

П. М. БИЦЦИЛЛИ • ЭЛЕМЕНТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

П. М. БИЦЦИЛЛИ

ЭЛЕМЕНТЫ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
КУЛЬТУРЫ

И. М. БИЦИЛЛИ
ЭЛЕМЕНТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ СТУДИЯ
КНИЖНОГО ИСКУССТВА
«ЧИСТОЕ ПОЛЕ»

П. М. БИЦИЛЛИ

ЭЛЕМЕНТЫ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
КУЛЬТУРЫ

МИФРИЛ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ • 1995

Предисловие
Б. С. Кагановича

Комментарии
А. Г. Федорова,
Ю. Ю. Гудыменко

Бицилли П. М.

Элементы средневековой культуры. – СПб.: Мифрил, 1995. – XXVIII + 244 с.

Петр Михайлович Бицилли (1879–1953) – выдающийся медиевист петербургской школы, автор блестящих работ по исторической и социальной психологии средневековья. «Элементы средневековой культуры» – одна из лучших работ ученого, в которой дана общая характеристика средневекового человека, его исторических и культурных горизонтов, его восприятия мира, отражения и трансформации в его сознании окружающего его и строяемого им общества.

Издательство готовит к изданию еще одну книгу ученого – «Место Ренессанса в истории культуры» (1933).

ISBN 5–86457–010–9

© Б. С. Каганович, предисловие, 1995

© А. Г. Федоров, Ю. Ю. Гудыменко, комментарии, 1995

© А. Г. Наследников, дизайн, 1995

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Б. С. Каганович

П. М. Бицилли и его книга

«Элементы средневековой культуры» VII

Предисловие 3

I *Universus mundus* 37

II *Humana universitas* 123

III *Historia universalis* 163

Примечания 202

Комментарии 229

Указатель имен 241

Б. С. Каганович

П. М. БИЦИЛЛИ И ЕГО КНИГА
«ЭЛЕМЕНТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ»

Первые десятилетия XX века были временем замечательного расцвета русской культуры, и в частности русской гуманитарной науки. Великие исторические культуры Запада и Востока получили в России исследователей и интерпретаторов мирового класса. Центром этого «ренессанса» был Петербург. Античность в тогдашнем Петербурге представляли Ф. Ф. Зелинский, С. А. Жебелев, М. И. Ростовцев, романо-германскую филологию — А. Н. Веселовский, Ф. А. Браун, В. Ф. Шишмарев, молодые А. А. Смирнов и В. М. Жирмунский, индологию и буддологию — С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской, китаеведение — В. М. Алексеев, арабистику — И. Ю. Крачковский, историю мусульманского Востока — В. В. Бартольд. Были созданы научные школы, продолжавшие свою деятельность — часто в труднейших условиях — на протяжении десятилетий и донесшие в какой-то форме до наших дней великую научную и культурную традицию той почти уже легендарной эпохи.

Среди этих школ свое особое место занимала блестящая петербургская школа медиевистики, основателем которой был профессор И. М. Гревс (1860—1941), а наиболее выдающимися представителями — О. А. Добиаш-Рождественская, Л. П. Кар-

савин, Г. П. Федотов, Н. П. Оттокар, А. И. Хоментовская. Особенностью петербургской школы медиевистики был целостный анализ средневековой культуры, выявление общих тенденций в самых разных сферах жизни, особый интерес к духовной и религиозной культуре средневековья, тонкое чувство исторического и художественного стиля эпохи, яркость историко-психологического анализа.

К петербургской школе историков средневековой культуры, к кругу ее идей и интересов примыкал замечательный и несправедливо забытый до недавнего времени историк и литературовед Петр Михайлович Бицилли (1879—1953)¹.

Петр Михайлович Бицилли родился 1 октября 1879 года в Одессе в семье банковского служащего. В 1899 году он окончил классическую гимназию и поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета, по окончании которого в 1905 году был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки к профессорскому званию. Дважды он ездил в научные командировки за границу, работал в библиотеках и архивах Германии, Франции и Италии и особенно Парижа и Флоренции и после сдачи в 1911 году магистерских экзаменов был утвержден приват-доцентом Новороссийского университета. Здесь ему пришлось читать почти все разделы всеобщей истории, но специализировался он как медиевист и вел спецкурсы и семинары по варварским правдам, истории крестовых походов, францисканского ордена, городской культуры и университетской жизни в средние века. После защиты в мае 1917 года в Петроградском университете магистерской диссертации о Салимбене (официальными оппонентами были И. М. Гревс и филолог-романист Д. К. Петров, неофициальным — Л. П. Карсавин) П. М. Бицилли был избран профессором Новороссийского университета, Одесских высших женских курсов и Одесского политехнического института.

Политически П. М. Бицилли был левым либералом и, по собственным его словам, «с радостью встретил Февральскую

¹ За предоставление ценных сведений, относящихся к биографии П. М. Бицилли, автор сердечно благодарит его дочь М. П. Бицилли и ныне покойного А. П. Мещерского.

революцию». Октябрьской революции, как и большинство людей этого круга, он не принял и в феврале 1920 года вместе с семьей выехал за границу. Последующая его жизнь прошла на Балканах. В 1920—1923 годах он был профессором нового югославского университета в г. Скопле, а в январе 1924 года по рекомендации бывшего профессора и ректора Петербургского университета Э. Д. Гримма и акад. Н. П. Кондакова и при помощи получившего образование в России византиниста В. Н. Златарского стал профессором всеобщей истории Софийского университета в Болгарии. Здесь он проработал 25 лет, до конца 1948 года. Оказавшись за границей, П. М. Бицилли печатал статьи историко-культурного и литературоведческого характера в русских парижских журналах «Современные записки», «Числа», «Звено», «Новый Град», но стоял в стороне от эмигрантской политики. «Оторванный и от родины, и от эмигрантской общечужбинности (которая, вообще говоря, и по крайней мере там, где я находился, вдохновлялась совсем иными идеями и надеждами), я всецело отдался научным занятиям», — писал он незадолго до смерти в одной из автобиографий¹.

Бицилли примыкал к демократическим кругам эмиграции и поддерживал, в частности, отношения с их признанным лидером П. Н. Милюковым (выдающимся историком), но, как уже говорилось, активной политической деятельностью не занимался. В начале 20-х годов он поместил две статьи в евразийских изданиях, носившие, впрочем, не специфически «евразийский», а историко-культурный характер², но вскоре стал одним из самых острых и принципиальных критиков тоталитарных и националистических элементов евразийской доктрины в русской эмиграции³.

¹ Цит. по: А. П. Мещерский. Петр Михайлович Бицилли. Библиографический очерк (1954). Рукопись.

² П. М. Бицилли «Восток» и «Запад» в истории Старого Света. — На путях. Берлин, 1922, с. 317—340; он же. Католичество и Римская церковь. — Россия и Латинство. Берлин, 1923, с. 40—79.

³ П. М. Бицилли. Народное и человеческое. — «Современные записки», Париж, 1925, № 25, с. 484—494; он же. Два лика евразийства. — Там же, 1927, № 31, с. 421—434.

Профессором Бицилли был, судя по всем отзывам, блестящим, каждый семестр он менял тему курса и за 25 лет прочитал 78 лекционных курсов по самым разным проблемам истории. «В годы второй мировой войны, — сообщалось в некрологе, — профессор Бицилли открыто проявил себя как антифашист и русский патриот»¹.

Последние годы жизни П. М. Бицилли были нелегкими: как «буржуазный историк» он подвергся нападкам в печати, был лишен работы в университете и, по собственным словам, чувствовал себя «человеком за бортом». С 1949 года печататься ему было негде. Умер П. М. Бицилли 25 августа 1953 года в Софии.

* * *

П. М. Бицилли был ученым исключительно широкого кругозора и большой продуктивности, это был в подлинном смысле историк европейской культуры (включая русскую) от ее античных первоисточков до XIX и даже XX века. Несколько ранних его работ посвящены греческой и римской истории. Среди них наибольший интерес представляет книга «Падение Римской империи»², в которой резюмированы лекционные курсы Бицилли и очень содержательно изложена проблематика экономического, социального, политического и культурного кризиса и упадка античного мира. Отвергая внешнее завоевание в качестве основной причины, автор особо выделяет внутреннее саморазложение империи, превращение ее в «литургическое государство», отчуждение власти от гражданского общества, бюрократизацию, закрепощение общества и т. д. Во многом он опирается на исследования М. И. Ростовцева и особенно Макса Вебера, однако логическая четкость и стройность аргументации, законченность вырисовывающейся исторической картины говорят о глубоко продуманной и внутренне пережитой концепции. Касается Бицилли и роли христианства, бывшего первые три века носителем антиримских настроений. После его превращения в государственную религию церковь почти отождествила себя с империей как «внешним формальным субстратом духовного

¹ Исторически преглед. София, 1953. Кн. 5, с. 561.

² П. М. Бицилли. Падение Римской империи. Одесса, 1919.

единства человечества» и заняла крайне «этактистскую» позицию, санкционируя императорский абсолютизм и деспотизм.

Очень скоро, однако, П. М. Бицилли определился как историк-медиевист, и именно европейское средневековье и Возрождение стали его основной научной специальностью. Сюда относятся, помимо нескольких предварительных и побочных набросков, прежде всего две его наиболее известные у нас книги: «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века»¹ и «Элементы средневековой культуры».

«Салимбене» — магистерская диссертация Бицилли — представляет собой не только монографическое исследование мироощущения и стиля этого францисканского монаха, автора знаменитой хроники XIII века, но и весьма тонкое и яркое описание идейных и жизненных тенденций эпохи. Салимбене интересен для него как человеческий тип, как «средний», рядовой человек своего времени. Бицилли как будто принимает введенную Л. П. Карсавиным категорию «среднего человека»², но пытается освободить ее от метафизического балласта, которого не лишены некоторые формулировки Карсавина³. На основании текста хроники тщательно реконструируется восприятие мира, религиозное сознание, переживание истории Салимбене. Особо выделяются при этом моменты зарождения национального сознания и лично его самосознания, в связи с чем подробно исследуются автобиографические части хроники. Средневековая автобиография, построенная в форме исповеди, ориентировалась, по мнению Бицилли, не на «Исповедь» Августина, а на стандартные «покаянные книги» с шаблонными перечнями грехов⁴. И все же, полагает Бицилли, католическая практика исповеди вырабатывала привычку к самонаблюдению и самоанализу, а у некоторых мистических богословов XII века возникает «совершенно новая для сред-

¹ П. М. Бицилли. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII в. Одесса, 1916.

² Л. П. Карсавин. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915.

³ Там же, с. 7—13.

⁴ Ср.: А. Я. Гуревич. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981, с. 132—175.

невековья идея развития души»¹. На примере Салимбене П. М. Бицилли пытается изобразить судьбы францисканства и иоакимизма, как они были усвоены широкой массой «средних людей», показывает, как преломляются и трансформируются идеи в обыденном сознании человека, стоящего на грани средних веков и зачинающегося Возрождения, и вместе с тем каким причудливым образом эти идеи в соответствующей исторической обстановке могли способствовать развитию, казалось бы, внутренне чуждых им идей индивидуализма и национального сознания и, таким образом, участвовать в идейном генезисе итальянского Возрождения.

Книга П. М. Бицилли о Салимбене заслуживает высокой оценки не только как оригинальная и единственная и в русской научной литературе монография об этом ярком авторе, но и как интересное исследование исторической и социальной психологии средневековья. Хотя терминов таких Бицилли не употребляет и до конституирования этой дисциплины было еще далеко, его разыскания, как кажется, отчасти перекликаются с некоторыми наблюдениями современной науки (Г. Лебра, Ж. Делюмо, Р. Манселли и др.) о перипетиях «христианизации» и взаимоотношениях высокой и массовой культуры в средневековой Европе.

«Элементы средневековой культуры»² — общая характеристика средневекового человека, его исторических и культурных горизонтов, его восприятия мира, отражения и трансформации в его сознании окружающего его и строяемого им общества, странных, почти гротескных, с точки зрения современного сознания, форм, которые нередко принимала средневековая картина мира, и исторической обусловленности этой картины.

Центральной руководящей идеей средневековья П. М. Бицилли считает напряженное стремление средневекового человека к единству, к универсальности, жажду охватить мир в целом, абсолютно моноцентрическое миропонимание с тоталитарными притязаниями. «Идея единства до такой степени гипнотизирует мысль, что само слово «единство» приобретает магическое значе-

¹ П. М. Бицилли. Салимбене, с. 111.

² Книга была издана в Одессе в 1919 году. Слово «элементы» в названии книги, очевидно, употреблено в своем исходном латинском значении: «начала», «первоосновы».

ние: одним из доказательств исключительного превосходства католической церкви является именно то, что она «католическая», т. е. единая, единственная, следовательно, единая «истинная»¹. Он пытается показать, как в действительности это абсолютистское мировоззрение расщепляется на неразрешимые антиномии, как по мере усложнения жизни и утончения человеческой личности оно рассыпается и оборачивается сепаратизацией и атомизацией общества. Эту идею Бицилли проводит через всю книгу очень настойчиво и виртуозно, но иногда несколько утрированно и насильственно, охватывая все сферы жизни средневековья. Основными формами восприятия и переживания мира, специфическими для средневекового человека (а он исходит из того, что человек — «животное историческое»), Бицилли вслед за Л. П. Карсавиным² считает символизм и иерархизм мышления. С этим связано приписывание всякой абстрактной идее предметного существования, своеобразная вещьность средневекового мышления, смешение символа с символизируемым, приводящее порой к настоящему фетишизму³. Все жизненные явления средневековый человек соотносит не друг с другом, а непосредственно с Богом, и в результате, когда Бог устраняется из поля зрения, мир рассыпается на части⁴. Отсюда Бицилли интересно выводит некоторые черты средневековой литературы и искусства. Воплощенный идеал средневекового мира, «мира иерархически сгруппированных, совершенно неизменно повторяющихся символов, мира раз навсегда «готового», неподвластного времени, неподвижного в своем устремлении к Богу, оцепеневшего в своей предметности царства ничем не нарушаемой гармонии, вечно дрящущегося консонанса» он видит в готическом соборе⁵.

¹ См. наст. изд., с. 123—124.

² См. особенно: Л. П. Карсавин. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII вв.). — «Научный исторический журнал» (СПб.), 1913, № 2, с. 10—28.

³ См. наст. изд., с. 126.

⁴ Там же, с. 88—89.

⁵ Там же, с. 93. Ср.: E. Mâle. L'art religieux du XIII^e siècle en France. Paris, 1910, 13 sqq.

Этой концепции мира, структуре космоса в сознании средневекового человека посвящена 1-я глава книги.

2-я глава трактует о социальной структуре средневековья в отражении средневекового сознания. Ту же антиномию между абсолютистски-универсалистским идеалом и неизбежно вытекающей из попыток его осуществления атомизацией общества и превращением социальных связей в пустую форму Бицилли пытается проследить на всех ступенях: в земельном владении, в городской коммуне, в государственных образованиях, церкви, правовых отношениях. Наконец, глава 3-я (и последняя) посвящена историческому миропониманию средних веков. Средневековье не было эпохой «историзма», средневековый человек не способен воспринимать жизнь как процесс, его мышление статично, он отождествляет культуру с природой — и такое понимание Бицилли связывает с непосредственным ощущением и переживанием жизни в средние века: «Как «историзм» нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным несовпадением ритмов в личной и intersубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что πάντα ρηεί («все течет») для каждого из нас — первичное переживание, так медленность течения жизни в средние века и совпадение субъективной и intersубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его ощущать мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир — процесс, то для средневекового человека мир — готовый результат»¹. Учение Иоахима Флорского Бицилли рассматривает как специфически средневековую форму понимания истории и вместе с тем отмечает в нем черты, сыгравшие позднее немаловажную роль в становлении Ренессанса.

Таким видится Бицилли образ средневековой культуры. Как кажется, выдвигая стремление к единству и абсолютизм, он правильно описывает одну из основных структурных характеристик средневекового миропонимания. Однако он, вероятно, несколько преувеличивает, приписывая ей определяющее значе-

¹ Наст. изд., с. 138.

ние абсолютно во всех сферах жизни и строя в соответствии с этим свою работу. Вместе с тем Бицилли далек от наивного идеализма и много раз подчеркивает, что речь идет не о реальном строении общества, но о его трансформации в сознании средневекового человека: «Фактически этот строй никогда не существовал, потому что существовать не мог, но таков идеал средневекового общества»¹. В этом смысле (а также в манихейском сведении мирового процесса к борьбе абсолютного добра с абсолютным злом) Бицилли усматривал близость к средневековому мировоззрению некоторых доктринеров социализма².

Книга П. М. Бицилли — одна из первых культурологических в современном смысле работ в русской науке XX века, и она по праву может быть названа блестящей. Важным и продуктивным было его изучение исторической и социальной психологии средневековья — именно к этой области следует отнести его изыскания, хотя терминами этими сам Бицилли не пользовался. В частности, большой интерес представляет в его книге анализ восприятия и переживания средневековым человеком пространства и времени. Конечно, мы не найдем у него такой глубокой, детальной и расчлененной трактовки этой темы, как в известных современных работах Ж. Ле Гоффа и А. Я. Гуревича³, но важно, что Бицилли был одним из первых и предвосхитил ряд современных выводов. Интересна его работа и в более общем плане предварения некоторых мыслей современной науки о соотношении синхронии и диахронии в историческом исследовании⁴. В «Элементах средневековой культуры» он дает в сущнос-

¹ Там же, с. 110.

² Там же, с. 199—201. Ср.: S. Ossowski. *Class Structure in the Social Consciousness*. London, 1963.

³ А. Я. Гуревич. *Категории средневековой культуры*. М., 1971; 2-е изд., М., 1984; J. Le Goff. *Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident*. P., 1977.

⁴ Ср.: А. Я. Гуревич. *Категории средневековой культуры*, с. 22. Не так давно А. Момильяно напомнил, что синхронистический анализ не является изобретением структуралистов. «Патриарх Моммзен достаточно предостерегал нас, что диахроническая история патриарха Ранке не должна претендовать на исключительность. «Römisches Staatsrecht» — это, по существу,

ти статический срез средневековой культуры XII—XIII веков, хотя и не отказывается в случае необходимости от объяснения генезиса описываемых явлений. Бицилли не видит в таком подходе отказа от историзма (что для него, с его крочеанским, как увидим далее, пафосом историзма, абсолютно неприемлемо), поскольку этот синхронный срез — вовсе не утверждение статичности, неизменности исторической картины, а только эвристический прием: «Историческая статика для меня только способ синтезирующего описания известных в известный момент обнаруживающихся качеств»¹.

О чуткости Бицилли к передовым тенденциям в науке свидетельствует то, что уже в 1914 году он оценил и приветствовал французскую школу исторической географии Видаля де ла Бланша (которая, как известно, оказала значительное влияние на формирование взглядов Л. Февра и М. Блока) и идейно связанные с ней историко-литературные исследования². Из позднейших работ Бицилли, не относящихся прямо к медиэвистической культурологии, видно, что он внимательно читал работы И. Хейзинги и Л. Февра.

В русской медиэвистике П. М. Бицилли, как уже говорилось, был очень близок к кругу идей и интересов петербургской школы историков средневековой культуры, школы И. М. Гревса. По-видимому, русскую медиэвистическую культурологию первых десятилетий XX века (Бицилли, Карсавин, Добиаш-Рождественская, Хоментовская) следует включить в тот «глобальный контекст «Анналов», о котором пишет английский историк

шедевр синхронистической истории. Буркхардт колебался между синхронической и диахронической историей. Вглядываясь более пристально, мы обнаружим, что большинство выдающихся работ по социальной и культурной истории за последние 120 лет (от Фюстель де Куланжа до И. Хейзинги и М. Блока) скорее синхронистические, чем диахронические» (A. Momigliano. *Studies in Ancient and Modern Historiography*. Oxford, 1977, pp. 368—369).

¹ П. М. Бицилли. Очерки теории исторической науки. Прага, 1925, с. 302.

² П. М. Бицилли. Новое историко-литературное направление. — «Известия Одесского библиографического общества», 1914, № 2, с. 93—102.

П. Берк¹. Сам И. М. Гревс поставил «Элементы средневековой культуры» Бицилли в один ряд с аналогичными работами Л. П. Карсавина и О. А. Добиаш-Рождественской, заметив: «Это для меня тем более дорого, что двоих из них я некогда мог назвать своими лучшими учениками», — и оценивал ее следующим образом: «Книга П. М. Бицилли также талантливая, богатая, своеобразно-стройная, захватывающая новыми нитями и сочетаниями, очень хорошо написанная»². Как уже указывалось, важные идеи Бицилли почерпнул в некоторых работах Л. П. Карсавина, которые он не переставал высоко ценить и впоследствии, при очень критическом отношении к метафизическим и историософским построениям Карсавина.

Здесь, может быть, не лишним будет привести личное свидетельство об отношениях П. М. Бицилли с петербургскими медиевистами. «Я помню (это было очень давно), я расспрашивал П. М. о защите его диссертации в Петербургском университете... — сообщал автору этой статьи А. П. Мещерский в письме от 12 июня 1980 года. — У него было два оппонента: проф. Гревс и доц. Карсавин. О высказываниях первого из них (и о манере вести себя на диспуте) П. М. говорил ласково, с благодарностью. О Карсавине (также прекрасном ученом) П. М. составил отрицательное впечатление как о человеке. В середине 20-х годов Карсавин в евразийском издании (не помню заглавия) дал суммарный, чрезмерно отрицательный отзыв об общественно-политической деятельности (и наследстве) русской интеллигенции. П. М. ему ответил по существу и очень ядовито в одном из толстых журналов зарубежья» (о теоретических разногласиях Бицилли и Карсавина см. ниже). В другом письме, от 7 сентября 1980 года, отвечая на мой вопрос, А. П. Мещерский сообщал: «П. М. имел в своей библиотеке статьи г-жи Добиаш-Рождественской. Откуда он их доставал — не знаю. Но само наличие их на полках его библиотеки говорит о том, что он интересовался

¹ *P. Burke. The French Historical Revolution. The Annales School 1929–1989. Stanford, 1990.*

² *И. М. Гревс. Лик и душа Средневековья (По поводу вновь вышедших русских трудов). — «Анналы», Пг., 1922, № 1, с. 24, 40.*

работами этой ученой». В письме от 23 июля 1980 года А. П. Мещерский писал: «П. М. относился к Федотову с подчеркнутым уважением». Как известно, Г. П. Федотов по первоначальному образованию был медиевистом и учеником Гревса. Редактор «Современных записок» М. В. Вишняк вспоминал, что именно Бицилли рекомендовал редакции в 1925 году Федотова, вскоре ставшего одним из самых блестящих мыслителей и писателей эмиграции¹.

Культурологическая проблематика средневековья и особенно Ренессанса занимает большое место в «Очерках теории исторической науки» (1925), книге в известном смысле ключевой для понимания исторического мировоззрения П. М. Бицилли. Здесь прежде всего замечателен очерк развития исторического чувства и исторического мышления от античности до XIX века с глубоким анализом античного, средневекового, ренессансно-гуманистического, просвещенчески-рационалистического и романтического понимания истории и интересной трактовкой проблемы исторического романа. «Поворотным пунктом в истории европейской культуры» называет он книгу Данте о народном языке, в которой тот впервые поставил проблему нации и национального языка, осознав принципиальное отличие древнего мира от нового времени. Зарождение историзма в его современном понимании Бицилли связывает с предромантическим и романтическим движением, трактуемым очень широко, причем здесь имеются в виду не заключительные концепции романтиков, ведущие к национализму и политическому консерватизму, но толчок, данный романтизмом развитию философской и исторической мысли. В этой связи он называет имена Вико, Руссо (в «Исповеди»), Гердера, Гете, Шлегеля, Гумбольдта, Шеллинга, Фихте, отчасти Гегеля. Характеристики исторического метода Геродота, Данте, Макиавелли, Вольтера, Гердера, Гете, Маколея, Моммзена, Ранке, Буркхардта у Бицилли очень интересны.

Старую формулу Ранке о воссоздании «wie es eigentlich gewesen» («как оно на самом деле было») как задаче исторической науки он признает лишь в ограниченном смысле, как «совет быть честным» (М. Блок), т. е. писать историю какой она была,

¹ М. В. Вишняк. «Современные записки». Воспоминания редактора. Bloomington, 1957, с. 243.

а не должна была быть по мнению пишущего. Но задача историка — не воссоздание прошлой жизни во всей ее полноте, а воссоздание специфически неповторимого, исторического в жизни, характеризующего данный исторический момент. Воскрешение жизни во всей ее полноте — дело не историка, а художника. Поэтому не только у Тьерри и Маколея, но и у высоко ценимого им Моммзена Бицилли критикует увлечение «пластичностью», бессодержательное психологизирование и «оживление» деталей, исторически ничего не дающих. «Мы не знаем, были ли потрясены сердца или не были. Это его собственная догадка, — пишет Бицилли по поводу рассказа Моммзена об отречении Суллы, — быть может, вполне правдоподобная, но для понимания эпохи столь же ненужная, как и такие сведения, что у Суллы были голубые глаза и светлые волосы. Таким образом добывается Моммзен того, что у него «все дышит жизнью». Незачем обманывать себя: такого рода оживление вовсе не есть оживление исторического; специфически римское в деятельности Гракха или Суллы ничуть не ощущается как таковое живее и непосредственнее при чтении этих описаний»¹.

