, a quo mulierum accessus arcetur* (*De vita Patrum* // MGH Scriptorum rerum Merovingicarum. Bd. 1 (2). S. 667). Это наблюдение принадлежит К. Гёрш (*Görsch K. Der Nonnenaufstand von Poitiers*. S. 7).

²⁷⁴ *Ewig E. Studien zur merowingischen Dynastie* // *Frühmittelalterliche Studien*. 1974. Bd. 8. S. 15–59 (S. 48).

²⁷⁵ Подробный анализ см.: *Scheibelreiter G. Königstochter im Kloster*. S. 1–37; *Hartmann M. Reginae sumus*. S. 14; *Görsch K. Der Nonnenaufstand von Poitiers*. S. 11–12.

в случае замужества. Их лишили даже положенного им обычного содержания – какой-нибудь виллы, которую всегда получали в собственность женщины из семей высшей знати, где они могли иметь собственный штат придворных, т.е. свой «двор» (практика, ко времени Каролингов уже исчезнувшая)²⁷⁶. Наличие приносящего доход поместья наряду с возможностью оставаться жить в родительском доме во времена Григория Турского являло собой вполне реальную альтернативу монастырю для незамужних девиц²⁷⁷. Более того, тогда было еще совершенно необычно, чтобы королевских дочерей против их воли заточали в монастырь²⁷⁸. Поэтому для Хродехильды и Базины речь шла не об облегчении жизни в обители, а о том, чтобы покинуть ее навсегда (чего Хродехильда в конце концов добилась). Но для самостоятельной жизни необходимо было иметь собственный доход. Обеспечить себе его – вот истинная цель Хродехильды, когда она подбивает монахинь к бунту и, получив таким способом возможность вырваться из монастырских стен, отправляется «жаловаться королям».

В пользу такой интерпретации причин «скандала в Пуатье» историки называют три аргумента²⁷⁹. Во-первых, хронологически сообщению Григория Турского о бунте монахинь в Пуатье (IX 33) предшествует сообщение о смерти в Туре королевы Ингоберги (IX 26), первой жены Хариберта I. Дочь Хариберта и Ингоберги Берта – замужем в далеком Кенте. Другая его дочь, Бертефледа, скрывается в Ле Манне как беглая монахиня. Хродехильда, таким образом, остается единственной прямой наследницей своего отца. Это обстоятельство, вероятно, и побудило ее покинуть монастырь и предъявить претензии на часть наследства. Момент был удобный еще и потому, что незадолго до описываемых событий, в 587 г., между правящими королями – Гунтрамном и Хильдебертом II, его племянником и сыном Сигиберта (ум. 575), – имел место раздел спорных территорий из наследства короля Сигиберта по т.н. договору в Андело. Григорий Турский приводит текст этого договора полностью в гл. IX 20. «Спорными территориями» (и это второй аргумент) были как раз те земли, которые некогда принадлежали отцу Хродехильды. Именно на них претендовал теперь (и получил) последний из живущих сыновей Хлотаря I Гунтрамн. Из этих же земель он выделил небольшую часть вдове Сигиберта королеве Брунгильде и дал приданное своей дочери Хлодехильде. Из всех членов семьи лишь Хродехильда не получила ничего. Судя по тому, как события развивались дальше, и Гунтрамн, и затем Хильдеберт II, чувствуя за собой вину, пытаются как-то компенсировать ей ущерб. Сначала, как мы узнаем, Хродехильда возвращается от Гунтрамна в Тур с подарками и с обещанием уладить спор с аббатисой, что равносильно признанию королем ее прав. Более того, именно по его ходатайству впоследствии епископы сняли интердикт с принцесс, пока те ожидали разбирательства своего дела. Однако более решительных шагов Гунтрамн не предпринимает. Тогда Хродехильда усиливает давление: она собирает военный отряд и грабит монастырь и принадлежащие ему виллы. Лишь после этого она обращается к наследнику другой части владений ее отца – королю Хильдеберту II, своему кузену. У Хильдеберта Хродехильда имела большой успех, судя по тому, что в ожидании суда она уже жила «в вилле, некогда принадлежавшей упомянутому ранее Ваддону и подаренной ей королем» (X 20). Словом, собственное владение, положенное меровингским принцессам, она получила и в монастырь больше уже не возвращалась.

Третий и, собственно, главный аргумент в пользу политической подоплёки «скандала в Пуатье» – позиция самого Григория Турского как официального представителя Церкви. Пожа-

²⁷⁶ Hartmann M. Zur Stellung der merowingischen Königin // Scientia veritatis. Festschrift für Hubert Mordek / Hg. v. O. Münsch, Th. Zotz. Ostfildern, 2004. S. 25–42 (S. 28). Ср.: у Григория Турского IX 35.

²⁷⁷ Об этом можно прочесть и у Григория Турского: из страха перед зимними холодами многие сторонницы Хродехильды покинули ее: «одни вернулись к родителям, другие – в собственные дома, а третьи – в те монастыри, в которых они были прежде» (IX 43). Как видим, на практике поменять монастырь или совсем его покинуть тогда было еще возможно.

²⁷⁸ Hartmann M. Die Merowinger. München, 2012. S. 77–78.

²⁷⁹ Все они подробно излагаются: Görsch K. Der Nonnenaufstand von Poitiers. S. 10–12.

луй, не будет большим преувеличением сказать, что в этой истории он принимает сторону принцесс. Когда к нему в Тур явилась толпа раздраженных монахинь, Григорий, ссылаясь на давнее письмо провинциальных епископов к Радегунде, напоминает им, что устав запрещает покидать монастырь. Одновременно он (намеренно?) указывает и на то, что тот же устав требует именно добровольного вступления в общину:

«Посему мы специально постановляем: если, как было сказано, какая-либо девица из области, подчиненной по божьему соизволению нашему епископскому управлению, заслужит того, чтобы вступить, согласно уставам блаженной памяти владыки Цезария, епископа арльского, в ваш монастырь в городе Пуатье, то *ей не будет позволено уйти оттуда, поскольку она, как гласит устав, вступила в монастырь по своему собственному желанию*» (IX 39).

Эта ссылка на устав Цезария, похоже, еще больше укрепляет желание Хродехильды идти до конца, она заверяет турецкого епископа, что ее «ничто не остановит». Ее правоту, по крайней мере по версии Григория, чувствуют и оба короля, поскольку про нарушение устава они также ни разу не вспоминают. Тут Григорий Турский недвусмысленно дает понять: если отлучение является наказанием за нарушение устава и побег из монастыря, то истинным нарушителем церковных установлений является тот, кто принудил обеих принцесс к постригу.

Как видим, истории Григория Турского фиксируют совершенно новую реалию меровингской эпохи: женская обитель перестает быть только местом, где, углубившись в религиозное *contemplatio*, служат Богу в стремлении обрести спасение души. Монастырь становится многофункциональным заведением, а это значит, что помимо религиозных функций выполняет и ряд вполне практических, светских. Прежде всего, он становится удобным способом пристроить овдовевших родственниц, незамужних сестер и «лишних» дочерей так, чтобы они не уронили свой статус (например, мезальянсом), а заодно сэкономить на выделении им наследства. Строго говоря, социальной нишей для определенных категорий женщин, вдов и девиц, он был с самого начала, с того момента, когда рядом с мужскими обителями стали основывать женские, куда селились матери, сестры, избравшие целомудрие жены монахов²⁸⁰. Однако всякий раз речь для них шла о свободном выборе образа жизни. Григорий Турский с явным осуждением рисует нам уже иную картину: в монастырь прячут невест от нежелательного брака (VI 16), ссылают отвергнутых жен (IV 26) и лишенных наследства дочерей. И всегда у него такие истории имеют скандальный характер и скверный конец. Поэтому если говорить о «скандале в Пуатье» как о примере противоречия «нормы» и «действительности», то для Григория Турского оно состоит в попрании «действительностью» той «нормы», согласно которой, выбор монашеской жизни осуществляется добровольно.

(3) Параллельно с рассказом о событиях в Пуатье в тех же IX и X книгах развивается поучительная история другого монастыря: некая Инготруда, родственница короля Гунтрамна по матери, основала женскую обитель в Туре. Здесь можно уже говорить о создании определенной типологии, не оставляющей сомнений в авторских интенциях Григория Турского. Он характеризует Инготруду примерно по той же схеме, что и Радегунду – через череду ошибочных деяний, в той или иной мере являющих собой вторжение в сферу компетенций епископа, – с тем лишь отличием, что тут он гораздо меньше стеснен в формулировках. Самоуправство Инготруды никак не смягчается ссылкой на ее религиозность и является прямым следствием ее порочности: автор ни разу не упоминает о ее благочестии как возможном мотиве для основания обители, зато приводит примеры ее легкомыслия, стяжательства, злобы и коварства.

²⁸⁰ Пожалуй, лучший пример такой общины – созданная Кассианом в 410 г. под Марселем при мужском монастыре. Кассиан написал для нее правило, впоследствии повлиявшее на монастырские уставы всего галло-франкского региона, особенно на более позднее правило Доната (см. ниже), однако, подчеркну еще раз, отнюдь не на правило Цезария. Подробнее см.: *Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.– 8. Jahrhundert)* München, 1988. (2.Aufl.). S. 68 ff., 76– 84.

Инготруда основывает женский монастырь (закрытую, приходится повторить, для посторонних территорию) прямо «в подворье (*in atrio*) святого Мартина», т.е. кафедрального собора (IX 33). Примириться с этим обстоятельством Григорию Турскому явно трудно: он упоминает о нем два раза в 33 главе IX книги и еще раз в следующей книге, когда, продолжая историю об Инготруде, поясняет – это та самая, «основавшая в подворье базилики святого Мартина девичий монастырь» (X 12).

Из всех возможных событий, связанных с данным монастырем, для увековечения в «Истории франков» турский епископ выбирает лишь одну сюжетную линию: конфликт Инготруды с ее дочерью Бертегундой. Однако эта, казалось бы, семейная драма встроена в общий контекст его размышлений об организации религиозной жизни женщин.

Основав (в столь неподходящем месте) женскую обитель, Инготруда решает сделать свою дочь аббатисой. Здесь она, похоже, следует общей практике. Но если Радегунда назначила аббатисой свою духовную дочь благочестивую монахиню Агнессу, то дочь Инготруды Бертегунда – всего лишь обычная замужняя женщина, далекая от мыслей об «отвержении всего земного». Инготруда внушает дочери, что «кто живет в браке, тот не увидит царства божьего», после чего та покидает мужа и детей и переезжает в монастырь. Оставленный супруг обращается с жалобой к епископу. Григорий Турский счел совет Инготруды отказаться от семьи ради жизни в монастыре «легкомысленным» (*audito levitatis consilio*) и пригрозил Бертегунде отлучением, ссылаясь на постановление Никейского собора: «Если какая-либо женщина оставит мужа и отвергнет брак, в котором она жила счастливо, *утверждая, будто тот, кто вступил в брак, не будет пользоваться славою небесного царства*, то пусть эта женщина будет предана анафеме». Ход мысли турского епископа понятен: столь ответственные решения не следует принимать без епископского благословения и длительной подготовки, к тому же Инготруда, не усомнившись, берет на себя пастырские функции. Хуже того, эта женщина проповедует лжеучение, чреватое отлучением от Церкви, – и все это прямо в подворье кафедрального собора.

В первый раз угроза подействовала, и Бертегунда вернулась в семью. Но через несколько лет Инготруда вновь призывает свою дочь, и та бежит из дома, «нагрузив корабли как своим добром, так и имуществом своего мужа». В этот раз поведение Инготруды характеризуется уже не как «легкомысленное», а как «коварство» (*calumnia*). Опасаясь новых нареканий, она укрывает Бертегунду у своего сына, бордосского епископа Бертрамна, а когда по просьбе мужа Бертегунды в дело вмешивается король Гунтрамн, тот склоняет сестру не просто стать монахиней, но и принять покаяние, а это уже означало категорическую невозможность возвращения к мирской жизни. Таким образом, в угоду, казалось бы, благочестивым целям Инготруда разрушает тридцатилетний брак дочери, к тому же вынуждает своего облеченного духовным саном сына стать соучастником сомнительного деяния. Как и следовало ожидать, в итоге ее усилия, сделанные из ложных побуждений и коварными средствами, полностью обесмысливаются. После смерти брата Бертегунда осознает необратимость сделанного выбора: «Горе мне, послушавшей совета негодной матери! Вот умер мой брат, вот я оставлена мужем, отстранена от детей. Куда я, несчастная, пойду и что мне делать?». Но душевная драма не препятствует ей претендовать на ту долю наследства, которую в свое время получил от отца епископ Бертрамн. Этого же наследства жаждет и Инготруда: «Тогда между ними возникла вражда, и они часто ходили на прием к королю: одна желая получить имущество отца, другая – состояние мужа», – добавляет Григорий. Более того, Инготруда стремилась заполучить себе даже то небольшое, чем Бертрамн одарил свою сестру при жизни. Отношения обеих монахинь вылились в длительную тяжбу, Инготруда «кипела злобой», но и дочь не уступала.

После смерти Инготруды Бертегунда обращается к королю «с просьбой, чтобы он позволил ей управлять монастырем вместо матери». Получив от него права собственности на «имущество ее матери и отца», а также на все то, «что Инготруда оставила монастырю», Бертегунда явилась в обитель и «унесла всю монастырскую утварь, оставив там лишь одни голые стены.

Кроме того, она собрала вокруг себя разного рода преступников, готовых к мятежу, которые бы похитили все дары, принесенные из других вилл набожными людьми. И столько она там причинила зла, что едва ли об этом можно рассказать подробно. Захватив то имущество, о котором мы упоминали, Бертегунда возвратилась в Пуатье, возводя множество ложных обвинений на аббатису, которая была ее близкой родственницей» (X 12).

История, как видим, повторяется: вооруженный конфликт с аббатисой и разграбление монастыря в Туре очень похожи на разграбление монастыря в Пуатье. В обоих случаях событиям предшествует претензия мятежницы занять место аббатисы, мотивируемая превосходством происхождения или правом наследства, общей также является готовность остальных членов общины поддержать претендентку, на социальной лестнице стоящую ступенькой повыше, и «взроптать»²⁸¹. Правда, в Туре дело не дошло до восстания, но это только благодаря вмешательству епископа²⁸². И хотя действия Хродехильды – скорее средство давления на королей, способ добиться признания своих прав, тогда как Бертегунда опустошает монастырь матери, чтобы добраться до наследства, обе они не сомневаются в законности своих действий.

Удаление от мира, тем более избранное столь необдуманно, как в случае Бертегунды, отнюдь не единственный или наиболее верный путь к спасению. Григорий Турский – совсем не сторонник безбрачия и принятия монашеского обета любой ценой, человеком неподготовленным. Альтернативу монастырю для замужних женщин он видит в приходской общине, где епископ окормляет живущих в своих семьях целомудренной жизнью женщин (I 47). Однако эта форма женской аскезы, присущая ранней Церкви и одобренная еще раз поместным синодом 567 г. в Туре, в течение VI столетия стремительно исчезает. Начинается «эпоха» т.н. частной церкви, т.е. практика основания частным лицом на собственные средства церковей и монастырей. Григорий Турский, кажется, был первым, кто описал и подверг критике это явление, быстро превратившееся в порок религиозной жизни раннего Средневековья, против которого пару столетий спустя будут открыто выступать многие церковные иерархи²⁸³. Строго говоря, Цезарий Арльский был первым известным в истории епископом, основавшим частный женский монастырь, но произошедшие на протяжении VI столетия изменения в обществе полностью подорвали всякую основу для существования воплощенной им модели изолированной от мира обители. Для Цезария независимость духовной общины – диоцезальной или монашеской – была само собою разумеющейся. При готских правителях-арианах католическая Церковь никак не соприкасалась с властями, а сам он был практически единовластным правителем и Арля, т.е. *civitas*, и всего диоцеза, мог председательствовать на поместных соборах. Григорий Турский жил уже в совершенно иной политической реальности. С приходом в Южную Галлию франков (536) ситуация в корне изменилась. С одной стороны, Церковь и ее епископы были вовлечены в государственное управление и стали частью административной системы, политическими партнерами короля, а с другой – короли регулярно вмешивались в дела диоцезов и даже руководили церковными соборами²⁸⁴. Одной из важнейших составляющих цер-

²⁸¹ В Пуатье это была назначенная Радегундой после смерти Агнессы Левбовера, которая, в отличие от Хродехильды, внучки Хлотаря I, не состояла с нею в родстве. В Туре – некая племянница Инготруды, которую та назначила, чтобы отомстить дочери, «отчего поднялся очень сильный ропот среди остальной паствы» (X 12).

²⁸² «Но как только мы их урезонили, раздоры прекратились». Данное уточнение важно для Григория Турского, т.к. соответствует его «программе» епископского попечения над монастырями.

²⁸³ Подробнее о частной церкви см.: *Арицтова Ю.* Формирование института частной церкви в VII–IX вв. как одной формы собственности // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2017. Т. 8. Вып. 8 (62). 2017. Собственность в средневековой Западной Европе (земля – власть – право). [Электронный ресурс]: <https://history.jes.ru/s207987840001977-3-1>. О проблеме ущемления полномочий епископа: *Она же*. Инвеститура в Церкви: идея, практика, значение // Средние века. М., 2011. Вып. 72. С. 22–59 (особенно раздел «Инвеститура в частной церкви»); *Feine H. E.* Ursprung, Wesen und Bedeutung des Eigenkirchentums // Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Graz, 1950. Bd. 58. S. 195–208; *Tellenbach G.* Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jh. Göttingen, 1988. S. 73–75.

²⁸⁴ *Klingshirn W.E.* Caesarius of Arles. P. 256–263; *Angenendt A.* Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u.a., 1990. S. 175–177.

ковной политики Меровингов и высшей франкской знати стало активное основание частных монастырей²⁸⁵. Их распространение – характерный признак неразвитости церковных структур, заметный вплоть до каролингской церковной реформы. Частные монастыри основывались как форма заботы о спасении души (*pro remedia animae*) и, как правило, место будущего упокоения и литургического поминовения (*memoria*) основателя и членов его семьи. Но помимо своего религиозного предназначения они были весьма удачной формой инвестиций: монастырские владения церковной десятиной не облагались и оставались в собственности основателя, словом, были его недвижимым имуществом со всеми возможностями обращаться с ним – дарить, продавать, передавать по наследству, как в случае с турской обителью Инготруды. Собственники не только сохраняли за собой право единовластно распоряжаться их имуществом и всеми доходами (в том числе и пожертвованиями верующих, как это сделала Бертегунда), но и самостоятельно выбирать устав (или вообще отказываться от него) и назначать настоятеля. Обычно им становился кто-либо из членов семьи основателя, часто человек, от монашеских идеалов совершенно далекий (как мы имели случай убедиться) и пользующийся своим положением для реализации вполне мирских интересов²⁸⁶.

С точки зрения церковной организации негативной стороной института частной церкви было весьма ощутимое ущемление правовых полномочий епископа (*iurisdictio episcopalis*) и его статуса единовластного управителя (*ordinarius*) диоцеза. В этой сфере контраст положения Цезария Арльского и Григория Турского особенно нагляден. Как форма частной собственности частные духовные учреждения под юрисдикцию канонического права не подпадали, поэтому в отношении дисциплинарного надзора фактически изымались из компетенции епископа, что вело к многочисленным и беспрепятственным нарушениям церковного порядка, прежде всего монастырского устава. За епископом оставался только самый общий духовный контроль, поскольку он был все же главой диоцезальной общины, а потому мог выступать в качестве третейского судьи – как в случае конфликта монахинь Пуатье с аббатисой. Но на примере этого же конфликта видно, сколь мало рычагов власти имелось в его руках. Диапазон возможностей вмешательства в жизнь частного монастыря для епископа зависел, главным образом, от степени «благочестия» основателя, иными словами, от личных отношений между ними. Поэтому, например, королева Радегунда «была послушна прежним епископам» ровно до того момента, пока ее инициативы не встретили противодействия со стороны кафедр.