В общетеоретическом плане Бицилли исходит из отделения теории исторического знания от теории исторического процесса и из радикального отрицания философии истории, понимаемой как поиск смысла исторического процесса («Философия истории была способом постижения Абсолюта *sub specie* истории. В наши дни Клио стала строга и не разрешает этого»²), что, разумеется, не является отказом от всякого осмысления исторических явлений и проблем исторического синтеза. Бицилли принимает разработанное Риккертом и Виндельбандом разграничение наук индивидуализирующих (идиографических) и генерализующих (номотетических), как понимал его Макс Вебер. Общие понятия, согласно Бицилли, должны служить средством достижение большей индивидуализации³. В этом плане он рассматривает отношения между историей и социологией. Всякий историк должен быть одновременно социологом. В противном случае он «риску-

¹ П. М. Бицилли. Очерки теории исторической науки, с. 199.

² Там же, с. 24.

³ Там же, с. 268.

ет принять за специфическое в каждом явлении то, что на самом деле свойственно всем аналогичным явлениям»¹. Но Бицилли предостерегает против отождествления реального исторического развития с конструкциями, имеющими чисто эвристическое значение.

На протяжении всей своей книги Бицилли борется против гипостазирования понятий и превращения их в реальных действующих лиц истории². В этом смысле он выделяет три этапа в развитии исторической науки: «От наивного реализма через своего рода историческую метафизику историческая мысль пришла к реализму критическому»³. Вершины этого нового историзма он видит в Дильтее, Фосслере и Кроче, указывая на несомненную, по его мнению, их связь с «такими общефилософскими течениями, каковы философия Джеймса и Бергсона»⁴. Вполне бергсониадски формулирует Бицилли антиномию эволюционистского и творчески-индивидуализирующего подхода в исторической науке, полагая, однако, что историзм объединяет оба этих подхода. «Быть может, с точки зрения самого автора, — пишет он по поводу одной из тогдашних работ, — лучший выход был бы — учитывая все то, что Лютер мог взять и взял и от «немецкого богословия», и от гуманизма, и от мистиков ранней поры, и у Августина, и у Павла, — заинтересоваться также и тем, что он взял у самого себя и что сделало его тем, чем он стал, — не «завершителем», но зачинателем и творцом. Сводить всю реформацию Лютера нацело к развитию «средневековых идей» или к Возрождению — значит обезличивать Лютера и его дело»⁵.

В теоретических построениях П. М. Бицилли легко видеть близость к ряду влиятельных тогда течений западной философской и методологической мысли. При этом у него всегда заметно стремление остаться на почве науки, не соскользнуть в метафизику и дешевый иррационализм. Учитывая в полной мере

¹ См.: П. М. Бицилли. Социология и история. — Правни исследования посветени на проф. В. Ганев. София, 1939, с. 27.

² П. М. Бицилли. Очерки теории исторической науки, с. 30, 90 и др.

³ Там же, с. 30.

⁴ Там же, с. 305.

⁵ Там же, с. 162—163.

творческий и самостоятельный характер его мысли, необходимо все-таки указать важнейшие отправные точки формулируемой им методологии истории. Это неокантианство «юго-западной школы» — здесь помимо Риккерта, к метафизике ценностей которого Бицилли, впрочем, относится критически, особенно важен для него Э. Трельч. Далее, это В. Дильтей, к которому восходит выдвигаемый в различных работах Бицилли примат «переживания», жизнеощущения над понятийно сформулированным мировоззрением. В какой-то степени это А. Бергсон, которого он не раз именует великим философом и у которого ценит учение о памяти и понимание истории как непрерывного жизненного процесса, но критикует приложение натурфилософии к истории.

Особо должен быть назван Макс Вебер, с которым Бицилли связывает борьбу против гипостазирования абстрактных понятий и предостережение об опасности смещения выделяемых типов исторического развития с реальным процессом. Принимает Бицилли и веберовскую концепцию рационализма как отличительного признака новоевропейской культуры. Интересно, что он упрекает самого Вебера за недостаточно последовательное проведение социологического метода в вопросе о связи капитализма с кальвинизмом. Признавая тонкость и талантливость веберовской реконструкции, Бицилли выдвигает на первый план не диалектику кальвинистской догмы о предопределении, а социальное положение кальвинистов как секты в католическом мире, изгоев, вынужденных заботиться прежде всего об упрочении своего положения на земле, внутренне сплоченных и не связанных традициями корпоративного, цехового хозяйствования. В этом отношении они сопоставимы с английскими пуританами и сектантами, русскими старообрядцами и евреями в христианской Европе, которые также сыграли видную роль в первоначальном капиталистическом развитии, при том что верования их совершенно различны¹. Эти замечания Бицилли перекликаются с мыслями М. Оссовской и Ф. Броделя².

¹ П. М. Бицилли. Социология и история, с. 32–34.

² См.: М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987, с. 331–358; Ф. Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм (XV–XVIII вв.).

Наряду с М. Вебером едва ли не на первом месте среди методологических вдохновителей П. М. Бицилли должен быть назван Бенедетто Кроче, к которому восходит и радикальное отрицание спекулятивной философии истории с ее теологическим и мифологическим балластом, и понимание истории как творческой работы духа, и трактовка исторических деятелей как символов собственного дела, и определение всякой «живой истории» как «истории современной» в противоположность «мертвой истории» хронистов, эрудитов и антикваров, и выдвигание эстетико-индивидуализирующей точки зрения, и — в конечном счете — в очень значительной степени весь «неоидеалистический историзм» Бицилли, во всяком случае то, что есть в нем от идеализма.

Со своих позиций Бицилли мог остро и убедительно полемизировать с различными метафизическими и мифологизаторскими концепциями в теории истории. Довольно резко и сильно он критикует историософию О. Шпенглера (которого признает, конечно, талантливым писателем) за двусмысленность его «органической» теории, приводящей к биологизму и натурализму, а также за неразборчивость «интуиции» его и ряда других историков и искусствоведов, «подающих в этом отношении руку профессорам магии и гадалкам»¹. В приложении к «Очеркам» под характерным названием «Новая философия истории»² Бицилли разбирает и критикует философию истории Л. П. Карсавина³, определяя ее как попытку сочетать два догматизма, бессильных объяснить историю и к тому же внутренне несовместимых друг с другом: догматизм церковно-христианский и бергсоновски-натуралистический.

Историческое мировоззрение и методологические принципы П. М. Бицилли в основных своих чертах окончательно сложились в первой половине 20-х годов. Он внимательно следил за новыми движениями в исторической и философской мысли, прекрасно в них ориентировался, но в общем всегда оставался

М., 1988. Т. 2, с. 575–577.

¹ П. М. Бицилли. Очерки теории исторической науки, с. 130–132, 175–178, 225–235.

² Там же, с. 278–303.

³ Л. П. Карсавин. Философия истории. Берлин, 1923.

на позициях неоиdealистического историзма, связанного с великими именами Дильтея, Вебера и Кроче.

Две работы П. М. Бицилли 20-х годов посвящены началу и концу культуры Ренессанса. В статье, написанной к 700-летию со дня смерти Франциска Ассизского¹, он обосновывал психологическую и историко-культурную близость Франциска к духу раннего итальянского Возрождения. «Культура новой Европы — это культура Возрождения. А Возрождение в свернутом виде уже дано в личности Франциска Ассизского», — утверждал Бицилли². «Франциск открывает собою ряд великих художников, которыми так богато Возрождение... Доминанта настроения эпохи — радость, восторг, тот восторг, который наполнял душу Франциска и заставлял ее изливаться в импровизированных гимнах»³.

Статья «Игнатий Лойола и Дон Кихот»⁴ посвящена структуре иезуитского ордена как культурно-историческому феномену и является образчиком культурологии, построенной на веберовских предпосылках. «Орден иезуитов принято сближать с военной организацией... В такой же, пожалуй, степени напоминает он современное капиталистическое предприятие, поскольку в нем проведен принцип строгого координирования множества человеческих деятельностей, направленных к совместному осуществлению одной общей, определенной, практической цели... Орден иезуитов есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это не монашеский орден; цель ордена — не спасение душ его членов, не «созерцание», но служба церкви», — утверждает Бицилли⁵. Святость в понимании Лойолы неотделима от деятельности, от борьбы. Не только кальвинизм, но и послереформационный католицизм пронизан духом активности и связан

¹ П. М. Бицилли. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса. — «Современные записки», Париж, 1927, № 30, с. 520—537.

² Там же, с. 532.

³ Там же, с. 523—524.

⁴ См.: Сборник в честь на В. Златарски. София, 1925, с. 11—23.

⁵ Там же, с. 12—13.

с процессом рационализации производства. Бицилли усматривает здесь знак принадлежности иезуитского ордена к культуре нового времени, начинающегося с эпохи Возрождения. «Наше время открывается новым христианством, христианством Лютера, Цвингли и Кальвина, ставящих (в особенности последние два) среди атрибутов Божества на первое место иррациональную волю... Бог Кальвина и Цвингли по своему духу напоминают человека Ренессанса», — замечает Бицилли¹. В этом отношении новый иезуитский католицизм соприкасается с протестантизмом, при всех огромных расхождениях между ними.

Спустя несколько лет П. М. Бицилли выпустил работу «Место Ренессанса в истории культуры»². Это была попытка целостной характеристики Возрождения как культурного периода в его отношении к средним векам и позднему новому времени с выделением специфики ренессансного понимания мира, бога и человека. На этот раз, в отличие от «Элементов», он исследует культуру с точки зрения «исторической динамики», пытаясь проследить, как выразились «дух», «интуиция жизни» Ренессанса в творчестве его величайших мыслителей и художников от Данте до Бруно. Старые схемы, противопоставлявшие средние века и Ренессанс как аскетическую и жизнеутверждающую культуры, здесь неприменимы: «Чистое «мироотрицание» и чистое «мироутверждение» одинаково несовместимы с самим понятием культуры, которая вообще мыслима только при условии, что эмпирическая действительность одновременно как-то и «утверждается», и «отрицается», т. е. что ей противопоставляется какой-то другой, идеальный мир, являющийся вместе с тем прообразом эмпирически данного мира. Различие же культурных периодов заключается в том, как в каждом из них мыслится отношение этих двух миров друг к другу»³. В известном схематизме исходной установки Бицилли упрекает и И. Хейзингу, книгу которого «Осень средневековья» он называет замечательной. Сравнивая описанную Хейзингой культуру «исходящего средневековья» в

¹ Там же, с. 22.

² П. М. Бицилли. Место Ренессанса в истории культуры. София, 1933.

³ Там же, с. 70.

Северной Франции и Нидерландах XV века и современную ей ренессансную культуру Италии, Бицилли замечает: «Обе культуры могут быть охарактеризованы социологически как «придворные», как культуры общества, изолировавшего себя от общей жизни. Это обусловило их особый отпечаток, их внежизненность, их эстетизм, их уточенность и изысканность. И все же это были различные культуры. Для одной искусство было только убежищем от жизни. Для другой вместе с тем и органом познания жизни. Оттого культура Ренессанса — оставляя в стороне ее формальное совершенство (Ем. Мâle находит, что Франции XV века в области искусства нечему было учиться у Италии) — была неизмеримо сложнее, содержательнее, богаче возможностями»¹.

Работа Бицилли изобилует интересными анализами и формулировками. Превосходны, например, страницы о понимании истории у Макиавелли, об искусстве Микеланджело² и мн. др. «Расцвет французской культуры, как и германской, и английской, и испанской, начинается столько же с усвоения отдельных элементов культуры Ренессанса, сколько с преодоления ее в ее целом, с осуществления тех духовных тенденций, которые знаменуют исход Ренессанса, — утверждает Бицилли. — В Европе проблематика Ренессанса была воспринята, пережита, прочувствована совсем по-иному, нежели в Италии, дала начало иной, новой культуре»³. Этот тезис обставлен и обоснован у него чрезвычайно убедительно и интересно. Одним из основоположников этой новой культуры был Монтень. «Ренессанс, который принято считать эпохой «открытия человека», по мнению Монтеня, человека игнорировал. Ренессанс, подобно средневековью, оперировал общими идеями, которых не признает Монтень: у каждого человека свое восприятие жизни, и всякая идея — его идея, и ничья другая... Это исходная и вместе конечная точка его исследования человека — не абстрактного человека вообще, а конкретного человека, во всей полноте его определений, в его неповторяемой единственности. А таким человеком может быть

¹ Там же, с. 106.

² Там же, с. 71—79, 80—86.

³ Там же, с. 94—95.

для познающего субъекта только сам этот субъект. Собственная личность – единственное, что человеку дано, это единственное, что возможно понять и чем, следовательно, стоит заниматься». «Он предпочитает уметь разбираться как следует в себе, чем в Цицероне, – пишет Бицилли. – С этим открытием у Монтеня неразрывно связано другое, не менее важное. Конкретный человек ни на один миг не остается абсолютно тождественным самому себе. Он постоянно меняется... Монтень сознательно порывает с представлением о том, что конкретная личность исчерпывается каким-либо одним раз навсегда данным свойством природы: человек существо слишком сложное и изменчивое, чтобы его природу можно было выразить одной формулой. Этим Монтень вместе с Шекспиром и Сервантесом открывает новую эру в истории культуры»¹.

«Место Ренессанса в истории культуры» Бицилли определяет следующим образом: «Мир средневековья – неподвижный, навечно данный мир иерархически координированных понятий, завершающихся высшим, всеохватывающим понятием Бога, *ens realissimum*, и соответствующих понятиям вещей – символов. Мир Ренессанса – непрерывно становящийся мир творчески самораскрывающихся форм. Мир Нового времени столь же динамичен, как и мир Ренессанса. Но ему недостает того, что роднит мир Ренессанса со средневековым: гармонической целостности»². Вероятно, в этих соображениях много справедливого. Все же, как нам кажется, поставив своей задачей найти единую «формулу» Ренессанса, Бицилли неизбежно становится на путь спекуляций философско-эстетического характера, ценность которых для науки иная, нежели историко-психологических изучений. Нет, однако, сомнений в том, что эта яркая и почти неизвестная у нас работа П. М. Бицилли должна занять свое место в русской историографии и культурологии Ренессанса.

П. М. Бицилли, несомненно, в высокой степени был наделен даром слова, даром в совершенстве выражать свою мысль. Чуждый программным претензиям на «художественность» и «изобразительность», он выработал стиль современный и одновременно

¹ Там же, с. 98, 99, 100.

² Там же, с. 103.

индивидуальный. Язык его точный, богатый, выразительный, тонко описывающий явление во всех его оттенках, но нигде специально не усложняющий, лишенный какой-либо претенциозности и риторики. Порой получаешь эстетическое наслаждение от его работ, от точности, красоты и изящества в разворачивании мысли.

Задача настоящего издания – попытаться ввести П. М. Бицилли в историю нашей науки и в широкий контекст отечественной культуры в целом.

П. М. Бицилли был одним из пионеров историко-психологических и культурологических методов в русской науке и во многом опередил свое время. Отрадно, что знакомство современного читателя начнется с «Элементов средневековой культуры», одной из лучших работ П. М. Бицилли и всей русской медиевистики.

...Среди густого сумрака ночи, скрывающей от нас отдаленнейшую древность, глядит вечный незакатный свет той истины, которую никоим образом нельзя подвергнуть сомнению: что этот мир культуры очевидно создан людьми, почему принципы его развития возможно, ибо должно, открыть в видоизменениях самого человеческого сознания.

Вико

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга в своих общих очертаниях и в основных точках зрения возникла в уме автора несколько лет тому назад в качестве, так сказать, известного остатка, отложившегося в результате его работы над некоторыми частичными проблемами истории средневековой культуры. Автор просит поэтому читателя поверить ему, что какие-либо соображения, посторонние чисто познавательным интересам, были чужды ему во время процесса исследования и приведения в порядок наблюдаемых данных. Только по окончании его труда автору уяснилось близкое отношение затронутых им вопросов к текущей современности. На это отношение он и позволил себе указать в одном месте. Во всяком случае, не здесь автор хотел бы видеть центр тяжести книги — тем более что высказанное им не им первым и сказано. Из этого не следует, что во всем остальном автор претендует на полную оригинальность. Всякая научная книга есть до некоторой степени коллективный труд, хотя бы его участники ничего не знали о своем сотрудничестве. В особенности автор должен с признательностью отметить значительность доли такого «невольного» участия профессора Л. П. Карсавина — главным образом для первой главы.

Несколько слов о характере изложения. Автор старался сделать таковое «доступным» и освободить его от

всех устрашающих атрибутов «ученого труда». Однако он не уверен, чтобы это ему вполне удалось. Свойства заинтересовавшего его предмета таковы, что ему волей-неволей приходилось заставляя изучаемых им людей обращаться к читателю с их собственными словами. Часто случалось, что автор чувствовал себя бессильным дать перевод, более или менее приближающийся к подлиннику. Мы мыслим, а следовательно, и говорим существенно иначе, чем люди XII—XIII веков. Кто желает, насколько это вообще возможно, понять чужую мысль во всей ее чистоте и своеобразии — должен брать ее в ее собственной словесной оболочке. Отсюда возникла необходимость снабжения книги так называемым ученым аппаратом, который автор, во-первых, старался сделать возможно менее громоздким, во-вторых — вынес за текст. Но в некоторых — очень редких — случаях было совершенно неизбежным сохранить точные цитаты и в тексте. Цитаты эти сводятся — каждая — к одному-двум словам, и автор надеется, что особого ущерба «доступности» они нанести не могут.

* * *

Тот, кому случалось бывать на западе Европы, посещать музеи изящных искусств и старые церкви, конечно, помнит о тех странных впечатлениях, которые вызвали в нем картины старинных мастеров. У них немало поклонников. Большинство восхищающихся восхищается, так сказать, на веру, полагая, что хороший тон требует восторгов перед всем «старинным», и опасаясь быть обвиненными в «беотизме», если они откровенно признаются, что созерцание произведений художест-

венного творчества средневековья не доставляет им никакого удовольствия. К тому же расхваливать эти произведения так легко! Всякий «образованный» человек уже заранее знает, что прелесть старинных мастеров — в их «наивности», в проникающей их творения «глубине религиозного чувства», помнит анекдоты о монахах-живописцах, писавших Господа Иисуса Христа и Пречистую Его Матерь, стоя на коленях; хороший каталог избавляет от необходимости иметь собственное суждение и предостерегает от опасности попасть впросак. Но если зритель пожелает быть искренним, то в 99 случаях из 100 он признаёт, что испытанное им при рассматривании вылинявших, потрескавшихся, обветшавших остатков художественного творчества ранней поры меньше всего похоже на чувство эстетического удовлетворения. В самом деле, надо обладать очень серьёзной эстетической подготовкой, чтобы уметь проникнуться очарованием этого искусства. Неподготовленного оно скорее отпугивает. Мир, открываемый старыми мастерами, выглядит так, что для приятия его приходится отрешиться от всех наших представлений о жизни. В пределах одной и той же рамы заключены длинные истории; события, отделенные одно от другого целыми эпохами, развертываются здесь в одном плане, художник заставляет вас обозревать одновременно настоящее, прошедшее и будущее, созерцать сведенными вместе мещанскую повседневность городской жизни, трагическую буффонаду преисподней с ее смешными ужасами и экстазы блаженных в небесных чертогах. Все одинаково реально, одинаково четко выписано; ни малейшего намека на грани, отделяющие «подлинное», то, что «всегда бывает», от призрачного, воображаемого. То, что мы привыкли размещать по категориям опытного и метафизи-

ческого, чувственного и сверхчувственного, данного и умопостигаемого, здесь уживается рядом, взято в общей плоскости, представлено с одинаковой степенью плотности, осязаемости, предметности. Целостного воззрительного впечатления такая картина не оставляет вовсе. В ней невозможно ориентироваться — по крайней мере, руководствуясь нашими принципами ориентировки; отдаленное берется в том же масштабе, что и близкое; нередко фигуры переднего плана даже меньше помещенных на заднем. Во всяком случае, Богородица с Младенцем всегда будет в несколько раз больше обступивших ее святых, здания — храмы, замки — в несколько раз меньше, чем следовало бы по сравнению с человеческими фигурами. Никакой согласованности даже между частями одного и того же объекта: здание, например, может быть изображено в ракурсе, а лестница его — в лицевом плане, так что законы линейной перспективы нарушаются на каждом шагу. Воздушной же перспективой просто-напросто нет. Всякий предмет окрашен «своей» краской, деревья везде одинаково зелены, нимбы святых сверкают одинаково добротной позолотой, лица выкрашены в «телесный» цвет. Каждый предмет и каждая деталь существуют «для себя» и «в себе», как бы вне окружающего пространства. Картину надо рассматривать по частям и, фиксируя одну часть, отвлекаться от всех остальных. При таком рассматривании скоро наступает утомление, тем более что зрителю начинает приходить в голову, не теряет ли он даром времени. Он открывает, что в десятках фигур святых мучеников, пророков, апостолов, ангелов, в сущности, воспроизводятся два-три типа; первое впечатление пестроты и сложности заменяется впечатлением монотонности и однообразия. Станный, непонятный для нас, сби-

вающий с толку мир! Впрочем, что же тут непонятно? Просто-напросто эти художники, дети «варварской эпохи», еще не умели наблюдать и не умели передавать наблюдение. Так объяснял себе дело уже Вазари*, таково ходячее объяснение и в наши дни. Иные находят даже особую привлекательность как раз в этой «неумелости». Однако, если вдуматься, здесь-то и заключается загадка. Неужто в самом деле творцы пусть устарелых, но великих в свое время научных построений и грандиозных политических систем были в других отношениях столь «неразвиты»? Неужто никто в то время не видел кричащих нелепостей в рисунке, перспективе на этих картинах, нелепостей, бьющих нам в глаза? Неужто *не знали* даже такой элементарной истины, что человек меньше дома? Если знали, то как же они могли удовлетворяться этим искусством? За отсутствием лучшего? Но что мешало им создать лучшее? Что, собственно, значит и в чем состоит эта «неумелость»? Отсутствие технической сноровки? Неопытность руки? Как это примирить с высоким каллиграфическим совершенством миниатюрных заставок или с архитектурным совершенством исполинских соборов? Если дело не в уровне «техники», то в чем же? Быть может, их изображение мира было вполне адекватно его восприятию? Как же они видели мир? И каким они его мыслили? Посильный ответ на эти вопросы и пытается дать настоящая книга.

I
UNIVERSUS
MUNDUS

I

Мы строим наш мир, мир «культуры», по аналогии с «данным нам» миром, миром «природы». Все, что составляет область культуры, в чем проявляется человеческое творчество, к какой бы сфере его мы ни обратились, — носит на себе отпечаток нашего отношения к тем данным непосредственного восприятия, из которых слагается наше представление о реальности, нас окружающей. Наше познание мира — в такой же степени творческий акт духа, как и построение мира человеческих ценностей. И в том, и в другом случае сказываются в каждую эпоху одни и те же свойства человеческого духа, одни и те же формы и приемы мышления, и эта общность и составляет внутреннее единство эпохи, то, что обуславливает ее неповторяемое своеобразие. Этот дух эпохи, *Zeitgeist*, обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. В праве и в морали, в религии и в искусстве, в устройении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода — субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял от него. Таким образом, и подсознатель-

ное упорядочение, приведение в некоторую связь непосредственно данного бесформенного многообразия действительности, и направленное волей созидание ценностей, отвечающих поставленным личностью целям, суть две стороны одного и того же процесса преодоления субъектом хаоса собственных переживаний.

Если, имея это в виду, обратиться к общеизвестным фактам средневековой культуры, то это и даст нам ключ к пониманию тех простейших форм сознания, которые заложены в основе духовной природы средневекового человека. Руководящей тенденцией средневековья как культурного периода можно признать тяготение к универсальности, понимая под этим стремление, сказывающееся во всем — в науке, в художественной литературе, в изобразительном искусстве, — охватить мир в целом, понять его как некоторое законченное всеединство и в поэтических образах, в линиях и в красках, в научных понятиях — выразить это понимание. «Энциклопедичность» — закон средневекового творчества. Готический собор со своими сотнями и тысячами статуй, барельефов и рисунков, изображающих царей и цариц, святых и великих грешников, чертей и ангелов, четырех «мудрейших иудеев», четырех «благочестивейших христиан», четырех «доблестнейших язычников» и т. д. — любимый мотив рисунков оконных стекол, — всю земную жизнь с ее будничными заботами и повседневными трудами (см., например, барельефы колокольни флорентийского кафедрального собора), всю историю человечества от грехопадения до Страшного Суда, — является великой энциклопедией, «библией для неграмотных»; ему соответствуют те многочисленные трактаты на латинском и народном языках, в стихах и в прозе, под названиями «Образ мира», «Зерцало мира»,

«Сокровищница» и проч., в которых грамотные люди могли найти исчерпывающие ответы на все вопросы, руководство во всех житейских казусах, откуда черпались сведения о том, сколько ангелов у Бога и сколько есть на свете смертных и простых грехов, какой из драгоценных камней помогает против лихорадки и какой служит лучшим приворотным средством, где выделывают наилучшее оружие и где расположен земной рай. Кто желал стать «клириком», т. е. правильно образованным человеком, шел с раннего детства в школу и сидел в ней до тех пор, пока не выучивал всех наук, какие только были «изобретены» людьми, от скромной грамматики до царственной Теологии; это было подлинно *общее* образование, *studium generale*, — и прошедший его курс знал *все*, становился равным Аристотелю и мог спорить «о чем угодно». Только универсальное знание почиталось истинным знанием, потому что в мире все связано одно с другим, все держится вместе. Человечество есть только дробь космоса, и его жизнь является частью космической жизни. Сначала Бог сотворил из ничего небо и землю, зверей, птиц и гадов, потом из красной глины — Адама; отсюда начинается история — и всякий добросовестный повествователь о современных ему событиях жизни родного угла обязательно предпошлет своему погодному рассказу изложение фактов всемирной истории от сотворения мира или, по крайней мере, от потопа либо от Ноя. Ведь это все одна и та же история, история одного всемирного царства, когда-то называвшегося ассирийским, потом персидским, потом — с Александра Великого — греческим и наконец римским, каковым оно пребудет вовеки.

Над этим миром, миром живых людей и феноменов природы, возвышается еще один мир — мир чистых по-

нятий. Каждой категории объектов какого-либо вида соответствует особый объект — родовое понятие; именно объект, ибо, хотя мы не видим и не осязаем понятий, хотя они не даны нам в опыте иначе, как в своих частичных обнаружениях, в явлениях, они обладают бытием не менее реальным, чем бытие предметов опытного мира. Первый — опытный — мир служит в своей совокупности образом, символом второго, сверхопытного, занимая по отношению к нему подчиненное положение. Каждый элемент опытного мира является символом соответствующего элемента второго. И вместе с тем каждый объект — принадлежит ли он к первому или ко второму миру — служит символом высочайшего, предельного объекта, всеохватывающего единства, совершеннейшей реальности — Божества, которое является источником всех прочих реальностей и, будучи отражено в бесчисленных символах, само уже не символизирует более ничего и обладает бытием в себе. Всякая вещь, в той или иной степени нося на себе отпечаток Божий, тем самым *служит* — *militat, ministrat* — Богу; и родом «службы», степенью и важностью ее определяется ее место в мире. Символизм и иерархизм — такова формула средневекового мировоззрения, и такова формула всей средневековой культуры. Средневековье создало символическое изобразительное искусство и символическую поэзию, создало богатый исключительно сложной и тонко разработанной символикой религиозный культ и философию, сводящуюся к постижению и раскрытию символического значения окружающей действительности. Символическими актами сопровождаются действия, при помощи которых средневековый человек вступает в правовые отношения с себе подобными, и символическими знаками отмечено боль-

шинство объектов его обихода. Даже грешная монета говорит держащему ее в руках о вечных истинах выбитыми на ней изображениями мистической розы, трехлепестковой лилии — знака триединого Бога, креста или шара — символа вечности или совершенства¹. Средневековые создали, далее, иерархическое общество, иерархию чинов духовных и светских, иерархию общественных союзов, корпораций, «университетов», образующих вместе общую *universitas*, христианско-феодалный мир. Иерархизмом проникнут весь социальный уклад средневековья, и в иерархическом начале справедливо видит один из знатоков эпохи главный факт средневековой культуры².

Все, что видит средневековый человек, он старается истолковать самому себе символически. Все окружающее его полно особого значения, таинственного смысла³, и в соответствии с этим отношением к действительности он создает свою науку о ней. «Мир в его целостности является величайшим светильником, составленным из множества частей, как бы из множества светильников, открывающих уму чистые формы умопостигаемых вещей»⁴. «Видимые формы, созерцаемые либо в природе, либо в святейших таинствах Божественного Писания, не ради них самих созданы... но являются образами незримой красоты»⁵. Вещи не просто *могут* служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание; они *суть* символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения. Для того ведь твари и созданы Богом, чтобы быть символами и служить к научению людей. «Душа в теле человека воздушна, пока находится в теле, так что она поддерживается воздухом; в противном случае она бы задохлась в теле; в человеческом теле она имеет де-

ло наряду с принадлежащим к чувственности, с умопостигаемым; и для того созданы птицы, на примере которых ей должно учиться, что ей следует познавать: птицы поднимаются на крыльях в воздух и летают в воздухе повсюду; так и душа, пока она в теле, возносится и растекается помышлениями⁶. Л. П. Карсавин подчеркивает обязательность и общезначимость для средневековых толкователей «значений» символов, открываемых ими в Писании. Но важно отметить, что с этой точки зрения не мыслится никакой разницы между словами Писания и «вещами»: телесные вещи ведь созданы в качестве «примеров» духовных вещей⁷. Рабан Мавр*, посылая своему другу, епископу Гемону, трактат «О вселенной», пишет в посвящении: «Пришло мне на ум составить для тебя работку, в которой имел бы ты изложенным не только о свойствах вещей и слов, но и о мистическом значении вещей⁸. В этом состоит назначение предметов — быть символами, это их обязанность⁹. Иначе не могло бы и быть науки аллегорического толкования Писания. Комментаторы не могли толковать как кому вздумается. Они должны были подчиняться определенным правилам¹⁰. Надобно было уметь открывать «истинный» смысл образов. В Писании нет ничего случайного, ничего произвольного: если какая-либо «незримая вещь» в Писании обозначается именем «видимой», то, очевидно, потому, что последняя есть действительное изображение первой. Во всем сказанном Св. Духом образ и идея связаны необходимой связью, и это налагает тяжелую ответственность на комментатора. Григорий Великий* толкует книгу Иезекииля. В одном месте под «Нижними вратами храма», по его утверждению, разумеется Церковь. В другом эти же слова могут обозначать единственно Царство Небесное. Сей-

час же он оговаривается: пусть его не обвиняют в том, что он осмелился насильственно извратить слова Св. Духа по собственному усмотрению. Однажды найденный мистический смысл изменен быть не может. Но здесь изменение только кажущееся. И в том, и в другом месте дело идет о Церкви. Но Церковь имеет две жизни, временную и вечную; в вечной же жизни Церковь и есть Царство Небесное¹¹. Не все придерживаются мнения Григория Великого. Св. Дух может в одном месте употреблять известные образы в одном значении, в другом — в новом, но всегда по строго определенным основаниям. Поэтому можно составить толковый словарь символов Писания. Такой словарь действительно составлен Рабаном Мавром. Здесь в алфавитном порядке приведены встречающиеся в Писании образы с указанием их различных значений в различных местах. У него здесь нет догадок, но твердое знание. Как мы не имеем права примышлять по нашему усмотрению значения для символов Писания, так не имеем права заменять одни символы другими. В Писании указано, например, с чем себя сопоставил Христос, с какими предметами. И никакой иной предмет уже не может изображать Христа. Возможно ли изготовить гостию из какой-либо другой муки, кроме пшеничной, спрашивает новиций из диалогов Цезария. Нельзя, отвечает монах: «Как кровь Христова добывается только при помощи вина, так и тело — только из пшеницы, и именно обращенной в хлеб; ибо Господь сравнил себя с пшеничным зерном, а также и с хлебом»¹².

Устойчивость и общезначимость символов находятся в связи с тем, что все вещи-символы — в одинаковой мере твари Божьи и носят на себе отпечаток Творца¹³. Другими словами, то, в силу чего вещи вообще облада-

ют способностью служить символами умопостигаемых «вещей», само служит ручательством их соответствия символизируемому. Всякая тварь — монада, воспроизводящая в себе Творца и творение. В особенности это приложимо к человеку. Бог «создал человека, воспроизведя в нем, так сказать, в малом виде мир, но мир, обладающий разумом»¹⁴, учит Григорий Великий. В другом месте он толкует евангельский текст: идите в мир, проповедуя Евангелие всякой твари, — так: «Неужто, братья мои, должно было проповедовать Евангелие бесчувственным вещам или животным, раз о нем сказано ученикам: проповедуйте всякой твари? Но под именем всякой твари подразумевается человек». И в самом деле, «человек может быть назван вселенной (*universitatis... nomine homo signatur*), ибо в нем явлены истинный образ и великое единство вселенной (*vera species et magna communio universitatis*). Ибо все, что есть, либо существует, но не живет (*aut est et non vivit*); либо существует и живет, но не имеет ощущений; либо и существует, и живет, и чувствует, но не понимает и не рассуждает; либо существует, живет, чувствует, понимает и рассуждает. Камни ведь существуют, но не живут. Растения существуют, живут, однако не чувствуют... Животные существуют, живут и чувствуют, но не разумеют. Ангелы существуют, живут, и чувствуют, и, обладая разумением, рассуждают. Итак, человек, имея с камнями то общее, что он существует, с деревьями — то, что живет, с животными — то, что чувствует, с ангелами — то, что рассуждает, правильно обозначается именем вселенной...». Но если это так, если «в каком-либо отношении (*iuxta aliquid*) человек имеет общее со всякой тварью, то в каком-либо отношении всякая тварь есть человек». А поэтому Евангелие, пропове-

дуемое человеку, тем самым проповедуется всякой твари¹⁵.

Отсюда нетрудно сделать дальнейшие выводы. Ведь человек создан по образу и по подобию божью; следовательно, «*iuxta aliquid*» человек — Бог. А значит — каждая тварь божественна и в известном отношении есть Бог, «*iuxta aliquid est Deus*»¹⁶. На идее божественности природы человека строится вся мистика. В другой связи мы к этому еще вернемся. Что касается последнего вывода, то средневековье подошло к нему, можно сказать, вплотную. Теоретики мистического богословия учат, что первой ступенью созерцания должно быть познание Бога в его созданиях, поскольку он запечатлен в них¹⁷. «Презрение к миру» не препятствует религиозно настроенным душам ощущать единство Творца и творения. Каждое существо — твой учитель, научающий тебя любить Бога, проповедует Джордано да Ривальто*, почти слово в слово повторяя пантеиста Скота Эриугену*: в каждом обнаруживается благодать Божья. Как прекрасны и радостны звезды, сколько в них света, и сладости, и красоты! И нет такой твари, у которой не было бы чего-либо своего хорошего. Все свои создания Бог сделал именно для того, чтобы ты любил его. «Всякая тварь в каком-либо отношении *воспроизводит Бога* (*representa Iddio in qualche modo*). Так что, получая восприятия от тварей, ты некоторым образом становишься причастным Богу, потому что Бог пребывает во всех вещах»¹⁸. Поэтому св. Анджела*, оскорбив Бога, чувствует себя виновной перед всеми созданиями Божьими, ибо в Боге она оскорбила также и их¹⁹.

При этом постоянном напряженном всматривании в видимый мир, для того чтобы прозреть его невидимую сущность, при неустанном сопоставлении земного и не-

бесного в конце концов стирается грань, разделяющая оба мира. Взор то и дело переносится с земли на небо, с неба на землю, и в результате различие двух порядков как-то перестает ощущаться. На символы переносятся свойства символизируемого в такой полноте, что символ не только становится объектом поклонения, но и наделяется силой, присущей тому, что он символизирует. Отсюда склонность приписывать некоторым вещам, символам *rag excellence*, особую, магическую силу²⁰. И это присуще не только вульгарному мышлению, характерно не только для народного полуязычества. Генуэзский епископ Яков де Ворáгине* был как-никак ученым человеком. Однако и он думал, что святая вода имеет *собственную* силу изгонять бесов²¹. Он же наделяет неодушевленную материю вменяемостью и поучает, что «земля изначально подверглась проклятию вместе с плодом своим, потому что плод ее послужил к обольщению, вода же проклятию не подверглась. Вот почему Господь вкушал рыбу, но мы не читаем, чтобы он когда-либо вкушал мясо, исключая разве пасхального агнца»²². В соответствии с этой тенденцией находится обратная: на символизируемое переносятся свойства символа. Монах из диалогов Цезария Гейстербахского* рассказывает о священнике, который всякий раз, как служил обедню с достаточным благоговением, чувствовал, как приподнимается над землею на расстояние одного фута. И не диво: благоговение — пламенно и всегда стремится ввысь²³.

Духовному смело приписываются физические свойства. По еретическому представлению, «души, когда они исходят из одной оболочки, т. е. тела, бегут столь быстро, что если бы какая-нибудь душа изошла из тела в Валенсии и вошла (в другое тело) в какой-нибудь де-

ревне в графстве Фуа и на всем пространстве между этими местами шел бы сильный дождь — то на нее попали бы едва три капли»²⁴.

Так перекидывается мост между обоими мирами. Символическое мышление преодолевает пропасть, их разделяющую. В сущности, между ними нет принципиального различия. «Материальное» и «духовное» — только градации: материальное «ниже», «хуже» духовного, но не мыслится в каком-либо ином плане. И это тем более, что между «безусловно материальным» и «безусловно духовным» есть ряд посредствующих звеньев. Противоположность двух порядков не есть противоположность естественного и сверхъестественного, но противоположность «более» или «менее естественных» вещей. Земля — «самая естественная стихия» (*è il più naturale elemento*) и «наиболее материальная» (*il più materiale*), и потому она «дальше от Бога», нежели вода — стихия «более чистая и тонкая». «И это можно сказать обо всех стихиях: чем они чище, тем ближе к Богу»²⁵. Посредством ряда переходов, множества оттенков символический мир связывается с символизируемым, так что их можно уподобить двум противоположащим цветам спектра. Чрезвычайно трудно уловить эту своеобразную мысль, но иногда она пробивается как бы помимо воли высказывающих. В Послании к Ефессянам сказано: «...взошедший превыше всех небес». Вот как толкует этот текст Яков де Ворагине: апостол говорит «превыше всех небес», потому что небес много. Есть небо материальное, разумное, умное и сверхсущное. Материальное небо многообразно, а именно: воздушное, эфирное, олимпийское, огненное, звездное, хрустальное и эмпирей. Разумное (*rationale*) — это справедливый человек. Умное (*intellectuale*) — ангел. Сверхсущное же небо

есть неизменяемость божественного совершенства (*aequalitas divinae excellentiae*). Итак, превыше всех этих небес (*super omnes hos coelos*) до самого сверхсущного неба вознесся Христос²⁶. Что хочет сказать Яков, ясно. «Материальное» небо — символ неба метафизического, умопостигаемого. Христос телесно воскрес и вознесся во плоти превыше «плотского», «материального» неба. Но в то же время вознесение Христово было и умопостигаемым, метафизическим актом. Вознесение на небо можно, стало быть, понимать в различных смыслах. Это он *хочет* сказать, на деле же у него получается нечто иное: все категории неба вытягиваются им в *один общий ряд*, причем высшая категория «метафизических» небес мыслится как наивысшая в ряду небес и метафизических, и материальных; физические небеса *переходят* в метафизические; обе лестницы небес совмещаются в одном плане. Божественное, умопостигаемое только «выше», «лучше», чем земное, эмпирическое, — однако того же порядка. Поэтому данные, добытые «опытом», годятся для того, чтобы составить себе представление об отношениях, господствующих и в надпытной области. Франко Саккетти* берется объяснить, как может Бог незримо присутствовать в гостии. Это легко понять: есть драгоценный камень гелиотроп. Кто его носит, становится невидимкой, но сам других видит. И Христос, давший этому камню такую силу, сам не может ли *в еще большей степени* пребывать незримо для нас в гостии? Конечно да, потому что творец закона имеет больше власти, чем выполняющий закон²⁷.

Так создавалась весьма подходящая психологическая почва для монистического миропонимания. Бог создал и сделал все вещи, и сделал их совершенными; а зло и

грех не сотворены (Богом), но совершенство вещей терпит ущерб вследствие наших недостатков. Таким образом, они извращаются. И такой недостаток добра есть зло и грех. Мастер сделал прекрасный сосуд. Купивший его уронил его и надбил. Излом этот не был сделан мастером: этот недостаток сосуда есть недостаток вещи, которая была сделана совершенной. Так рассуждает Саккетти²⁸. Знал ли он Августина*? Или же он высказывает идею, бывшую общим достоянием? О философской подготовке Саккетти можно судить по его сообщению об Абельяре*, «великом чернокнижнике, о котором рассказывают, что он в один час попал в Рим из Вавилона»²⁹.

Можно ли было успокоиться на этом? Более строгие умы и глубже чувствующие сердца ищут высшего синтеза, или инстинктивно стараются прорвать материальную оболочку, окутывающую духовное начало. Ришар из Сен-Виктора* проводит резкую грань между видимыми качествами «вещей» и их внутренней сущностью, закрытой для наших органов чувств³⁰. Внешний вид вещей — только некий образ вещей невидимых. Противоположность «внешнего» и «внутреннего», видимого и невидимого мыслится как противоположность образа истины и самой истины, кажущегося и действительного. Мир телесный обладает меньшей реальностью, нежели мир духовный, и меньшей самостоятельностью. Он существует не сам по себе, он обладает лишь призрачным бытием. Он — *только тень истины, но не сама истина*³¹. Спасение тела не есть истинное спасение. Только кажется, что оно есть, но его нет. Кто болен духом и здоров телом, не обладает истинным здравием. Такое здоровье — кажущееся: на самом деле его нет³². Это еще не означает отказа от монизма.

Здесь — проведение все той же августиновой теории о зле как недостатке добра: реально только добро, только о нем можно сказать, что оно — есть. Мир можно представить себе как сумму объектов, расположенных в порядке возрастающей реальности. Однако на такой точке зрения нелегко удержаться. Тот же самый Ришар от своего учения об относительности материального приходит — и психологически вполне мотивированно — к противоположению материального и духовного как двух самостоятельных реальностей. «Совершенно определенно он формулирует теорию «падения души» с неба на землю, ее пленения, порабощения телом, которое уже мыслится как нечто принципиально враждебное духу. Человек, взывает он, познай свое достоинство. Помысли о возвышенной природе души твоей... и тотчас же ты станешь удивляться, как могла славная дочь Сиона пасть с неба на землю... Кому, в самом деле, не станет стыдно, что владычица мира, обитательница неба, возлюбленная Бога закабалилась в рабство телу, блудодействует с нечистыми духами, пребывает под ярмом рабства, угождая плотским вожделениям?»³³ И Фома Кантипратанский*, в своем изображении Христины Чудесной* послушный за Ришаром³⁴, воплощающий в живом образе блаженной ясновидящей идеи теоретиков мистического богословия, вкладывает своей героине в уста такие речи: «О, жалкое и жалости достойное тело! Долго ли ты будешь мучить меня, несчастную? Что делаешь ты со мною? К чему тебе так долго удерживать мою бедную душу? Как долго будешь ты не допускать меня до лицезрения Христа? Когда ты оставишь меня, дабы душа, освободившись, могла возвратиться к своему Творцу? Горе тебе, жалчайшей, и горе мне, соединенной с тобою!»³⁵ Пора-

бощение души телом, пленение души в теле, падение души в сферу плотского бытия — все это образы, столь характерные для опаснейшего врага христианства — гносиса. Можно подумать, что православные доктора повторяют мысли своих врагов, еретиков манихеев: «Сын мрачного Бога, учили еретики, совратил души добрых ангелов и увлек их вниз, и эти души вселяются в тела, переходя из одного в другое, пока не достигнут познания истины». «Божий враг Сатана сотворил человеческие тела, в которых заключил ...духов (падших с неба), так чтобы они не вспоминали о славе Отца»³⁶. Гностическое происхождение следует признать и за идеей враждебности души и тела. Не случайны эти гностические реминисценции у людей, казалось бы так далеко отстоящих от гностицизма. Этот переход от монизма к дуализму психологически вполне, так сказать, правомерен. Мистики средневековья проделывают ту же кривую духовного развития, которую в свое время прошел Блаженный Августин, возвращавшийся к манихейству тогда, когда, казалось ему, он был от него наиболее далек. Так материальному возвращается его реальность, его самость, так вновь роется пропасть между эмпирическим и умопостигаемым — теми же самыми руками, которые пытались ее засыпать. Противоречие сознается самими впадающими в него. Фома Кантипратанский, показав на примере Христины борьбу души против тела, считает необходимым тут же обнаружить их единение. Сейчас же по произнесении приведенных только что слов Христина стала обнимать и целовать свои ноги, говоря: «О, сладчайшее тело, за что бичевала я тебя?.. Разве ты не повиновалось мне в каждом добром начинании?.. Вот уже приближается конец трудам твоим, вот, обратясь в прах, ты немного поспишь и отдох-

нешь. А после, когда вострубит труба, ты встанешь и в вечной радости соединишься с душой, твоей спутницей в нынешней печали». Внутренняя противоречивость концепции мира, обнаруженная здесь, закономерна и непреодолима.

В теории еще было возможно некоторое если не устранение, то смягчение этой двойственности при помощи тонкого разграничения понятий: по учению православных богословов, мир не сам по себе зло, но «лежит во зле». Но на практике для благочестивого человека создавались трагические затруднения. Неверно, что господствующее учение выдвигало в качестве всеобщего идеального постулата требование полного и безусловно-го отречения от мира и что если культура не погибла в средние века окончательно, то единственно в силу стойкости «сопротивления мирского духа» последовательно проводимому церковью во всех областях культурной жизни аскетизму. Церковь не рекомендовала не жениться и не иметь детей, церковь не запрещала обзаводиться имуществом и умножать материальное благосостояние, церковь не осуждала «светской» науки и искусства. Напротив, церковь старалась освятить все виды и все области человеческой деятельности, учила, что все призвания, все «чины», все должности необходимы и почтенны. Аскетизма она требовала для себя, а не для мирян. Аскетизм мирян был ей подозрителен, ибо отдавал «запахом ереси», объявлялся ею социально вредным. И тем не менее в проповедях, в поэтических произведениях, в изобразительном искусстве, вдохновляемом церковью, такими отвратительными, отталкивающими, устрашающими красками изображалась «плотская скверна», так настойчиво развивался мотив презрения и ненависти к тому, что в нас тленно, подвласт-

но «позору смерти», мерзости гниения и разложения, с такой ужасающей наглядностью рисовались засады, на каждом углу расставляемые Грехом несчастной нашей плоти, что при всяком нарушении правильности течения в общем покойной, уютной и веселой жизни средневековья людей охватывала паника, мир начинал казаться невыносимым и с неудержимой силой тянуло разделить участь тех, на долю которых выпала привилегия нищеты, лишений, отказа от своей воли; создавались религиозные братства мирян, старавшихся хотя бы в миру осуществить идеал жизни «вне мира», неученых, «по-своему» спасавшихся людей, рано или поздно делавшихся добычей ереси. В этих кругах развивалось свое, упрощенное богословие, в системе которого дьявол вырастает в рост Бога. То, что не от Бога, не есть что-либо, но ничто, говорят православные. Еретики отвечают на это: «ничто» есть материальный мир. «Без него ничтоже бысть» — это значит, что «видимые вещи» (= «ничто») были сотворены «без Бога», т. е. не благим Богом, но злым, Дьяволом³⁷. Оба творца одинаково безначальны и вечны и вполне равноправны; у каждого своя сфера деятельности³⁸. Никакая догма не может стоять дальше от христианской, нежели эта, и, однако, неоспоримо психологическое сродство дуалистической ереси с христианством ортодоксального типа³⁹. Нельзя представлять себе средневековые ереси чем-то по существу посторонним средневековому христианству. В ереси не заключено никакого *нового* религиозного опыта. Еретики не «протестанты», не обновители и не «реформаторы». В ереси мы не можем подметить нового типа религиозного мышления. Еретики отвергают католические таинства, оскверняют священные для католика предметы⁴⁰, но в их отношении к таинствам и обрядам не

видно и следов рационализма. Их мышление столь же грубо символично, как и мышление их антагонистов. Не может быть Бога в гостии, «поглощаемой желудком и отправляющейся в постыднейшее место»⁴¹; грешно поклоняться кресту — орудию казни Спасителя: кто бы стал почитать дерево, на котором был повешен близкий человек?⁴² К кресту поэтому должно относиться с отвращением. Они не отвергают символики католицизма, но, так сказать, выворачивают ее наизнанку. Еретический дуализм — звено, которым наглухо замыкается очерченный для средневековой мысли заколдованный круг. Вырваться из этого круга она не в состоянии.