Разумеется, у Григория Турского была своя «программа» или, если угодно, собственное представление о «норме» *vita religiosa* для женщин в современных ему обстоятельствах. Первое и главное условие для которой, как мы выяснили, – епископский надзор. Женщина имеет, по меньшей мере, три возможности благочестивой жизни: просто выйти замуж и оставаться прилежной прихожанкой, выйти замуж и жить в целомудрии в своем доме, и, наконец, вступить в какой-нибудь конвент. Но это решение должно быть сознательным и вся жизнь общины также должна протекать под контролем епископа. Что происходит, если женщина попадает в монастырь против воли или по заблуждению, или если она, пусть даже из благочестия, сама организует общину и управляется с нею по собственному разумению, – Григорий Турский показывает наглядно. При этом вместо эксплицитно высказанной морали в тексты «историй» включаются документы (письмо епископов к Радегунде, текст договора в Андело и послание самой Радегунды к епископам митрополии), так что читателю не трудно самому достроить ход его мысли.

²⁸⁵ Как проходил процесс см.: Ueding L. Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit. B., 1935. S. 165–244; Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. S. 493 – 496; Helvétius A.-L. L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne. P. 167.

²⁸⁶ О таких аббатах см. фундаментальное исследование: Felten F.J. Äbte und Laienäbte im Frankenreich: Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter. Stuttgart, 1980.

Для «программы» Григория Турского послание Радегунды имеет особое значение. Он приводит его текст в конце IX книги, когда конфликт с отлученными от Церкви монахинями перешел в стадию военных действий и стал казаться неразрешимым. Абатиса Левбовера якобы извлекла этот документ – своего рода духовное завещание королевы (существовало ли оно на самом деле?) – из монастырского архива и направила участвующим в разбирательстве епископам, чтобы стимулировать их к более решительному вмешательству. Цитируя это «письмо с просьбой», обращенной к провинциальному собору, Григорий Турский приписывает Радегунде собственные мысли о том, что основание монастыря может иметь успех только при деятельном участии в его жизни епископа:

«Лишь тогда похвальное начинание может быть выполнено сразу же, когда дело доводится до слуха и препоручается разуму тех, кто всем приходится общими отцами, целителями и пастырями вверенной им паствы. Лишь они благодаря своей любви могут дать совет, благодаря своей власти оказать помощь и благодаря молитве заступиться».

Как это может выглядеть на практике? Турский епископ вновь говорит здесь устами Радегунды. Королева просит епископов заботиться о монастыре после ее смерти, а именно, следить, чтобы «никто и никогда не смог бы похитить что-либо из монастырского имущества или изменить в чем-либо наш устав»; опекать обитель в случае споров или судебной тяжбы с местным епископом или иным «должностным лицом», также если те попытаются «добиться какой-либо власти над монастырем или претендовать на имущество монастыря»; не позволять третьим лицам или самим монахиням производить какие-либо изменения в заведенных порядках, менять устав или аббатису; епископам надлежит самим контролировать избрание новой аббатисы «из наших инокинь, угодную богу и им самим, которая соблюдала бы устав и ни в чем не нарушала бы заповедей святости», а также следить за поведением монахинь, особенно если «кто попытается, нарушив устав, уйти из монастыря или унести что-либо из вещей». В трудных ситуациях Радегунда призывает епископов обращаться за помощью к королю и закликает королей, чтобы аббатиса управляла монастырем «под их покровительством и защитой» (IX 42).

В условиях распространения частных монастырей «программа» Григория Турского во многом оставалась лишь благим пожеланием, но тенденцию к необходимости усиления епископского контроля над религиозными общинами она отразила очень точно: это требование витало в воздухе. Институт частной церкви узаконивал присутствие мирян внутри церковной организации, что неизбежно вело к ее обмирщению и профанации христианской догмы такими настоятелями, как Инготруда. Епископат деятельно сопротивлялся: вскоре после смерти Цезария Арльского (542) в южногалльском регионе возникли еще четыре редакции монашеских правил (т.н. «епископские»: *Regula patrum tertia*, *Regula Aureliani*, *Regula Tarnatensis*, *Regula Ferrioli*), адресованные отдельным обителям. При том, что все они в большей или меньшей степени опирались на тексты арльского епископа и никакой дальнейшей традиции их применения не зафиксировано, эти правила интересны тем, что сходным образом отражают изменения религиозной жизни в переходную от Античности к Средневековой эпоху. Бросается в глаза, что если правило Цезария является гарантией от любого вмешательства в жизнь монастыря извне, выраженной правом общины самостоятельно избирать аббатису и не допускать ее активных контактов с властями, то основной чертой этих новых редакций становится идея тотального епископского контроля²⁸⁷. Он распространяется как на узкую сферу *censura ecclesiastica*, так и на общее устройство жизни в обители. Полномочия аббата / аббатисы существенно ограничиваются: им запрещается самовольно распоряжаться монастырскими владениями, епископ надзирает, как они заботятся о питании, одежде, душевном и физическом благополучии монахов, хранят memoria основателя и т.п.

²⁸⁷ Diem A. Das monastische Experiment. S. 203 – 227 (особенно с. 204–207).

Не выдержала испытания изменившимися условиями жизни и другая основополагающая идея Цезария Арльского – затворнический образ жизни монахинь. Во-первых, в частных обителях этим требованием настолько откровенно пренебрегали, что в контроль за дисциплиной пришлось вмешаться королевской власти. Начиная с 755 г. ряд капитуляриев и каноны поместных соборов регулярно повторяют запрет аббатам и аббатисам покидать *monasterium*, если это не вызвано необходимостью поездки ко двору, и тем более жить вне обители, в своих поместьях²⁸⁸. Во-вторых, меняются и уставные предписания. Инспирированная Колумбаном (ум. 615) и исходящая из Люксёя «вторая волна» монашеского движения, хотя и захватила в большей степени северо-западные области франкского государства, оказала влияние и на женские монастыри всей Галлии. «Женские версии» колумбановых установлений, *Regula cuiusdam patris ad virgines* (или *Regula Waldeberti*) и *Regula Donati ad virgines*²⁸⁹, сочетающие в себе идеи и Колумбана, и Бенедикта Нурсийского, отразили реалии, привнесенные иро-франкским монашеством, прежде всего – отказ от строгого затворничества. Монахиням не разрешалось лишь покидать обитель без разрешения и не помолившись, а также посещать пиры (*convivium*). Общим с предписаниями Цезария было лишь ограничение доступа в обитель для лиц противоположного пола (за исключением священнослужителей и ремесленников) и требование принимать гостей в специальном помещении (*salutatorium*) в присутствии свидетелей. В целом – изменилась функция внутреннего пространства монастыря. Оно окончательно перестало быть «свободной от греха территорий»: вводится обязательная исповедь (*confessio*), под влиянием колумбанова пенитенциалия разрабатывается подробный регламент наказаний за прегрешения. Так, *Regula cuiusdam patris ad virgines* требует уже трехкратной ежедневной исповеди (перед вторым и девятым часом, затем в завершении дня, перед *completorium*). Монахиням вменяется в обязанность рассказывать аббатисе не только о своих деяниях, но и обо всех помыслах, желаниях, снах, а та решает, будут ли они допущены к литургии, или им следует молиться в отдельном помещении вместе с другими кающимися²⁹⁰.

В рамках данной работы несущественно останавливаться подробно на всех изменениях в традиции нормативных предписаний для женских общин до принятия ахенского установления для канонисс²⁹¹ – я обозначила лишь важнейшие вехи. В целом женские монастыри VII–VIII вв., вопреки декларируемому «бегству от мира», слишком тесно были с ним связаны. Находясь под властью основателя и на службе ему, они стали духовными центрами семьи, с «домашней» церковью и некрополем, брали на воспитание наследников и поддерживали тесные связи с семьями других монахинь и крупных донаторов. С распространением-новых, восходящих к Колумбану и Бенедикту Нурсийскому уставов правило Цезария практически вышло из употребления²⁹². А сама его идея общины, живущей в соответствии со строжайшей дисциплиной и полностью изолированной от мира, а потому «безгрешной» и «святой», в изменившихся условиях окончательно утратила всякую почву для реализации. «Истории» Григория Турского свидетельствуют, сколь рано характерный для аристократии образ жизни и сословное мыш-

²⁸⁸ Felten F.J. Äbte und Laienäbte im Frankenreich. S. 163–164.

²⁸⁹ Авторство первого правила приписывается третьему аббату Люксёя Вальдеберту (ум. 670), поэтому другое его название – *Regula Waldeberti*. *Regula Donati* составил безансонский епископ Донат (ум. 656), позаимствовав многое из риторики Цезария. Подробнее см.: Diem A. Das Ende des monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der Regula cuiusdam patris ad virgines (mit einer Übersetzung im Anfang) // Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. P. 81–136; Idem. New ideas expressed in old words: the Regula Donati on female monastic life and monastic spirituality // Viator. 2012. Vol. 43(1). P. 1–38.

²⁹⁰ Diem A. Das Ende des monastischen Experiments. S. 95.

²⁹¹ См. об этом подробнее: Felten F. J. Auf dem Weg zu Kanonissen und Kanonissenstift. Ordnungskonzepte der weiblichen vita religiosa bis ins 9. Jahrhundert // Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg / Hg. von R. Averkorn u.a.. Bochum, 2004. S. 551–573.

²⁹² По мнению Г. Мушиоль, это произошло еще в меровингскую эпоху. В ее списке аббатств, о которых точно известно, по какому правилу они жили, устав Цезария – на последнем месте (4 монастыря). Самым популярным (12–20 абб.) было правило Вальдеберта. Muschiol G. Famula Die. S. 72–73.

ление²⁹³ стали определять все монашеское существование и формировать совершенно иные, далекие от аскетизма, представления о «норме» даже при условии формального следования уставу. А главное, со времен Меровингов существовало множество женских обителей, которые вообще не имели никакого освященного канонической традицией устава, а жили по своим обычаям (*consuetudines*) и без принесения обетов – *sine quocumque voto*²⁹⁴. Вероятно, именно их насельницы стали называть себя канониссами – *canonicae*. На поместном синоде 813 г. в Шалон-сюр-Сон была предпринята попытка ввести в жизнь таких общин некоторое единообразие, по крайней мере в масштабах Лионской церковной провинции: епископы и аббаты *totius Galliae Lugdunensis* «пожелали составить небольшое увещание (*admonitiunculas*) тем благочестивым женщинам, которые называют себя канониссами, поскольку у тех, которые живут по правилу монашеского устава, весь распорядок их жизни в таковом правиле уже записан»²⁹⁵. Так в 12 кратких канонах и, что важно, без каких-либо идеологических претензий впервые были зафиксированы основные черты практической организации жизни женских нерегулярных общин. Все они в большем или меньшем объеме были повторены затем в ахенском *Institutio sanctimonialium*, но уже тщательно обоснованные.

Institutio sanctimonialium: легитимация нового ordo

Ахенскую церковную реформу в целом можно рассматривать как следствие процесса многовековой дифференциации различных жизненных укладов религиозных сообществ, объединявших не только монахов, но и клириков, и благочестивых мирян. Реформа была частью программы императора Людовика Благочестивого по *renovatio regni Francorum*. Одной из предпосылок и образцом воплощения главной идеи «обновления» – идеи единства империи – должно было стать введение единого порядка в богослужении (*divinus cultus*) и в норме жизни религиозных общин²⁹⁶. В 816 г. общеимперский синод в Ахене предписал всем монашеским общинам (т.е. тем, кто приносил два или три пожизненных обета) принять правило Бенедикта. Для тех, кто не желал жить по этому правилу или не мог (как клирики), были разработаны особые «установления» – *Institutio canonicorum Aquisgranenses* для мужчин и *Institutio sanctimonialium* для женщин²⁹⁷. В основу обоих *institutiones* был положен определяющий *vita religiosa* принцип общежития (*vita communis*), но учитывались и специфические потребности и функции таких общин²⁹⁸.

Предписание синода всем духовным корпорациям определиться, будут ли они жить по образцу *ordo monachorum* / *ordo monialium* или же по образцу *ordo canonici* / *ordo sanctimoniales*, подразумевало ни много ни мало создание, а также институциональное и функциональное закрепление в структуре имперской Церкви особого, практикующего общежития, однако отличающегося от монашества нормой жизни и формой аскезы, «сословия» (*ordo*). Для нового *ordo* требовалось идеологическое обоснование, вмещающее его в предшествующую традицию

²⁹³ Напомню, что Хродехильда отправилась «жаловаться королям» именно на ущемление сословного статуса монахинь, с которыми обращаются, «как с рожденными от ничтожных служанок». Жалобы из монастырей VI–VII вв. на излишнюю увлеченность монахинь мирскими делами см.: McNamara J.A.K. Op. cit. P. 111; в целом об аристократическом характере монастырей см.: Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. S. 47–58, 62–84.

²⁹⁴ Nolte C. Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. S. 257; Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 155 (особенно примеч. 317).

²⁹⁵ Concilium Cabillonense. Can. LIII. (S. 284).

²⁹⁶ Staubach N. Cultus divinus und karolingische Reform // Frühmittelalterliche Studien. 1984. Bd. 18. S. 546–581.

²⁹⁷ *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* // MGH Concilia. Bd. 2 (1). S. 422–456. Далее при цитировании прямо в тексте указывается в скобках номер канона; *Institutio canonicorum* см.: Ibid. S. 312–421.

²⁹⁸ Следует подчеркнуть, что для ахенских реформаторов речь шла прежде всего о непосредственно осуществляющих *cultus divinus* мужских общинах монахов и клириков-каноников. К особым функциям последних принадлежала пасторская деятельность, предполагающая активный контакт с внешним миром.

– такое же, как имели монахи обоих полов в виде *Regula Benedicti*. Для мужских каноникатов это не представляло труда: объединения клириков (*clirici canonici*) имеют долгую историю, т.к. возникли почти одновременно с монашескими, а об их функциях, задачах и аскетических нормах жизни существовала богатая письменная традиция от Августина и Юлиана Померия до устава для каноников Хродеганга Метцского, многократно дополненного поместными синодами VIII в., который в итоге и был положен в основу ахенского *Institutio canonicorum*²⁹⁹. Женские же, общность которых между собою и с мужскими каноникатами заключалось, главным образом, лишь в том, что они не живут по «монашескому правилу» (*sub monasticae regulae norma*), в такую традицию еще только надлежало вписать. Вполне логично, что авторы *Institutio sanctimonialium* (их имена неизвестны) обратились с этой целью к авторитету *Regula ad virgines* Цезария Арльского: с одной стороны, оно единственное утверждало необходимый для них принцип *vita communis*, не соприкасаясь при этом с традицией монашеской аскезы Кассиана – Колумбана – Бенедикта, а с другой – содержало в себе обширный фундамент из теологической рефлексии о женской спиритуальности и само уже принадлежало «традиции». Оставалось только заполнить «форму» правила Цезария приемлемым для нового *ordo* содержанием, т.е. сформулировать норму новую. Рассмотрим, как она соотносилась с тем, что мы уже наблюдали.

Institutio sanctimonialium состоит из 28 канонов и делится на две четко разграничиваемые содержательные части. Первые 6 канонов носят «поучительный» характер. Это своего рода обращенное к канониссам увещание жить в соответствии с традицией и идеалами женской религиозности, а значит, хранить девственность и целомудрие, верность избранному пути святости и скромность, остерегаться безбожной жизни, не забывать о загробном воздаянии и готовиться к жизни вечной. Все это подкрепляется ссылками на авторитет Св. Писания и крупнейших теологов прошлого (Иеронима, Киприана, псевдо-Афанасия, Исидора Севильского), а более всего – Цезария Арльского, из *Regula ad virgines* которого заимствуются целые пассажи³⁰⁰. Тем самым само существование общин канонисс как бы обретает историческое измерение и включается в длинную богословскую традицию.

Следующие 22 канона (меньшие по объему) посвящены организации внутренней жизни общины и взаимоотношениям с миром за ее стенами. Но и здесь мы имеем дело не столько с конкретным регламентом жизни (хотя бы как у Цезария), сколько с общими директивами, дающими предстоятелям общин *instrumentum*, которым они смогут пользоваться самостоятельно в соответствии с обстоятельствами. Потому и в данной части *Institutio* на переднем плане – опять увещания усердствовать в богослужении, вести добродетельную богобоязненную жизнь и бороться с искушениями внешнего мира. В этом отношении ахенское установление для канонисс опосредует общие представления раннего Средневековья о норме жизни и задачах женских духовных общин. Ведь главная их цель – служение Господу (*officium divinum*). Ею обосновывается их групповая идентичность и легитимируется само существование, а значит, по своей главной функции каноникат и монашеская община не различаются. Представление о том, что молитвы тех, кто живет, приняв обеты, и в строгой аскезе, гораздо эффективнее, дает о себе знать только после григорианской церковной реформы, с ее активной критикой нерегулярных общин, да и то теологически оно никак не обосновывается, а свойственно, скорее, массовому сознанию позднего Средневековья. *Institutio sanctimonialium* сущностных различий монахинь и канонисс (в отличие от монахов и клириков-каноников) еще не предусматривает: и те, и другие – объединения для совместной жизни «посвященных Богу» женщин (*Deo dicatis*

²⁹⁹ Об исторических корнях *Institutio canonicorum* см.: Semmler J. Mönche und Kanoniker im Frankenreiche Pippins III. und Karls des Großen. Göttingen, 1980; *Idem*. Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jahrhundert // Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland / Hg. von I. Crusius. Göttingen, 1995. S. 62–109 (S. 78).

³⁰⁰ Об источниках *Institutio sanctimonialium* см.: Schilp Th. Norm und Wirklichkeit. S. 59, 62–64 (с библиографией) со ссылкой на: Waesberghe J.F.A.M. van. De Akense regels voor Canonici en Canonicae uit 816. Een antwoord aan Hildebrand-Gregorius VII en zijn geestverwanten. Assen, 1967. S. 306–376.

<...> *viventibus* (кан. XXI)). Для реформаторов Людовика Благочестивого, следует повторить, речь шла о реформе богослужения и лишь в ее контексте – о том, чтобы сузить и упорядочить спектр его форм, ограничив альтернативу выбором между бенедиктинским конвентом и каноникатом, но никак не противопоставлять их.

И в канонах *Institutio*, и позднее, в документах IX–X вв., каноникат по-прежнему обозначается термином *monasterium*. С одной стороны, это еще один аргумент в пользу того, что в раннее Средневековье, в отличие от более поздних эпох, обе формы женской *vita religiosa* рассматривались как нормативно равновозможные и общность их задач была гораздо существеннее, нежели различия между жизненными укладами. С другой стороны, в такой нечеткости формулировки можно усмотреть отношение к месту женщины в культовой сфере церковной жизни в целом. И канониссы, и монахини сами не могли осуществлять никаких культовых действий. В то время как именно в ходе каролингской церковной реформы происходит активная клерикализация мужского монашества, когда монахи-миряне ординируются в священнический сан, и параллельно с этим – монахизация клира, когда рукоположенные клирики удаляются в монастырь, так что оба духовных *ordines* все больше сближаются, члены женских конвентов остаются лишь пассивными участницами обрядов. Литургическая деятельность и у монахинь, и у канонисс ограничивалась участием в мессе с приходящим священником и молитвами канонических часов: *in psalmorum celebratione sive oratione et horas canonicas, matutinam videlicet, primam, tertiam, sextam, nonam, vespertinam, completorium pariter celebrent*³⁰¹.