II

Не в состоянии, по крайней мере, путем теоретического познания. Но есть другой путь — путь непосредственного ощущения всеединства, полного слияния субъекта с конечным объектом познания, растворения познающего в познаваемом, — путь мистики. Мистики стоят на точке зрения «единства мистического опыта», поскольку мистические переживания в своей последней внутренней сущности совершенно одинаковы повсюду и во все времена, так что в этом смысле мистика лежит «по ту сторону» истории. Но поскольку мистик не ограничивается одним переживанием, поскольку он старается сообщить свой внутренний опыт другим — мистика принадлежит к числу важнейших исторических фактов. Именно это интуитивное, пережитое сознание страшного контраста между всеобщим и вечным и ограниченным пространственно и временно, это ощущение крайнего усилия для подавления внутри себя элементов, принадлежащих к «истории», всего преходящего, слу-

чайного, личного, — налагает особый отпечаток на мистические высказывания. Во внутренней борьбе указанных начал раскрывается «историческое» в субъекте. Подавленное в момент мистического переживания, оно с особой силой выпрямляется, когда этот момент миновал; и оно оплачивает за свое временное поражение, сообщая своеобразную окраску мистическим признаниям. Возвратившаяся из временного пребывания на своей небесной родине душа ощущает повседневный мир в одно и то же время как «свой» и как вполне «чужой», сопротивляется ему и вместе с тем отдается в его власть, разрушает, но и утверждает его. Но, обогащенная мистическим опытом, она уже не может принять свой прежний мир таким, каким она его оставила. В ее отношении к миру — включая и самое себя — вносится нечто новое. Мистический опыт формирует душу и меняет образ творимого ею космоса. В силу этого мистика становится историческим фактом — не столько в себе, сколько в своих результатах: не столько своими переживаниями, сколько тем, что обнаруживает испытывавший их субъект при их передаче, вскрывающей его отношение к миру и к себе самому, интересен он для историка.

С этой точки зрения важно отметить, что мистика является, в сущности, полным отрицанием средневекового символического миропонимания и что, однако, именно у мистиков оно достигает своего наиболее определенного выражения и приобретает наибольшую законченность. Надо иметь в виду, что для мистика постижение истины в ее символах не является ни совершенным, ни окончательным. Оно составляет лишь одну из ступеней приближения к Богу. Кто перешагнул через нее, тому уже открывается вся призрачность плотского

мира. Ограниченному обыденному сознанию не дано понимать бесконечное и абсолютное иначе, как при помощи образов конечных и ограниченных вещей. Мистик отвергает это посредничество. «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (I Кор. 6, 17). Опираясь на слова апостола, Бернар Клервоский* говорит: поэтому я правильно поступаю, отвергая видения и сны, отказываясь от образов и загадок, пренебрегая даже самими ликами ангельскими¹. И, постепенно приучая себя к невосприимчивости к внешнему миру, Бернар — по собственному свидетельству — достиг высшей ступени богопознания: он воспринимал Божество как чистый дух, его экстазы не сопровождались видениями². В качестве агиографической параллели можно привести свидетельство Якова Витрийского* о Марии из Уаньи*: «Осушенная солнцем правды от влажности чувственных вещей, очищенная от туманящих дух телесных образов (*ab omni corporali imaginum nube purgata*), без всякого посредства умственных образов (*absque omni phantasia seu imaginatione*), она отражала в душе, как бы в чистом зеркале, простые боожественные формы. Она устраняла прочь от себя впечатления чувственных форм (*relegatis a se formis sensibilibus*), и чем ближе подходили единообразные и неизменяемые лики наднебесных к высшему, простому и неизменяемому Величию, тем чище они запечатлевались в ее духе. Дух ее, утончившийся и спаленный огнем благоговеющей любви, подобно струйке дыма от курений, проникал в небесные области, и восходя как бы по неким ступеням в страну вечно живущих, она искала по ее улицам и площадям Возлюбленного»; обходила святых девственниц, апостолов, ангелов. «Пройдя же все ступени, обошедши все райские селения, находила, наконец, того, кого пламен-

но желала ее душа. Тут, наконец, она обретала полный покой, тут пребывала в неподвижности. Забыв о пройденном пути, она не могла более молиться за друзей, пусть и любимых ею, ни даже помышлять о святых ангелах, и всех святых как бы оставляла за собою, прилепляясь к одному тому, кого горячо жаждала»³. Так мистик постепенно проходит всю лестницу символов — от низших и кончая высшими — и достигает адекватного познания. В нем происходит процесс освобождения души от ее обычного содержания и наполнения ее новым. Вещи-символы удаляются из поля сознания, и субъект готов принять в себя Бога. «В сосуде не может быть сразу двух напитков, — поясняет Мейстер Экхарт⁴, — если нужно его налить вином, надобно сперва вылить воду — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога (*solt du goetliche froede enpfahen*), ты должен вылить вон и выбросить тварей»⁴. Так, познавая Бога в духе и истине, исполняясь Богом, субъект сам становится Богом, преображается в Бога. Такая трансформация субъекта возможна при содействии любви, имеющей ассимилирующее свойство: путем любви любящий становится во всем подобным любимому, «переходит в него», делается таким же, как любимый, «сравнивается» с ним. Любящий Бога отождествляется с Богом⁵. Это — высший пункт, предел и венец преодоления своей самости, торжество над человечностью⁶, но в то же время и высшее самоутверждение. Душа и перестает быть сама собою и вместе с тем остается тождественной самой себе⁷. Процесс этот не может быть уподоблен смерти и воскресению, возрождению к новой жизни на высшей ступени; теоретики мистического богословия подчеркивают его сплошную непрерывность: он состоит в развитии присущего душе

божественного начала до такой степени, что оно вытесняет в личности все остальное — и личность, оставаясь личностью, перестает уже быть человеческой личностью, как утренний свет, постепенно разгораясь, не перестает быть светом, но перестает быть утренним светом⁸. Более того: именно в процессе самоотрицания личность находит самое себя, выявляет и утверждает свою истинную сущность. Чем более мы являемся сами собой, тем менее являемся мы ими, «*ye mer wir eygen sind, ye minder eygen*», как гениально выразился Мейстер Экхарт⁹. А следовательно — и обратно: *ye minder wir eygen sind, ye mer eygen*. В основе лежит глубочайшая идея самососредоточения и самоограничения как истинной природы творческого акта, в котором личность обретает свое настоящее Я. Как творческий акт, мистический акт символизируется как процесс зачатия и рождения Божества в душе. В смягченном выражении этот символ находим впервые у Ришара. Он говорит собственно о «зачатии» и «рождении» духом способности созерцания¹⁰. У его ученика¹¹, доминиканца* Петра Датского, биографа Христины Штомельнской*, речь идет уже прямо о рождении Бога: «О, если бы грешной душе моей было дано зачать в себе новую чистоту и, подобно Деве, родить Сына», — восклицает он¹². В связи с этим становится понятным, почему он называет Христину Богоматерью и применяет к ней слова Елизаветы: «Откуда это мне, что пришла Мать Господа моего ко мне?»¹³ Тот же смысл имеют слова Исаака из Стеллы о «выращивании» в себе Христа. О, блаженная душа, восклицает он, никогда не расстающаяся с Иисусом-младенцем. Блаженная, если она всегда помышляет о Иисусе большом (взрослом), блаженнейшая, если может вечно созерцать Иисуса не-

объятного (*immensum*). Пусть растет в тебе, брат мой, Сын Божий, уже заложенный в тебе (*qui jam formatus est in te*), пока он не станет в тебе необъятным...¹⁴ Мистический акт, как акт творческий, как высшее проявление личности, сводится, таким образом, к *самопознанию* или, что то же, к обнаружению в субъекте-символе того, что составляет для него необходимое условие самой возможности быть символом, — внутреннего сродства с символизируемым. Самопознание — богопознание: это уравнение лежит краеугольным камнем у теоретиков мистического богословия, точно так же как и у гностиков, составляя, таким образом, второй пункт их соприкосновения¹⁵. Кто прошел этот путь до конца, кто путем самопознания постиг Бога в себе, тот все видит и воспринимает в Боге; все твари-символы открывают ему свою истинную природу, и во всех он находит Бога: «Кто восприял Бога в его сущности, тот приемлет Бога в Боге; тому из всех вещей светит Бог... и Бог обнаруживает перед ним себя во всех вещах»¹⁶. Тот прорывает телесную оболочку вещей и мыслит в них только Бога¹⁷.

На этих высотах мы встречаем уже отмеченные черты средневекового миропонимания: на символ переносятся свойства символизируемого. И обратно: символизируемое окрашивается цветом символа. При таком сближении субъекта и Божества Божество снисходит до субъекта и до известной степени деградирует. Это происходит совершенно незаметно и вполне естественно. Теоретиков мистического богословия поражает благодать Божья, в силу которой Бог, возвышая человека до себя, в то же время опускается сам до уровня понимания, доступного человеку: «О, блаженный путь, единственный путь нашего спасения, — говорит Гуго из Сен-Виктора

о значении любви к Богу, — ты низводишь Бога до человека, ты человека направляешь к Богу. Бог опускается, когда приходит к нам, мы восходим, идя к Нему. Ни Он, ни мы не можем прийти друг к другу иным путем; ты — посредник, примиряющий противников, соединяющий разобщенных и столь несхожих между собою некоторым образом сравнивающий, принижая Бога и возвышая нас»¹⁸. При совершенном познании познающий субъект и объект познания отождествляются. Мистик скоро утрачивает ощущение зависимости от Бога. Бог и «приемлющий в себя» Бога мыслятся как равноправные стороны. Агиографы стараются уяснить эту равноправность, выдерживая параллелизм в действиях любящего и любимого, «Невесты» и «Жениха». «После того как я лег и опочил в тебе, ты теперь ложись и опочи во мне», — говорит Христос Анджеке¹⁹. Постоянное пользование терминологией, относящейся к области отношений земной любви и сексуальных связей, для воспроизведения мистических восторгов — в особенности пользование терминологией и образами Песни Песней — приводит к тому, что в сознании мистически настроенных людей отвлеченная идея Бога вытесняется образом Бога вочеловечившегося, и именно человеческая сторона этого Бога выступает для них на первый план. Разумеется, в вопросах этого рода нет ничего легче, как смешать содержание с формой, и необходимо всячески остерегаться произвольных догадок насчет сущности мистических переживаний, составляя суждение о них единственно по той словесной передаче их, которая находится в нашем распоряжении. Следует помнить, что и теоретики мистического богословия, и авторы житий мистиков-святых прибегают по необходимости к условному языку, и уже одно то, что все они

пользуются одними и теми же символами, эту условность особо подчеркивает. Равным образом нет ничего легче, как, опираясь на данные психопатологии, свести мистические устремления и экстазы просто-напросто к проявлениям «истерии», «половой психопатии» и т. п., тем более что за доказательствами «ненормальностей» субъектов интересующих нас переживаний дело бы не стало. Однако наука от этого вряд ли что-либо выиграла бы: сексуальный или какой-нибудь иной субстрат, может быть, и является предусловием мистического акта, как он является — если поверить Фрейду и его школе — предусловием всякого духовного творчества, однако специфический характер этого акта из его субстрата нисколько не выясняется — совершенно так же, как не выясняется природа известной «идеологии» путем обнаружения ее экономической подпочвы. Нас интересует самая концепция Божества у мистиков, а не те эмоции, какие испытываются ими в момент мистического акта. В последних, может быть, очень и очень определенно выражен сексуальный момент, — нас это сейчас не касается. Могут возразить, что такое разделение неправомерно, что мистический акт есть нечто целостное и единое, что его эмоциональная окраска от него неотъемлема. Однако никакой анализ невозможен без изолирования его объекта: мистический акт сам по себе, конечно, немислим без своего эмоционального сопровождения, являющегося его органической частью в той же мере, в какой гармония — в музыкальном произведении. Тем не менее никто не поставит в упрек исследующему направление линий мелодического рисунка то, что, производя свое исследование, он отвлекся от гармонического сопровождения мелодии: ибо хотя в музыкальном произведении и мелодия, и гармония, и ин-

струментальное облачение их являются обычно связанными органической связью — однако каждый из этих элементов сам по себе обладает присущими ему одному специфическими свойствами. Равным образом и всякий психический акт, будучи в одно и то же время и абсолютно единым, и чрезвычайно сложным, подлежит при исследовании его предварительному расчленению на свои элементы, из которых затем каждый должен быть изучен в себе, в его собственных чертах и свойствах. Эти разъяснения были необходимы для того, чтобы стало понятным, почему исследователь не вправе воспользоваться *всем* имеющимся в громадном изобилии материалом для обоснования предположения о «деградации» идеи Божества у мистиков: одно то, что Бог именуется Небесным Женихом, а субъект мистического акта — Невестой или Новобрачной, что описывающие мистические восторги, исчерпав запасы эротических образов, находимых в Песни Песней, обращаются иной раз к Овидию, — само по себе не послужит доказательством «эротизма» средневековой мистики для всякого, знакомого с репутацией «клирика» и мистического богослова, созданной тому же Овидию средневековьем²⁰. Это во-первых. Во-вторых — и на это следует обратить особенное внимание, — признаки несомненного полового психоза, имеющиеся у иных визионеров, а преимущественно у визионеров, — психоза, очевидно игравшего немалую роль в их мистических переживаниях, взятых в целом, сами по себе не говорят о деградации *идеи* Божества в их сознании ровно ничего. Жертвуя огромным, но отвечающим не на поставленный вопрос, а на другие — хотя бы и смежные, — материалом, приходится ловить намеки, заключать на основании данных сравнительно немногочисленных, но имеющих то преи-

мущество, что ни на счет условностей языка, ни на счет эротической «подпочвы» они стносимы быть не могут. Когда автор жития Анджелы из Фолиньо заставляет святую передать такие слова Христа, обращенные к ней: «Я возлюбил тебя паче всех прочих обитательниц Сполетской долины»²¹, — мы не можем не заметить, что в его сознании произошло какое-то «умаление» идеи Бога, как оно произошло в сознании анонима-агиографа XIII века, говорящего, что Бог беседовал «по-приятельски» со святой Гильдегардой²², или Оттона Фрейзингенского*, по выражению которого Моисей разговаривал с Богом «как сосед с соседом»²³. Другим показателем может послужить следующая деталь: в большинстве произведений мистического характера особенно часто встречаются два образа Христа: Христос-младенец и Христос страдающий²⁴; иными словами, наиболее пристально фиксируется в образе Христа то, что интимнее всего, теплее и глубже сближает его с людьми. Человеческое начало в Христе более влечет, более трогает и волнует, нежели Божеское. Идиллия Вифлеема и трагедия Голгофы поражают воображение сами по себе, своим, говоря языком тех людей, «историческим смыслом» более, нежели «моральным» и «анагогическим». Не столько тайна вочеловечения, сколько самый *факт* Христа-человека, т. е. то, что не требует, в сущности, мистического постижения, что открыто непосредственно *каждому* способному чувствовать сердцу, приводит в восторг и трепет мистиков. Восходящий путь «от Христа-человека к Христу-Богу» обращается в нисходящий — «от Христа-Бога к Христу-человеку». Сын Божий заслоняется сыном Марии, и в этом плане личность Матери приобретает особое значение. Святая Ютта-отшельница так возлюбила Мать, что ей стало ка-

заться, что ради Матери она забывает о Сыне²⁵, и агиографу приходится тратить усилия для доказательства, что здесь нет отклонения от правого пути, ибо Мать и Сын — одно. В соответствии с таким упрощением и сужением идеи Божества стоит и упрощение жизненной задачи «божьего человека»: постижению Бога в духе приравнивается по значению простое последование Христу в его земной человеческой жизни.

Не всем дано самостоятельное приближение к Богу. Не каждый способен полюбить Бога в нем самом. Но и способному на такую любовь она не сразу дается. Благодать любви в этой высшей ее форме — награда и результат длительного самовоспитания, упорной аскезы. Мистические богословы тщательно изыскали путь к Богу и установили его этапы. Первым этапом является постижение Бога в его созданиях. Постижение — значит любовь. И так как образ Божий из всех земных тварей явлен особо наглядно в человеке, то любовь к людям и есть самое верное средство для усвоения способности любить Бога. Это — только первый шаг на долгом пути, предстоящем мистику. Но бывают случаи, когда этот первый шаг сразу приближает его почти вплотную к намеченной цели. Общение с тем, кто уже прошел весь путь до конца, кто, стало быть, «преобразился» в Бога, является таким счастливым случаем для ищущего. Каждый человек есть живой символ Бога, но есть люди, символическое значение которых выражено с особой определенностью. Вокруг божьих людей группируются ищущие Бога, ценящие в них именно это «сообразование с Богом». Почитание св. Франциска в некоторых кругах сводится к мелочному выискиванию «сообразований» его с Христом: параллелизм должен быть выдержан до конца, в самых, казалось бы, незначачих

подробностях; в человеке-символе важна именно символическая его сторона; за сходством во внешних обстоятельствах жизни поэтому признается особенная ценность.

На почве почитания таких «людей-символов», подвижников, а в особенности подвижниц, создаются своеобразные отношения и связи весьма показательного характера. Особенно интересно увлечение визионерками. У каждой из них есть свой почитатель, иногда целый круг почитателей. Магистр Яков Витрийский, узнав, что в Уаньи находится великая подвижница Мария, бросил Парижский университет, переехал в Уаньи и здесь жил до самой смерти святой. По ее настоянию он принес обеты, стал «регулярным» каноником и проповедником. К Марии он стоял, по-видимому, весьма близко²⁶, напутствовал ее перед кончиной и написал ее житие, опираясь преимущественно на личные впечатления²⁷. При Анджеле из Фолиньо находился безотлучно францисканец Арнальд, записывавший с ее слов ее откровения. Подвижнице Марии Эбнер* путь к мистике был указан ее духовником Генрихом Нердлингенским*, открывшим ей в ней самой дар чистого созерцания, убежденным, что она принадлежит к числу тех «богоподобных» людей, которые «суть небеса Божьи, ибо Бог почиет в них»²⁸. Христина Штоммельнская на всю жизнь привязала к себе доминиканца Петра Датского и еще нескольких экзальтированных людей. Жизнь этого кружка в ее интимнейших деталях воспроизведена в «Актах» Христины Штоммельнской, состоящих из мемуаров брата Петра и его обширной переписки с ней и с их общими друзьями, — одним из драгоценнейших памятников культурной истории XIII века. Ренан* посвятил этому эпизоду особый этюд²⁹. В нем он остана-

вливается преимущественно на одной стороне отношений Христины к брату Петру: их, несомненно, связывала взаимная любовь, простая, обыкновенная человеческая любовь, которой они, однако, приписывали особый мистический смысл. Нас сейчас интересует только эта последняя сторона. Нам важно знать, чего искал в Христине брат Петр, какими особенностями своей личности она была ему дорога.

Многое уясняется при сопоставлении этих и некоторых других житий времени расцвета мистики. Прежде всего, несомненная зависимость авторов от бернардинской и викторинской школ, на что обратил внимание Л. П. Карсавин. Наличие этой зависимости заставляет быть особенно осторожным при оценке наших памятников с точки зрения их фактической достоверности. Брат Арнальд, например, утверждает, что он свел свою роль к буквальному записыванию слов самой Анджелы, насколько это было для него возможно. Однако он признает, что выполнение такой задачи было для него делом весьма нелегким. Сама святая, выразив желание диктовать ему свои откровения, часто смущалась трудностями выполнения: ей казалось подчас, что, передавая невыразимые экстазы человеческими словами, она совершает богохульство, до такой степени трудно было подыскать выражения, хотя бы в малой мере соответствовавшие ее переживаниям. Она выражалась «неправильными словами» (*verbis inconsuetis*), волновалась; прослушав запись брата Арнальда, удивлялась, не узнавала собственных речей, говорила, что у него все это лишено всякой прелести. Многого из ее речей брат Арнальд не понимал и пропускал. Святая раздражалась и жаловалась, что он пропустил как раз самое лучшее³⁰. Свои записи он дал проверить цензорам во гла-

ве с кардиналом Якопо Колонна, — нет ли чего-либо противного вере в откровениях Анджелы. Но эксперты, братья-минориты, люди ученые и опытные, — иные из них были инквизиторами — рукописи одобрили. Пусть поэтому, пишет брат Арнальд, не смущается читатель, найдя здесь так много любовных выражений: ведь такой способ выражаться встречаем и в Писании, например в Песни Песней³¹. Но читатель не может отрешиться от удивления. Святая не только употребляет *verba dulcia*, «как в Песни Песней», но прямо-таки пользуется образами этого излюбленного мистическими богословами произведения. Некоторые ее речи кажутся лишенными всякого разумного смысла, если мы не поставим под отдельные выражения тех значений, какие были приняты в ученой экзегетической литературе того времени. Так, она рассказывает, что однажды, помышляя о страстях Христовых, она впала в такую печаль, что не могла устоять на ногах. «Я склонила голову и села, и увидела Христа, опустившего голову на мои руки, положенные наземь. Тут он показал мне свое нёбо (*guttur*) и руки. И тотчас недавняя печаль сменилась на такую радость, так непохожую на другие радости, что я не видела и не ощущала ничего, кроме одного этого: такова была красота этого нёба, что выразить нельзя. Тогда я поняла, что эта красота происходит от его божественности. Другого же мне ничего не было явлено, кроме этого прекраснейшего и сладчайшего нёба; и я не могу сравнить его красоты ни с чем, ни блеска его, кроме как с сиянием тела Христова, которое я иногда вижу, когда его возносят»³². Все это разъясняется, если вспомнить Песнь Соломонову: «нёбо его (Возлюбленного) сладость», и то, как она толковалась в средние века. Раскроем толкование Ришара и прочитаем здесь,

что небо Возлюбленного означает его внутреннюю сладость, что «вкус любви его» столь приятен, что заставляет позабыть о телесной пище и т. п.³³ А святая Анджела была, по-видимому, простой женщиной и говорила с братом Арнальдом на «своем простонародном наречии», которое тот лишь с большими затруднениями перелагал на латинский язык³⁴. Вряд ли возможно сомневаться в том, чтобы при передаче он не подменил ее выражений привычными для него символами условного языка мистической эротики. Подозрительное совпадение некоторых высказываний святой Анджелы с теориями мистиков-богословов мы встречали уже выше.

Ученые почитатели святых давали им больше, чем сами получали от них, влагали в объекты своего поклонения свое собственное содержание. Христина Штоммельнская, если оставить в стороне ее «восхищения», была, судя по ее письмам, самой заурядной девушкой, озабоченной материальными затруднениями своей семьи, разделявшей мелкие будничные огорчения и радости своих домашних. Что касается ее сверхъестественных свойств, то они проявляются главным образом в ее неустанной, отчаянной борьбе с демонами. Обстоятельства этой бесконечной, мучительной борьбы переданы братом Петром с множеством грубо-реалистических подробностей. Первое знакомство Петра с Христиной было, например, при таких обстоятельствах. Христина и несколько ее поклонников сидели вместе у нее в комнате. Христину терзал злой дух. Ее близкие следили за ее состязанием с ним. Христина заявляет, что демон ее ранил. Спустя краткий промежуток времени, «потребный для произнесения «Господи, помилуй мя», — она опять застонала и, подсунув руку под одежду, вынула гвоздь, весь окровавленный, и дала его Петру. Гвоздем

этим демон ранил ее в колено. Сама она извлечь его не могла: это было сделано демоном. Вот почему между ее возгласом, что она ранена, и извлечением гвоздя прошло некоторое время. Гвоздь был очень горяч; от одного пребывания в человеческом теле он не мог бы так нагреться. После этого демон пустил в ход новые мучения. Он проник к Христине под видом жабы и вцепился ей в грудь «когтями». Христина оторвала жабу от груди и швырнула на пол. При этом раздался звук, какой бывает «при падении старого башмака». Но чаще всего злой дух мучил ее гораздо более отвратительным образом, он осквернял ее нечистотами, покрывал ее ими с ног до головы, везде — дома, в церкви — не давая ей передышки. Доставалось и поклонникам. Брат Виберт, желая помочь Христине отогнать демона, разделил ее участь: он был весь испачкан человеческим калом, которым демон покрыл половину его лица, «один глаз и половину носа», плечо и руку. Он вышел из комнаты помыться и скоро вернулся чистым, «много смеясь», довольный, что удостоился того же, что Христина³⁵. Все это пространно, обильно, с деталями, которые лучше опустить, описывает брат Петр, человек ученый и тонкой культуры, автор писем, говорящих о его поэтичности и душевном изяществе. В обществе несчастной одержимой и ее близких — ничем не выдающихся, как видно по переписке, людей³⁶, брат Петр был бы готов провести всю жизнь. Обязанности доминиканского монаха отозвали его сначала в Кельн, а позже на родину — в Готланд. Но свою душу он навсегда оставил в Штоммельне. Материалам, собранным им, он не дал литературной обработки. Личность женщины, с которой его связывала такая странная и глубокая связь, не потерпела в его повествовании видоизменения, какое

обычно обуславливалось требованиями житийного стиля. Тем легче для нас измерить расстояние, отделяющее идеал поклонника от объекта его поклонения, расстояние, которого он сам, впрочем, не замечает. Но Фома Кантипратанский и Яков Витрийский поступали иначе: они стирали все с точки зрения агиографической случайное, прямо воплощая в изображаемых святых свой идеал святости. В этих образцах мистической агиографии легко выделить одну общую черту: умолчание — полное или почти полное — о таких качествах как внимание, участие, сострадание к живым людям. Если они проявляются, то в особой, исключительной форме. Любовь Христины Чудесной к людям носит совершенно, так сказать, абстрактный характер, являясь высшей формой «последования Христу». Ее подвижничество началось с того, что она умерла, посетила Чистилище и предстояла перед Богом. У Бога она испросила милости воскреснуть, чтобы совершить подвиг искупления людей³⁷.

«Последование Христу» и — как результат — «преображение во Христа», «сообразование Христу» в этой литературе, как и во францисканской, — доминирующий мотив. Если св. Христина взяла крест Христов как подвиг искупления рода человеческого, так Мария из Уаньи избирает себе в удел Христову нищету и, «неведомая и презираемая, идет просить подавание под воротами, нагая, следуя нагому Христу»³⁸. Подобно тому как св. Франциск был пронзен лучами, исходящими от серафима, так Мария из Уаньи видала, как «от образа Распятого исходили какие-то лучи, протягивавшиеся к ней и проникавшие до самого ее сердца»³⁹. Христина Штоммельнская имела стигматы, и однажды брат Петр, взглянув ей в лицо, увидел, что оно во всем по-

добно лику Христову после бичевания⁴⁰. Внешнее сходство с Христом — в образе жизни или в телесном облике — лишь отражение внутреннего перерождения. Святая Гертруда^{*} открывает, что, когда она взирала на новорожденного Христа, ее душа «внезапно окрасилась тем же цветом, как у Него, если только может быть названо цветом то, чего нельзя сравнить ни с чем доступным зрению»⁴¹. К святой Мехтильде автор записи ее откровений прилагает слова св. Бернарда: подобно тому как капля воды, влитая в вино, вся претворяется в вино, так и святая, переходя в Бога, обращалась в один вместе с Ним дух⁴². Христос поглощает своих поклонниц, и кроме Христа они уже ничего не воспринимают. «Как замкнутый сад, как запечатленный источник, она не принимала ничего, кроме Христа и того, что имеет отношение к Христу», — говорит Яков Витрийский о Марии⁴³. Выше мы привели его свидетельство, что Мария в своих экстазах не могла молиться за людей. Бедность Христову, учит св. Анджела или ее *porte-parole*, можно понимать в различных смыслах. Христос был беден земными благами, но еще большее значение имеет то, что он был беден земными привязанностями, отрекшись от родственников, не имея друзей даже среди своих учеников⁴⁴. Все, таким образом, сводится к одному пункту — к отождествлению святого с Христом. Центральной идеей является идея деификации. Ученики великих теоретиков мистического богословия, проникнутые идеями Гуго^{*} и Ришара, Бернара Клервоского и даже Псевдо-Дионисия Ареопагита^{*45}, авторы житий, разобранных нами, обращают своих святых в символы Истины и посредством них стараются постичь Истину. Генрих Нердлингенский воспитывает Марию Эбнер в духе мистики, *выращивает* в ней невесту Христову —

для себя самого: после того как она достигла успокоения в слиянии с Богом, ее собственное «колеблющееся в своем непостоянстве сердце» обретает в ней опору; «соприкасаясь с нею, он касается Бога»; «через нее», как через медиум, Бог «действует» на него⁴⁶. На примере брата Петра Датского специфический характер таких взаимоотношений выясняется всего нагляднее. Петр обладал душой, в высшей степени тонко и глубоко чувствующей, полной томлений и исканий, но он не принадлежал к разряду тех активных натур, которые путем героической аскезы самостоятельно пробивали пути к совершенству. Его угнетала вялость духа (*acedia*), сознание слабости своих сил. Мир рано ему опостылел, и вполне сознательно он стал искать руководителя, который направил бы его к Богу. «Я стал просить Бога, — пишет он, — чтобы он указал мне кого-либо из своих слуг, у кого я мог бы узнать о подвижничестве святых не только на словах, но и на живых примерах, с кем я мог бы войти в душевное общение и единение в любви». Связи такого рода у него завязывались, но ему продолжало казаться, что это не то, чего он ищет. Наконец он встретился с Христиной, истинной невестой Христовой, и понял, что его мольбы услышаны. В ту ночь, когда он впервые увидел Невесту, — только тогда он почувствовал, как сладок Господь⁴⁷. И ночь ли это была? Вернее было бы назвать ее днем, ибо тогда он был озарен светом разума. В Невесте он увидел образ Жениха, любящая до такой степени уподобилась Возлюбленному, что в ней он познавал Его. Христос сразу стал ему ближе и понятнее. Раз он увидел на левой руке Христины стигмат в виде креста: «Увидел его моими очами, но действие его познал сердцем. Ибо с того часа, как Господь сподобил меня такого утешения, для меня стало

легче и доступнее размышлять о Кресте и о Распятом». В другой раз, увидев ее лицо, подобное лицу Христа после бичевания, он тотчас же измерил всю глубину его страдания: если так ужасно было его лицо, то как же должна была выглядеть его исполосованная ударами спина?⁴⁸ Таким образом, Христина уже внешне была для него символом Бога. Христина явилась настоящим *медиумом* между ним и Богом. При ее посредстве он надеется приобщиться к мистическим переживаниям. «О, если бы моя грешная душа могла, подобно Деве, родить Сына! — восклицает он. — О, если бы преображенный (*in novam transformatus naturam*) я мог воскреснуть в новую жизнь и не вкусил смерти во веки. И хотя я не обладаю еще этим, я надеюсь, однако, что от лицезрения ее⁴⁹ я зачал Бога и как бы родил Духа-Спаса. И ничего более я не желал, как быть в обществе названной особы, присутствие которой заронило в мою душу названное семя. Ибо я полагал, что, будучи согрето теплотою родительницы, оно тем скорее принесет плоды. Поэтому я настоятельно желал присутствовать при чудесах Божьих, ярко и многовидно проявленных в названной особе, к которой сразу так прилепилась душа моя, что мне уже было почти невозможно помышлять о Боге, не помышляя в то же время и о ней». Он старается уверить себя, что Христина *сама по себе* для него не представляет интереса. В ответ на письма ее, в которых она говорит о своей привязанности к нему, он пишет: «В вас, без Возлюбленного вашего, моя душа не находит успокоения»⁵⁰. Его любовь к ней — любовь к Тому, кто обретается в ней. Поэтому его любовь вечна: «То, что я люблю, — не есть ни прошлое, ни ныне отсутствующее, ни будущее; то, что я люблю, люблю постольку, поскольку оно — в Боге и Бог в нем... Но, мо-

жет быть, кто-нибудь захочет узнать, что это такое, к чему любовью я горжусь и утешаюсь: ...это образ Божества, явленный в тебе, сходство с Христом, так ярко запечатленное в тебе». «Как воздух, освещенный солнцем, — пишет он, цитируя Иоанна Скота Эриугену, в другом письме, — кажется только светом и более ничем не потому, чтобы он утратил свое естество, но потому, что свет преобладает в нем, — так человек, соединяясь с Богом, может быть назван Богом во всех отношениях (*Deus in omnia dicitur esse*) не потому, чтобы он утратил человеческую природу, но потому, что приобщился к Божеству настолько, что в нем виден только Бог»⁵¹. Поэтому он не может в своих помыслах и чувствованиях отделить ее от Бога: так слиты они оба в его сердце, что почти никогда он не может, вспомнив о ней, не подумать о Боге. И обратно — когда он начинает размышлять о Боге, он вспоминает Христину. «Ты, значит, — некий возбудитель моего сердца, заставляющий меня искать Бога...» «Таким образом, я пользуюсь любовью к вам («ты» и «вы» все время чередуются в его письмах), как бы некоей лестницей, надеясь и желая, что с каждым днем буду воздыматься по ней и, так восходя, достигну любви к Богу, пока мы не соединимся оба в лицезрении Бога. И знайте, что я не испытаю с вами полной радости, пока мы вместе не увидим в радость Господа и в брачный покой Жениха»⁵². Мы находимся здесь всецело в кругу идей и понятий викторинско-бернардинской доктрины. Отождествив любовь свою к Христине и любовь к Христу, слив их вместе в своем сознании и в своем сердце, ученый мистик-монах хочет воспользоваться Христиной как, так сказать, вспомогательным средством. Его любовь к Христине становится своего рода аскезой, очищающей его душу.

Он сознает некоторую двойственность этого чувства: вполне отождествить медиум с тем, что в нем опосредствовано, ему не удается — недаром он говорит, что в его воспоминаниях Бог и Христина не появляются раздельно почти никогда. Он еще не прошел всей «лестницы» до конца; еще немало ступеней ждут его. Любовь к Христине еще не вполне лишена чувственного элемента⁵³. Это не смущает его: он ведь знает из своих *auctoritates*, что с этого следует начинать (первая ступень лестницы — любовь к Творцу в его тварях, познание Его в том, что открыто плотским очам, и т. п.), он провидит наступление момента полной спиритуализации своего чувства — окончательного растворения его самого и его возлюбленной в Боге. Пока он усиливается, путем любви к Христине, держаться рядом с ней на тех высотах, которых она уже, по его мнению, достигла. Он мысленно присутствует при ее «брачных утех» с возлюбленным и старается принять в них участие⁵⁴. Он намерен насколько возможно приблизиться к Невесте и — через ее посредство — к Жениху, в надежде, что она приобщит его к радости познания сокровенного, а Жених придет охотнее, зная, что у одной из сестер Ему уготовано ложе сердца, а у другой — покорность плоти⁵⁵. Он просит Христину предстательствовать за него перед Женихом, чтобы ему было позволено хоть урывками делить их радости, наслаждаться присутствием «сестры и ее любовника»⁵⁶.

Так, соединяясь духовно с Христиной, он вместе с ней погружается в Бога. Так Данте через любовь к чистейшему созданию Божию возносится духом до тех вершин, с которых ему открылось невыразимое, и его Беатриче становится для него светом сокровенной истины⁵⁷. В процессии, окружающей мистическую лестни-

цу, в облаке цветов, сыплющихся из рук поющих гимны ангелов, венчанная масличным венком, предстала перед Данте Дама — и его душа почувствовала тут же силу старой любви. Подобно ребенку, с горя или с испуга кидающемуся к матери, Данте бросается к Вергилию*, но Вергилия более нет. «Данте, не плачь пока, не плачь оттого, что ушел Вергилий: ты еще заплачешь от иного удара». Услышав свое имя, он поднимает взоры, и его глаза встречаются с глазами Дамы. «Гляди, — продолжает она, — ведь это я, я, Беатриче*». Но от стыда он опускает голову, Беатриче умолкает, и снова раздается пение ангелов: *in te, Domine, speravi*⁵⁸. Это «Dante», внезапно прерывающее ангельское пение, это фамильярное обращение по имени, здесь в первый раз названному в «Комедии», среди ничем не говорящей о земле обстановке Чистилища, это сразу воскрешающее былую близость *guardaci ben, ben sem, ben sem Beatrice*, — эти два единственных по гениальности штриха⁵⁹ должны для каждого непредубежденного сделать прямо-таки невыносимым допущение, будто никогда не существовало иной Беатриче, кроме «символической». В свете этих немногих потрясающих терцин перед нами сразу рассеивается туман «прециозных» умствований «Новой жизни», рвется кружево жеманно-педантического «сплетения словес», окутывающее истину робкой, застенчивой, затаенной детской любви Данте. «Если будет угодно Тому, кем все живет, продлить мою жизнь еще на несколько лет, я надеюсь сказать о ней («благословенной» Беатриче) то, что еще никогда не было сказано ни об одной женщине»⁶⁰. Никому не приходило в голову последовать за возлюбленной на небо, чтобы там, в преддверии Рая, услышать от нее признание и укор за юношескую мимолетную измену⁶¹; никогда ни раньше,

ни позже ни у кого любовь не достигала такой степени экзальтации, никогда граница «реального», «возможно-го» не отодвигалась фантазией так далеко. В царстве чистых абстракций, в области вечных символов Данте находит свою Беатриче и здесь слышит от нее то, на что он не смел надеяться, когда, встречаясь с нею на улицах Флоренции, едва решался поклониться ей. «Разве ты не знал, что здесь ты будешь счастлив?» — *Non sarei tu che qui è l'uom felice?* Намек, только намек, и обращение по имени, без «мессере», вряд ли дозволительное с точки зрения бюргерской учтивости старой Флоренции для воспитанной молодой женщины, — этого достаточно. Возможна ли большая тонкость, большая психологическая правда? Но в то же самое время, как поэт заставляет вас переживать вместе с ним этот единственный миг его жизни, ваш ум не перестает следить за развитием философской идеи поэмы. Беатриче и здесь — Беатриче, дочь господина Портинари, но в то же время — и читая поэму, вы ни на минуту не забываете этого — она символ высшего познания, познания Бога через любовь, и не случайно ее появление совпало с исчезновением «доброего Вергилия» — символа познания истины в философских понятиях. Мистическое богословие викторинцев и история любви двух флорентийских молодых людей сочетались в удивительной поэме так тесно, что в ваших переживаниях при чтении вы не ощущаете никакой двойственности. Вам не приходится мысленно переводить эпизод встречи поэта с Беатриче с языка «куртуазной» любви на язык схоластической философии*. Говоря языком современных «Комедии» экзегетов* Писания, ее сложный «смысл», «исторический», «тропологический» и «анагогический», раскрывается для читателя сразу и непосредственно. Никакой

художественный гений не был бы в силах сотворить подобное чудо, если бы в своем творчестве он не отправлялся от подлинного переживания. Органическое единство мысли и чувства, проникающее тридцатую песнь «Чистилища», было бы непонятно, недопустимо, если бы ему не соответствовало такое же единство настроения поэта, слившегося в одном чувстве Бога и Беатриче, частное и общее, земное и небесное, близкое и далекое, символ и истину. Кто поймет это, тому уже не покажутся ни холодными, ни натянутыми, ни школьными рассуждения Данте в «Пире», при помощи которых он старается разъяснить то, что стало его жизненной задачей. «Так как, — говорит он, — вполне естественно желать *быть* в Боге, и человеческая душа желает быть со всей силою желания, и так как ее бытие зависит от Бога и Им поддерживается, то, естественно, она желает соединиться с Богом, чтобы упрочить свое бытие. И так как божественный разум являет себя в благах природы, естественно, что человеческая душа духовно соединяется тем скорее и тем крепче с тварями, чем они кажутся совершеннее... И это единение и есть то, что мы зовем *Любовью*. Эта любовь, т. е. единение моей души с этой благородной Дамой, в которой мне был обнаружен божественный свет, и есть тот возбудитель мысли, о котором я говорю⁶²: так как от нее рождались постоянные размышления о дивном значении этой Дамы, с которой духовно отождествилась моя душа»⁶³.

Так преодолевается «опасная» сторона мистицизма — доведение до крайности религиозного индивидуализма. Выдвигая идею любви к Богу через посредство любви к людям — носителям Его, — мистическое богословие тем самым утверждает идею Церкви. «Духовная любовь, — говорит Гуго из Сен-Виктора, — в наиболь-

шей степени становится личным достоянием тогда, когда она является общей всем... Итак, пусть все любят единственно Единого, дабы все были возлюблены единственно Единым, потому что никого, кроме Единого, нельзя единственно возлюбить, и никто, кроме Единого, не может возлюбить единственно всех и каждого. Но пусть все в Едином возлюбят друг друга, как бы одного, и в любви к Единому станут едино»⁶⁴.

Медиум, при помощи которого ищущий находит Бога, — это полная Богом индивидуальная человеческая личность, и в то же время это та социальная среда, в которой пребывает благодать Божья, то есть церковь. Поэтому и озаренная благодатью единичная личность, и церковь обозначаются одними и теми же именами — невесты Христовой, Возлюбленной, и Песнь Соломонова толкуется одними и теми же интерпретаторами и применительно к личности, и применительно к церкви. Символическое значение личности, познавшей Бога, поэтому двояко: она отражает в себе и Бога, и Церковь Его. Беатриче приводит Данте к Богу через церковь, и в видении Колесницы она предстает ему в центре Церкви Воинствующей.

Двузначность символики, безразличное употребление одних и тех же символов для обозначения как индивидуальной, так и социальной сферы коренится в особом отношении к индивидуальному, понимаемому как просто феноменальное обнаружение типического, причем все то, что составляет неповторяемое своеобразие единичного, отбрасывается. Каждый предмет берется с тех его сторон, которыми он является представителем определенной категории предметов, и личность представляет интерес постольку, поскольку в ней выражено «вообще» человеческое. Духовная работа мистика под собой со-

стоит именно в том, что, углубляясь в постижение в себе человеческого начала, он развивает его в себе настолько, чтобы, освобожденная от всего наносного, от всего, что, «входя в наши чувства», засоряет нашу душу случайным и преходящим, личность, перестав быть индивидуальностью, претворилась в чистый тип, в образ и подобие Божества, чтобы в ней *in concreto*, но со всей полнотой реализовалось *понятие* человека. «Реализм» средневековой схоластики не стоит, таким образом, особняком: он находится в прямом соответствии с определенными морально-практическими задачами. И в обеих этих областях, и познавательной и практической, сказывается действие одного и того же принципа постижения мира.

III

Символичность мира — первое условие единства миропорядка. Второе — иерархичность. Легко понять внутреннюю связь обоих принципов. В самом деле: все «вещи видимые» обладают свойством воспроизводить «вещи невидимые», быть их символами. Но не все в одинаковой степени. Каждая вещь — зеркало; но есть зеркала более, есть менее гладкие. Уже одно это заставляет мыслить мир как иерархию символов. Далее: символы высшие — мы это видели — причастны по своей природе символам низшим, *представляют* их собой и потому играют, так сказать, двойную роль: воспроизводя «незримые вещи», они в то же время воспроизводят и «видимые», стоящие ниже их. Всякая вещь есть «малый мир», в который глядится «большой мир», но не всякая отражает его полностью. Человек воспроизводит собой всю природу. Животное — не всю: оно имеет

лишь некоторые общие с человеком свойства, и т. д. Таким образом, человек находится в центре мироздания. Все подчинено ему и, значит, существует ради него. «Взгляни на весь этот мир и смотри, есть ли в нем что-либо, что бы не служило тебе, — обращается у Гуго из Сен-Виктора Человек к своей душе. — Вся природа направляет свое течение к той цели, чтобы послушать тебе и служить на пользу тебе»¹. В общественных низах утилитаризм этого мирозерцания выражен наивнее. Схолар Бернард был большим поклонником святой Фиды и всюду славил ее чудеса. Между прочими ее чудесами одним из самых значительных было воскрешение из мертвых двух мулов. Люди не верили его рассказам: пристойно ли святой так заботиться о бессловесной скотине? И смеялись над рассказчиком. Бернард этим очень обижен. Ничего невероятного в таком чуде нет. И даже разумнее и справедливее воскресить скотину, которая сотворена единственно для нужд человека, чем человека, который уготован к вечной жизни и, стало быть, рано или поздно сам воскреснет². Другие идут дальше: все в этом мире связано отношениями господства и подчинения, все проникает начало служебности, все твари служат высшим и пользуются услугами низших. Земля и вода служат и повинуются растениям, которые совершеннее их, потому что растения живут, а земля и вода — нет. Равным образом растения служат скотам, и все твари вместе служат человеку³. В этом упорядоченность и единство вселенной. По иерархическому принципу построены все отношения. Критерий совершенства, «знатности», благородства применим решительно ко всем предметам. Вода «благороднее» земли, и воздух «благороднее» воды: все «стихии» можно расположить в восходящий ряд в зависимо-

сти от большей или меньшей близости каждой из них к Богу⁴. Человеческое тело «знатнее» всех прочих тел на свете⁵. Иерархические различия соблюдаются и в мире животных. Собаки, например, делятся на сословия так же, как люди: есть знатные и незнатные. Первые учтивы, скромны и во всем похожи на «благородных девиц». Незнатные, подобно «дочерям простоллюдинов», шумны, сварливы, назойливы⁶. Этот же критерий приложим даже к правовым понятиям: недвижимое имущество «почтеннее» движимого⁷; даже к чудесам: они различаются не только по степени редкости, но и, так сказать, по качеству⁸; даже к видениям: достойный лицезреть одно видение может оказаться недостойным другого, «лучшего»⁹. Иерархический принцип господствует в мире культурных ценностей: латинский язык «благороднее» народных наречий, будучи неизменяемым и вечным¹⁰, свободные искусства располагаются у Данте в иерархический ряд в соответствии с иерархией семи небес, причем каждое «искусство» «сравнивается» с одним из небес: небо Луны «похоже на грамматику», небо Меркурия — на диалектику, и т. д.¹¹ Все свободные искусства вообще благороднее прочих, потому что относятся к более благородной части человека, т. е. к душе. Но и в области «просто искусств», ремесел, можно установить различие по степени благородства: золото благороднее земли, поэтому ювелиры почтеннее вишлянов; медики — почтеннее ювелиров, потому что человеческое тело, с которым они имеют дело, благороднее золота¹². Микрокосм — человек — устроен совершенно наподобие макрокосма: все его силы, свойства, способности располагаются в иерархические ряды. Душа благороднее тела, в теле — преобладает благородством голова; из органов чувств самым благородным является

зрение, поэтому глаз благороднее уха¹³, и т. д. В сфере социальных отношений иерархический принцип торжествует безраздельно: все общество состоит из лестнично расположенных «чинов», из которых за каждым признается своя «честь», своя социальная функция, вплоть до «чина бедных». Каждый человек приписан к своему чину не только в здешнем мире, но и в потустороннем. У цистерцианского ордена* был свой особый архангел, которому было специально поручено представлять Господу Богу «души этого ордена», о чем узнала в экстатическом состоянии сестра Христина из диалогов Цезария¹⁴.