Когда со второй половины VIII в. стало расти значение мессы в религиозной жизни общества, роль в нем мужских монастырей тоже стремительно выросла. Рукоположенные в священнический сан монахи могли сами служить мессу, поэтому в монастырях она имела место уже не только в воскресные и праздничные дни, а ежедневно, у каждого алтаря одновременно. Это была т.н. *missa privata*, или *missa speciale*. Ее заказывали частные лица по вполне определенному поводу³⁰². Приносимые для участия в мессе дары (*oblaciones*) и пожертвования на помин души стали основой монастырского богатства и растущих земельных владений. Подобной общественной функции в равном объеме женские обители не имели: они могли предложить верующим лишь поминовение здравствующих и усопших во время канонических часов и на мессе. Поэтому их благосостояние зависело в большей мере от щедрости семей основателя и поминаемых персон. Вероятно, неравнозначность «общественного вклада» в изменившихся условиях стала одной из причин двух весьма важных для понимания истории женских религиозных объединений факторов. Во-первых, после «бума» VII столетия темпы основания женских обителей существенно снизились³⁰³. Во-вторых, как нетрудно заметить, практического значения нормированию их жизни церковные власти особо не придавали и реформаторы Людовика Благочестивого явно не озаботились тем, чтобы регламентировать женскую *vita religiosa* так же тщательно, как мужскую. Если мужским конвентам были предложены скрупулезно отредактированное и дополненное Бенедиктом Анианским правило Бенедикта Нурсийского для монахов и 145 канонов *Institutio canonicorum* для клириков, то монахини получили «мужское» правило Бенедикта (потребовалось еще почти два столетия, чтобы оно более или

³⁰¹ Это предписание синода в Шалон-сюр-Сон, более подробное, чем в *Institutio* (Concilium Cabillonense. can. LXI. (S. 285)). О литургической практике в женских общинах см.: Muschiol G. Das „gebrechliche Geschlecht“ und der Gottesdienst. Zum religiösen Alltag in Frauengemeinschaften des Mittelalters // Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstifts Essen / Hg. von G. Berghaus. Essen, 2000. S. 19–27. У канонисс: *Idem*. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen / Das Kanonissenstift als Forschungsproblem. Studien zum Kanonissenstift. S. 129–148 (особенно с. 131–133).

³⁰² *Angenendt*. A. Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen // Frühmittelalterliche Studien. 1983. Bd. 17. S. 153–221.

³⁰³ Согласно очень приблизительной статистике, в раннее Средневековье всего 8–10% монастырей были женскими. Из 115 женских общин, возникших между VI и VIII вв., в IX в. оставалось 16. (Götz H.-W. Europa im frühen Mittelalter. 500–1050. Stuttgart, 2003. S. 233). Подробнее см.: Bodarwé K. Frauenleben zwischen Klosterregeln und Luxus? Passim.

менее было адаптировано для потребностей женских общин³⁰⁴), а канониссы – сформулированные в довольно общих выражениях 28 канонов *Institutio sanctimonialium*.

Однако если рассматривать женские каноникаты не просто как форму *vita religiosa*, а в привычных историку социальном, политическом, экономическом измерениях, т.е. взглянуть на них как на интегрированную часть каролингского общества, картина предстанет гораздо более дифференцированная. Именно на основании утвержденной *Institutio* нормы жизни для канонисс (*norma vivendi*) можно говорить о том, что уже этот документ ориентировался на особую социальную группу, отличную от монашества, которую следует отнести к привилегированным и вовлеченным во власть слоям. Отсюда – большое количество компромиссов, недомолвок и даже противоречий в формулировках тех его частей, где утверждаются *vita communis* и религиозный аскетизм канонисс.

Главное отличие канонисс от монахинь-бенедиктинок в том, что первые не приносили монашеских обетов (*professio*). Упомянутое в тексте ахенского установления *castimonialis nominis professio* (cap. X) скорее всего не предполагает обет в строгом (бенедиктинском) смысле как необходимое условие вступления в конвент, а являет собой нечто вроде публичного обещания служить Господу помыслами и делами в удалении от мира³⁰⁵. Для приема в общину было достаточно свободного волеизъявления женщины «вести целомудренную жизнь» «из любви к Христу» и одобрения этого решения аббатисой (cap. VIII). Поскольку никакого испытательного срока не предусматривалось, аббатисе следовало сначала убедиться, насколько серьезно настроена девица, ибо тех, кто захвачен «плотскими удовольствиями» (*carnalibus delictationibus*), принимать нельзя: «жизнь в святости будет для них лишь притворством». Решение вступить в общину должно быть осмысленным, поэтому будущей канониссе объясняют правила и читают вслух положения *Institutio*, наставляя, что придется жить в целомудрии и отвергнуть мир, отказаться от общения с мужчинами и родственниками, а улаживать какие-либо «мирские дела» (*negotia saecularia*) разрешается только в самом исключительном случае. Перед тем, как принять окончательное решение, ей следует еще раз проверить себя, вникнуть в «тайны своего сердца» (*archana cordis sui scrutentur*). Из этих же соображений аббатисе не рекомендуется принимать слишком маленьких девочек (равно как и склонных к раздорам женщин), дабы в будущем избежать каких-либо осложнений (*ne forte illarum admissio aliquod in posterum generet scandalum* (cap. IX)).

Отсутствие обетов означает гораздо менее прочную связь канониссы с общиной, ибо такая связь мотивируется не дисциплиной и, следовательно, ответственностью перед Богом за нарушение обета, а всего лишь ее желанием принадлежать общине *ob amorem Christi*. Иными словами, решение вступить в общину канонисс, принятое в какой-то момент жизни, не имеет таких последствий, как принятие монашеских обетов, и (теоретически) обратимо³⁰⁶. И хотя возможность возвращения в мир не сформулирована в *Institutio* однозначно, из истории известно, что очень часто канониссы, проведя юность в обители, впоследствии выходили замуж. Это стало повсеместной практикой.

Другое значимое отличие канонисс от монахинь – в отношении к собственности (*res propriis*). Бенедиктинский обет бедности (*paupertas sancta*) означал полный и безоговорочный отказ от имущества. Цезарий Арльский, напомним, также формулирует этот пункт с предель-

³⁰⁴ Это аргументированно показала К.Бодарве на примере писем-рекомендаций Элоизы к Абеяру: Bodarwé K. Eine Männerregel für Frauen. Die Adaption der Benediktsregel im 9. und 10. Jahrhundert // *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages*. S. 235–272.

³⁰⁵ Это вывод Т. Шильпа (*Schilp Th.* Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 75). По его мнению, упоминание термина *professio* в тексте *Institutio* отражает компромиссную позицию участников синода, которые тем самым восполняют недостаток в инструментах дисциплинарного воздействия, подобного тому, какое оказывает обет в бенедиктинских общинах.

³⁰⁶ Ibid.

ным ригоризмом: «Пусть никто не имеет ничего в личной собственности – ни внутри монастыря, ни вне его» (Rec. 10). Что предлагает *Institutio* «посвятившим себя святости» женщинам – *quae ob amorem Christi sanctimoniae se dicaverint et in collegio sanctimonialium se admitti postulaverint*? Нормирующий этот аспект жизни канон IX в своей первой части следует форме правила Цезария и рекомендует канониссам еще до вступления в общину урегулировать свои имущественные дела (*res suas proprias*) «мудро и предусмотрительно, чтобы ничто не препятствовало их стремлению к жизни вечной». Однако далее предлагается целых три варианта обращения с имением. Предпочтительным было, конечно, просто передать общине («церкви», *ecclesia*) все, чем они владеют, отказавшись от права собственности. Тогда община берет на себя обязательство обеспечивать их в достаточном количестве «всем необходимым», т.е. предоставить т.н. *stipendia necessaria*, или *stipendia ecclesiastica*. Однако существовала и альтернатива. Если канонисса передает общине свое имущество, но желает оставить за собой возможность пользоваться им на протяжении жизни (*usufructuario habere voluerit*), то специально назначенный управитель (*quaestor ecclesiae*) будет заботиться о его сохранности. Тогда имение только после ее смерти отойдет конвенту. И, наконец, если она не отказывается от имущества вообще (*quod si eas ecclesiae conferre noluerit*), то «с согласия аббатисы и остальных сестер» его, по составлении соответствующего документа (*per scriptum publicae*), поручают «родственнику или иному другу с хорошей репутацией», который будет управлять им «в соответствии с местным законом». Для ведения хозяйства в таком имении и своевременной доставки дохода канонисса должна назначить кого-либо из своих людей – *aut servi aut certe aliiis*.

В том, что касается упомянутой Цезарием собственности внутри *monasterium*, прежде всего личных вещей, то тут тем более никаких существенных ограничений быть не могло, поскольку аббатисе и канониссам разрешалось иметь собственные жилища на закрытой от посторонних территории монастыря (*claustrum*): *intra claustra <...> proprias <...> mansiunculas* (cap. XXIII). Были ли это небольшие домики или, может быть, кельи, ведь пространство *claustrum* внутри монастырских стен не могло быть большим, неизвестно. Поскольку *Institutio* предписывает всем, кроме больных, спать в общем dormitorio, а питаться в refectory (*omnes in dormitorio dormiant <...>. In refectorio quotidie pariter reficiantur* (cap. X)), можно предположить, что в этих *mansiunculae*, которые канониссы обставляли и ремонтировали за свой счет (cap. XX), они могли проводить какое-то время днем, туда же удалялись в случае болезни и в старости. Для тех, у кого собственного помещения не было, аббатиса обязана была построить общий *domus propter anus et infirmas*, где за больными и престарелыми сестрами будет обеспечен надлежащий уход «самым милосердным образом» (cap. XXIII). Строго говоря, в данном пункте *Institutio* не вводило никакого новшества. Существование собственных жилищ (*mansiones, domus или propriae mansiunculae*) у удалившихся от мира *sanctimoniales*, где они могли устроиться с достаточным комфортом, к началу IX в. было вполне сложившейся практикой, которую фиксирует, в частности, LXI канон поместного синода в Шалон-сюр-Сон (813). Эта особенность каноникатов сохранялась на протяжении всего Средневековья.

Собственные дома, возможность владеть и пользоваться имуществом, наличие средств, из которых содержалась прислуга (о ней речь пойдет ниже), обуславливали неравенство внутри общины. Все это – явные признаки отступления от главного принципа жизни религиозных общин – *vita communis*. Формально общность имущества и приверженность общежитию декларировались ахенским синодом (cap. XII): канониссы живут вместе (*sanctimoniales in una societate viventes*) и в равной мере обеспечиваются едой и питьем (*cibum et potum aequaliter accipiant*) из средств *stipendia ecclesiastica*, ибо нет лицеприятия у Бога (Рим. 2:11). Более знатные не должны гордиться своим происхождением (ср.: 1 Кор. 10:12). Но *de facto*, как видим, практические предписания *Institutio* в ряде пунктов узаконивали дифференциацию среди сестер, и в этом отступлении от конституируемого общежитием принципа равенства – главное противоречие данного документа.

Третье существенное отличие между монахинями и канониссами – в общем качестве жизни. Умеренность (*discretio*) в обеспечении и потреблении была постулатом жизни бенедиктинских монастырей (хотя известно множество примеров отступления от него на практике³⁰⁷). *Institutio sanctimonialium*, напротив, гарантировало канониссам определенный уровень жизни в форме т.н. *stipendia ecclesiastica*, *stipendia necessaria* (cap. XII, XIII.), причем достаточно высокий. Это довольствие (*stipendia*), полагавшееся в равной мере каждому члену конвента, включало продукты питания, ткань (*lanam et linum*) для изготовления одежды, дрова (*ligna*) для отопления жилища и некоторую сумму денег для раздачи милостыни (cap. XIII). Организация беспрепятственного удовлетворения материальных потребностей (*necessitates corporum*) общины возлагалась на аббатису. Основу рациона составляли хлеб (главный продукт Средневековья) и вино или пиво (основной источник витаминов зимой): *tres libras panis <...> et tres libras vini*. В невинодельческих регионах вино отчасти заменялось пивом: *duas libras vini et duas cervisae et, se minime vini ferax fuerit, tres libras cervisae et <...> libram vini*. Каролингский фунт равен приблизительно 410 гр., таким образом, дамам полагалось без малого полтора литра вина и полтора килограмма хлеба в день. Как известно, такая норма вызвала ураган критики во времена церковной реформы XI в.³⁰⁸. Но именно качество и количество потребляемых продуктов – в Средние века это важные символы сословной принадлежности – имеют здесь принципиальное значение: *Institutio sanctimonialium* совершенно откровенно ориентировалось на уровень жизни аристократических семейств. Среди обязательных продуктов в меню канонисс значились мясо (запрещаемое правилами и Цезария, и Бенедикта), а также рыба, сыр, бобовые, различные овощи *et cetera necessaria*. Аббатисе предписывалось особенно тщательно заботиться о щедром угощении сестер в присутствии гостей и в праздничные дни (*diebus vero festis, sicut moris est ecclesiae*). А потому ей не следовало полагаться только на доходы с поместий (*villae*) и подношения от верующих (*de elemosinarum oblationibus*), а заботиться о том, чтобы в хозяйстве конвента разводили скот и имелся свой огород, чтобы сестры ни в чем не знали нужды и «не поднялся бы ропот» (cap. XIII). В отношении одежды никаких особых строгостей не вводилось. Как и правило Цезария, *Institutio* рекомендует платье добротное и скромное, из шерсти и льна, но никак не шелковое, и особое верхнее облачение (*nigrae vestis*) для участия в литургии (cap. X).

Как видим, в ахенском установлении для канонисс утверждались нормы потребления, характерные для привилегированных слоев общества: формально отрешаясь от мира, канониссы все же сохраняли за собой сословную идентичность. Это обстоятельство никак не оспаривалось ахенскими реформаторами, предписавшими лучше ограничить количество членов конвента, нежели снизить планку уровня его обеспеченности: специально оговаривалось, что аббатисе нельзя принимать сестер больше, чем можно «разумно содержать» от доходов с владений обители (cap. VIII).

Зафиксированная правилом Бенедикта (а прежде – *Regula ad virgines* Цезария Арльского) обязанность ручного труда также никак не отразилась в ахенском установлении. Канониссы не занимались обеспечением быта в общине даже в том виде, как мы видели это в правиле Цезария (в пунктах о прядении шерсти и о работе на кухне), если не считать того, что они, получая от *stipendia ecclesiastica* ежегодную норму ткани, вероятно, сами шили себе платье³⁰⁹. Но

³⁰⁷ Многочисленные примеры см.: Schreiner K. Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters: klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung. München, 1989.

³⁰⁸ Хотя необходимо помнить, что прозвучавшая на Латеранском синоде 1059 г. разгромная оценка образа жизни каноников и их права владеть имуществом была задумана как демонстративная акция, сигнализирующая, что времена снисхождения прошли. Semmler J. Die Kanoniker und ihre Regel. S. 108–109.

³⁰⁹ Ср. с нормой Цезария Арльского: никому нельзя изготавливать себе что-либо в собственность и «все труды ваши предназначаются на общую пользу» (27).

занятия рукоделием были частью «гендерной роли» женщин всех сословий в Средние века³¹⁰. Вся физическая работа поручалась прислуге: сестрам разрешалось иметь *famuli aut famulae* (cap. XXI)³¹¹. Где они жили – из текста не ясно. Может быть, вне *claustrum* или все же в упомянутых *mansiculae*, где вели хозяйство своей госпожи. Слуги работали на пользу *congregatio* в монастырском огороде и на скотном дворе. Канониссам предписывалось содержать их из собственных средств, заботиться об их нравственном воспитании и контролировать их поведение (*ut sanctimoniales erga famulas sibi serventes pervigilem adhibeant custodiam*), дабы никто из них не позволил себе «что-либо неприличное» в отношении аббатисы или других сестер. Казалось бы, прислуга – атрибут того самого мира, *saeculum*, от которого отрешаются канониссы, вступая в духовную общину. Цезарий Арльский, напомним, настаивал на полнейшем равенстве всех членов конвента, а потому запрещал даже аббатисе иметь служанку. Однако авторы *Institutio* и здесь остаются в пределах стандарта жизни сословия, для которого наличие *famuli aut famulae* абсолютно естественно и просто не подвергается рефлексии. Единственное ограничение: слуг не должно быть больше, «чем это необходимо» – *non amplius, quam necessitas exigit* (cap. XXI).

Внутренняя иерархия в женских каноникатах и их отношения с внешним миром следуют образцу устройства женских общин в *Regula ad virgines*, но опять-таки во многих случаях больше по форме, нежели по сути. Аббатисе в разных заботах (*ob diversarum curarum*) помогают старшие монахини (*praepositae*) (cap. XIV). Погребами заведует келарша (*cellararia*), назначаемая из числа сестер, отличающихся особенной нравственностью, т.е. не сплетница, не пьяница, не расточительная: *non sint criminatrices, non vinolentiae, non prodigae et caeteris vitiorum inlecebris mancipatae* (cap. XXV). Подобные качества требуются и от привратницы (*portaria*). Этот пост должна занимать женщина в возрасте и с жизненным опытом, потому что ее задача – оберегать единственный вход в общину (*porta*) от опасного вторжения внешнего мира и контролировать любой контакт сестер с ним (cap. XVI). Помимо упомянутых Цезарием, добавляется должность смотрительницы (*custos*), которая должна звонить в колокола перед каждой службой канонических часов, заботиться об освещении церкви и, как известно из позднейших источников, заведовать ризницей, где хранятся церковные сокровища и литургическая утварь.

Больше всего места в тексте *Institutio* отведено регламентации деятельности аббатисы (cap. VII–XIV, XVIII, XX). Она одна ответственна за материальное благосостояние конвента, духовное воспитание его членов и поддержание среди них дисциплины (cap. VII, VIII, XVIII). И сама она не должна делать ничего такого, что запрещено канониссам, ибо «занимает свой пост для блага конвента, а не для собственной выгоды» (cap. VII).

Аббатисе предписано быть воздержанной и скромной: не носить шелковых одеяний, не покидать обители и не устраивать себе жилища вне монастырских стен (*per villas residendi*), короче говоря, «словами и делами» давать пример образцовой жизни вне мира: *tales abbatissae regendarum animarum curam suscipere debent, quae subditis verbis et exemplis ducatum praebeant sanctae religionis* (cap. VII). Но уже в этом пункте появляется важный нюанс, которого не было в правиле Цезария: канониссы именуются тут «подданными» (*subditae*) аббатисы. Это обозначение, равно как и отсутствие в тексте какого-либо регламента выборов аббатисы, можно толковать двояко. С одной стороны, участники ахенского синода не могли не сознавать, что наличие социальной дифференциации в конvente, обусловленное владением имуществом, неизбежно и находится в явном противоречии с конституируемым принципом *vita communis* равенством, а поэтому создание необходимой гомогенной среды «равных» отчасти компенсируется ими обособлением аббатисы от канонисс, которые все – вне зависимости от социального происхождения – становятся ее «подданными», обязанными ей послушанием (*oboedientia*). С дру-

³¹⁰ *Institutio*, правда, ничего не говорит о труде интеллектуальном – о переписывании и украшении рукописей, хотя из позднейших источников известно, что каноникаты часто имели скриптории (*Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter*. S. 205).

³¹¹ Наличие слуг документирует также синод в Шалон-сюр-Сон (cap. LXII).

гой стороны, это может быть прямым свидетельством социальной дистанцированности аббатисы от общины. Если у Цезария аббатиса – первая среди равных и община уполномочена контролировать ее, а в случае нужды и переизбрать, то *Institutio sanctimonialium* фиксирует реалии уже другой политической действительности. Каноникаты были частным духовным учреждением, своего рода коллективной инвестицией семьи фундатора в спасение душ умерших предков и будущих потомков. Соответственно, первыми аббатисами становились жены, вдовы, дочери основателей, а затем их потомки³¹². При том, что нормативное положение о выборности этой должности никогда никем не оспаривалось, со времен Григория Турского и вплоть до уничтожения института частной церкви (когда действительно в самых элитарных общинах позднего Средневековья выборы стали осуществляться при участии всего конвента³¹³) аббатису назначала семья основателя. Каноникаты с их обширными владениями были одним из важных оплотов политического могущества таких семейств, а в епископских городах, например, вообще репрезентировали параллельную власть³¹⁴. Этим объясняется еще одна особенность *Institutio*: тема епископской *potestas* в нем тщательно обходится. Как мы видели выше, в предшествующие столетия требование подчинить епископскому контролю духовные общины и их настоятелей не ослабевало, подобные предписания регулярно повторялись в канонах церковных соборов, от Халкедонского (451) до в Шалон-сюр-Сон³¹⁵, состоявшегося всего за три года до ахенского. Однако *Institutio sanctimonialium* упоминает вмешательство епископа лишь в одном случае, когда имеют место нарушения канониссами дисциплины, которые невозможно исправить собственными средствами и требуется отлучить провинившихся от Церкви (cap. XVIII). Столь сдержанная позиция реформаторов объясняется компромиссным характером документа, а именно, трехсторонним компромиссом главных политических сил, представители которых участвовали в его создании, – империи, высшего клира (епископата) и аристократических семейств, которые были истинными собственниками и управителями этих общин³¹⁶.

Еще одним компромиссом была двойственность в формулировках, регламентирующих отлучки аббатисы и канонисс из монастыря. Если восходящие к правилу Колумбана уставы для женских общин VII–VIII вв., как уже говорилось выше, были в этом отношении довольно снисходительны, то *Institutio*, напротив, формально находится в рамках нормы, сформулированной Цезарием Арльским и регулярно повторяемой в церковных и светских установлениях: женщины не должны покидать обитель (cap. VII). Однако авторы *Institutio*, по-видимому, все же осознавали противоречие между требованием этой нормы и реальностью: контакты с внешним миром были необходимы и по поводу управления поместьями, принадлежащими обители или ее насельникам, и в связи с участием аббатис в церковных и государственных собраниях по приглашению императора. Поэтому в разных местах текста проскальзывают оговорки, оставляющие возможность отлучиться на время все же открытой: *sanctimoniales* рекомендуются «по возможности» не покидать *monasterium*, отлучаться только «по крайней необходи-

³¹² Многочисленные примеры см.: *Crusius I.* Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und-klöstern // *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland* / Hg. von E. Schlotheuber, H. Flachenecker, I. Gardill. Göttingen, 2008. S. 59–78.

³¹³ *Schilp Th.* Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 70–71.

³¹⁴ Соперничество светской и духовной властей на местах чаще всего проявлялось в относительно новых диоцезах, например в Саксонии, где с кон. VIII в. и до кон. XI аристократическими родами было основано 55 каноникатов, тогда как в галльских областях существовала традиция епископского управления *civitas* (т.е. совмещение функций мирского и церковного правителя над городом), а кафедры передавались по наследству внутри одного рода, в границах владений которого находился диоцез. Примеры см.: *Last M.* Zur Einrichtung geistlicher Konvente in Sachsen während des frühen Mittelalters // *Frühmittelalterliche Studien*. 1970. Bd. 4. S. 441–447 (особенно с. 342–344); *Suckale R.* Die mittelalterlichen Damenstifte als Bastionen der Frauenmacht. Köln, 2001.

³¹⁵ Cp.: *Quicquid in his capitulis minus est, ab episcopo suo abbatissa perquirat et ita illi in omnibus obodiens sit secundum canonicam institutionem, sicuti iustum et rectum est.* (Concilium Cabillonense. Can. LXV. S. 285)

³¹⁶ *Schilp Th.* Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. S. 115 ff.

мости», «не злоупотреблять» этим правом и т.п. Аналогичные каноны синода в Шалон-сюр-Сон гораздо более однозначны: сестрам категорически запрещено выходить за монастырские ворота, а аббатиса должна получать разрешение местного епископа (*per licentiam episcopi sui*)³¹⁷.

Для достижения «идеального порядка» аббатиса (или *praelata*) наделяется всей полнотой дисциплинарной власти. Эта сфера прописана в *Institutio* гораздо более подробно, нежели у Цезария, здесь чувствуется влияние двух столетий господства практики т.н. тарифицированного покаяния. В зависимости от тяжести проступка существует девять ступеней наказания – от увещевания и частичного ограничения в еде и питье до удаления от общины (т.е. запрета питаться вместе со всеми и посещать богослужение), бичевания, изоляции в штрафное помещение. В случаях действительно серьезных преступлений (*criminale peccatum*) следует обратиться к епископу, чтобы тот наложил интердикт, обычно временный. Всякий раз, если девица не исправляется, применяется следующая ступень наказания, а продолжающих упорствовать в грехе нужно исключать из конвента (can. XVIII). Все дисциплинарные разбирательства и наказание провинившихся осуществляются в присутствии общины. Это важный момент и существенное отличие от бенедиктинского уклада жизни: как и у Цезария, расчет здесь делается на социальное давление, а не на внутреннюю аскезу и борьбу с искушением – словом, обособленная им идея «свободной от греха территории» сохраняется.

Список проступков (can. XVIII) трудно назвать систематическим. Прежде всего, речь идет о любом непослушании (*sie aliqua <...> oboedientiam sibi iniunctam agere recusaverit*) или нарушении заведенного порядка. Например, после завершения последнего богослужения суточного цикла (*completirium*) все отправляются спать, а значит, есть и пить перед сном, а также предаваться «пустым и досужим разговорам» запрещается. В dormitorio, чтобы предотвратить «непристойное и бесчестное» поведение «словами и делами» (*in dormitorio aliquid indecens aut inhonestum verbis aut actibus perpetraverit*), всю ночь горит светильник (can. XVIII, XVII). Серьезными проступками считаются молитва без должного усердия (*opus Dei negligenter exsecuta fuerit*), пренебрежение каритативной деятельностью (*sororibus caritatis officio servire neglexerit*), отсутствие на литургии часов или на общей трапезе без уважительной причины, сон вне dormitorio и проявления «дурного характера» (*si aliqua <...> irae, detractiōni, susurratiōni, scurilitati, bilinguitati, verborum confabulationibus inservierit, discordiam inter sorores seminaverit, huic institutioni contumax aut superba aut murmurans seu in aliquo contraria extiterit et cetera huiusmodi agere temptaverit* (can. XVIII)). К последним относятся как проступки вполне конкретные, например воровство, притворство или провоцирование ссор между сестрами, так и те, что предусматривают весьма субъективное толкование, поскольку непонятно, где начинаются болтливость, своенравие, высокомерие или ворчание.

И, наконец, центральная тема дисциплинарного регламента женских общин – контакты с противоположным полом. Они регламентируются в полном соответствии с общественным идеалом, который тоже сформировался под влиянием Цезария Арльского. Канон XX предостерегает канонисс от общения с мужчинами (*ut sanctimoniales virorum caveant frequentias*). Тем более их нельзя приводить в свои дома и укрывать там. Вероятно, какие-то прецеденты были известны. Как и в правиле Цезария, в *Institutio* доступ на закрытую часть монастыря разрешался «по неизбежной необходимости» только ограниченному числу клириков и осуществляющим ремонтные работы в *propriae mansiculae* ремесленникам. XXVII канон подразделяет клириков, окормляющих общину, на пресвитеров, дьяконов и субдьяконов. Это минимальный состав духовных лиц, необходимых для проведения регулярных богослужений. Пресвитер и его *ministri* должны жить вне *monasterium puellarum*, а собственную церковь, где они служат *divinum officium*, иметь за пределами его закрытой части (*claustrum*). Церковь для канонисс

³¹⁷ Concilium Cabillonense. Can. LXII, LVII (S. 285, 284).

находилась внутри *claustrum*, но вступать в нее клирики могли только для литургии (*horas canonicas et missarum sollemnia celebrant*); сестрам не разрешалось никакого общения с ними вне богослужения.

Следует уточнить, что в отношении контактов с внешним миром ригоризм предписаний арльского епископа ахенское установление все же несколько смягчило. Цезарий, напомним, запрещал вообще любые контакты с мирянами обоих полов, лишь аббатиса может вести переговоры с монастырским провизором. Согласно *Institutio sanctimonialium*, канонисс «по необходимости» и «в оговоренное время» могли посещать родственники (*propinqui*) и ведущие дела их имения *servi*. Визитеров принимали в специально отведенном помещении (*in loco videlicet ad hoc negotium constituto*) в присутствии назначенных аббатисой «трех или четырех монахинь, наиболее подходящих по возрасту» (can. XX). Самой аббатисе также рекомендовалось уклоняться от общества, дружеских связей и бесед (*familiaritates et sermocinationes* (can. XIX)), ограничиваясь лишь неизбежным общением, например, с управляющим (*questor ecclesiae*) или с важными гостями в *salutatorium* (*auditorium*) или в своем доме (*abbatissis mansio* (can. IX)).

Другое важное отличие от *Regula ad virgines* Цезария – предписание заниматься каритативной деятельностью. В каком объеме допускался здесь контакт сестер с «бедными», сказать невозможно. Но если правило Цезария запрещало монахиням самим раздавать милостыню, то, согласно *Institutio*, канониссам регулярно выделялись деньги для этой цели. Кроме того, в рамках душеспасительной практики обитель оказывала гостеприимство нуждающимся и паломникам. Приют для них – *hospitale pauperum* – размещался «как полагается», т.е. за стенами монастыря у ворот, рядом с церковью, и один из клириков надзирал над ним. В его обязанности входило также распределение пожертвований, для чего выделялась десятая часть «даров, которые верующие приносили сестрам». Особо оговаривалось, что предназначенные для поддержания бедных средства (*res pauperum, patrimonium pauperum*) ни при каких обстоятельствах нельзя было использовать для собственных нужд (can. XXVIII).

Таким образом, все атрибуты провозглашенной Цезарием Арльским «свободной от греха территории» «святой общины», на первый взгляд, налицо. Это закрытая часть монастыря (*claustra, claustra monasterii, septa monasterii*), где канониссы ели, спали и молились в собственной церкви (*Domus Dei, ecclesia*); *portaria* охраняет всегда закрытые ворота (*porta*) обители, внутри царит строгая дисциплина и взаимный контроль. Так предписаниями *Institutio sanctimonialium* создаются необходимые инструменты для изоляции общины от внешнего мира, контакт с которым ограничивается крайней необходимостью и, казалось бы, подробно регламентируется. Но при ближайшем рассмотрении этого регламента создается впечатление, будто канониссы живут в своего рода политическом и социальном вакууме. Прежде всего, никак не прописаны отношения с диоцезальными властями, а главное – нет ни слова о взаимоотношениях обители с основавшей ее семьей, о правах и возможностях (границах) последней вмешиваться в ее жизнь, об отношениях канонисс с их собственными семьями. Однако трудно вообразить, чтобы таких отношений не было или чтобы авторы ахенского установления не отдавали себе отчета в том, что любые имущественные и правовые дела обители и ее насельниц требовали этих контактов; община хранила *memoria* рода основателей и семей канонисс, следовательно, в интенсивности семейных связей также не приходится сомневаться³¹⁸. *Institutio*, как видим, о многом просто умалчивает, оставляя простор для интерпретации своих довольно-таки абстрактных предписаний. От предложенной и нормативно обоснованной Цезарием Арльским модели общины, не нуждающейся в монашеской аскезе, осталась только внеш-

³¹⁸ Примеры см.: Клэпп С. Женские духовные общины в городах Южного Верхнего Рейна (на примере общины св. Стефана в Страсбурге в эпоху позднего Средневековья) // Одиссей: человек в истории: Женщина в религиозной общине. М., 2013. С. 9 – 31.

няя оболочка, узнаваемая «форма», своим авторитетом легитимирующая жизненный уклад, принципам арльского епископа откровенно противоречащий.

Но как клирики-участники синода, призванные реформировать религиозные конвенты в сторону укрепления церковной дисциплины, могли пойти на то, чтобы узаконить у *mulieres religiosae*, официально провозглашающих *vita communis* и затворнический образ жизни, владение имуществом и следующие из этого неравенство, наличие прислуги, возможность получить наследство и выйти замуж, а значит, покинуть обитель? Здесь можно указать, по меньшей мере, на две причины. На первую я уже неоднократно ссылаюсь. Поскольку социальная ангажированность *Institutio sanctimonialium* очевидна – это было правило для аристократических конвентов, само членство в которых сигнализировало об общественном статусе семьи³¹⁹ – его следует рассматривать прежде всего как политический компромисс с высшей светской аристократией, из среды которой рекрутировались канониссы. Без ее поддержки вся программа реформ Людовика Благочестивого была бы обречена. Вопрос стоял тем более остро, если учесть, что для женщин из каролингской знати, в отличие от эпохи Меровингов, община монахинь или канонисс стала единственной альтернативой браку. Но каноникат, несомненно, представлялся все же более подходящим местом, т.к. гарантировал привычный уровень жизни, сохранение социальной идентичности и родственных связей, допускал возвращение в мир.

Во-вторых, для этого компромисса существовала и вполне практическая предпосылка, существенно облегчившая реформаторам их задачу: «писаной нормой» стало то, что давно уже проросло и укоренилось в «действительности». Хороший стол, собственные апартаменты, сундуки с платьем, слуги, отсутствие строгих предписаний в отношении аскезы и труда, тесные связи с родственниками, прием визитеров и отлучки из монастыря – все это мы уже наблюдали в жизни обители королевы Радегунды. Формально следуя правилу Цезария, Радегунда приспособливалась к повседневности женской общины, далекой от аскетических устремлений и не ставящей цели монашеского «обращения» (*conversio*). Так исходная (монашеская) норма корректировалась (а если отказаться от эвфемизмов – попросту уничтожалась) действительностью и, как мы видели выше, *usus* – обычай – превращался во вполне признанную обществом *norma vivendi* при молчаливом согласии епископата. Синод в Шалонсюр-Сон воспринимает подобный уклад уже как нечто само собою разумеющееся и фиксирует его в своих канонах как форму жизни тех женщин, которые «не имеют монашеского правила» и *quae se canonicas vocant*. Однако пока, подчеркну еще раз, без каких-либо идеологических претензий. И, наконец, в 816 г. *Institutio sanctimonialium* теологически обосновывает этот же уклад как норму жизни для нового «сословия» (*ordo*) имперской Церкви. Круг замкнулся: то, что в историях Григория Турского при желании еще можно было подать как некое отступление от нормы (по крайней мере, это пытаются сделать мятежные принцессы), ахенское установление возводит в ранг официальной *formula vivendi* путем формального восстановления преемственности с правилом Цезария. Таким образом, норма для нового *ordo* не была в прямом смысле новой. Из возможного репертуара реалий ахенские реформаторы отобрали более или менее «уместное» – соответствующее или хотя бы не противоречащее идеологическому образцу, а все щекотливые моменты деликатно оставили открытыми для толкования, а значит, для практического приспособления к политическим и социальным реалиям.

По крайней мере один из таких «непроговоренных» моментов оказался для судьбы женских каноникатов решающим и позволил им со временем сформироваться в мощный социальный институт, по своей функции принципиально отличный от монашества. Это образование и воспитание для детей из аристократических семей. Со времен поздней Античности

³¹⁹ Crusius I. Frauenklöster und Frauenstifte – Versorgungsinstitutionen oder geistliche Kommunitäten // 1000 Jahre Stift St. Georgen am Längsee / Hg. von J. Sacherer. 2003, St. Georgen am Längsee. S. 30–45. О социальном составе каноникатов в разные периоды Средневековья см.: Semmler J. Wie adelig waren die Kanonissen?

религиозные общины были единственным местом, где женщины могли получить образование. В VII–VIII вв. многие крупные женские монастыри, живущие в соответствии с различными вариантами правила Колумбана (прежде всего *Regula Waldeberti*), – Шелль, Фармутье, Нивель, Ремиремон, Нотр Дам в Лаоне – стали центрами образования и христианского воспитания³²⁰. По многочисленным свидетельствам источников, там воспитывались дети из знатных семей, даже королевские. Но когда в рамках каролингской церковной реформы монастыри стали последовательно превращать в полностью закрытые от мира учреждения, разрешив брать в них детей только в качестве облатов (*oblati*), т.е. будущих монахов, воспитание в них мирян стало (теоретически) невозможным. Эту задачу, прежде успешно выполняемую иро-франкским и англо-саксонским монашеством, берут на себя женские каноникаты, можно сказать, по умолчанию. Специально в *Institutio sanctimonialium* о ней ничего не сказано: нет ни разрешения, ни запрета. Аббатисе предписывалось лишь обеспечивать духовное воспитание (*sacrae disciplinae*) всех поступающих канонисс, что подразумевало и грамотность. Под руководством опытной наставницы (*magistra*³²¹) они учились чтению и письму, катехизису, церковному пению, заучивали молитвы и псалмы (cap. XXII), часть дня посвящалась самостоятельному чтению (cap.V). Предоставляемая *Institutio sanctimonialium* (также по умолчанию) возможность отправлять дочерей в каноникат на время означала, что они получали там должное образование, а затем выходили замуж и занимались религиозным воспитанием и образованием уже собственных детей. Именно таким путем в раннее Средневековье шел процесс укоренения христианской этики, глубокая христианизация, по меньшей мере, ведущих слоев общества³²².

В заключение остается задаться вопросом об историческом значении *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*. Оно было нацелено на придание единообразия жизненному укладу, сложившемуся к тому времени в многочисленных нерегулярных духовных общинах: *in omnibus monasteriis puellaribus, in quibus canonice vivitur* (cap. XIII). Однако как мы убедились, достаточную сумму средств для достижения этой цели оно не давало, потому что не было «правилом» (*regula*) в строгом смысле, с однозначными формулировками и действенным инструментом дисциплинарного контроля в виде принесения пожизненных обетов. *Institutio* являло собой скорее схему, задающую общие рамки нормы, с довольно широким спектром модальностей, т.е. вариантов отношения содержания «нормы» к «действительности»³²³. Это позволяло учитывать самые разные данности – от географического положения общины, обуславливающего особенности рациона и одежды, до расстановки политических сил в регионе и вполне определенных интересов канонисс и их семей. Отсюда – вместо единообразия – неисчерпаемая многоликость каноникатов. В IX–XI столетиях ни один каноникат не был похож на другой, более того, историкам вообще не известна ни одна община, которая высказалась бы эксплицитно, что живет в полном соответствии с ахенским установлением³²⁴. Поэтому историческую роль *Institutio sanctimonialium* следует усматривать совсем в ином. На много столетий вперед оно задавало ракурс видения нерегулярных общин в аспекте их институционального и функци-

³²⁰ После 816 г. они сохранили эту функцию, вынужденно став женскими каноникатами. Об их ранней истории (с подробной библиографией) см.: *Helvétius A. – L. L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*. P. 159–167.

³²¹ Вряд ли эту должность следует толковать как один из чинов монастырской иерархии с постоянными функциями. От наставницы требовалось не каких-то специальных знаний, а в большей мере образцовое поведение (*Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter*. S. 73).

³²² *Crusius I. Sanctimoniales, quae se canonicas vocant*. S. 15–20.

³²³ Эта идея лежит в основе упомянутой работы Т. Шильпа. Вариативность конкретного воплощения нормы *Institutio* в повседневной жизни различных общин он исследует и в другой своей работе: *Schilp Th. Die Wirkung der Aachener „Institutio sanctimonialium“ des Jahres 816 // Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag / Hg. von S. Lorenz, Th. Zotz. Leinfelden-Echterdingen, 2005*. P. 163–184.

³²⁴ *Schilp Th. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter*. S. 14–15, 25.

онального отличия от монашеских, а главное, сформулировало правовые основы для их существования (прежде всего в положении о *stipendia ecclesiastica*). Словом, *Institutio sanctimonialium* предоставило канониссам известные гарантии статуса особой социальной группы, которыми те пользовались вплоть до раннего Нового Времени. Если принять во внимание социальные основы каноников и их – исключительную – функцию учреждений сословного воспитания и образования, не приходится удивляться тому, что никакие позднейшие реформационные движения, сопровождавшиеся волнами секуляризаций, не смогли уничтожить их как институт.

От алтаря к амбару: неявное уничижение святых в средневековой Фландрии

П.Ш. Габдрахманов

Култ святых в Средние века по праву можно отнести к одному из основополагающих социальных институтов, принимая во внимание силу авторитета святых и степень их влияния на поведение и сознание средневекового человека, которое, как известно, «было преимущественно религиозным»³²⁵. В то же время проявления неуважения к святым со стороны паствы и в особенности со стороны тех мирян, которые приближались по своему духовному настрою к монахам и клирикам, по всей видимости, могут быть представлены как один из очевидных признаков двойственного отношения в Средние века к святым³²⁶, что является одним из конкретных проявлений *амбивалентности* средневековой ментальности вообще и народной религиозности в частности, о чем неоднократно писал в своих работах А. Я. Гуревич³²⁷.

Само уничижение святых не обязательно могло быть явным и открытым, принимая форму официального развенчания культа святого³²⁸ или особого ритуала «унижения святых», доходившего порой до прямого поношения и грубого глумления над ними³²⁹. Иногда пренебрежительное отношение к святым имело весьма сдержанный и довольно *скрытый* характер, и не всегда, возможно, даже отчетливо осознавалось и самими современниками, как именно проявление ими неуважения к ним, по сути все же являясь таковым. Поясню сказанное на примере отношения к святым со стороны алтарных трибутариес Гентского аббатства св. Петра во Фландрии³³⁰.