Общественная иерархия вечна и неизменна. Она находится в непосредственном соотношении с небесной иерархией, иерархией чинов ангельских. Параллелизм обеих иерархий — тема, постоянно занимающая средневековую мысль. В пределах, поставленных заданием, нет надобности касаться генезиса средневековых воззрений о государстве ангелов. Достаточно напомнить, что наивные антропоморфические представления иудейско-вавилонской ангелологии были переработаны мыслителями ранней поры христианства в мистико-символическом духе. По теории Псевдо-Дионисия Ареопагита, то, что было открыто Богом в Писании о чинах ангельских, следует понимать как некоторую аллегория, уясняющую в единственно доступной ограниченному и скованному чувственностью человеческому разуму форме тайну супранатуральных существ. Так понимает «небесную иерархию» и переводчик Дионисия, Скот Эриугена: «Провидение приблизило нас к постижению небесных существ, открыв их нам под видом материальных форм и образов наподобие нашей иерархии, находящейся на земле»¹⁵. Итак, небесная иерархия — не что

иное, как воспроизведение земной, т. е. церковной. Однако уже очень рано является склонность обосновывать иерархию церковную на небесной. По учению Климента Александрийского, церковная иерархия есть воспроизведение иерархии ангельской¹⁶. Обязательность земной иерархии, таким образом, доказывается тем, что она находится в соответствии с небесной. Этого одного уже было достаточно, чтобы явилась склонность возвратиться к антропоморфическим представлениям об устройстве Царства Небесного. На это толкала уже сама терминология. У Августина о небесном царстве говорится в терминах, заимствованных из римского публичного права: так, например, он говорит о «степенях чинов», «*gradus honorum*», которые будут установлены между праведниками, причем нельзя сомневаться, что при этом будет соблюдена полная справедливость, так что у низших не будет никакой зависти к высшим, как теперь архангелам не завидуют прочие ангелы¹⁷. Григорий Великий, излагая учение Псевдо-Дионисия¹⁸, склонен, по-видимому, понять его изображение иерархии чинов ангельских буквально. Небесный строй ему рисуется прямым продолжением земного. Все «вещи», от неодушевленных объектов и кончая духами бесплотными, вытягиваются в его представлении в один ряд, в сплошную цепь, отдельные звенья которой скреплены отношениями властвования и подчинения. «Бесчувственные предметы научают, как должно думать о наделенных чувством и об умопостигаемых. Ибо земля оплодотворяется воздухом, состояние же воздуха зависит от состояния неба. Так, над скотами начальствуют люди, над людьми — ангелы, над ангелами же — архангелы...»¹⁹ Ангелы обладают индивидуальным существованием, и потому их — определенное число. Пра-

ведников в Царстве Божьем будет, по-видимому, ровно столько же, сколько и ангелов, и так как ангелы разделяются на девять чинов, то и праведники будут распределены по девяти разрядам²⁰. Известно, что праведники будут жить в Царствии Небесном не только духовно, но и плотию. В этом никто не сомневался. Расходились только по одному вопросу: каково будет лицезрение Бога. Можно ли видеть Бога и телесными очами — или же только духовными? Некоторые понимают текст Матфея: блаженны чистые сердцем, потому что они узрят Бога — в том смысле, что чистые сердцем сердцем и узрят его. Однако какая нужда была бы в таком случае в воскресении плоти? Души праведников ведь и сейчас, пока тела их гниют в земле, наслаждаются видением Бога. Поэтому нет недостатка в думающих, что после Страшного Суда Бог будет зрим праведниками и тем, и другим способами. Оттон Фрейзингенский, приведя оба мнения, склоняется, как видно, на сторону последнего. Разумеется, что плотские очи будут уже не те, что сейчас, но значительно совершеннее — *longe in digniore statu alterati*²¹. Эти материалистические представления о состоянии людей в Царстве Божьем влияли и на представления об ангелах. Скот Эриугена, кажется, единственный, твердо держащийся старой точки зрения. Для всех его современников существование ангелов как особых тварей не подлежит сомнению. Дары благодати Божьей изливаются непосредственно на три чина первой «иерархии»: она непосредственно озаряется сиянием Божества; это озарение она сообщает второй иерархии, а та — последней²². От этого представления отклоняется только св. Мехтильда: она видела, что каждый «хор» ангельский получает особый луч божественного света и сообщает его всем прочим²³. Таким обра-

зом, св. Мехтильда стоит ближе других к пониманию учения об ангельской иерархии как символического воспроизведения небесных субстанций — надчувственного мира идей, заключенного во Всеедином. Ближе к возвышенному пониманию Мехтильды стоит воззрение Данте: на небесах каждой из планет он и Беатриче встречают души праведников, и Беатриче объясняет ему, что только таким образом он в состоянии постичь различия в степени их святости. На самом же деле все святые пребывают в одной и той же небесной сфере²⁴. «Так, — говорит Беатриче, — надо обращаться к вашему уму, потому что он усваивает не иначе, как чувствами, то, что затем делается предметом размышления». Данте повторяет здесь Фому Аквинского*, обосновывающего необходимость символизма для усвоения метафизического своей сенсуалистической теорией познания. Однако в символическом значении образов Писания никто не сомневался, и тем не менее при отсутствии надежных критериев, необходимых для того, чтобы научно отграничить «видимое» и «невидимое», «материальное» и «духовное», «опытное» и «метафизическое», нельзя было избежать переноса свойств одного мира на другой. Индивидуальное бытие ангелов, во всяком случае, не подвергалось сомнению²⁵. А отсюда уже легко было переходить к попыткам изобразить их взаимоотношения, провести, так сказать, специализацию их полномочий и компетенций, отправляясь от наименований отдельных «чинов» или «хоров». Однако только четыре имени прямо указывали на специфические свойства их носителей: херувим — «полнота мудрости» и серафим — «пламенные», пламенеющие любовью к Богу, следовательно, ближайшие к Нему, наиболее ярко озаряемые божественным светом. Далее: ангелы — «вест-

ники» и архангелы — очевидно, начальствующие над вестниками. Но какие различия между «престолами», «силами», «властями», «господствами»? На этот счет приходилось ограничиваться догадками. Рабан Мавр думает, что под «силами» разумеются какие-то ангельские «службы» (*quaedam ministeria*), «княжениями» зовутся те, которые «водительствуют сонмами ангельскими», и т. д.²⁶ На таких общих определениях средневековая мысль не успокаивалась. Непременно нужно было добиться возможно большей конкретизации, представить небесное царство во всем подобным земным государствам — изобразить его механизм во всех частях, со всеми деталями, что и было сделано в XIII веке епископом Гильомом Овернским²⁷. Его картина «ангельского государства» тем самым является любопытнейшим образчиком французской политической мысли того времени и государствоведу дает обильный материал для характеристики политических тенденций нарождающегося абсолютизма. С этой стороны Гильомом интересуются государствоведы. Нам же он важен как показатель, до какой степени серьезно верили в полное соответствие обоих миров, земного и небесного. Нельзя предположить, чтобы столь точное изображение строя идеальной абсолютной монархии было мыслимо без уверенности в том, что такие или подобные порядки вообще могут существовать на небесах. У Гильома находим вполне расчлененный бюрократический строй, точное разграничение сфер деятельности каждого чина; разделение администрации на центральную и областную, на военную и гражданскую. Отсюда он выводит, какова должна быть упорядоченная земная монархия, ибо благоустройство небесного государства по необходимости не только подобно благоустройству земного, но является образцом

для последнего. И Гильом вслед за картиной небесного государства дает изображение идеального земного. Вальентин заметил, что Гильома интересует преимущественно собственно государственная иерархия. Церковной он уделяет значительно меньше места и здесь не выдерживает строгого параллелизма. В изображении последней, напротив, лежит центр тяжести у Эгидия Колонны²⁸. Следуя Гильому, и Эгидий дает картину правильно организованного светского государства. «Если какой-нибудь король желает управлять королевством, то у него будут, во-первых, те, которые всегда окружают короля, разделенные на три разряда: возлюбленных или друзей короля, мудрых советников и тех, которые возвещают и обнародуют судебные приговоры и постановления короля. За ними будут следовать ведающие делами всего королевства, далее — ведающие отдельными частями»²⁸. Здесь воображение Эгидия иссякает; впрочем, и приведенный эскиз, очевидно, скопирован у Гильома. Параллель же между ангельской и церковной иерархией проведена до конца. К первой иерархии относится ближайшее окружение папы — кардиналы, делящиеся на три разряда: епископов, пресвитеров и диаконов. Ее можно сопоставить с первой ангельской иерархией, состоящей также из трех чинов. «Вот почему, должно быть, субдиаконов не делают кардиналами: в противном случае эта иерархия состояла бы из четырех ступеней и тогда воспроизводила бы небесную иерархию несовершенно». Далее следуют прелаты, «рассеянные по всему свету», патриархи, архиепископы и епископы и, наконец, третью иерархию составляют три низших чина — архидиаконы, священники и клирики, которым не вручено «попечение о душах»²⁹.

Таким образом замыкается идейный круг: начали с конструирования небесной иерархии, имеющей символическое значение, воспроизводящей в знакомых символах, «наподобие земной иерархии», порядок метафизического мира; затем приписали этой символической картине реальное существование, и уже она — небесная иерархия — становится прообразом земной, которая раньше была ее прообразом. Отношение между обеими «иерархиями» обращается: символизируемое, облекшись в плоть и кровь символа, начинает жить его вещественной, плотской, материальной жизнью. Мир только выигрывает в стройности и целостности, достигает максимальной степени единства.

Впрочем, последнее слово еще не сказано. Мы видели — небесная иерархия дает начало двум земным, светской и церковной, что соответствует основному разделению земного мира на мир душ и мир тел. Обе иерархии текут параллельно, так что каждому светскому чину соответствует духовный. Если Эгидий Колонна выдерживает параллелизм благодаря тому, что наряду с вполне реальной церковной иерархией он ставит *желательную* светскую, то Валафрид Страбон поступает проще: недостающие звенья в каролингской иерархии он восполняет заимствованиями из отошедшего в прошлое римского расчленения общества: так, патриархи имеют свой pendant в патрициях, «которые, как известно, были первыми по власти после цезарей», аббатам соответствуют военные трибуны: «как трибуны стояли во главе воинов, так аббаты начальствуют над монахами». Обе иерархии возглавляются — каждая отдельным главой — папой и императором. Впрочем, единство не нарушается этим: все чины в совокупности составляют едино тело Христово, так расчлененное, что каждый

служит всем и все каждому, — истинное подобие человеческого тела: глаз — это мудрецы, уста — учителя, уши — благосклонные слушатели, руки — работники, ноги — преуспевающие в полезных делах, чрево — страдающие, и т. д.³⁰ Но действительная жизнь то и дело нарушала гармонию, причем хуже всего было то, что разграничить область «духовного» и «светского» никак не удавалось. Известно, в какие тупики забивалась средневековая мысль всякий раз, когда приходилось переводить на теоретическую почву спор о прерогативах папы и императора. После стольких исследований достаточно только напомнить об этом. Основным затруднением являлось то, что император — с одной стороны возглавляющий светскую иерархию и, таким образом, властвующий над «телами», для чего он и препоясывался светским мечом, — в то же время, как защитник и «адвокат» церкви, тем самым включался в состав иерархии церковной, где, однако, для него с трудом находилось место. Как бесспорный глава земного «царства», он притязал на первенство и в церкви, которая ведь в сей жизни «сплетена» с земным Градом, и такое притязание создавало для церкви опасность обратиться в «двухглавое чудище». Помазанник, он являлся причастником благодати, а с другой стороны, он не имел над душами даже той власти, какая принадлежала последнему экзорцисту, — власти изгонять бесов. Нет нужды перечислять все — достаточно изученные — попытки выйти из затруднения. Я приведу только один, особенно показательный, образчик опыта объединения обеих иерархий. Он принадлежит св. Мехильде. Ей было видение, что ангелы дают напиток из источника милости всем чинам людей, входящим в Церковь, торжествующую на небесах и воинствующую на земле: «Давали

они испить патриархам, пророкам, апостолам, мученикам, исповедникам, девственницам, вдовам, состоящим в брачном чине и всем гражданам небес... Затем из того же источника давали испить воинствующей Церкви: сперва владыке папе, кардиналам, архиепископам, епископам и всем монахам; после сего императору, королям, князьям и всем судьям и священникам, а затем и всем живущим на земле»³¹. Следует обратить внимание на порядок перечисления. Св. Мехтильда не просто ставит светскую иерархию всю целиком ниже церковной, взятой тоже целиком: на последнем месте стоят у нее священники. Здесь одна иерархия, иерархия воинствующей Церкви, состоящая только из церковных чинов. Эта единственная земная иерархия является прямым продолжением небесной. Опять мы встречаемся с уже знакомой нам тенденцией средневековой мысли сводить все умственные планы в один общий план, рассматривать все под одним углом зрения, подводить все объекты под одну общую категорию.

IV

Такое стремление охватить все «sub una specie» может привести к опасным результатам. Один пример уяснит, в чем дело. В драгоценнейшем памятнике средневековой mentalité, на который мы уже не раз ссылались, — в сборнике проповедей Франко Саккетти — есть одна проповедь (XL) на текст: *ассерегунт гамос палмарум ет процессерунт обвиам еи* (Ин. 12). Саккетти начинает с толкования понятия «процессии»: «Процессия есть порядок следования субстанций различных родов, так что субстанции каждого рода стремятся к общей цели». Я передаю лишь приблизительно мысли под-

линника; наши навыки мышления до такой степени расходятся с тогдашними, что оттенки мысли, то, что составляет ее характерную, неповторимую окраску, при передаче неизбежно пропадают. В подлиннике сказано: *la processione è ordine di gente l'uno innanzi all'altro con diverse sustanze, ma tutte a uno fine*. Я прошу обратить внимание на некоторые термины. *Gente* значит «род» не в том смысле, в каком это слово употребляется в логике («род» и «вид»), но в смысле совокупности людей: *gente* — естественное соединение людей, первоначально именно «род», в распространительном толковании — «народ», «нация». *L'uno innanzi all'altro* — может означать временную или пространственную, но никак не логическую последовательность. Саккетти различает шесть «процессий». Первая — процессия Отца, Сына и Св. Духа: от Отца — Сын, от Отца и Сына — Святой Дух. Вторая — процессия планет, третья — стихий, четвертая — органов чувств или ощущений (для Саккетти это, по-видимому, одно и то же: «глаз» он сопоставляет со «слухом»: *il più nobile è l'occhio; poi segue l'udire*, и т. д.), пятая — душевных способностей и, наконец, шестая — четырех «причин». Как Саккетти представляет себе отношение между понятиями в пределах каждой процессии, видно из некоторых выражений. В процессии стихий на первом месте он ставит огонь (*il fuoco è il primo*), «действующий сам собой» (*adopera per sè*). За ним следует земля, за ней воздух и, наконец, вода. С точки зрения тогдашней науки он ошибается: земля должна стоять на последнем месте. В общем же он верен традиционному взгляду на иерархическое распределение элементов, по ступеням убывающего достоинства (считая сверху вниз): *così*, говорит он, *digrada l'uno l'altro*. Однако, хотя каждому отведено его место

(benchè ciascuno abbia la sua condizione), все стихии служат одному назначению, образуя вместе органические тела. В иерархическом же порядке следуют в своей «процессии» и органы чувств: глаз признается «самым благородным». И вот когда в ряду таких иерархий мы встречаем и «процессию» Троицы, невольно возникает подозрение, что здесь Саккетти логическую последовательность понятий мыслит по аналогии с последовательностью предметов по степеням «достоинства». Эту же последовательность он ставит наряду с последовательностью пространственной: вторая «процессия» — небес, расположенных одно над другим, причем каждый высший ярус в представлении, составлявшем тогда *communis opinio*, и «достоинее» низшего. Я предвижу возражение против такого анализа. Скажут, что это ненужное выискивание мелочей, приводящее в конце концов к банальному результату. Кому, в самом деле, не известно, как любило средневековье играть символами и уподоблениями, и что это, в сущности, доказывает? Саккетти к тому же выражается как может, на языке «простонародном» и еще не приспособившемся к требованиям абстрактного мышления. Значит ли это, что он и мыслит абстракции конкретно и приписывает им предметное существование? Мы говорим: «душа болит», «мелькнула мысль», «идет дождь», и никому не придет в голову утверждать, что мы все это так буквально себе и представляем. Степень насыщенности метафорами в средневековом языке большая, но само по себе это доказывает, может быть, только то, что язык еще не успел, так сказать, догнать мышление. Весь вопрос и сводится к тому, имеем ли мы дело с метафорами или с подлинным и адекватным выражением мысли. Как это доказать? Известно, что в развитии человеческой речи

был период, когда то, что для нас является метафорами, продолжающими обращаться в употреблении только потому, что они уже умерли и влачат призрачное существование, было когда-то самым точным воспроизведением мысли; но что еще может быть нам известно? Можем ли мы, не рискуя впасть в грубейшие ошибки, пробовать наложить схему истории развития языка на подлинную историю культуры определенной среды, в данном случае «германо-романского» мира? Надо остерегаться смешения социологических «примерных» периодов с периодами «историческими». Поэтому нельзя удовлетворяться приведением выхваченных из общей связи отдельных выражений. Надо попытаться войти в круг мыслей средневекового человека, проделать вместе с ним его умственные операции; тогда и только тогда слова приобретут для нас их настоящий смысл и мы услышим подлинную средневековую речь. Приведу несколько характерных образчиков. Яков Ворагине рассказывает о звезде, виденной волхвами. Собственно, они видели не одну, а пять звезд, потому что звезда та была «пятикратной», *quintuplex*, а именно: материальная, духовная, интеллектуальная, рациональная и сверхсубстанциальная. «Увидев первую и вторую звезду, волхвы обрадовались, увидев третью — *обрадовались радостью*, увидев четвертую — *обрадовались великой радостью*, увидев пятую — *обрадовались радостью «весьма великою»*¹. Мысль епископа Якова ясна. Для него «радость», «*gaudium*», не просто эмоция, состояние души, или акт радования, но некоторая вещь, присоединяющаяся к этому акту и усугубляющая его. В высшем плане тот же строй мыслей мы встречаем у Ансельма* в его знаменитом «онтологическом доказательстве» бытия Божия. Объективированию абстрактного по-

нения у Ансельма соответствует в приведенном примере объективирование эмоции. У того же Якова встречаем другой, не менее выразительный пример объективирования чувства. Он говорит о необходимости культа святых. «Вследствие нашей скудной способности к созерцанию, — почему мы не в силах взирать на горный свет в нем самом, — должны мы, по крайней мере, созерцать его в святых; ибо, вследствие скудной способности к любви, человек в своем несовершенстве часто чувствует большую любовь к какому-нибудь святому, чем к Богу»². Ход мыслей здесь, очевидно, таков: доступно познанию и любви прежде всего и легче всего подобное познающему и любящему; существует известное соотношение между «величиной» любви и «удельным весом» ее объекта. В основе лежит очень тонкое и глубокое психологическое наблюдение, но как своеобразно оно сформулировано! Этот способ мыслить еще нагляднее проступает у Цезария Гейстербахского в одном из его рассказов. Монах Готшалк*, человек святой жизни, сподобился вместо гостии увидеть совершенно ясно Христа-младенца. Узнав об этом, священник Адольф стал просить такого же видения и себе, грешному. И Господь внял его просьбе. Во время обедни он увидел в гостии «якобы через стекло» Христа, висящего на кресте со склоненной головой. «Не удивляюсь я, что он не мог увидеть Его так отчетливо и в таком приятном виде, как Готшалк. Ибо он имел сожительницу»³. Для епископа Якова любовь — «предмет», поддающийся измерению и сравнению с ее объектом. Для Цезария Гейстербахского видение — «предмет», качеством своим соответствующий качеству видящего. Автор книги о чудесах святой Фиды рассказывает еще более поразительную историю. Священник Геральд, возненавидев своего

родственника Виберта, вырвал у него глаза в присутствии трех слуг. Немедленно с неба слетела птица, подхватила глаза и понеслась с ними в Конк, к усыпальнице святой. Что это была за птица? Слуги уверяют, что они видели белоснежную голубку. Но сам виновник злодеяния рассказывает, что то была сорока. Возможно, что прав Геральд. Посылал ведь Господь носить пищу Илии-пророку ворона. Но вернее другое: «страшный» для злочестивых, Бог будет милостив к праведным. И потому могло случиться, что невинным и в тайниках совести сокрушавшимся о злодеянии, коего они были свидетелями, был явлен образ белый, злодею же — смешанного цвета⁴. Теперь для нас должен приобрести особый специфический смысл анекдот Григория Великого об аббате Элевферии, который, возгордясь, не смог совершить некоего чуда, хотя вообще был великим чудотворцем, так что ему пришлось обратиться к помощи братии. С того момента, как его обуяла гордыня, чудо оказалось для него непосильным: один он не смог «выдержать его тяжести; разделил ее с братьями и выдержал»⁵. Ко всему можно применить меру и число. Не существует несоизмеримых понятий, потому что все понятия одинаково мыслятся как объекты. «Радоваться радостью» — нечто большее, чем просто радоваться, «жить жизнью» значит жить полнее, нежели просто жить. «Есть два рода живых существ, — рассуждает Бернар Клервоский, — имеющих ощущения и не имеющих. Но бесчувственным предпочитают чувствующие, а тем и другим должна быть предпочтена *жизнь*, благодаря которой живут и чувствуют. Нельзя поставить рядом на одной ступени жизнь и живущее. Еще менее того — жизнь и то, что не обладает жизнью»⁶. Равным образом идея качества «реальнее» и «больше»

качества: «Бог — чище всех тварей; более того, Он — совершенная чистота»⁷. Приведенные только что два отрывка — типичные образцы рассуждения в духе «реалистической» философии. Надо было сопоставить их с образчиками более, так сказать, вульгарного мышления, чтобы стала очевиднее связь этой философии с психикой средневекового человека. «Реализм» не просто философское направление, не продукт отвлеченного мышления, независимого от обыденных переживаний: он интимно связан с ними. Этот средневековый реализм имеет лишь формальное сходство с платоновским. В своей сущности — он не что иное, как отражение в понятиях результатов внутреннего опыта, открывающего субъекту в каждом его переживании какой-либо объект. Отсюда и вытекает эта уже отмеченная нами легкость сопоставления понятий, принадлежащих, с точки зрения нашей логики, к совершенно различным планам. Тот же Яков Ворагине в житии св. Елизаветы Венгерской* говорит, что она прошла все ступени, ведущие к состоянию святости. «Во-первых, была она в состоянии девства, во-вторых — в состоянии супружества, в-третьих — в состоянии вдовства, в-четвертых — в состоянии деятельности, в-пятых — в состоянии созерцания, в-шестых — в состоянии монашества и, в-седьмых, теперь она в состоянии славы»⁸. Опять-таки и здесь необходимо самым пристальным образом приглядеться к тексту. Мы видим, что автор представляет себе смену «состояний» святой как некоторую временную последовательность: первые «три состояния» ведь следуют одно за другим хронологически; все шесть «состояний» противопоставляются, как бывшие, седьмому, в котором святая «теперь» пребывает. Однако это достигается путем сопоставления понятий, лежащих в различных плоскостях.

«Состояние деятельности» — *status activus* — это состояние, в котором находилась святая, пока она была в миру, между тем как *status contemplativus* приходится на время ее монашества. «*Status*» — слово двусмысленное, обозначающее и принадлежность к некоторому социальному чину (*ordo virginum*, *ordo conjugatorum* etc.), и, вместе с тем, известное психическое состояние. Но благочестивый епископ Генуэзский этой двусмысленности не замечает и, со своей точки зрения, вполне прав: ведь и *contemplativi* составляли в таком же смысле «*ordo*», как *virgines* или *conjugati*. Для него здесь нет логического несоответствия. Все понятия, все отвлечения — в равной степени «вещи», и это роднит их между собой. Прочтите у него же объяснение, почему первая литания, читаемая в день св. Марка, называется семиобразной. Потому что она установлена в память процессии, устроенной Григорием Великим, когда была чума. В процессии же этой шествовали семь чинов людей: клир, монахи, миряне и т. д. «Мы же число людей заменяем числом литаний»⁹. В силу родства, присущего всем понятиям, поскольку все они подводимы под категорию вещиности, стирается различие между явлениями природы и продуктами человеческой деятельности, между природой и культурой. «*Universum*», как его представляет себе Рабан Мавр, слагается из Бога и ангелов, из людей обоих заветов, из зверей, растений и камней «простых» и «знатных», из войн и триумфов, зданий общественных и частных, одежды и домашней утвари и всего, что относится к обиходу. Нет такой «вещи», которая не нашла бы себе упоминания в этом трактате, от Рая и до печных горшков и плошек. Он открывается сведениями о Троице единосущной и нераздельной и замыкается главой о конской сбруе.

Объективирование, приписывание всему предметного существования связывается со смутным представлением о материальности всего. Что такое, например, зрение? «Глаз видит, но он не видит зрения, которым он видит», non vede il vedere con che vede, — «ухо слышит, но не слышит слуха, которым оно слышит», и т. д. Дух же «видит и видит зрение, которым он видит»¹⁰. Еще вопрос, нельзя ли видеть «телесного зрения»? Оно не видно глазу, но это не значит, что оно вообще невидимо. Духовное и материальное не разнородны: духовное только выше, достойней, благородней материального. Можно говорить о «духовном теле»: такое тело (corpus spirituale) человек получит при воскресении. Адам до грехопадения видел свет, исходящий от лица Божия, наружными очами (exterioribus oculis), ибо тогда, когда его тело повиновалось душе, его наружные очи были духовными очами — per innocentiam tunc spirituales fuerunt. После же грехопадения у наших праотцев отверзлись плотские очи¹¹. Еретики-альбигойцы стояли на точке зрения докетизма: Христос обладал только видимостью тела. Их обличитель возражает: «Вы скажете, что это было *духовное* тело (spirituale corpus). Напротив. Заметьте, что оно было погребено по иудейскому обряду. Итак, можете ясно видеть, что это было материальное тело»¹². Как мы выше видели, отношение материального к духовному смутно представляется как отношение «менее реального» к «более реальному». Оказывается теперь, что это отношение обратимо. «Духовное» — все равно что «кажущееся». Такая сбивчивость представлений препятствует в каждом данном случае определять, что относится к духовному, что к материальному, ибо точных признаков того и другого нет. Что до телесного естества Саула, говорит Салимбене*, то он

был мужем великого сердца: ибо он храбро сразился с врагами за освобождение своего народа¹³. Чувства прикреплены к органам чувств, где они обитают. У Христины Чудесной во время ее экстазов они уходят, а затем снова возвращаются на свои места¹⁴. Св. Анджела жалуется, что в нее входят пороки, которых никогда раньше не было в ее теле; они воспаляются в ней и причиняют ей большие страдания. Но они не обладают непрерывной жизнью: умирают, и оживают, и снова умирают¹⁵.

Смешению духовного и материального способствуют психологические представления — теория возникновения ощущений, основанная на неполном разграничении умственных образов и вызывающих их объектов. От объектов, по этой теории, отделяются «духовно» некоторые «подобия», которые «входят» в органы чувств, возбуждая их своими «прикосновениями». Таким образом, прикосновение лежит в основе всех чувств, «не только телесных, но и духовных»: душа тоже испытывает собственные прикосновения, например любви или мыслей¹⁶. Можно пойти дальше: объекты не отделяют от себя никаких «подобий», но сами чудесным образом входят в наши органы чувств. Каким образом Христос может присутствовать в гостии? Более того — в каждой частице, в каждой крошке гостии Христос находится телесно весь целиком. Как это понять? Очень нетрудно. Посмотри, как мал твой глаз: та частица, которым он видит, меньше игольного ушка. А погляди на небо: как велико оно, как огромна даже четвертая часть его. И такая большая вещь, как небо, утончается до того, что может войти в твой глаз, а глаз расширяется настолько, что в состоянии охватить все небо целиком. Почему же Тот, кто устроил все это, не может войти в

частицу гостии?¹⁷ Это рассуждение Франко Саккетти характерно как пример, в каком направлении идет вульгаризация идей, чем и выдается та смутная подсознательная работа духа, на основе которой растет научное миросозерцание эпохи: 44-я проповедь Саккетти, откуда мы сделали только что заимствование, несомненно является пересказом одной из проповедей Джордано да Ривальто, великого проповедника, знаменитого во Флоренции в начале столетия, на закат которого падает деятельность Саккетти. Брат Джордано старается истолковать своим слушателям тайну пресуществления. Люди не могут понять, как Христос может присутствовать в малой гостии*; еще поразительнее то, что Он присутствует сразу во множестве гостий, и тело Его не убывает. Джордано прибегает к уподоблениям: проповедник говорит проповедь; его речь слышна всем, каждый воспринимает ее целиком, а не частью, и каждый слышит ту же самую речь. Что же касается вхождения Христа в гостию, то это можно мыслить наподобие, например, вхождения солнца в глаз, когда глаз смотрит на него: не солнце входит, но некоторая «духовная вещь», его подобие¹⁸. Но для Саккетти этот способ объяснения чересчур сложен. Он его упрощает, обходится без гипотезы «духовных подобий» телесных вещей. Между духовным и материальным устраняется последняя грань.