³²⁵ Зародившись еще в эпоху раннего христианства, култ святых претерпел существенную эволюцию на протяжении всего Средневековья. При этом важная роль этого института в средневековом обществе никогда не подвергалась сомнению. Сам рост интереса в медиевистике к проблеме культа святых, начиная с начала 70х годов прошлого века, был связан с новыми подходами к ней, реализованными в известных работах П. Брауна, А. Воше, Ф. Грауса, П. Делоза, Ж. Ле Гоффа, А. Я. Гуревича и др., в которых култ святых анализировался именно как социальный конструкт, отражавший массовые представления и умоностроения людей той эпохи и выполнявший важные социальные и политические функции в средневековом обществе.

³²⁶ Дуализм был заложен и в самом култе святых – *Парамонова М. Ю.* Святые // *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 474 и сл.. Об этом дуализме свидетельствуют многочисленные параллели в средневековых описаниях случаев колдовской магии, осуществляемых ведьмами, и чудес, совершаемых святыми, а также парадоксальность формального сходства ведовских и канонизационных средневековых процессов и т. п. – *Ариaultова Ю. Е.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004; *Кланицай Г.* Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и *maleficia* // *Одиссей. Человек в истории*. 1998. М., 1999. С. 118–133. При канонизации всегда была «опасность – канонизировать кого-то, кто обладает сверхъестественными силами, но наделен ими не Богом, а Дьяволом» – *Яцык С. А.* Формирование исключительного права понтификов на канонизацию (993–1234) // *Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени (далее – СВ)*. Вып. 77 (1–2). М., 2016. С. 97. На зыбкость грани, отделявшей ведьму от святой, указывает также история осуждения и последующей канонизации Жанны д'Арк – *Тогоева О. И.* Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М. – СПб., 2016. Неслучайно, для средневековых теологов возникла трудно разрешимая проблема выработки критериев святости, определения «подлинных» и «мнимых» святых, а помимо официально канонизированных существовали почитаемые верующими, но формально не признанные Церковью святые – *Филиппов И. С.* Местнотчтимые французские святые XI века и проблема канонизации в европейском контексте // *СВ*. Вып. 78 (1–2). М., 2017. С. 69–71.

³²⁷ *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (*Exempla XIII века*) М., 1989. С. 181 и др.; *Он же.* Дух и материя. Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // *Он же.* История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005. С. 223–233.

³²⁸ *Дмитриева О. В.* Дискредитация святого: Томас Бекет и английская реформация // *Казус: Индивидуальное и уникальное в истории* – 2003. М., 2003. Вып. 5. С. 305–332.

³²⁹ *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 83. *Майзульс М. Р.* «Если ты Бог – защищайся!»: католические модели протестантского иконоборчества // *Одиссей. Человек в истории*. 2015–2016. М., 2017. С. 281–348.

³³⁰ См. подробнее об алтарных трибутариях и посвященных им документах из архива этого аббатства – *Габдрахманов П. Ш.* Станный средневековый свиток. Загадки описания алтарных трибутариес в аббатстве св. Петра в Генте XIII века. Книга I. М.: ИВИ РАН, 2012; *Он же.* Приоткрытый средневековый кодекс. Загадки описания алтарных трибутариес в аббатстве св. Петра в Генте XIII века. Книга II. М.: ИВИ РАН, 2016.

Алтарные трибутарики как этого аббатства, так и многих других фламандских монастырей, принадлежали к особой категории средневековых церковных зависимых³³¹. Они не были сервами, но и не считались полноправными свободными. Их трудно также назвать и обычными мирянами, поскольку они входили в состав монастырской *familia*, но они и не были, разумеется, ни клириками, ни принявшими постриг монахами³³².

Изначально переход в разряд алтарных трибутарики происходил в церкви в присутствии свидетелей, часто при большом скоплении народа и оформлялся затем соответствующей грамотой³³³. Сам же публичный акт превращения себя в алтарного трибутарики нередко сопровождался колокольным звоном и другими особыми ритуальными действиями, смысл которых заключался в демонстрации этим трибутарики приношения самого себя и своих потомков в жертву на алтарь того или иного святого, в подтверждении добровольного согласия отныне считаться его «служкой» (*servus*) или «служанкой» (*ancilla*) и в наложении в связи с этим на себя и свое потомство ряда конкретных обязательств. Да и сами алтарные трибутарики, мотивируя в преамбулах некоторых грамот свой выбор, всячески сами подчеркивали добровольность и жертвенность своего поступка, объясняя его поиском вечной жизни и истинной свободы, стремлением спасти свою душу и обрести Царствие небесное³³⁴.

Исходя из всего этого, мы были бы вправе ожидать именно от них всевозможных форм особого выражения чувств уважения, почитания и поклонения святым, служению которым они себя по собственной воле навеки обрекали. Между тем, их обыденное поведение об этом вовсе не свидетельствует, а говорит скорее как раз об обратном, а именно о довольно равнодушном отношении к избранным ими патронам. Причем это пренебрежение могло принимать самые различные и не всегда отчетливо выраженные формы.

Начать с отсутствия у алтарных трибутарики стремления нарекать своих детей именами тех святых, которым они все вроде бы должны были всячески поклоняться и под патронатом которых сами они и рожденные ими дети находились. Подчеркну еще раз: отсутствие у них этой потребности свидетельствует – как ни парадоксально это звучит – о том, что в их кругу имена этих святых, скорее всего, являлись *непрестижными*. Можно было бы предположить, что на эти «святые имена» существовало своего рода негласное табу, тогда отказ от них интерпретировался бы как выражение особого почтения святому-патрону, однако подобное предположение ничем не подтверждается. Ведь некоторые из алтарных трибутарики почему-то все-таки как бы «превозмогают» этот свой благоговейный трепет перед святыми и наперекор всем

³³¹ Наиболее емкое и лаконичное определение – кто такой алтарный трибутарики (*tributaire, sainteur*) – дал в свое время бельгийский историк I-й пол. XX в. Лео Верье – *Verriest L. Le Servage dans le comté de Hainaut. Les sainteurs. Le meilleur catel. Bruxelles, 1910. P. 172: «un homme ou une femme voué au saint patron d'une abbaye ou d'une église et tenu, de ce chef, envers cette abbaye ou cette église à certaines prestations personnelles» («мужчина или женщина, пожертвовавшие себя святому патрону аббатства или церкви и обязанные от своего лица этому аббатству или церкви персональными выплатами»).*

³³² См. подробнее об особенностях статуса алтарных трибутарики мою статью – *Габдрахманов П. Ш. Некоторые особенности правового статуса и социального самосознания средневековых алтарных трибутарики // Социальная идентичность средневекового человека / Отв. ред. А. А. Сванидзе, П. Ю. Уваров. М., 2007. С. 60–69.*

³³³ В архиве монастыря св. Петра Гентского, начиная с X в., отложилось немало таких грамот либо оригинальных, либо по большей части уже в виде позднейших копий, подтверждавших по просьбе потомков того или иного алтарного трибутарики ранее совершенный их предком данный акт. Благодаря созданной в середине 30-х годов XIII в. в монастыре краткой описи этих грамот, нам известно, что в архиве аббатства хранилось к тому времени более двухсот тридцати подобных грамот. Около сотни из них сохранилось до наших дней – *Габдрахманов П. Ш. Странный средневековый свиток... С. 29, 35, 59. Большая их часть была издана еще в середине XIX в. вместе с другими грамотами и документами из архива аббатства бельгийским историком и архивистом Огюстом Ван Локереном – Chartes et documents de l'abbaye de Saint-Pierre au Mont-Blandin à Gand / Éd. par A. Van Lokeren. T. I. Gand, 1868 (далее – VL).*

³³⁴ VL N 111. P. 79 (a.1034): ... pro aeternae libertatis et remunerationis gloria; VL N 153. P. 102 (a.1073–1074): ... pro adipiscenda in coelis beatitudine verae libertatis coelestisque hereditate felicitatis; VL N 161. P. 108 (a.1089/1170 et a.1230): ... ut veram libertatem temporali servitute mercaretur; VL N 164. P. 109 (a.1097–1108): ... pro salute anime mee et remuneratione eterne beatitudinis; VL N 189. P. 119 (a.1116): ... pro conservanda in posterum libertate sua; VL N 192. P. 121 (a.1068): ... pro amore et salute animae suae; VL N 193. P. 121 (a.1118): ... pro amore celestis patrie; VL N 249. P. 147 (a.1155): ... pro indesinenti libertate optinenda.

вето выбирают для своих детей именно эти якобы «запретные» имена. Получается, что здесь они проявляют, наоборот, едва ли не небрежение авторитетом «своих» святых. К тому же, если опять-таки следовать этой – по сути очевидно ложной – логике, к XIV веку у алтарных трибутариив почему-то происходит полное преодоление этой «боязни» и, например, имена Петр и Мария постепенно становятся в их среде одними из самых распространенных. Значит, дело заключалось не в проявлении алтарными трибутариями какой-то особой робости по отношению к святым, в том числе и к Пресвятой Деве Марии и первоапостолу Петру. Скорее, речь идет об их элементарном нежелании – а оно ощущается до конца XIII века – нарекать своих детей именами, поначалу казавшимися им, по-видимому, не слишком престижными³³⁵.

Более того, в целом алтарные трибутарии при имянаречении своего ребенка довольно долгое время предпочтение отдавали отнюдь не библейским или вообще приличествующим христианину именам, а абсолютно неканоническим именам древнегерманского происхождения, которые из поколения в поколение наследовались членами их семей, что наглядно демонстрируют изученные мною родословные³³⁶. Разумеется, среди выбранных ими «варварских» имен вполне могли быть и имена новоявленных святых или давно почитаемых раннехристианских мучеников³³⁷, но это были все равно не имена тех самых «своих» святых, наиболее почитаемых в их монастыре – псв. апостолов Петра и Павла, псв. Девы Марии, св. Ансберта и Вульфрамна, св. Амальберги и некоторых других, на алтари которых они себя жертвовали³³⁸.

Далее следует обратить внимание на еще один и тоже довольно странный феномен возможного уничтожения святых, который на этот раз связан с перерождением смысла процедуры отправления алтарными трибутариями своих обязательств перед избранными ими святыми, а именно, с изменением условий взимания с них ежегодного личного чинша (*censum*) в размере нескольких денариев. Эти деньги им вменялось оставлять на алтаре в знак почитания ими того святого, которому они себя пожертвовали³³⁹. Через какое-то время после совершения кем-то из них акта передачи себя в алтарные трибутарии, для его потомков (вероятно, по обоюдному согласию между ними и администрацией монастыря) срок уплаты ими этого чинша мог меняться и приурочивался не к одному из дней праздничного цикла *их* святого, а ко дню

³³⁵ Согласно моим наблюдениям мужское имя Петр и женское имя Мария практически вообще не встречаются до конца XIII века в грамотах и описях алтарных трибутариив гентских аббатств св. Бавона и св. Петра. Эти имена – равно как и некоторые другие из числа «сакральных» – постепенно завоевывают у них лидирующие позиции лишь в XIV веке – *Габдрахманов П. Ш.* Жители Арселе, Канегем и Рёйселеде до и после «Черной смерти» // Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого. Материалы конференции памяти Ю. Л. Бессмертного (1923–2000) / Отв. ред. О. И. Тогоева. – М.: ИВИ РАН, 2014. С. 90–94, графики №№ 1–4.

³³⁶ См.: *Он же.* Семейные традиции средневековых крестьян в отражении их родословных (Фландрия XII в.) // *Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени* / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1996. С. 209–238; *Он же.* «Что в имени тебе моем?»: Семья и имя во Фландрии XII–XIII вв. // *Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала нового времени*. / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 2000. С. 70–84; *Он же.* Средневековый зависимый в кругу своих предков и потомков // *Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы* / Под ред. Ю. Л. Бессмертного и О. Г. Эксле. М., 2000. С. 42–63; *Он же.* Имя, семья и *familia* во Фландрии XII – XIII вв.: К вопросу о социальных рамках частной жизни средневекового простолюдина // *СВ. Вып. 62*. М., 2001. С. 120–136; *Он же.* Семейные обычаи имянаречения или о чем «молчали» генеалогии трибутариив в средневековой Фландрии» // *Ното Historicus: К 80-летию Ю. Л. Бессмертного*. Кн. 1. М., 2003. С. 677–711; *Он же.* Выбор имени в средневековой Фландрии (Некоторые предварительные итоги) // *Именослов. Заметки по исторической семантике имени* / Сост. Ф. Б. Успенский. М., 2003. С. 201–208.

³³⁷ Например, среди таких имен можно выделить женское имя Маргарета, которое чрезвычайно долго, на протяжении нескольких столетий с XII в. до XIV в., оставалось у них безусловным именем-лидером – *Он же.* Жители Арселе... С. 90–94, графики №№ 1–4.

³³⁸ См. подробнее об этом в моей статье: *Он же.* Образы власти в зеркале антропонимии алтарных трибутариив Фландрии XII–XIII вв. // *Власть и образ: Очерки потестарной имагологии* / Отв. ред. М. А. Бойцов, Ф. Б. Успенский. СПб., 2010. С. 77–79.

³³⁹ VL N 227. P. 137 (a.1140): ... femina quedam Liedildis nomine de Gontersforde oriunda cum esset libera ancillam se cum omni posteritatis sue successione constituit ad altare sancte Marie in cripta in loco Blandinium dicto ea videlicet conditione, ut ibidem annis singulis in Nativitate beate Virginis duos denarios in censu persolveret. См. также об этом: *Boeren P. C.* Etude sur les tributaires d'église dans le comté de Flandre du IXe au XIVe siècles. Amsterdam, 1936 (*далее – Boeren*). P. 74–75.

памяти *другого* святого или вообще к какому-то иному церковному празднику³⁴⁰. Изначально же обычно должно было соблюдаться соответствие между местом и временем уплаты данного чинша, т. е. денарии клались на алтарь святого, как правило, в один из дней *его* чествования³⁴¹.

Несовпадение места и срока уплаты чинша нельзя считать сугубо формальным. Значимым ведь было не только место, но и *время* подношения. Совсем нетрудно представить себе сцену, при которой ритуал возложения денариев целой группой трибутариев на алтарь почитаемого ими святого происходил в тот определенный день, когда в монастыре проходила служба в честь совсем *другого* святого. На основании только этого факта уже можно говорить о проявлении некоторого умаления роли их *собственного* святого и снижении значимости самой процедуры его почитания.

Тем более, что затем вместе со сроком менялось также и *место* уплаты указанного личного чинша. Как уже было отмечено, в соответствующих грамотах обычно предусматривалось, что этим местом в монастыре должен был служить алтарь, посвященный тому святому, которому пожертвовал себя трибутарий. Однако при этом деньги не обязательно должны были быть положены на сам алтарь. В отдельных случаях они могли быть также переданы в руки ризничему³⁴² или даже аббату³⁴³. А еще позже в монастыре был введен новый порядок, при котором они стали уплачиваться кантору аббатства³⁴⁴. Кроме того, все чаще и чаще денарии могли

³⁴⁰ Так, в 1147 г. некая уроженка Гента по имени Гизела, жена Балдуина по прозвищу Немой (*Stums*), совершила акт дарения себя в качестве трибутарии на алтарь Богородицы Девы Марии в крипте церкви аббатства св. Петра вместе со своей дочерью Билией на условиях ежегодной уплаты ими обеими, а в последующем и всем их будущим потомством, двух денариев в праздник Очищения Пресвятой Девы (*in Purificationem eiusdem virginis*) – VL N 237. P. 142 (a.1147): ... ego Ghisela uxor Baldwini Stums essem ex ingenuis parentibus ex opido Gandensi oriunda me tributariam cum filia mea nomine Bilia ad altare beate Dei genitricis Marie in crypta Ecclesie beati Petri in monte Blandinium dicto constitui tali conditione, quod tam nos quam omnis posteritas ex nobis profutura, singulis annis, in Purificationem eiusdem virginis, duos denarios, In matrimonii contractione sex, In morte vero duodecim, ad prefatum locum persolvemus. Но спустя почти век, около 1238 года, когда в монастыре была составлена в форме кодекса опись (или «Регистр») алтарных трибутариев аббатства, на обороте его 13 *folio* можно обнаружить описание потомков вышеупомянутой Билии, дочери Гизелы, и для всех них срок уплаты ими этих денариев был там указан уже совсем другой, а именно день чествования Престола св. Петра (*In Cathedra Petri*) – *Габдрахманов П. Ш.* Приоткрытый средневековый кодекс ... Т. 2. Приложения. С. 477: In Gandavo. In cathedra Petri. Bylia filia Gisele Balduini Stums. Wedericus filius eius. Gisle uxor Arnoldi Minmans. Juta filia Immezoth. Gisle soror eius. Wedericus Grauman. Sygerus Minman. Wedericus frater eius. Очевидно, к тому времени для ее потомков срок уплаты ими этого чинша был уже изменен.

³⁴¹ VL N 174. P. 112 (a.1101): ... quedam mulier de Merlebeke, Berta nomine, cum esset libera et ex liberis parentibus procreata, se et omnem posteritatem suam ex se futuris temporibus profuturam in ancillatum contulit beate Marie in Crypta Ecclesie beati Petri in monte Blandinio, tali conditione quod singule persone singulis annis in Nativitate beate Virginis pro censu suo denarios duos persolvent; VL N 224. P. 136 (a.1140): ... qualiter quedam femina, Suanaburch nomine, de villa Curtracensi orta, libera cum esset et liberis parentibus procreata, se et omnem posteritatem suam ex se processuram, tributariam constituit ad altare beati Petri in monte Blandinium dicto, eo videlicet tenore ut singulis annis in Cathedra sancti Petri, in censu II denarios solvant. Впрочем, исключения из этого правила тоже довольно часто имели место – *Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimus scripta* / ed. M. Gyseling et A. C. F. Koch. s. I., 1950 (*далее* – DB). N 73. P. 179 (989, Nov. 22): ... quedam femina Godelinda nomine libera cum esset, tributariam se esse constituit cum omni posteritate ex se processura, in eo quidem rationis tenore, ut esset de familia beatissime Dei genitricis Marie, atque ad venerabilem nominis eius basilicam in loco Blandinio constructam annis singulis in festivitate sancti Martini pro censu duos denarios solveret. Возможно, тем самым трибутарии стремились заручиться поддержкой нескольких святых, как со стороны того, кого избрали своим патроном и на алтарь которого ежегодно клали свой «дар», так и со стороны другого святого, в день чествования которого эти денарии возлагались.

³⁴² DB. N 55. P. 148 (a.950–953): ego in Dei nomine Eremberti, cupiens quantulamcumque porcionem habere cum his qui substantiis suis ob redemptionem animarum suorum Domino et sanctis eius tradunt, ancillam/lulam iuris mei nomine Erkenburoc et filiis eius Werenburoc, Weremund, principis apostolorum Petri tradidi altario in Blandiniensi monasterio, tali sub tenore ut omni quo advixerit tempore adveniente sollempnitatis eius die denarios II ad eius exsolvat altare pro mercede anime mee, et si viro iuncta fuerit pro badimonio denarios VI, et cum debitum inrevocabile mortis solverit nummos XII custos eiusdem altaris de illius facultaticula accipiat.

³⁴³ VL N 219. P. 134 (a.1137): ... qualiter quedam femine nomine Hallief, Liedwif, Hildewif cum essent libere tributarie se esse constituerunt ad altare beati Petri apostolorum principis in loco Blandinium dicto, cum filiabus suis Heila, et Heila Imma et cum omni posteritate ex ipsis processura, eo videlicet rationis tenore, ut essent de familia sancti Petri, et singulis annis ad predictum altare vel abbati, in censu solverent duos denarios, pro badimonio sex, post mortem XII.

³⁴⁴ *Boeren*. Appendice. N 72. P. 163 (a.1261, fevr.): ... mulieres Adelisa, Gertrudis, Ava, Margareta, Margareta, Gertrudis et Hela de Osthacre constituerunt se ancillas et tributarias ad idem monasterium, tali conditione, quod tam ipse quam omnis earum posteritas solvent cantori predicti monasterii in festo beati Remigii duos denarios nomine annui census capitalis singulis annis, in matrimonio vero sex d., in morte vero XII d. Имеется еще целая серия грамот 2-ой пол. XIII в., в которых прямо говорится, что эти деньги

быть выплачены попросту даже на ближайшем к месту проживания трибутариев монастырском подворье (*domus*)³⁴⁵.

Показательно, что вместе с этим акт подношения денариев перестает быть и *индивидуальным*. Отныне, прежде чем отнести их кантору аббатства или доставить на ближайшее монастырское подворье, эти деньги с алтарных трибутариев собирал в каждой из семей своего материнского рода так называемый цензуарий или цензорарий (*censuarius, censorarius*), специально для этого избранный из числа старших мужчин в этом роду, который и становился теперь ответственным за своевременную уплату этих денег всеми членами своего рода или так называемого тронка (*truncus*)³⁴⁶.

Соответственно, при этом кардинально менялся и смысл самой процедуры. Из торжественного акта возложения в определенный день персонально каждым алтарным трибутарием на алтарь своего святого причитавшегося тому “подношения” в виде символического дара в знак подтверждения ему своей преданности и принадлежности к кругу его подданных, она превратилась в обычный сбор требуемых аббатством с алтарных трибутариев определенных денежных сумм³⁴⁷.

должны быть переданы непосредственно кантору монастыря. Очевидно, их сбор к этому времени вошел в круг его постоянных обязанностей – Rijksarchief te Gent, Sint-Pietersabdij, Van Lokeren (*далее* – RAG, StP, VL) N 946 (a.1289): ... cantore eiusdem ecclesie censum capitalem predictae ecclesie colligente. Об обычности в это время подобного порядка взимания кантором личного чинша с алтарных трибутариев свидетельствует и составленный в конце XIII в. «Формулярник», где кроме прочего содержится также и формула грамоты, в которой прямо предусматривается уплата личного чинша алтарным трибутарием именно кантору монастыря – Formulaire de lettres, composé dans l'abbaye de Saint-Pierre de Gand à l'usage des écoliers / éd. par Napoléon de Pauw. La vie intime en Flandre au Moyen Âge d'après des documents inédits // Bulletin de la Commission Royale d'Histoire de la Académie Royale de la Belgique. Bruxelles, 1913. T. 82. fasc. 1. Annexes (*далее* – Formulaire). N 5. P. 25 : ... puella *t(alis) n(ominis)*, de Gandavo oriunda, filia Ar., de *t(alis) l(oco)*, et *Margarete*, sue uxoris, cum esset libera ac liberis parentibus procreata, se cum omni sua posteritate tributariam et ancillam ad monasterium Sancti Petri Gandensis constituit, tali conditione quod tam ipsa quam omnis ejus posteritas in perpetuum solvent annuatim cantori Sancti Petri Gandensis duos denarios in festo apostolorum Petri et Pauli.

³⁴⁵ VL N 195. P. 122 (a.1119/*vernieuwd 1e kwart 13e eeuw*): ...quedam mulier de Haltert, nomine Hildeware, cum esset libera et ex parentibus liberis procreata, se cum omni posteritate ex se suisque futuris temporibus processura, ancillam tributariam constituit ad altare beate Marie Dei genetricis Virginis Marie in ecclesia beati Petri principis apostolorum in territorio Gandensi, *tali* conditione quod tam ipsa quam cuncta eius successio in propria persona in festo beati Martini *domui de Descelberge*, singulis annis in perpetuum II denarios, in matrimonii contractione VI, in morte vero XII persolvat; RAG, StP, VL N 522 (a.1128/a.1235, nov.): ... quedam femina nomine Verdeldendis de Zeverghem ... se cum omni posteritate sua ... ancillam tributariam constituit ad altare Beati Petri quod est situm in monte Blandinio in territorio Gandensi, tali conditione quod tam ipsa quam cuncta eius successio singulis annis in purificatione Beate Marie, *domui de Descelberghe*, in perpetuum duos denarios, in matrimonii contractione sex, et in morte duodecim persolvat. Именно такой порядок уплаты личных чиншей и предусматривает выше уже упоминавшийся «Регистр алтарных трибутариев» аббатства, составленный около 1238 года и разделивший всех принадлежавших монастырю алтарных трибутариев на пять больших групп, три из которых были приписаны каждая к определенному монастырскому двору (*curia*) – *Габдрахманов П. III. Приоткрытый средневековый кодекс ... С. 67 и др.*

³⁴⁶ *Boeren*. Appendice. N 53. P. 156: (1238, juin 2): ... Isti omnes cum sua posteritate ... solvere debent nobis annuatim duos denarios, in matrimonio sex, et in morte duodecim. Super istos autem Bartholomeum filium Grite de Lanscoute, censorarium fecimus, ut annuatim censum eorum capitalem ab eis recipiat, et de eo nobis scilicet in nativitate beate virginis tempore statuto respondeat. Практика избрания таких цензорариев становится распространенной и обычной еще в XIII веке. Об этом свидетельствуют не только грамоты, но и описи алтарных трибутариев. Так, в вышеупомянутом составленном около 1238 года «Регистре алтарных трибутариев» аббатства св. Петра в Генте каждый из нескольких сотен описанных в нем так называемых тронков (*truncus*), или материнских родственных групп алтарных трибутариев, уже имеет своего собственного цензорария – *Габдрахманов П. III. Приоткрытый средневековый кодекс ... Т. 1. С. 61; 216 и др.; Т. 2. Приложения. С. 441–576, passim*. О том же свидетельствует и уже упоминавшийся «Формуляр-ник» конца XIII века, в котором содержится специальный *образец* письма-представления кантором избранного им цензорария – Formulaire. N 23. P. 44–45: Universis presentes litteras inspecturis cantor monasterii Sancti Petri Gandensis, salutem in Domino. Noveritis quod nos *talem*, latorem presentium, censuarium nostrum in genealogia sua, capitalem censum constituimus receptorem; quare vos, omnes et singulos, in quorum jurisdictione, dominio seu parochiis predicti census debitores morari contigerit, humiliter et devote rogamus in Domino quatinus, si vobis aliquos vel aliquem dicti census (retentorem vel) retentores, vel solvere nolentem, ipsos diligenter monetis et ad dictam solutionem amabilius inducere curetis. Durent ad voluntatem nostram.

³⁴⁷ Эти перемены вполне вписываются в общую тенденцию изменения порядка возложения даров в церкви. Сначала любые дары рассматривались как дары алтарю (*offertoria*), приносимые к мессе. Но с XI в. на алтарь стали класть в первую очередь деньги, а с XII в. почти все дары алтарю и вовсе заменяются денежным подношением, поскольку многие материальные пожертвования (с.-х. продукты, предметы домашнего обихода и т. п.) отныне запрещается вносить в церковь ввиду святости этого места. Их отправляют на дом священнику или, условно говоря, в амбары, хотя все они и продолжают рассматриваться как жертвенные дары Богу (святому) – *oblatio, offerta*. Соответственно, их также перестают приносить и к мессе, а передают в

Таким образом, произошло явное *обмирщение* самой церемонии уплаты личного чинша алтарными трибутариями, полностью потерявшей свой былой сакральный облик и приобретшей, наоборот, форму сугубо практической и весьма упрощенной процедуры банального сбора денег. Конечно, при этом она стала менее обременительной для каждого трибутария в отдельности и обрела более гарантированный характер для самих монахов, что, вероятно, вполне устраивало обе стороны. Но эта перемена одновременно скрывает за собой и нежелание обеих сторон соблюдать ее в прежнем формате, а именно как *индивидуальный акт почитания* каждым алтарным трибутарием своего святого патрона³⁴⁸.

Неудивительно, что алтарные трибутарии вскоре вообще начинают тяготиться своим статусом и стараются всячески избегать исполнения взятых на себя (даже в столь облегченной форме) обязательств. Об этом недвусмысленно свидетельствует один из поздних регистров алтарных трибутариев, составленный примерно в третьей четверти XIV в. в соседнем с монастырем св. Петра аббатстве св. Бавона в Генте. Автор регистра в своих многочисленных примечаниях на полях этого кодекса не устает пометать значительные суммы многолетних недоимок с алтарных трибутариев и выделять среди них имена злостных неплательщиков³⁴⁹. При этом из числа должников он со скрытым раздражением особо выделяет имена явно платежеспособных богатеев (*valde dives*)³⁵⁰.

Казалось бы, налицо не просто нежелание алтарных трибутариев по-прежнему почитать своих святых, но и очевидный кризис самого института алтарного трибутариата. Тем не менее, число трибутариев во фламандских монастырях из года в год продолжало неуклонно расти путем естественного прироста их семей и в результате достигло к концу XVIII века – к моменту проведения наполеоновской секуляризации во Фландрии – только в одной области Ваасланд многих десятков тысяч человек.

Естественно, при столь огромном и быстро растущем количестве алтарных трибутариев монахам очень скоро потребовались совершенно иные инструменты контроля и формы их описания. Меняется и сам характер документов, с помощью которых велся их учет. Сначала в монастырях начинают все реже составляться грамоты актов дарений себя в качестве трибутария на алтарь святого, с присущей этим грамотам характерной риторикой *жертвенности* самих этих актов. Затем прекращается и воспроизводство многочисленных обновленных копий этих грамот, подтверждавших статус, а иногда содержащих и перечень потомков алтарных трибутариев. Взамен монахами создаются различного рода массовые описи алтарных трибутариев, объединяемые ими в огромные регистры, назначение которых, в основном, сводилось лишь к простому учету как их самих, так и собираемых с них денежных сумм.

Все это выглядит несколько странно по отношению к алтарным трибутариям, предки которых некогда избрали себе святых в качестве своих небесных покровителей и которым они себя торжественно публично пожертвовали, связав с ними себя и своих потомков навеки вечные, и коим громогласно поклялись служить верно и неизменно в надежде обрести с их помощью Царствие небесное. Не “поблекло” ли со временем для их потомков “сияние их святости”?

определенный, назначенный для этого день. В XIV в. такой порядок становится уже вполне обычным. – См.: Jungmann J. A. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Wien, 1948. Bd. 2. S. 13–14; 17; 28–29. Сердечно благодарю за эти сведения Ю. Е. Арнаутову.

³⁴⁸ Примечательно, что похожие перемены происходят также и в процедуре поминовения (*memoria*) усопших и связанным с ней обычаем кормления нищих (*cura pauperum*). Отказ от индивидуального поминовения мертвых и внедрение коллективной формы призрения бедных в госпиталях при монастырях тоже кардинально меняли смысл обоих этих институтов, полностью обезличивая характер взаимоотношений между живыми и мертвыми. – См.: Арнаутова Ю. Е. Призрение бедных в раннее и высокое Средневековье: к вопросу о преимуществах истории «в стиле» истории повседневности // *Sub specie historiae culturalis*. Сборник памяти Аллы Львовны Ястребицкой. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 122–124.

³⁴⁹ Rijksarchief te Gent, Bisdom, R 41 (далее – R 41), fol.24v (col.2) (add.): debens de duobus annis; fol.30r (col.1): debent multum; fol.56r (col.2): debens totum.

³⁵⁰ R 41, fol.53v (col.2): eius liberi dives sunt omnes; fol.55v (col.1): debens totum et est valde dives; fol.57r (col.1): valde dives.

Вряд ли можно ответить на этот вопрос просто и однозначно, не принимая в расчет того, что речь идет о культе, в том числе и таких общепочитаемых святых, как первоапостол Петр и пресвятая Дева Мария, на алтари которых в Гентском аббатстве было совершено как раз наибольшее число жертвований и имена которых постепенно становятся одними из самых популярных не только в среде алтарных трибутариев. Их авторитет наверняка был достаточно высок и оставался непререкаемым. Изменение же процедуры поклонения этим святым, по-видимому, скрывает за собой какие-то – еще не до конца нам понятные – сдвиги и процессы, которые происходили в недрах самой Церкви того времени, касавшиеся эволюции представлений о почитании святых и о самой святости³⁵¹. Тем не менее, трудно полностью отделаться также и от того впечатления, что чувство благоговения к святым не слишком глубоко проникло в обыденное сознание и самих алтарных трибутариев, если оно достаточно долго, почти вплоть до самого конца Средневековья, никак не проявляло себя в практике их повседневной жизни.

Их отношение к святым, по-видимому, имело такой же *двойственный* и противоречивый характер, каким был и их собственный статус. Столь же двойными были, вероятно, и те цели, к которым они стремились, связывая себя и своих близких с могущественным и влиятельным монастырем, обладавшим к тому же немалыми владениями и привилегиями, и где находился алтарь того святого, которому они должны были поклоняться. Эти цели, скорее всего, не ограничивались для них одной лишь заботой о спасении души и поиском небесного заступника, но, по всей видимости, преследовали и сугубо земные прагматические интересы, в том числе, возможно, даже и чисто меркантильного свойства³⁵².

В заключение хотел бы также отметить, что мой этюд – как наверняка уже заметил внимательный читатель – был основан отнюдь не на агиографических, а целиком и полностью на одних лишь *документальных* текстах – грамотах и описях. Оказывается, при соответствующем их анализе, они присущим им языком тоже способны немало нам рассказать о святых и об отношении к ним. Поэтому дальнейшее использование документальных источников по данной теме, возможно, сулит нам новые открытия и весьма неожиданные результаты³⁵³.

Конечно, помимо документов, существует еще и достаточно обширная средневековая агиография, отражающая взаимоотношения алтарных трибутариев со святыми. Значительная ее часть была собрана и проанализирована Пьером-Андре Сигалем в одном из разделов его известной книги «Человек и чудо в средневековой Франции»³⁵⁴. Знакомясь с ее содержанием, нетрудно заметить, что отношения между алтарными трибутариями и святыми складывались весьма неоднозначно. Часто в Житиях, Видениях, Чудесах и прочих агиографических текстах рассказывается о том, как алтарные трибутарии пренебрегают иногда своими обязанностями и нарушают данные святым клятвы и обязательства служения и послушания, за что подвергаются со стороны этих святых различного рода преследованиям и наказаниям, которые в конечном итоге заставляют их исправляться и возвращают «на путь истинный». При этом святые иногда довольно жестко наказывают их за проявленное к себе неуважение.

Так, в «Книге дарений» (*Liber Traditionum*) аббатства св. Петра в Генте сообщается об акте дарения, совершенном некоей матроной, пожертвовавшей св. Амальберге свою рабыню по имени Сиборх. И в связи с ним рассказывается о чуде, произошедшем с упомянутой рабыней, которая вопреки запретам в праздник св. Амальберги молола зерно в хлебопечкарне, исполняя

³⁵¹ Яцык С. А. Представления о святости в официальной католической мысли второй половины XIII века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2016.

³⁵² Монастырь обладал весьма весомыми иммунитетными привилегиями и многочисленными налоговыми и торговыми льготами, которые значительно облегчали для тех, кто входили в состав его *familia*, тяжесть фискального гнета.

³⁵³ В последние годы рост интереса к документам наметился и у специалистов по русской агиографии, ранее им тоже не уделявших в данном аспекте должного внимания – Мельшик А. Г. Монастырские приходно-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. Вып. 2(13). М., 2010. С. 224–230.

³⁵⁴ Sigal P.-A. L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-e – XII-e siècles). P., 1985. P. 107–115.

свои обычные сервильные обязанности, и вдруг почувствовала, что ее правая рука пристала к деревянному вороту жернова. Да так сильно, что у нее пошла кровь, и никакими ухищрениями этот ворот невозможно было оторвать от ее руки до тех пор, пока рабыню не отвезли в монастырь и не подвели к гробнице св. Амальберги, подле которой рабыня поклялась святой больше никогда не выполнять своих работ в день ее почитания. После этого ворот жернова тут же отлетел от ее руки, а присутствовавшая среди многочисленных изумленных свидетелей этого чуда ее госпожа пожертвовала рабыню на алтарь св. Амальберги³⁵⁵.

Несмотря на явную назидательность, которая присуща подобным повествованиям и которая, как правило, отсутствует в документах, вряд ли можно говорить о принципиальной разнице (в интересующем нас аспекте) между тем, о чем прямо сообщают нам агиографические тексты, и той информацией, которая косвенно содержится в документальных источниках. И здесь, и там мы нередко обнаруживаем примерно одно и то же, довольно небрежное, отношение к святым со стороны даже тех мирян, которые, находясь в статусе алтарных трибутариев, казалось бы, в силу одного лишь только своего положения призваны были демонстрировать свою особо выраженную религиозность.

В этой связи, нельзя не вспомнить слова Йохана Хейзинги об «ужасающем повседневном безбожии», о том, что «жизнь народа текла в привычном русле поверхностной религиозности при весьма прочно укорененной вере», о «недостаточно христианизированном народном восприятии» и т. д., и т. п.³⁵⁶ Замечу, что речь здесь идет уже о позднем Средневековье. Что же тогда говорить о более раннем времени, к которому относятся мои источники? Двойственность религиозного сознания той эпохи, в котором парадоксальным образом вместе уживались набожность и безразличие, вера и суеверия, ярко и наглядно характеризует один из эпизодов в «Книге видений» Отлоха Санкт-Эммерамского (ок. 1010 – после 1067 г.), где, в частности, рассказывается об одной крестьянке, которая «...начала осенила себя крестным знаменем, а затем произнесла всевозможные заклинания...»³⁵⁷.

Ключевые слова:

Средневековая Фландрия, аббатство св. Петра и св. Бавона в Генте, алтарные трибутарии, культ святых, выбор имен святых, процедура подношения даров святым.

³⁵⁵ *Liber Traditionum Sancti Petri Blandiniensis*. Livre des donations, faits à l'abbaye de Saint-Pierre de Gand, depuis ses origines jusqu'au XIe siècle, avec des additions jusqu'en 1273 / Publ. et annoté par Arnold Fayen. Gand, 1906. N 127. P. 117– 118 (s. d.): Notum volumus esse omnibus sanctae matris aeclesiae filiis presentibus et futuris quod quaedam ancilla nomine Siborch cuiusdam feminae Rothin de predio Truncinensi, cum in festivitate sanctissimae virginis Christi Amalbergae servile in mola pistrina ageret opus, lignum quo mola in girum ducitur ita manui eius dexterarum inhesit, ut sanguis sequeretur, nullaque vi, nullaque arte avelli posset. Ducta est in festo sacratissimae virginis Christi ad locum Blandinium dictum in territorio Gandensi, ubi eius sacratissimi corporis conservantur debito cum honore pignora. Et cum fratres pro ea letanias agerent, seque beatissimae Virgini voveret nullum unquam in vita sua servile opus in festo eius acturam, lignum sine mora a manu ejus longe resiliit, cernentibus et audientibus utriusque sexus populis, qui ad hoc spectaculum confluerant. Intererat inter ceteros in hoc spectaculo domina ipsius prefata nomine Rothin, eamque beatae virginis Amalbergae contradidit eo videlicet pacto, ut singulis annis in censu duos solveret denarios, pro badimonio sex, post mortem duodecim. Testes: Ascricus, Hugo, Arnulfus filius ejus, Stephanus, Rodulfus, Wichardus, item Hugo, Gevehardus frater ejus, Stemmarus clericus, Notholdus et alii utriusque sexus quam plurimi.

³⁵⁶ Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV – XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. с нидерл. М., 1988. С. 165; 191; 192 и др.

³⁵⁷ Отлох Санкт-Эммерамский «Книга видений» (с.18) / Пер. с лат. Н. Ф. Ускова // Средние Века. М., 1995. Вып. 58. С. 258.

Практики почитания русских святых в XV–XVI вв

А.Г. Мельник

Изучение практик почитания русских святых в XV–XVI вв. ранее не ставилось исследователями как специальная задача. В настоящей работе она решается на основании комплексного анализа максимально широкого круга источников – таких, как посвященные святым жития и службы, летописи, акты, вкладные и кормовые книги, монастырские обиходники, прихода-расходные книги и инвентарные описи.

В предлагаемом исследовании обобщены данные о практиках почитания в указанное время в основном следующих святых: Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Димитрия и Игнатия Прилуцких, Алексея митрополита, Зосимы и Савватия Соловецких, Иосифа Волоцкого и Антония Сийского.