В условиях психологических представлений эпохи вырабатывается своеобразное учение о видениях. Что такое видение? Отчего они бывают? Различаются видения телесные и духовные. Телесное видение — то, когда что-либо зримо телесно. Духовное видение — лицезрение бесплотных образов, без участия чувств: оно бывает поэтому во сне или в состоянии восхищения¹⁹.

Сонные видения происходят от различных причин: от переполнения желудка или, наоборот, от голода; от «прельщения» (ilusione) или, наоборот, от благочестивых помышлений; иногда — от откровения Духа Святого²⁰. Всем этим видениям следует предпочесть те, которые бывают при экстазах. Такое видение «вернее» и «приятнее»²¹. Но нелегко подвести под эту классификацию отдельные конкретные случаи. Один священник, много размышлявший о таинстве воплощения, как-то ночью был восхищен к месту рождения Христова и увидел, что Дева родила Сына. Это было духовное видение во сне. Но вот другое видение, относительно природы которого Цезарий затрудняется что-либо сказать: монах, стоя в церкви на молитве, закрыл глаза и увидел Богоматерь с Младенцем на руках. Захотелось ему увидеть яснее. Он открыл глаза и ничего не увидел. Какого рода было это видение? Духовное? Но монах не спал и не был в состоянии восхищения, потому что вполне владел своими чувствами. Телесное? Почему же он утратил его, открыв телесные очи? Как можно видеть телесное видение с закрытыми глазами? Цезарий все же склонен думать, что это было видение телесное. Последнее возражение он устраняет тем доводом, что тонкая стенка сомкнутых век не могла воспрепятствовать проникновению в глаза сверкающих ликов Христа и граждан небесных²². Теперь мы знаем, что такое «плотское видение»: в представлении Цезария оно имеет вполне объективный характер. Епископ Яков рассказывает в легенде о св. Доминике об одном из его почитателей, орлеанском декане Регинальде. Он тяжело заболел лихорадкой, и святой Доминик стал молиться о его исцелении Божьей Матери. Вняла Пречистая молитве и стала навещать больного и собственными руками ума-

щала его тело. Это видение видел не только сам Регинальд, но и святой Доминик, и — в другой раз — один монах из ордена странноприимцев: «видел собственными глазами и остолбенел»²³. Салимбене не делает никакого различия между плотскими и духовными видениями: он видел *во сне* Богоматерь с Младенцем, находясь в церкви. Богоматерь сказала ему, что ей неудобно, чтобы монахи, придя в церковь, застали его вместе с ней²⁴. Абсурд получается от того, что Салимбене неловко выразился; но нам важны именно такие случаи, когда люди, заговариваясь, проговариваются. Неудачное выражение вскрывает подчас то, что таится под порогом сознания.

Много было писано о бездушном, формальном характере католицизма с его бухгалтерской расценкой воздаяний за грехи и добрые дела. Не берусь оправдывать католицизм, хотя такое оправдание и допустимо: указывалось, какие глубокие и верные в существе своем идеи лежат в основе этого извращения. Мне же хотелось бы только обратить внимание на его психологические предпосылки. Самая возможность арифметического приравнивания «дела» и «мзды» вытекает из отмеченного нами понимания отвлеченных идей как объектов. «Дело» мыслится как объект, существующий самостоятельно, независимо от действующего. С согрешившим может, по оплошности духовника, приключиться большая неприятность. Допустим, что он покаялся и отбыл епитимью. Но по небрежности или невежеству священника епитимья оказывается недостаточной. В таком случае после смерти согрешивший отправляется в чистилище доплачивать долг. Бог, знающий меру согрешений и кар, придает кару, достаточную по ее величине для искупления греха полностью. Таким образом, если

покаяние налагается в размере, меньшем против должного, — то, чего не хватает, восполняется по силе справедливости Божьей²⁵. Конечно, не в одном только формальном покаянии дело. Надо различать раскаяние (*poenitudo*) и покаяние (*poenitentia*): раскаяние есть внутренняя скорбь, смывающая вину, покаяние — внешнее удовлетворение Богу, упраздняющее наказание за грех²⁶. Сделав такое различие, Цезарий тут же, однако, развивает теорию, в корне подрывающую его. Раскаяние (*poenitudo cordis*) есть сокрушение (*contitio*) — великое благо, дар Божий, свыше исходящий от Отца Светов, и потому — согласно Писанию — совершенный. Надо различать малое сокрушение и полное. Малое стирает вину, полное — и вину, и кару²⁷. Сокрушение, следовательно, есть некоторая величина, поддающаяся измерению. Его может «хватить» только на погашение одного из последствий содеянного (*culpa*), либо оно может равняться сумме величин вины и кары. Яков Ворагине стоит в полном согласии с Цезарием. Как мы видели, и он считает, что сокрушение своей величиной может возместить недостаточность епитимьи (см. выше). Различие между субъективным и объективным, нравственным состоянием и внешними действиями, таким образом, совершенно уничтожается, и это потому, что субъективное мыслится как объективное. Вся «бухгалтерия» основана на том, что сопоставляются величины соизмеримые; а соизмеримы они потому, что смутно мыслятся в одном плане, и именно как «вещи» с определенной «плотностью», с определенным «весом», имеющие бытие в пространственном мире.

Приведу пример, весьма характерный для этой с трудом уловимой особенности мышления, то и дело смешивающего противоположные точки зрения — субъек-

тивную и объективную. Среди фресок Джотто* в падуанской церкви св. Петра имеется одна, изображающая тайную вечерю, именно тот момент, когда Христос открывает Петру и «возлюбленному ученику» имя предателя (Ин. 13, 21–27). Одна подробность картины останавливает внимание: все трапезующие изображены с нимбами, в том числе и Иуда. Как это понять? Допустить просто небрежность со стороны такого мастера, как Джотто, у которого всегда все взвешено, строго обдуманно и рассчитано, — нельзя. Основывался ли он на 27-м стихе, где сказано, что дьявол вошел в Иуду после того, как он принял хлеб от Иисуса? На фреске Иуда еще только протягивает руку за хлебом. Но Джотто не мог не знать, что (согласно стиху второму) дьявол еще раньше «вложил в сердце Иуды» мысль о предательстве. Почему же художник окружил голову предателя венчиком святости? Единственное объяснение в том, что Джотто изображает сцену не с точки зрения зрителей, а с точки зрения участников, учеников Христовых, из которых «никто не понял» (стих 28-й), что произошло между Иудой и Учителем.

V

Пора подойти ближе к этому мышлению. Затрудняюсь дать о нем более отчетливое понятие иначе, как сопоставив его с детским мышлением, как ни рискованно прибегать к аналогии, могущей навлечь на автора подозрение в пользовании вряд ли доказуемой теорией соответствия «возрастов» человечества и индивидуума. Однако в данном случае такая аналогия напрашивается. Сущность детского мышления состоит в том, что мир в

его непосредственной данности воспринимается не как связь устойчивых единств — точек кристаллизации повторных впечатлений (для этого слишком еще недостаточен опыт, слишком еще отрывочны и неполны возникающие в сознании при всяком новом впечатлении ассоциации), — но, так сказать, «по кускам», по мере того как эти «куски», эти осколки мира вступают в поле зрения познающего субъекта. При этом каждый такой «обломок» на время заполняет собой область сознания целиком, поглощает без остатка внимание, воспринимается первоначально без всякой связи с однажды уже познанными другими «обломками». Таким образом, еще нет почвы для появления критерия различения между тем, что для взрослого интеллекта, ориентирующегося в опытном мире, представляется как «объекты», т. е. постоянные носители определенных «качеств», и самими «качествами». Включая некоторую часть непосредственно данного многообразия, постоянно окружающего его, в сферу «моего», ребенок все остальное воспринимает просто как «не-я», как нечто постороннее и особо существующее, не проводя, однако, никакой грани между феноменами и теми источниками возможного опыта, о которых эти феномены говорят более подготовленному интеллекту. Ребенок только «перцепирует», но не «ап-перцепирует». Повторяю, я не хочу сказать, что средневековый человек в умственном отношении был младенцем. Я только прибегаю к уподоблению для достижения большей наглядности. Ничто не препятствует нам построить некоторую гипотезу о духовном состоянии средневекового человека — лишь бы эта гипотеза помогла нам охватить в общей формуле все наблюденные факты его душевной жизни. Я не утверждаю, что средневековый человек мыслил так, как мыслят дети. Я предла-

гаю лишь сделать допущение этого. Вообразим себе, что его душевные процессы протекали так, как они протекают у детей. Далее представим себе, что этот гипотетический взрослый ребенок в то же время наделен нашей потребностью дать самому себе отчет в итогах своей познавательной деятельности, задается целью выразить эти итоги в *понятиях*. Тут-то и обнаруживается та тенденция его разума, о которой мы уже говорили: *всем* результатам своего опыта он приписывает объективное существование, за каждым его понятием кроется *предмет*. В сфере философской мысли мы должны будем ожидать самого безудержного гипостазирования понятий отношения, что мы отчасти уже видели. Однажды наложив сеть на расстилающуюся перед ним карту мира, такой интеллект уже не в состоянии устранить ее; он уже мыслит ее как органическую принадлежность этого мира, и тогда перед нами — рассуждения в духе того, какое мы, например, читаем у Ришара: «Мы знаем, что линия *естественно* перее плоскости». Ришар очень глубокий и очень хорошо вышколенный мыслитель, и я не собираюсь приписывать ему абсурдов. Он говорит далее: «Линия мыслима отдельно от плоскости, хотя в естестве вещей они и неотделимы». Но опять-таки одно это слово «естественно» выдает то, что лежит у него за порогом сознания¹.

В опытном мире, так «по-детски» воспринимаемом, «качества» отрываются от их носителей и живут самостоятельной жизнью. Каждая вещь, учит брат Джордано, обладает какой-либо благодетельной силой (*ben si truova nelle criature alcuna salute*), но только временно, в отличие от спасительной силы Иисуса Христа, которая длится вечно и никогда не уменьшается. Так драгоценные камни имеют волшебные свойства, но они не

сохраняют их навсегда; по прошествии известного времени, — может быть, спустя сто лет — эти свойства утрачиваются². Качества присутствуют в вещах как некоторые дополнительно прибавляющиеся «вещи», но они существуют и сами по себе. «Свет обладает светом естественно сам по себе, а другие светлые вещи заимствуют свет от солнца». «Есть большая разница между теплым и теплотой, светлым и светом... Теплая вещь может потерять тепло и стать холодной, но тепло — никогда»³. В аду вещи теряют свои качества: адский огонь, например, жжет, но не светит⁴. Свет — это «самая светлая вещь», тепло — «самая теплая вещь», — такова их интимная, не поддающаяся категорической формулировке, мысль. Вещь есть сумма качеств, личность — механический комплекс самостоятельных свойств, а не живая связь душевных движений. Послушайте, в каких словах восхваляет Пасхазий Радберт* св. Аделарда Корбийского: «Душа его была как сад райский, огражденный стеною веры, усаженный всеми видами добродетелей. Он подражал в смирении одному святому мужу, в снисходительности другому; тому он следовал умеренностью в обиходе и скромностью в одеянии, от того заимствовал терпение, от сего — кротость... Так обозревал он вместе жития всех святых... дабы из всех них составить единого совершенного мужа»⁵. Средневековая наука стоит на точке зрения единства человеческой души, и тем не менее Брунетто Латини* утверждает, что «Елисей имел два духа: свой собственный и дух Илии, поэтому он сотворил большие чудеса: так, Илия воскресил мертвого, будучи живым, а Елисей — после своей смерти»⁶... В параллель к этому можно было бы привести хорошо известные «литературные портреты» средневековья, описывающие человека

по частям, кусок за куском, распространенные житийные рассказы об «обращениях», построенные на представлении об «исхождении» из души злых качеств и о «вхождении» в нее добрых. Проектирование вовне внутренних отношений приводит к смешению душевных свойств — познавательной способности и проч. — с результатами духовной деятельности или с ее обнаружениями. Саккетти говорит, что Бог «вложил в человека семь свободных искусств и прочие душевные силы»⁷. Салимбене требует от прелата трех качеств: *intellectum, sermonem et vitam honestam*⁸. В последнем случае имеем пример столь частого употребления терминов, обозначающих внутренние свойства или состояния, в смысле их следствий. *Sermo* — двусмысленный термин. Здесь он значит — «дар слова», но его прямое значение — «речь». В качестве обратного примера можно привести двусмысленное употребление термина *miseri-cordia* в одной и той же статье Великой хартии⁹ в значении *усмотрения* короля, налагающего штраф, и в значении самого *штрафа*.

Продолжим теперь развитие нашей параллели. Если бы ребенок воспринимал обрывки данного ему мира только как обрывки, если бы в каждой перцепируемой им отдельной вещи он видел совершенно новую вещь, вещь *sui generis*, ни с чем не сравнимую и ни к чему не сводимую, — его интеллект не выдержал бы натиска мира. Его спасает память о предыдущих переживаниях, и здесь уже дан зачаток апперцепции. Воспринимая что-нибудь как «это», он узнает в нем «то» и торопливо делает вывод: «это» *есть* «то». Но опыт его слишком недостаточен, он не умеет в комплексе одновременно переживаемых восприятий разобраться в биологически главном; он довольствуется грубыми, первыми попав-

шимися аналогиями и частичными приближениями; он классифицирует накапливаемый им материал, руководствуясь критериями часто совершенно случайными, ибо он не знает пределов собственных возможностей, а потому ему и непонятно «истинное назначение» вещей, так что для него не существует разделения окружающих его предметов на «игрушки», «съедобное» и проч. Далее, над его мышлением всецело тяготеет тот психологический закон, который Ферреро^{*} называет законом остановки в размышлении, *arrêt mental*, или, что то же, недодумывания. Предположим, рассуждает автор «Психологических законов символизма», что явлению *a* всегда предшествует явление *A*, которому, в свою очередь, предшествует явление *B*. В этом случае явление *B* должно считаться «причиной» *a*. Но ум, не умеющий следить за сцеплением причин и следствий, останавливается на полпути. Прimitивный интеллект успокаивается на установлении непосредственно усмотренной им связи между *a* и *A* и объявляет *A* «причиной» *a*. Австралийцы просили ружья белых людей не стрелять в них; не только дикари, но и культурные люди склонны придавать преувеличенное значение орудиям, употребляемым в борьбе за существование, часто упуская из виду, что вся суть дела не в них самих, но в том, кто ими орудует¹⁰. В основе закона «недодумывания» лежит, может быть, не столько умственная леность, сколько неспособность к отвлеченному мышлению. Однажды образованная ассоциация между восприятиями приобретает для примитивного интеллекта принудительный характер: он не в силах отрешиться от нее и приписывает ей объективность и общеобязательность. То, что раз было воспринято в какой-либо связи, далее уже в иной связи, чем в этой, не мыслится. Прimitивный интеллект не

столько спрашивает о *причине* феномена, сколько пассивно воспринимает его *вместе* с сопутствующим ему. Два феномена, стоящие друг с другом в причинно-следственной связи, *a* и *A*, воспринимаются им не так, что *A* мыслится как «*причина*» *a*, но скорее так, что в *a* «*узнается*» *A*, и обратно. Если же, в силу тех или иных причин, ему удастся расчленить свой комплекс восприятий, если, например, он замечает, что то, что мы называем качеством — хотя бы, например, окраской — предметов, присуще различным предметам, то он уже не остановится перед тем, чтобы объективировать свое восприятие данного «качества». В таком случае, воспринимая его в объекте, носителе качества, он истолкует свое восприятие как результат воздействия на него двух «равноправных» объектов. Вся эта умственная работа происходит в сокровенных глубинах духа, «за порогом сознания», но по временам результаты ее сказываются в тех «ошибках», в какие на наших глазах впадает примитивный интеллект, берущийся за логическое расчленение понятий. Ошибки эти хорошо известны педагогам. Одной из типичных ошибок учеников младших классов в ответах по истории является перечисление народов, переселявшихся в Римскую империю, таким приблизительно образом: «*германцы, лангобарды, франки, готы, остготы, вестготы*» и т. д. В эту ошибку — автору приходилось испытать это на опыте — учащиеся впадают постоянно, и уяснить им, почему так перечислять нельзя, чрезвычайно трудно. Единственным спасением для интеллекта, случайно сознающего, что дело неладно, что «*понятия-вещи*» нельзя просто ставить рядом, является замена *логического* подчинения подчинением по степени «*важности*», «*достоинства*», «*благородства*».

Представим себе теперь, что сфера опыта нашего гипотетического взрослого ребенка раздвинулась до границ мироздания, что ему пришлось решать проблемы, выходящие далеко из рамок его повседневного опыта, проблемы не им выдвинутые, не подсказанные ему жизнью, но в то же время в каждый момент его жизни навязывавшиеся его вниманию, глубочайшие и сложнейшие проблемы религии, безраздельно властвовавшей над его умом и сердцем, — и нам откроется тайна происхождения средневекового символического и иерархического мировоззрения. Отстаивая взгляд на общераспространенность символического способа мышления в средние века, Л. П. Карсавин пишет: «Только воззрение на символизм как на какое-то ухищрение мысли и сосредоточение внимания исключительно на рафинированных его плодах не допускают признания его за широкими слоями населения». Невозможно допустить, чтобы слушатели знаменитых проповедников ничего не понимали, «когда те пускались в свои символические или символично-этимологические изыскания». Он указывает, что символически работала мысль не только у книжных людей, но и у таких, как Франциск, Эгидий, простонародные проповедники катарства¹¹. Я бы сказал больше: не только «понимали» проповедников, когда они говорили символами, но иной речи, кроме символической, вообще не понимали. Мы видели, что проповедники намеренно прибегают к символам, чтобы объяснить простым людям ту или иную отвлеченную мысль, видели, что некоторые из них *для себя* стараются преодолеть символизм мышления, отделаться от символов. И то, что они делали такие попытки и что они им не удавались, служит лучшим доказательством отсутствия каких-либо признаков надуманности, преднамеренности с

их стороны. Представление о всеобщем символизме мира не есть только книжная теория, придуманная за недостатком лучшего объяснения единства миропорядка, но результат биологической необходимости, инстинктивного приспособления младенческим образом мыслящего интеллекта к нерасчленяемому как-либо иначе многообразию окружающего его мира, мыслимого первоначально состоящим *из одних только объектов, не связанных между собой никакими отношениями*¹². Цитированный автор глубоко прав, когда защищает идею своеобразной «разумности» и целесообразности символизма. Я бы подчеркнул сверх того его неизбежность. Другого выхода не было. Мир не воображали символическим: его таким воспринимали.

Здесь надо оговориться. Картина мира, как она рисуется средневековому человеку, не есть *единственно* возможная в условиях такого мышления. Построенный символически мыслящим сознанием мир мог бы выглядеть и иначе. В самом деле, в условиях этого мышления нисколько не заключается необходимость ставить мир в зависимость то всемирного, независимого от мира божества. В системе всеобщего символизма *этот* элемент является посторонним. Средневековая теология не дана в средневековой космологии, не связана с ней как следствие с причиной, не вытекает из нее с логической неустранимостью. Если, вообще говоря, символическое мировоззрение является результатом приспособления примитивно мыслящего субъекта к объективной данности, то *это* именно символическое мировоззрение, которое было выработано в средние века, явилось результатом, так сказать, двойного приспособления: с одной стороны — к «миру», т. е. совокупности нерасчлененной данности эмпирического, с другой — к Богу, в

сущности столь же, или почти столь же, непосредственно «данному»; ибо средневековый человек стоял по отношению к христианской догме в условиях, очень приближавшихся к тем, в каких находится младенец по отношению к окружающему его миру. Догма эта была ему навязана извне, он принял ее готовой, как нечто непререкаемое, не подлежащее устранению, как уже включенную в мир в качестве его части, как нерасторжимо со всем остальным связанный элемент окутывающей его личность сферы, как *объект* в ряду других объектов. В этом смысле можно сказать, что если средневековая теология не была обусловлена космологией, то зато средневековая космология обуславливалась теологией. Пункт кристаллизации элементов эмпирического мира, единственное «то», которое воспризнается в каждом «это», — не был избран свободно средневековым человеком: этот пункт уже был неподвижно утвержден среди хаотической неустойчивости обступавших сознание феноменов.

Не связывая явления ничем друг с другом, средневековый человек связывал их прямо с божеством, и этим уже косвенно определялось их взаимоотношение. Подчиненность одних объектов другим была, так сказать, вторичной, производной, вытекала из общей их подчиненности божеству. Поэтому в системе мира, как она строилась средневековьем, господствует лишь относительная связанность одних объектов другими. Мир есть целое лишь постольку, поскольку он весь, целиком, зависит от Бога, поскольку он является его творением и его отображением. Но взятый отдельно от него, в самом себе, мир распадается на множество объектов, из которых каждому присуще его *собственное*, обусловленное его расстоянием от божества, степенью близости к не-

му, достоинство и место, вне прямой зависимости от остальных. Всякий объект определяется *только* отношением к Богу, но не отношением к другим объектам, и иерархический порядок их сохраняется лишь при условии, что иерархическая лестница доведена сознанием до конца. Едва только мысль отвлекается от Бога и сосредотачивается на мире, его единство исчезает: ибо в нем самом, в этом мире, нет никакого объединяющего начала, никакой общей точки притяжения. Вещи тяготеют друг к другу только до тех пор, пока они сообща тяготеют к Богу; это ключ свода: как только он выпадает, все рассыпается, и мира — как целого — не существует; каждая вещь довлеет самой себе. Отсюда странная — для нас — бессвязность средневековых произведений литературы и изобразительного искусства, бессвязность, которая только подчеркивается внешней схематичностью построения. В хрониках и летописях события регистрируются в том порядке, в каком они попадают в поле зрения историка, размещаются по годам, причем в том случае, если событие длится несколько лет, под каждым годом оно излагается так, как если бы оно именно в этом году началось, — как нечто новое; стихийные бедствия, выдающиеся явления в природе и факты общественной и государственной жизни, чудеса и знамения отмечаются попеременно, как попало, или же — как у Матвея Парижского* — по заранее усвоенному плану, ни в каком отношении к действительному сцеплению явлений не стоящему: сначала события политической истории, затем данные о состоянии погоды, об урожае, ценах на съестные припасы¹³. В поэме эпизоды сменяются, как сновидения или как виды при внезапных и крутых поворотах железной дороги; недаром «видения» и «скитания» являются двумя излюбленными

формами, к которым прибегает поэтическая фантазия. Часто они комбинируются, как в «Божественной комедии» и ее литературных прототипах: автор или герой поэмы «обмирают», «восхищаются», попав в чудесном сне в неземные страны. Народные рассказчики поступают еще проще: они постоянно меняют свои «истории», переходя от одной темы к другой, таким, например, образом: «Довольно мы говорили о графе Бодуэне, теперь расскажем, как император Аламаний*...» и т. д. Отдельные рассказы вводятся в одну общую рамку. В «Декамероне» Боккаччо* действующие лица, флорентийские юноши и дамы, фигурируют только как рассказчики новелл; позже «новеллы», вплетаемые в главный сюжет романа, как в «Дон Кихоте», составляют его второстепенную, побочную часть, служа чем-то вроде интермедий. Было бы интересно проследить это постепенное перемещение центра тяжести романа от «картин» к «раме», разрастание основного сюжета, первоначально служившего только общим стержнем, в самостоятельную и главнейшую часть, перенос акцента с узора на канву, — параллельно с развитием способности понимать жизнь синтетически, как единый процесс.