Выбор именно этих святых обусловлен наличием в настоящее время достаточного количества источников, отражающих практики почитания каждого из них. Важно также, что монастыри, в которых покоились останки названных подвижников благочестия (Антониев Сийский, Кирилло-Белозерский, Московский Чудов, Соловецкий, Спасо-Прилуцкий, Троице-Сергиев) находились и в центре России, и на дальних ее окраинах. Кроме того, привлечены данные о почитании и других святых – таких как Александр Невский, Александр Свирский, Арсений Комельский, Варлаам Хутынский, Григорий Пельшемский, Исидор Твердислов Ростовский, Кирилл Новоезерский, Корнилий Комельский, Леонтий Ростовский, Макарий Желтоводский, Макарий Колязинский, Мартиниан Белозерский и Павел Обнорский. Значит, предложенные ниже наблюдения имеют не локальный, а более или менее общий характер.

Сначала рассмотрим практики, которые использовались на начальной стадии почитания авторитетных собратьев, то есть тогда, когда они еще не были признаны Церковью как святые. Анализ житийных текстов, посвященных Григорию Пельшемскому, Зосиме и Савватию Соловецким, Антонию Сийскому и Макарию Колязинскому, выявил следующие характерные элементы.

В интересующее нас время насельники определенного монастыря, когда хотели утвердить почитание знаменитого аскета, захороненного в обители, прибегали к следующим процедурам. Сразу или вскоре после похорон этого человека они без согласования с церковными властями (своим архиереем или митрополитом всея Руси) строили над его могилой особое сооружение, называвшееся гробницей, или палаткой, – вероятно, нечто вроде часовни. В гробнице на месте могилы устраивалось возвышавшееся над полом надгробие. Над ним помещались иконы Иисуса Христа, Богоматери, иногда – самого усопшего подвижника, а рядом с надгробием – один или несколько подсвечников со свечами. Составлялся текст молитвы, с которой монахи обращались к святому. И учреждался ритуал ежедневных посещений монастырской братией во главе с игуменом могилы святого и поклонения ему³⁵⁸.

Главная черта этого ритуала – повседневное его исполнение, чем он принципиально отличался от происходившего один или, реже, два-три раза в год празднования памяти святых. Если данный ритуал соблюдался, то культ подвижника становился неотъемлемой составной частью повседневной жизни соответствующего монастыря. Здание гробницы-часовни на

³⁵⁸ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. Тексты и словоуказатель / под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 172; Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона Саввы / публ. Р.П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 249–250, 256; Гадалова Г.С. Сказание об обретении мощей преподобного Макария Калязинского: исследования и тексты // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / под ред. Т.Р. Руди, С.А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 44, 57; Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С. 300–301.

территории монастыря представляло собой визуальную репрезентацию функционирующего культа подвижника. Можно только представить, какое впечатление производило на паломников это зрелище – ежедневное шествие монахов к гробнице своего святого.

Практики первоначального почитания со временем дополнялись иными элементами культового поминания подвижника, подготавливавшими его церковное прославление.

Условно все интересующие нас практики почитания святых, культ которых получил церковное признание, можно разделить на следующие восемь групп.

Почитание гробниц святых

Таковыми гробницами в то время являлись раки с мощами последних, стоявшие над поверхностью земли, и надгробия, которые находились над захоронениями подвижников благочестия, то есть над «мощами под спудом».

Эти практики выражались в поклонении соответствующей гробнице³⁵⁹, молитве около нее³⁶⁰, прикосновениях к ней³⁶¹, ее целовании³⁶², возжигании у нее светильников (свечей или лампад)³⁶³, жертвовании возлагавшихся на нее покровов³⁶⁴, жертвовании у нее денег³⁶⁵, жертвовании икон, помещавшихся над ней³⁶⁶, целовании таких икон³⁶⁷, отправлении у нее богослужений³⁶⁸.

³⁵⁹ Третья Пахомиевская редакция жития Сергия Радонежского // Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 422, 429; Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси (БЛДР). СПб., 2000. Т. 7. С. 202; *Украинская Т.Н.* Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования. Л., 1990. С. 35–39; Житие Зосимы и Савватия... С. 249–250; Житие Корнилия Комельского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 398; Житие Варлаама Хутынского в двух списках. СПб., 1881. С. 46; Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). СПб., 1889. Т. 16. С. 201.

³⁶⁰ Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 418; Житие св. Алексия митрополита московского в Пахомиевской редакции / публ. Н.В. Шлякова // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Пг., 1914. Т. 19. Кн. 3. С. 141, 145, 150; ПСРЛ. М., 2005. Т. 20. С. 274, 275; Житие Кирилла Белозерского. С. 202, 206; Житие Зосимы и Савватия... С. 256, 275; Жития Павла Обнорского и Сергия Муромского / под ред. А.С. Герда. СПб., 2005. С. 117; Житие Александра Свирского / под ред. А.С. Герда. СПб., 2002. С. 90; Карбасова Т.Б. Допахомиевская служба Кириллу Белозерскому // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). СПб., 2014. Т. 63. С. 91; Исидорова З. Н. О редакциях жития св. Исидора Твердислова // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 107; Житие Варлаама Хутынского... С. 69, 70–71, 82.

³⁶¹ Третья Пахомиевская редакция... С. 422, 423, 424–425, 429, 430, 431, 448, 452; Житие св. Алексия митрополита... С. 147; Благоверный князь Угличский в иноках Игнатий, иже на Прилуце Вологодский чудотворец // Ярославские епархиальные ведомости. Ч. неофиц. 1873. С. 225, 226, 227; Житие Корнилия Комельского. С. 350; Исидорова З.Н. Указ. соч. С. 108.

³⁶² Третья Пахомиевская редакция... С. 424, 429; *Карбасова Т.Б.* Указ. соч. С. 93; Житие св. Алексия митрополита... С. 145, 147; *Рыжова Е.А.* Указ. соч. С. 300–301; Житие Мартиниана Белозерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 250, 256; Житие Александра Свирского. С. 101, 102.

³⁶³ *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву. Сергиев Посад, 1892. Вып. 2. С. 60; Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв. Исследования и тексты / под ред. М.С. Черкасовой. Вологда, 2011. С. 34–35; Опись Антониева Сийского монастыря 1597 г. // Библиотека Академии наук. Отдел рукописей. Архангельское собр. Д. 375. Л. 7–7 об.; Житие Корнилия Комельского. С. 350; Описи Соловецкого монастыря XVI века / сост. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, М.И. Мильчик. СПб., 2003. С. 65, 135; Столовый обиходник Волоколамского Иосифова монастыря / публ. архим. Леонида // Чтения в обществе истории и древностей российских. М., 1880. Кн. 3. С. 7–8.

³⁶⁴ Кормовая книга Кирилло-Белозерского монастыря / публ. И. Сахарова // Записки Отделения русского языка и славянской археологии Императорского археологического общества. СПб., 1851. Т. 1. С. 55, 58, 59; Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 26, 27, 28, 148–149; Переписные книги вологодских... С. 32; Опись Антониева Сийского монастыря... Л. 7–7 об.; Житие Корнилия Комельского. С. 350.

³⁶⁵ *Никольский Н.К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века (1397–1625). СПб., 1910. Т. 1. Вып. 2. С. OLXVII–OCXX; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого монастыря 1574–1600 г. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1979. Вып. 2. С. 290, 292, 330, 338, 352, 357, 359; Хозяйственные книги Чудова монастыря 1585/86 г. / подгот. текста С.Н. Богатырева. М., 1996. С. 31, 35, 40, 43, 47, 50, 52; Приходо-расходные книги Соловецкого монастыря 1571–1600 гг. / сост. Е.Б. Французова. СПб., 2013. С. 40, 43, 285, 331, 335, 433.

³⁶⁶ Житие св. Алексия митрополита... С. 144; Житие Зосимы и Савватия... С. 249–250; Опись Антониева Сийского монастыря... Л. 7–7 об.

Акцентируем внимание еще на одной практике, заключающейся в непосредственном контакте с останками святых, находившихся в раках, что выражалось в прикосновении к мощам и целовании их. Впервые эта практика зафиксирована в Житии Сергия Радонежского между 1422 и 1440-ми гг.³⁶⁹

До того на Руси XI – первой половины XV в. не практиковались непосредственные контакты с останками святых, пребывавшими в раках. В частности, в старейших русских житийных текстах, составленных до открытия мощей св. Сергия, – таких, как Чтение о Борисе и Глебе, Сказание о Борисе и Глебе, жития Феодосия Печерского, Леонтия Ростовского, Авраамия Смоленского, Александра Невского, Игнатия Ростовского, Варлаама Хутынского, Евфросинии Полоцкой, Петра митрополита, Михаила Тверского, – мы не находим признаков обычая непосредственного контакта с мощами этих святых.³⁷⁰

Разумеется, и раньше, с домонгольских времен, у людей Руси, как известно, был опыт непосредственного доступа к мощам святых через прикосновение. Но это были небольшие частицы мощей, привозимые преимущественно с христианского Востока. Такие частицы носили в энколпионах на груди или вставляли в различные церковные предметы, например кресты. Но особый обычай или культ непосредственного доступа к мощам св. Сергия, изобретенный в Троицком монастыре, представлял собой все-таки нечто своеобразное и более значительное.

Прикосновение руками или губами к этим мощам, вероятно, создавало ощущение максимально возможной близости со святым, значит, усиливало надежду на его помощь. Вероятно, также эта близость порождала веру в большую близость с Богом.

А это подводит нас к важному выводу: обычай прикосновения к мощам святого в раке стал новшеством, привнесенным монахами Троице-Сергиева монастыря в практику почитания святых на Руси. В дальнейшем данная практика стала перениматься некоторыми другими религиозными центрами. Очевидно, первым из них стал находившийся в Московском Кремле Чудов монастырь, в котором подобные действия в отношении мощей св. Алексея митрополита стали применяться после 1459 г.³⁷¹

Визуальная репрезентация культов святых

Одной из основных практик визуальной репрезентации культов святых являлось оформление мест их упокоения в виде надгробных комплексов, состав которых не был унифицирован. В каждом монастыре, имевшем мощи усопшего подвижника благочестия, создавался особый надгробный комплекс. В большинство из таких комплексов входили гробница святого, возлагавшийся на нее или на мощи покров, икона святого, иконы Иисуса Христа и Богородицы,

³⁶⁹ Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Карбасова Т.Б. Указ. соч. С. 91; Исидорова З.Н. Указ. соч. С. 107; Житие Варлаама Хутынского... С. 42, 48, 62, 63, 84.

³⁶⁸ Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Столовый обиходник Волоколамского... С. 7–8; Рыжова Е.А. Указ. соч. С. 300–301; Житие Зосимы и Савватия... С. 250, 256; Житие Макария Желтоводского и Унженского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 292, 296, 298, 302; Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского. С. 400; Исидорова З.Н. Указ. соч. С. 107; Житие Павла Обнорского. С. 116, 118.

³⁶⁹ Третья Пахомиевская редакция... С. 425, 451.

³⁷⁰ См.: Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 1–26; Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 1–31; Сказание о Борисе и Глебе // ПЛДР. XI – начало XII века. М., 1978. С. 278–303; Житие Феодосия Печерского // ПЛДР. XI – начало XII века. М., 1978. С. 304–391; Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб., 2000. Т. 4. С. 322–329; Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 5. С. 30–65; Житие Александра Невского // БЛДР. СПб., 2000. Т. 5. С. 358–369; Житие Михаила Ярославича Тверского // БЛДР. СПб., 2000. С. 68–91; Семенченко Г.В. Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 250–254; Краткая редакция Жития митрополита Петра по списку ЯМЗ, № 15326 // Клосс Б.М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2. С. 27–31; Киприановская редакция Жития Петра по списку ГИМ, Чуд., № 221 // Клосс Б.М. Указ. соч. Т. 2. С. 35–47.

³⁷¹ Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Житие Варлаама Хутынского... С. 48.

один или несколько светильников и сосуд (кружка) для денежных подаяний. Но кроме них почти каждый такой комплекс был обогащен и другими особыми сакральными предметами³⁷².

Распространенной практикой визуальной репрезентации культов святых являлось размещение их икон и других сакральных образов в максимальном числе храмов и других мест соответствующих монастырей, о чем свидетельствуют их описи³⁷³. Изображения святого как бы сопровождали людей, передвигавшихся по обители, и создавали эффект его постоянного присутствия в ней.

Цели распространения почитания святых служила практика заказа монастырями их многочисленных небольших икон, которые потом раздавались или продавались богомольцам³⁷⁴. В то время, когда средства коммуникации имели крайне слабое развитие, а большинство населения страны было неграмотным, подобные иконы, предназначенные в основном для индивидуального моления, являлись одним из немногих средств передачи информации о святых. Тем более что визуальная информация, как известно, гораздо лучше усваивается, чем устное слово или письменный текст.

Почитание святых как целителей

Больные молились у гробниц святых, прикасались или прикладывались к этим гробницам³⁷⁵, целовали их³⁷⁶, целовали икону святого³⁷⁷, больных приводили или приносили к тем же гробницами прикладывали к ним³⁷⁸ или клали около них³⁷⁹. Больных также окропляли святой водой у таких гробниц³⁸⁰ и давали ее им пить³⁸¹. Во время контакта больных с гробницами

³⁷² См.: Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI– начала XVII века // Восточнохристианские реликвии / ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2003. С. 533–552.

³⁷³ Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / сост. З.В. Дмитриева и М.Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 44, 46–47, 48, 53, 58, 59–60, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 104, 109, 114, 119, 159, 166, 167, 168, 169, 170, 190, 213, 215, 216, 217, 218, 224; Переписные книги вологодских... С. 28, 29, 30, 31, 35, 43, 44; Три описи Иосифо-Волоколамского монастыря XVI века / подгот. текстов и публ. Т.И. Шабловой. СПб., 2014. С. 69, 70, 83, 84, 85, 87, 89; Описи Соловецкого монастыря... С. 33, 43, 44, 45, 61, 65, 66, 91, 93, 97, 102, 103, 124, 125, 129, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140.

³⁷⁴ Никольский Н.К. Указ. соч. С. OLXXVI, ОС, ОСХIX, ОСХХ; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого... С. 273, 274, 276, 280, 300, 306; Приходо-расходные книги Соловецкого... С. 54, 61, 72, 101, 372, 378, 383, 393, 395, 420, 431, 435, 462, 480, 492, 552, 565, 576, 578, 580, 581; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 1. С. 160; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1987. Вып. 1. С. 87, 88.

³⁷⁵ Житие Кирилла Белозерского. С. 202, 206; Украинская Т.Н. Указ. соч. С. 35–39; Третья Пахомиевская редакция... С. 424, 425; Житие Арсения Комельского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 180; Житие Мартиниана Белозерского. С. 258; Житие Корнилия Комельского. С. 346, 350; Житие Кирилла Новоезерского. С. 394, 396, 398, 400, 404, 410; Житие Зосимы и Савватия... С. 276; Житие Александра Свирского. С. 89, 93, 98, 99; Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Карбасова Т.Б. Указ. соч. С. 91; Исидорова З.Н. Указ. соч. С. 107; Житие Варлаама Хутынского... С. 68, 75, 77.

³⁷⁶ Третья Пахомиевская редакция... С. 424, 429; Житие св. Алексия митрополита... С. 147; Житие Мартиниана Белозерского. С. 250, 256; Житие Александра Свирского. С. 101, 102.

³⁷⁷ Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Карбасова Т.Б. Указ. соч. С. 91; Житие Варлаама Хутынского... С. 42, 48, 62, 63, 68, 82, 84.

³⁷⁸ Третья Пахомиевская редакция... С. 422, 424; Житие Варлаама Хутынского... С. 41, 66; Житие Кирилла Белозерского. С. 196, 212; Житие св. Алексия митрополита... С. 141, 142, 145; Житие Мартиниана Белозерского. С. 252, 254; Житие Кирилла Новоезерского. С. 410; Житие Антония Сийского / под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 111, 115; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 116, 140; Житие Александра Свирского. С. 91, 92, 93, 94.

³⁷⁹ Третья Пахомиевская редакция... С. 422, 424, 445; Житие св. Алексия митрополита... С. 141, 142, 145; Житие Зосимы и Савватия... С. 273; Житие Мартиниана Белозерского. С. 254; Житие Варлаама Хутынского... С. 81, 83.

³⁸⁰ Житие Зосимы и Савватия... С. 267; Белолова Т.Н. (Украинская) Ранняя редакция Жития преподобного Димитрия Прилуцкого, вологодского чудотворца // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 256, 258; Житие св. Алексия митрополита. С. 145; Житие Макария Желтоводского... С. 296, 298; Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского. С. 394, 396, 400, 406, 410; Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 28; Житие Александра Свирского. С. 92

³⁸¹ Житие Кирилла Новоезерского. С. 402; Житие Иоасафа Каменского / публ. Г.М. Прохорова // Книжные центры Древ-

нередко клириками соответствующих храмов специально совершались молебны или другие богослужения³⁸².

Мощи святых омывались водой, после чего ее использовали как целительное средство³⁸³. В частности, такой водой окропляли города во время эпидемий³⁸⁴. С именами святых связывали источники и колодцы, воду которых использовали в надежде на исцеление³⁸⁵.

Почитание вещей-реликвий, связывавшихся с именами святых

Согласно летописи, в 1462 г. в пожаре сгорели «все» сакральные предметы, находившиеся у гробницы св. Варлаама в основанном им Новгородском Хутынском монастыре, и в том числе «жезл святого Варлаама»³⁸⁶. Но в рассказе жития данного преподобного о чуде, датированном временем игумена Никифора (1517–1524)³⁸⁷, этот «жезл» обозначен как существующий, «иже стоит и до ныне на гробе» преподобного³⁸⁸. У того же гроба, по версии летописи, в 1540 г. уцелел после очередного пожара «посох» святого³⁸⁹. Столь противоречивые известия позволяют утверждать лишь то, что в XV–XVI вв. в упомянутом монастыре почитали некий жезл или посох, считавшийся личной вещью преподобного Варлаама.

После 1549 г. и далее, во второй половине XVI в., в Соловецком монастыре оформилась практика почитания вещей-реликвий, якобы принадлежавших святым Зосиме и Савватию. В качестве этих реликвий выступали «образ Одигитрии чудотворцов Саватиев», «ризы чудотворца Зосимы» и «Псалтырь чудотворца Зосимы»³⁹⁰.

Согласно описи 1591 г., в Иосифо-Волоколамском монастыре хранились многочисленные ризы и другие вещи, связывавшиеся с именем св. Иосифа³⁹¹. Трудно поверить, что упомянутые ризы действительно принадлежали преп. Иосифу, ведь ни одна из них еще не фигурировала в описи этого монастыря 1545 г., и, вероятно, только малая их часть обозначена в монастырской описи, составленной между 1572 и 1576 гг.³⁹² Скорее всего, так называемые облачения св. Иосифа в данном качестве стали восприниматься лишь с середины XVI в., что, конечно, было порождено стремлением монастырского сообщества иметь как можно больше реликвий, связанных со «своим» святым. Вообще сам факт создания этих мнимых реликвий весьма определенно характеризует монашескую религиозность того времени. Описью 1601 г. зафиксировано наличие в Кирилло-Белозерском монастыре икон, книг, одежд и других реликвий, обозначенных как вещи св. Кирилла³⁹³. Все эти священные объекты делились на две группы. Первую из них составляли святыни, доступные для повседневного поклонения в храмах и на монастырском дворе. Вторую – те, что содержались в специальных хранилищах и,

ней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 343; Житие св. Леонтия Ростовского / с предисловием действительного члена А.А. Титова. М., 1893. С. 32; Житие Варлаама Хутынского... С. 73, 77.

³⁸² Житие Варлаама Хутынского... С. 64, 81, 85; Житие св. Алексия митрополита... С. 145; Житие Макария Желтоводского... С. 292, 296, 298, 302; Житие Корнилия Комельского. С. 348; Житие Кирилла Новоезерского. С. 400; Житие св. Леонтия... С. 19, 20, 26, 28–29, 31; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 118; Житие Александра Свирского. С. 90, 93.

³⁸³ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5, вып. 1. С. 102, 114; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 64.

³⁸⁴ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5. Вып. 1. С. 102, 114.

³⁸⁵ Третья Пахомиевская редакция... С. 387–388; Житие Макария Желтоводского... С. 296; ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 485–486; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 117.

³⁸⁶ ПСРЛ. СПб., 1889. Т. 16. Стб. 209.

³⁸⁷ Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 49.

³⁸⁸ Житие Варлаама Хутынского... С. 87.

³⁸⁹ Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 326.

³⁹⁰ Описи Соловецкого монастыря... С. 90, 112, 148, 158.

³⁹¹ Три описи Иосифо-Волоколамского... С. 93–94.

³⁹² Там же. С. 52.

³⁹³ Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского... С. 42, 44, 74, 79, 121, 139, 163, 170.

следовательно, для такого поклонения доступны не были. Общей чертой тех и других объектов являлся их мемориальный характер, то есть они были призваны служить зримому увековечению памяти о преподобном. Возможно, предметы второй группы иногда в особых случаях извлекали на свет и делали объектами поклонения. В Описи Спасо-Прилуцкого монастыря 1593 г. фигурирует риза, находившаяся у гробницы св. Димитрия³⁹⁴. Вероятно, эта риза считалась принадлежавшей ему реликвией.

В Антониевом Сийском монастыре особо почиталась икона Троицы, написанная по повелению и при участии основателя данной обители св. Антония³⁹⁵.

Как видим, в рассматриваемое время в монастырях оформились практики сохранения памяти о «своих» святых посредством демонстрации связывавшихся с их именами вещей-реликвий.

Почитание святых как покровителей соответствующих монастырей

Святые мыслились как покровители основанных ими монастырей. В XV в. сформировалась, а в XVI столетии стала обычной практика отождествления монастырей со «своими» святыми. Это выражалось, в частности, в том, что согласно многочисленным актам представители знати жертвовали свои земли не просто монастырям, а и их святым³⁹⁶.

В монастырях имела место практика подачи более богатой пищи монахам в праздники «своих» святых³⁹⁷.

Почитание святых как покровителей московских государей, их воинства и Русского государства

Святые считались помощниками московских государей в войнах с внешними врагами. Обычной была практика вознесения молитв у гробниц святых государями перед военными действиями³⁹⁸. От лица царей в монастыри рассылались так называемые богомольные грамоты, в которых требовалось, чтобы монахи молили Бога, Богородицу и своих святых о помощи самим царям и их воинству на войне³⁹⁹.

³⁹⁴ Переписные книги вологодских монастырей... С. 32.

³⁹⁵ Житие Антония Сийского. С. 68, 69, 79, 80, 111–113, 122.

³⁹⁶ Купчая крепость Спасоприлуцкого монастыря на одно сельцо и четыре деревни Вологодского у. 1532 г. // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1895. № 19. С. 318; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 409–410; Акты московского Чудова монастыря 1507–1606 годов / публ. С.Н. Кистерева // Русский дипломатарий. М., 2003. Вып. 9. С. 72; Акты социально-экономической истории Севера России конца XV–XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1479–1571 гг. Л., 1988. С. 73, 84, 92, 100, 104, 105, 115–117, 120, 124, 134 и др.; Акты Соловецкого монастыря 1572–1584 гг. С. 5, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 23, 26, 27, 33, 40, 41, 45, 46, 50, 55, 56, 60, 62, 63, 64, 82, 83, 87, 105, 111; Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1956. Ч. 2. С. 419, 431, 456, 480, 482.

³⁹⁷ Троицкие столовые обиходники XV и XVI века / публ. архим. Леонида // Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры, составленное по рукописям и печатным источникам профессором Московской духовной академии А.В. Горским в 1841 году с приложением архимандрита Леонида. М., 1890. Ч. 2. С. 17; Никольский Н.К. «Из рукописного наследия: Н.К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / подгот. изд. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, Т.И. Шаблова. СПб., 2006. С. 318–319; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные, расходные и окладные книги Спасо-Прилуцкого... С. 262, 275, 277.

³⁹⁸ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 228–229; ПСРЛ. М., 2004. Т. 25. С. 287.

³⁹⁹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 1. С. 360–361, 368, 371, 375.

Церковные иерархи направляли государям на войну послания, в которых призывали им в помощь Бога и святых⁴⁰⁰.

Московские правители молились святым о чадородии, то есть о даровании им наследников⁴⁰¹. Вероятно, так же поступали и другие люди⁴⁰².

У рака святых Сергия Радонежского и Алексея митрополита государи крестили своих детей⁴⁰³.

Святые фигурировали в актах как гаранты важных договоров и политических соглашений московских государей с другими представителями знати⁴⁰⁴.

В XVI в. оформилась практика доставки из монастырей московским государям святой воды, связывавшейся с днями празднования памяти святых⁴⁰⁵.

Практика богомольных походов к гробницам святых

Хорошо известна практика богомольных походов государей по монастырям и городам к гробницам святых в XVI в. Судя по житиям⁴⁰⁶ и монастырским прихода-расходным книгам, так же поступали представители знати и других социальных слоев⁴⁰⁷.

Особые практики

В некоторых монастырях кроме перечисленных выше вырабатывались особые практики почитания «своих» святых, которые иногда усваивались и другими обителями. Вот наиболее характерные примеры таких практик.

В Троице-Сергиевом монастыре в праздник масленицы все монахи попарно подходили к раке Сергия и целовали его мощи⁴⁰⁸. В день праздника св. Сергия монахи Троицкого монастыря получали самое большое количество в году спиртного напитка – меда⁴⁰⁹.

Летопись рассказывает, как великий князь Василий III крестил в 1530 г. своего сына, будущего царя Ивана Грозного в Троицком соборе Троице-Сергиева монастыря. После совершения процедуры крещения в купели Василий III, взяв младенца Ивана, положил его в раку прямо на мощи преп. Сергия и прочел молитву, суть которой заключалась в просьбе о том, чтобы святой стал небесным покровителем наследника престола⁴¹⁰. Совершенно ясно, что этот ритуал порожден практикой прикосновения к мощам св. Сергия.

⁴⁰⁰ Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1. С. 137–138; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 204–205; Послание на Угрю Вассиана Рыло // БЛДР. СПб., 2000. Т. 7. С. 398; Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 2. С. 8.

⁴⁰¹ ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 414; Житие Корнилия Комельского. С. 322.

⁴⁰² Житие Зосимы и Савватия... С. 279; Житие Кирилла Белозерского. С. 180.

⁴⁰³ ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 190; ПСРЛ. СПб., Т. 13. 1-я пол. С. 51; ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. 2-я пол. С. 523, 529.

⁴⁰⁴ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 151; Собрание государственных грамот и договоров. М., 1813. Ч. 1. С. 402, 404, 415, 422, 424, 427, 435, 442, 457, 563–564.

⁴⁰⁵ Никольский Н.К. Указ. соч. С. ОХСIV, ОСIII, ОСVI, ОСXI; Хозяйственные книги Чудова... С. 87; Прихода-расходные книги Болдина-Дорогобужского монастыря // Русская историческая библиотека. Пг., 1923. Т. 37. С. 144, 177.

⁴⁰⁶ Житие Кирилла Белозерского. С. 196–217; Житие Мартиниана Белозерского. С. 256; Житие Кирилла Новоезерского. С. 414; Житие Антония Сийского. С. 110; Житие Зосимы и Савватия... С. 267; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. С. 125, 138.

⁴⁰⁷ Герберштейн С. Записки о московских делах; П. Иовий Повекомский. Книга о московском посольстве. СПб., 1908. С. 66; Вотчинные хозяйственные книги XVI в. Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 70–80-х гг. / под ред. А.Г. Манькова. М.; Л., 1980. Вып. 1. С. 10, 136; Приходорасходные книги Соловецкого... С. 40–77, 272.

⁴⁰⁸ Указы о трапезах Троицкого Сергиева и Тихвинского монастырей // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1. С. 217.

⁴⁰⁹ Троицкие столовые обиходники... С. 17.

⁴¹⁰ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 51.

Во второй пол. XVI в. в московском Чудовом монастыре грамоты, удостоверявшие пожертвование ему земель знатью, перед тем, как попасть в руки представителям этой обители, возлагались на мощи св. Алексея митрополита⁴¹¹. Так выражалась идея о передаче собственности небесному покровителю Чудова монастыря св. Алексею.

В качестве атрибута культа св. Алексея в XVI в. использовался Чудовым монастырем пчелиный мед, который под названием «чюдотворцов мед» продавался народу «на исцеленье»⁴¹². Его также применяли в борьбе с эпидемиями⁴¹³. Впрочем, в чудесах Жития Варлаама Хутынского, записанных в XVI в., также фигурирует чюдотворцев мед, который давали пить больным⁴¹⁴.

В Кирилло-Белозерском монастыре на службе в праздник св. Кирилла настоятель облачался в ризы этого преподобного⁴¹⁵. Тогда данная реликвия становилась доступной взорам всех молящихся, а настоятель обители как бы символизировал самого ее святого основателя.

Важные сведения о своеобразных практиках почитания своих святых Зосимы и Савватия содержит произведение, сокращенно называемое «Написание о Соловецкой обители». Исследователи датировали его создание 1617/18 г.⁴¹⁶ Но упоминание в «Написании» о «житнице» преп. Зосимы⁴¹⁷ позволяет отнести зарождение многих из описанных в нем монастырских порядков к XVI в. Дело в том, что на известной выходной миниатюре с изображением Соловецкого монастыря, выполненной около 1600 г.⁴¹⁸ житница чюдотворцева» уже ясно показана. Ее небольшое здание стояло к юго-западу от Преображенского собора на центральном парадном дворе обители.

Согласно «Написанию», в Соловецком монастыре вся пища готовилась на огне, который ежедневно брали от гробниц святых Зосимы и Савватия⁴¹⁹. Готовую пищу освящал по особому ритуалу священник «от чюдотворцов», то есть из посвященной им придельной церкви⁴²⁰. Простое, казалось бы, приготовление пищи было предельно сакрализировано, оно стало в монастыре частью культа преподобных.

Следует особо отметить, что существование в монастыре на рубеже XVI–XVII вв. и в несколько более позднее время «житницы чюдотворцевой», в которой припасы, по версии соловецких монахов, «чудесно» не оскудевали чуть ли не с середины XV столетия⁴²¹ (примерно тогда явились преп. Зосиме два мужа с необходимой ему пищей⁴²²), необыкновенно отчетливо характеризует не только своеобразие культа преподобного, а и обозначает характернейшую черту религиозности той эпохи, проникнутой верой в чудеса. Очевидно, перемены в религиозности русских людей, произошедшие в середине – второй пол. XVII столетия, привели к тому, что «житница чюдотворцева» как-то незаметно исчезла из монастырского быта.

⁴¹¹ Акты московского Чудова... С. 116–117, 123, 159, 167, 177, 179, 182, 183, 185, 187, 192, 194, 195.

⁴¹² Хозяйственные книги Чудова... С. 25, 36, 43, 48, 50, 52, 138.

⁴¹³ ПСРЛ. М., 2003. Т. 5. Вып. 1. С. 114.

⁴¹⁴ Житие Варлаама Хутынского... С. 73, 77.

⁴¹⁵ Из рукописного наследия: Н.К. Никольский. С. 318–319.

⁴¹⁶ Буров В.А., Охотина-Линд Н.А. Три произведения конца XVI – начала XVII в. о Соловецком монастыре // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 155.

⁴¹⁷ Там же. С. 164.

⁴¹⁸ Мильчик М.И. Архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря в памятниках древнерусской живописи // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов / под ред. Д.С. Лихачева. М., 1980. С. 238.

⁴¹⁹ Написание сиево изложено бысть вкратце о святей и велицей обители сей соловецкой, иже есть во отце сущем во окиянстем море, на полунощной стране, како стоит, и о чине церковнем и о устроении монастырском, иже в нем есть / публ. В.А. Бурова, Н.А. Охотиной-Линд // Книжные центры Древней Руси. С. 162.

⁴²⁰ Там же. С. 162.

⁴²¹ Написание сиево изложено... С. 164.

⁴²² Житие Зосимы и Савватия... С. 240.

Умерших монахов и именитых мирских людей хоронили внутри Соловецкой обители к югу от Преображенского собора, а рядовых мирян – за монастырскими стенами. Гробы с умершими клали в большие ямы один на другой рядами, лишь слегка присыпая землей. При этом от лица монастыря утверждалось, что от мертвых «смердного духа и никакие вонь отнюд не бывает молитвами преподобных отец наших Зосимы и Саватия и Германа, соловецких чудотворцов». И только после того, как такая яма с течением времени заполнялась полностью пятьюдесятью или шестьюдесятью гробами, ее засыпали землей⁴²³. Надо полагать, слова об отсутствии «смердного духа» должны были убеждать читавших «Написание», что молитвами преподобных тела простых смертных, похороненные в монастыре и рядом с ним, получали качество нетленных мощей и, значит, этим людям обеспечивалось спасение на Страшном суде.

Достаточно представить перед южным фасадом Преображенского собора постоянно разрытую большую могилу, частично заполненную гробами, поставленными один на другой, там, где ныне каждое лето проходят тысячи паломников и туристов, чтобы осознать, сколь глубоко отличается наш менталитет от менталитета людей XVI – начала XVII в. Собственно говоря, одной из сверхзадач изучения культов святых в рамках антропологически ориентированной истории и является выявление подобных различий.

Как видим, описанные практики призваны были помочь решению всех жизненно важных проблем человека Древней Руси.

⁴²³ Написание сиецево изложено... С. 165.

Отношение к изображениям святых в Чехии периода гуситского движения

Л.М. Гаркуша

«... В день августа месяца 17⁴²⁴... некоторые из простого народа... отбросив всякий страх, стали обходить церкви и монастыри, расположенные в городе Праге, и ломать, портить и уничтожать органы и иконы...»⁴²⁵, – так пражанин Лаврентий из Бржезовой⁴²⁶ описывает в своей хронике следующий день после смерти короля Вацлава IV⁴²⁷. Фактически, с этого момента начинается всплеск открытого «иконоборчества» на территории Чешского королевства. Каковы истоки этого феномена, как долго оно продолжалось и было ли оно повсеместным?

В период длительного правления чешского короля и императора Священной Римской империи Карла IV Люксембургского⁴²⁸ Чешское королевство активно развивалось. Именно в период правления Карла IV в Праге появился университет, а также знаменитый Карлов мост, ставший символом города. Перестраивались старые замки, появлялись новые. Строились храмы, богато украшенные иконами, картинами религиозного содержания и скульптурами. Но именно в годы правления Карла IV в Чехии впервые появляются проповедники, критикующие текущее положение дел в современной им Церкви, а также излишнюю пышность убранства храмов. Первым в их ряду чехом по происхождению стал Ян Милич из Кромержижа⁴²⁹ – священник-аскет, проповедовавший на чешском языке. Он обличал стяжательство, симонию, упадок нравов духовенства и даже выдвинул смелую идею секуляризации церковного имущества и требование церковной реформы.

Дело Яна Милича продолжил его ученик и последователь Матей из Янова⁴³⁰. Именно в его трактате «*Regulae Veteris et Novi Testamenti*»⁴³¹ впервые открыто прозвучала критика изображений святых, связанная с осуждением культа мощей, который, по убеждению Матея, сви-

⁴²⁴ 17 августа 1419 г.

⁴²⁵ Лаврентий из Бржезовой. Гуситская хроника. М., 1962. С. 52

⁴²⁶ Лаврентий из Бржезовой (Vavřinec z Březové) (ок. 1370–1437) – современник гуситского движения, чешский писатель и поэт, автор «Гуситской хроники», одного из основных источников по гуситскому движению. Принадлежал к лагерю «умеренных гуситов».

⁴²⁷ Чешский король Вацлав IV скоропостижно скончался 16 августа 1419 г.

⁴²⁸ Карл IV Люксембургский (1317–1378), старший сын Иоанна Слепого (Люксембургского), короля Чехии и императора Священной Римской империи, и Элишки (Елизаветы) Пржемысловны, последней представительницы чешской династии Пржемысловичей. После смерти отца в 1346 году Карл стал Чешским королём (месяцем раньше был избран Германским королём); император Священной Римской империи с 1355 г.

⁴²⁹ Jan Milič z Kroměříže (ок. 1320–1374), магистр Пражского университета, был секретарём и вице-канцлером при дворе Карла IV, а также Пражским архидиаконом. Совершая в рамках своей должности инспекции по монастырям страны, увидел реальное состояние духовенства и в 1363 г., несмотря на возражения короля и архиепископа, оставил службу и удалился в один из городков Пльзеньского края для церковной службы и проповеди. Позже с этой же целью перебрался в Прагу, где активно проповедовал на чешском и немецком языках и даже основал первую в Праге школу проповедников. Был вызван в Авиньон (тогдашнюю резиденцию пап) для разбирательства, где и скончался, не дождавшись завершения суда. Наиболее известный труд Милича – «Книга об Антихристе» (Knižka o Antikristovi). См. подробнее: *Kanák M. Milič z Kroměříže. Praha, 1975; Herold V., Mráz M. Jan Milič z Kroměříže a husitské revoluční myšlení // Filozofický Časopis. R. 22. 1974. S. 765–785.*

⁴³⁰ Matěj z Janova (ок. 1350–1393), получил теологическое образование в Пражском и Парижском университетах, ученик Яна Милича. Изобличал католическое духовенство, призывал отнять у церкви богатства и политическую власть, ликвидировать монастыри, а монахов заставить трудиться. Выступал в защиту простого народа. Проповедовал и писал в основном на латыни. В конце жизни был вынужден отречься от своих взглядов.

⁴³¹ Рукопись хранится в Национальной библиотеке Чешской Респубки: *Regulae Veteris et Novi Testamenti V, dist. 6. NK ČR Praha. III A 10. Fol. 127rb.* Фрагменты опубликованы в издании: *Matěj z Janova. Výbor z pravidel Starého i Nového Zákona. Praha, 1954.*

детельствует о полном нравственном падении церкви. Он считал, что исполнение обрядов и следование укоренившимся практикам (таким, как продажа индульгенций и почитание икон святых) в современном ему обществе ценится выше, чем собственно заветы Христа, которые и должны были определять жизнь христианина. Он обвинял духовенство, утверждая, что оно погрязло во лжи, пьянстве и чревоугодии, и настаивал, что переживаемый его современниками церковный раскол – это кара Бога, ниспосланная на христиан для того, чтобы они одумались и путём реформ очистились от пороков⁴³².

Следствием распространения культов святых, по мнению Матея, стало введение простого народа в заблуждение относительно истинной сути религии, так как вера в единого бога фактически подменялась поклонением идолам. За некоторыми «ликами», в том числе, иконами Богородицы, по преданию написанными евангелистом Лукой, Матей признавал право на существование, так как они были созданы Богом посредством человека и обладают особой мистической силой⁴³³. Остальные же изображения, напротив, только отвлекают от мыслей о Боге в храме; в первую очередь, полагал он, это относится к статуям святых женщин, выполненных с изяществом и поражавших зрителей красотой лиц и грациозностью форм. За эти взгляды Матею дважды пришлось оправдываться перед церковными соборами – в 1389 и 1392 гг.⁴³⁴.

Примерно в те же годы в Богемию попали труды английского реформатора Джона Уиклифа, воистину взорвавшие Пражский университет и положившие начало реформационному движению в Чехии, вылившемуся в 1419 г. в масштабный и долгосрочный социально-религиозный конфликт, получивший в современной историографии название «гуситской революции»⁴³⁵. Согласно мнению Уиклифа, изображения в храмах должны были играть вспомогательную функцию, однако, если миряне в силу своего невежества поклоняются статуям, а не Богу, тогда нужно последовать ветхозаветному примеру и уничтожить их как идолов. Более того, Уиклиф в принципе подвергал сомнению допустимость изображений святых (на холсте либо в мраморе) в храме.

⁴³² Čechura J. České země v letech 1378–1437. Praha, 2000. S.109–112.

⁴³³ Krása J. Husitské obrazoborectví: poznámky k jeho studiu // Husitský Tábor. R. 8. 1985. S. 9–16 (о взглядах Матея из Янова см. стр. 11–13). Под «другими» ликами Матея подразумевал икону Спас Нерукотворный, известную в позднесредневековой Европе главным образом под именем «Вероники».

⁴³⁴ Royt J. Husité a obrazy. // Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Praha, 1995. S. 296.

⁴³⁵ Гуситское революционное движение, либо гуситская революция – 1419–1483 гг.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.