На картинах фигуры только у редких мастеров связываются в общие массы, объединяются принадлежностью к одной пространственной сфере; гораздо чаще они просто лепятся как попало в пределах одной картинной рамы. Композиция чудесной символической фрески Амброджо Лоренцетти* «Хорошее Управление», находящейся в сиенской ратуше, причиняет прямо-таки страдание современному глазу. Через всю — очень удлиненную — фреску проходит помост, разделяющий ее на две части, верхнюю и нижнюю. На помосте вправо, занимая две трети его, возвышается скамья со спинкой, покрытой

мягкой материей. Впереди посередине сидит на троне в иератической позе, прямо к зрителю, непомерно большая символическая фигура Синьории — царь со скипетром в руке. Справа и слева от него на лавке по три «гражданских добродетели», обращенные к нему. Слева особую группу образует восседающая, опять-таки прямо к зрителю, женская фигура Правосудия с окружением из мелких фигурок; под ней — в полуобороте слева направо — Мудрость; от нее тянутся как бы раздавленные тяжелым помостом, маленькие, попарно, как школьники на прогулке, выстроенные «граждане»; они предполагаются направляющимися к Синьории. Две символические группы на помосте ничего, так сказать, не знают друг о друге; крайняя слева фигура первой группы Мир сидит вполоборота направо, спиной к группе Правосудия; эта группа открывается двумя коленапреклоненными женскими фигурками, глядящими влево. Сколько планов, столько центров — и ни намека на общий центр! Конструктивное единство фрески достигается чисто внешними средствами, глубоко посторонними художественной идее: верхним, то есть задним, ребром видимого в перспективе помоста фреска разделена продольно пополам; вертикальные оси Синьории и крайнего левого борта лавки делят фреску на три почти равных части: левый отрезок, занятый группой Правосудия, несколько больше; он совершенно равен по длине пространству от правого борта до левого ребра куба, на котором у ног Синьории помещены два купидона. Для старых мастеров не существует главного и второстепенного: все одинаково ценно, все выписывается одинаково добросовестно, со всеми деталями; на деревьях можно пересчитать все листочки, на крыльях ангелов — все перышки.

Отсюда разительный контраст между безупречной симметричностью и схематичной законченностью архитектоники и дробностью и несогласованностью содержания. Одна область творчества составляет исключение, однако подтверждающее общее правило. Это — архитектура. Может показаться удивительным, что как раз в области самого абстрактного — наряду с музыкой — искусства средневековье дало самые совершенные образцы. Здесь как будто заключается какое-то внутреннее противоречие с констатированной нами слабостью абстрактного мышления, присущей эпохе. Однако как раз это последнее свойство и было условием, толкавшим средневековый дух на самообнаружение именно в форме зодческого творчества. В этой области субъект не связан так, как в прочих, объективно данным, уже сформированным материалом. Здесь ему не противостоят объекты во всем подавляющем его многообразии их специфических неустранимых качеств. Он имеет здесь дело с простейшими, обнаруживаемыми им во всех вещах без различия пространственными отношениями, которые без труда, «сами собою» отвлекаются от объектов. В архитектуре средневековый человек не сталкивался с затруднением — согласовать и привести к некоторому единству великое разнообразие данных ему объектов. Здесь он полный хозяин: он *сам* творит свои объекты и вводит их свободно в любые удобные ему сочетания. В этой области находит себе наибольшее удовлетворение его тоска по вполне однородному и абсолютному законченному космосу, в котором каждая часть точнейшим образом воспроизводит целое и все части связаны вместе началом господства и подчинения, что выражается непосредственно отношениями размеров, пространственной близостью или удаленностью одной от

другой отдельных частей, их нахождением «выше» или «ниже». В готическом соборе поражает стройность и завершенность плана: каменная громада вся целиком как будто выросла из земли, всем своим лесом колонн и пилястр устремляется в одном могучем порыве к небу. И в то же время каждый уголок собора, каждое оконце, каждая башенка, каждая деталь может быть взята отдельно, является сама по себе чем-то законченным. На всем протяжении колокольни на ребрах контрфорсов высятся башенки со шпилями — миниатюрные копии колокольни; стрельчатые окна делятся промежуточными горбылями на малые стрельчатые же оконца; по бокам главной апсиды располагаются малые; толстые колонны обрастают стройными пилястрами. Несколько архитектурных мотивов — остроугольный фронто́н, стрельчатый свод и проч. — воспроизводятся исключительно в орнаментационных целях бесчисленное множество раз; каменная громада расчленяется вертикально и горизонтально на все новые и новые отделения, фальшивые оконные рамочки, фронто́нчики, ярусы и ярусйки. Все вместе образует идеальное подобие того мира, о котором грезил средневековье: мира иерархически сгруппированных, совершенных, неизменно повторяющихся символов, мира раз навсегда «готового», неподвластного времени, неподвижного в своем устремлении к Богу, оцепеневшего в своей предметности, — царства ничем не нарушаемой гармонии, вечно дрящущегося полного консонанса. Отсюда понятно, почему столь мощное в зодчестве средневековье было так бессильно в музыке. Музыка, по своей абстрактности столь напоминающая архитектуру, во все остальном является ее полной противоположностью: ее стихия — время, тогда как стихия архитектуры — пространство. Психологически му-

зыка интимнейшим образом связана с постижением жизни как процесса, от чего, как мы видели, бесконечно далеко стояло средневековье, мыслившее мир исключительно статически и только в лице немногих гениальнейших представителей мистического направления переходившее к концепции динамики жизни. Есть нечто психологически несводимое, с одной стороны, в искусстве, произведения которого существуют только в момент исполнения, а с другой — в религии, мыслящей Бога как предмет, существующий «раньше всех прочих вещей» и абсолютно независимый от познающего субъекта.

II
HUMANA
UNIVERSITAS

I

«Человечество в своей совокупности представляет собою нечто целое по отношению к некоторым частям и некоторую часть по отношению к некоторому целому», — говорит Данте¹. Поскольку человечество является одним из элементов космоса, оно принадлежит к системе природы, и его иерархия составляет лишь несколько звеньев общей цепи «вещей», связующей землю с небом. С другой стороны, человеческий мир сам может быть рассматриваем как законченное в себе, замкнутое целое, как некий макрокосм, по отношению к которому каждый из его элементов — будет ли то отдельный человеческий союз или единичная личность — мыслится как микрокосм, т. е. опять-таки законченное целое, воспроизводящее в себе макрокосм². Такова в сжатой формулировке средневековая концепция общества, входящая в концепцию мира. Политическая теория, таким образом, не только базируется на космологической, но составляет с последней одно: в единичной человеческой личности, как в зеркале, отражены оба мира, обе целокупности — природа и людское общежи-

тие; человеческий организм рассматривается как совершенно точная редуцированная копия и вместе с тем как образец и великого универсального организма, и людского, «вселенского». Сведение двух миров — природы и человечества — в один план, к одному объединяющему и отождествляющему их началу не есть простой результат теоретизирующей мысли: политические теории средневековья, можно сказать, выросли из жизни. Те способы и формы восприятия данного сознанию мира феноменов, которые обусловили собой средневековое мировоззрение, определили собой и практическую деятельность, направленную на созидание и упорядочение людских взаимоотношений. Нельзя сказать, что, создав себе общее представление о мире, выразив свое понимание мира в системе научных понятий, средневековый человек затем уже исходил из нее для образования системы понятий, относящихся к политической и общественной жизни, и, наконец однажды образовав их, сознательно руководствовался этими понятиями. Скорее наоборот: система научных понятий, в которой средневековье выразило свое понимание общественно-политических отношений, которой обосновывалась и санкционировалась общественно-политическая деятельность, развивалась — совместно с системой понятий естественно-научных — в двойственном процессе приспособления духа к миру в его данности и преобразования этого мира. Это не значит, конечно, что те или иные политические теории не оказывали никакого самостоятельного влияния на политическую деятельность: всякая идея, раз будучи формулирована, тем самым объективируется, вступает в область феноменально данного, становится *историческим фактом*, а следовательно, *фактором*; это только значит, что историческая жизнь есть

единый процесс и что, расщепляя его в сознании на несколько областей, мы, однако, не должны забывать об этом единстве: то, что мы изолируем для целей научного анализа и классифицируем по рубрикам «причин» и «следствий», есть не что иное, как отдельные отрезки бесконечной нити, из которой дух тклет на станке веков свою живую одежду: сколько бы мы ни перебирали отдельных волокон, нам не откроется секрет образования ткани, пока мы не присмотримся к этой работе снующего в вечном движении челнока.

Прежде всего надо отметить непоколебимость убеждения, что идее единства человеческого рода должна соответствовать некоторая реальность. Все средневековые политические тела, все «царства, княжения и грады» мыслились как части более обширного, универсального союза, христианского царства или, что то же, христианской церкви, потому что Церковь и Империя^{*} в теории составляли одно целое, являясь двумя аспектами единого мистического тела Христова. Стоя на этой точке зрения, оба наследника римских цезарей, император «священной» империи и папа римский, притязают на реальную политическую власть во всем христианском мире. Мало того, что церковь была в определенной сфере отношений настоящим государством, так сказать, рассеянным среди всех государств, поскольку клирики имели собственный суд, пользовались изъятиями от государственных податей и поскольку миряне были подсудны церкви в делах, составлявших область действия церковного права. Известно, что церковь на этом не остановилась и — в силу смешения начал духовного и светского, земного и небесного — не только считала себя призванной вмешиваться в государственные дела, но и прямо-таки требовала от земных владык подчинения

своему политическому суверенитету, обнаруживая явное намерение вступить и на этом поприще в конкуренцию с империей. Известно, однако, что эти притязания встречали решительный отпор со стороны светской власти и что такие случаи, как, например, принесение Иоанном Безземельным^{*} вассальной присяги папе, рассматривались современниками, как некоторая аномалия. В этом отношении об империи еще в большей степени, нежели о церкви, можно сказать, что она была, в сущности, лишь «великим притязанием»: не считая итальянских государств, все сколько-нибудь значительные политические тела, входившие в состав западноевропейской системы, зависели от носителя императорского титула лишь постольку, поскольку они были связаны с ним как с германским королем: Священная Римская империя, в сущности, была просто германской империей. Во Франции твердо держались принципа, что французский король — «император» в своем королевстве; на подобной точке зрения стояли и в Англии. И тем не менее нельзя сказать, чтобы империя была *только* притязанием. Историк, придающему значение не только «событиям», но и психическим состояниям или, вернее — событиям в той мере, в какой они служат показателями последних, много говорит тот, например, факт, что в средние века получавший из имперской канцелярии диплом на звание нотариуса приобретал тем самым право повсеместной практики. К императору в данном случае обращались как к носителю *универсальной* власти, безотносительно того, какова была эта власть в остальном: такую же силу имел и папский диплом. Император выступает здесь не как именно светский всеобщий владыка, а папа — не как духовный. Равным образом обладатель диплома, выданного университетом, имевшим папскую

или императорскую привилегию — лишь бы эта привилегия исходила от одной, безразлично какой, из *универсальных* властей, — имел право преподавания во всех школах христианского мира³. Университет и нотариат как международные учреждения следует отличать от современных международных учреждений, каковы Почтовый союз, Красный Крест и проч. Повсеместное функционирование этих учреждений современности на одинаковых началах и пользование — в известных случаях — одинаковыми правами во всех государствах обусловливается *договорами* между государствами, что не имело места в средние века по отношению к нотариату или университету, члены которых обладали своими привилегиями единственно в силу молчаливо признанного, хотя никогда не оформленного, некоторого примата *любой* из универсальных властей над локальными. Неопределенность этого примата и то, что он признавался за универсальной властью как таковой и что, следовательно, в осуществлении его оба носителя ее могли конкурировать между собой, уже сама по себе свидетельствует о том, насколько слабо реализовалась идея вселенского единства. Но если универсальная власть была бессильна действительно подчинить себе отдельные части «христианского царства», она все же была достаточно сильна для того, чтобы нарушать их автономию. Национальное государство средневековья, таким образом, подтачивается, так сказать, сверху и извне. В то же время другие силы подтачивают его снизу и изнутри. Разрушительная работа совершается теми небольшими общественными ячейками, на которые оно распадается. Характер этой работы уяснится нам при анализе внутренней структуры отдельных социальных образований, — бесчисленных сот великого людского улья.

II

Для начала остановимся на изучении простейшей из таких ячеек — крестьянского хозяйства, «манса»*, mansus. О том, что такое манс, можно составить себе некоторое представление по так называемым полиптихам — описям монастырских имений¹. Манс — составная часть имения, его основная клетка. Имение делится на мансы, и по мансам ведется счет держателям и их повинностям. Различаются отдельные категории мансов: мансы «колонские», «сервильные», «лидильные», мансы «свободных» (mansii ingenuiles, от ingenuus — «свободнорожденный»). На первый взгляд, все как будто понятно само собой: манс «колонский» (colonicus) значит: хозяйство колона, крепостного по римскому закону; «лидильный» — хозяйство лита, крепостного по германскому закону; «сервильный» — хозяйство серва и т. д. Легко, однако, заметить, что это не так. Сравнительно редки случаи, когда правовое состояние манса совпадает с правовым состоянием держателя. Гораздо чаще они не совпадают. На колонских мансах сидят сервы, на сервильных — колоны и т. д. Может быть, определение юридического состояния мансов обусловлено характером лежащих на держателях повинностей? Достаточно беглого взгляда на описи, чтобы отвергнуть эту догадку: люди обложены всего чаще в соответствии с их социальным положением; на колоне лежат свойственные его званию повинности, независимо от того, какой участок он держит — колонский, лидильный или сервильный. Остается одно объяснение: «колонским» называется тот участок, который раньше был занят колоном, на котором впервые колоном было заведено хозяйство, «сер-

вильным» — тот, на который для эксплуатации его *сначала* был посажен серв. Окраска, сообщенная однажды единице эксплуатации и обложения юридическим положением лица, до такой степени пристаёт к ней, что никакие последующие изменения в судьбах данной единицы уже не в состоянии ее вытравить. Так разрешается кажущееся противоречие в наблюденных явлениях: именно потому, что человек и его хозяйство в сознании живут нераздельно, именно вследствие этой полной неспособности к абстракции, благодаря чему личность и сфера приложения ее деятельности мыслятся неразрывно связанными друг с другом, и могло возникнуть такое несоответствие между сословными наименованиями людей и образованными от этих сословных наименований названиями их хозяйств. Хозяйство *колона* именуется хозяйством серва (раба), потому что серв *раз навсегда* «запятнал» его позором своего юридического состояния.

Если раб «позорит» землю, то благородный может ее «облагородить», притом настолько «прочно», что в дальнейшем земля уже сама «облагораживает» своих владельцев: можно стать благородным «по земле», как по рождению или по браку. Правда, это благородство, так сказать, не «настоящее», скорее бытовое, нежели юридическое. Еще накануне Революции «разночинец», приобретавший «благородную» землю, должен был вносить в казну определенный выкуп (*droit de franc fief*) взамен тальи, поземельной подати, которую он, *как разночинец*, должен был уплачивать со своей земли, по которой *земля*, как благородная, *имела право* не платить. И это право было настолько тесно сросшимся с землей, что никакая власть не имела силы оторвать его от нее. Человек мог быть деклассирован, земля же *никогда*.

Такие едва осознанные идейные процессы приводят в средние века к весьма любопытным правовым следствиям, в основе которых лежит, если можно так выразиться, какая-то смутная вера в магическую «власть земли». Для наивного, неспособного к абстракции ума физическая среда, в которой постоянно и регулярно совершаются те или иные отношения между людьми, начинает казаться *фактором*, порождающим эти отношения. «Городской воздух делает свободным», *Stadtluft macht frei*, гласит немецкая поговорка. «Пятно рабства», *macula servitutis*, само собою сходит с раба, когда он ступает на «свободную землю». Для этого не требуется никакого активного участия со стороны приемлющих его в свою среду. Процесс «очищения» раба от рабства совершается автоматически, единственно благодаря влиянию таинственной присущей территории силе, действующей «сама по себе», как действует освященная вода крестильной купели, сама собою омывающая погружаемого в нее от грязи первородного греха, как действует гостия независимо от воли приобщающегося и приобщающего.

Перемена юридического состояния, обусловленная переменой места жительства, в средние века носила существенно иной характер, чем теперь. Я могу натурализоваться в чужой для меня стране, перейти из одного подданства в другое. Такой переход есть акт моей воли, санкционированный властью. Нет поэтому никаких разумных оснований к тому, чтобы это могло быть инвайдировано кем-либо помимо меня. Государство, из которого я вышел, может считать меня отщепенцем, ренегатом, карать меня за измену — оно не может отказать мне в признании моей принадлежности к новому подданству. В средние века личность настолько была связана с территорией, что ее правовой *status* всецело опре-

делялся ее местопребыванием. Стоило человеку выйти из ворот «освободившего» его города, как сейчас же он не только фактически делался беззащитным против покушений на его свободу, но попадал в опасность очутиться в среде, где «обычай места» обрекал его на порабощение. Юридическая окраска лиц определяется цветом сред, через которые они проходят.

Связанность правовых отношений определенным пространством — этот характернейший факт средневековья — приводит к странным, с нашей точки зрения, следствиям, тонко отмеченным и объясненным Зиммелем. «В средние века, — пишет он, — мы находим в обороте бесчисленное множество «отношений», с нашей точки зрения совершенно не могущих быть объектами экономических и частно-правовых притязаний, бывших, однако, тогда этими объектами. Господство над территориями, как и юрисдикция в них, церковные патронаты, как и податные права, дороги, как и привилегии по чеканке монеты, — все это продается или отдается взаймы, закладывается или дарится. Обращение подобных неустойчивых, уже самих по себе сводящихся просто к взаимодействиям между людьми объектов еще раз в объекты экономических взаимодействий приводило бы к еще более неустойчивым и прекарным состояниям, если бы все эти права и отношения не имели особого свойства быть неотъемлемо прикрепленными к местам, где они осуществлялись»².

На такой почве возникает феодальное право, основанное на сплетении и взаимном перекрещивании личных и поземельных отношений. В эпоху «классического» феодализма клятва верности, которую один свободный приносит другому, *homage*, *hominium*, т. е. обещание быть «человеком», *homo*, своего сеньора, нераз-

рывно связана с актом инвеституры леном*, так что оммаж*, в сущности, и является инвеститурой — до такой степени, что говорилось об «оммаже на такую-то землю», об «оммаже по такой-то земле». И обратно — инвеститура леном считалась равносильной оммажу. Получить лен значило признать себя тем самым «человеком» ленодателя, стать к нему в отношении личной верности. Поэтому — в теории по крайней мере — вассальные отношения совпадают с ленными, иерархия лиц совпадает с иерархией земель. Земли играют в общественной структуре такую же роль, как лица и общественные союзы; общество состоит из лиц и земель. Первичной клеткой людского общежития является личность — физическая или юридическая — плюс неразрывно спаянная с личностью, органически включенная в сферу личного «я» территория. Крепостное право было наиболее ярким выразителем этой зависимости между человеком и землей. Его основным признаком была прикрепленность лица к земле — в том смысле, что человек, над которым оно тяготело, не мог сойти с территории, бывшей местом его рождения, и должен был отбывать повинности и вносить платежи в пользу владельца территории. «Рабство по земле», «порабощенность земле», *servage de la glèbe*, — так называлось это состояние. Зависимость от лица хозяина была лишь вторичной, вытекавшей из зависимости от земли. Если крепостной был привязан к земле, то и обратно — земля была привязана к нему: Земля никогда не отчуждалась без сидевших на ней: с этой точки зрения не видно различия между полусвободными людьми и рабами. Раб, если он посажен на постоянное место жительства в имении, составляет такую же неотъемлемую часть его, как и всякий другой его «обыватель», *manens*. «Продаем

(завещаем, жалуем и проч.) со всеми лугами, лесами, волоками, водами, мельницами, огородами, рабами, сервами и всеми здесь обитающими», — говорится в актах об отчуждении недвижимого имущества. Нельзя было продать имение и оставить себе людей, и эта невозможность не была равносильна ограничению права на распоряжение личностью крепостного: она вытекала просто из представления о неразрывной связи между крепостным и территорией, так что вместе с землей отчуждался обязательно и прикрепленный к ней человек, и обратно: если отчуждался человек, то обязательно отчуждалась и земля, на которой он сидел. В актах нередко встречаем указание на отчуждения *дробей* крепостного человека: отчуждались «½ серва», «1½ серва» и т. п. Это значит, что отчуждалось право на часть труда и часть повинностей крепостного, следовавших с земли. Земля и человек слиты в одно неразрывное целое.

III

Если теперь обратиться к изучению этих ячеек в их взаимодействиях и в их тенденциях, то легко заметить их тяготение к полной уединенности, обособленности, замкнутости и самодовлению. Во-первых, в экономической сфере. Надо оговориться: понимание средневековья как эпохи «замкнутого натурального хозяйства» долгое время держалось как всеобщая и признанная истина. Из этой предпосылки развилась теория, что колыбелью средневековой экономической организации была основанная на рабском и крепостном труде крупная вотчина, «вилла», идеальный тип которой начертан в знаменитом капитулярии «О виллах» Карла Великого*;

что прототипом средневековых цехов были зародившиеся в вотчине *ministeria*, в основу организации которых клалось распределение ремесленных профессий между отдельными группами несвободных людей; экономическая завершенность крупной вотчины, ее «*autarkeia*», мыслилась как изначальный, исходный пункт экономической эволюции средневековья¹. Более пристальное исследование подрывало прежде всего веру в правильность основной предпосылки. Было показано, на каких случайных, отрывочных и шатких доводах покоится представление о якобы полном отсутствии в период «раннего средневековья» денежного оборота, торгового обмена, свободного труда; насколько неосторожно выдавать такие памятники, как, например, капитулярный «О виллах», за изображение *господствующих* отношений². Не от рабства к свободе, а от свободы к крепостничеству движется процесс социальной эволюции общественных низов в, так сказать, «инкубационный» период феодализма³. Тем самым подрывается фундамент вотчинной теории происхождения ремесленной организации. Можно было бы привести множество примеров, свидетельствующих, как медленно и неуверенно, какими случайными и извилистыми путями достигал тот или иной хозяйственный мирок «самодовления»⁴. Автор одной монастырской хроники XII века старается оправдать свой монастырь от упреков в укрывательстве беглых. Он признает, что вокруг монастыря (Цфейфальтен на Дунае) живет много людей, укрывающихся от притеснений своих господ. Монастырь не заманивал их; они сами пришли.хлопот от них больше, чем пользы. Они работают свою работу, а монастырю платят оброк — деньгами или воском. Среди них есть ткачи, кузнецы, портные⁵. Ясно одно: монастырь не пользуется

трудом этих людей как специалистов-ремесленников. Они работают на сторону. Их повинности в пользу сеньора (монастыря) не стоят ни в каком соответствии с их родом занятий. Иной раз там, где на вотчине имеются ремесленники, сеньор требует с них оброков в виде продуктов их ремесла: этот оброк является добавлением — очень незначительным — к оброку общего типа, который они уплачивают наряду с держателями-земледельцами. «*Autarkeia*» политического и экономического центра сеньории (аббатство, епископский город), там, где она налицо, не начальное, но одно из промежуточных звеньев процесса хозяйственной эволюции средневековья и, с чисто экономической точки зрения, представляет собою шаг вперед по сравнению с расплывчатостью и неопределенностью, характерных для экономического строя ранней поры. Нельзя также считать ее *типичной* для какого-либо момента в средневековой истории — в смысле общераспространенности. И тем не менее нельзя утверждать, что представление о преобладании натурально-хозяйственных отношений в средние века — простое заблуждение. Это иллюзия, но иллюзия особого рода, состоящая в том, что за господствующий *факт* принимали неоспоримо господствующую *тенденцию*. Экономическая независимость, самодовлетворимость, — таков идеал, к которому стремится хозяйство каждого социального союза средневековья — семьи, городской общины, государства. Все иметь у себя; поменьше покупать, возможно реже обращаться к «чужим», возможно реже развязывать кошелек — вот верх экономической мудрости «хорошего» хозяина.

То же самое следует сказать о самодовлении в сфере правовой и политической. Первоначально каждый народец, каждая «нация», позже каждый угол, каждое се-

ло имеет или желает иметь свое право, свой «обычай»; каждая община хочет иметь «свою» собственную «хартию», свои особые вольности и привилегии. Каждый мирок стремится обособиться, отгородиться от остальных грамотами, «навекки нерушимыми», как он огораживается стенами и рвами. «Каждый барон — суверен в своей баронии», — учит Бомануар*, — и если он как-нибудь ухитрится ускользнуть от принесения оммажа королю, то почему ему не называться и самому королем? Roi d'Yvetot вовсе не порождение фантазии Беранже*, и «королевство» Ивето просуществовало до тех пор, пока не было выметено Революцией вместе с прочим «феодалным» мусором. Вкупе со своими «верными», являющимися его «равными», спаянными с ним — в идее неразрывной, интимной, на жизнь и на смерть, «противу всех людей» заключенной связью, связью, делающей одного братом, вторым «я» другого, так что один другого замещает, «представляет», — глава феодального клана образует настоящий социальный микрокосм, воспроизводящий в себе все мыслимые виды социальных образований: феодальный союз, расширенный клан, построенный по типу семьи, наделен в то же время всеми атрибутами государственного союза. Теоретически этот союз вполне замкнут. «Вассал моего вассала для меня не вассал» — и французскому королю далеко не ясно, вправе ли он карать «чужих верных», поднявших против него оружие. Но, с другой стороны, этот суверен включен в цепь феодальной иерархии, и вместе с ним включены и все его «люди», каждый из которых имеет, в свою очередь, своих «верных», так что «лишенная окон» монада на деле пронизывается во множестве мест сверху и снизу. Фактически этот строй никогда не существовал, потому что существовать не мог; но что таков был идеал

средневекового общества, что в направлении к нему тянули господствующие в течение долгого времени тенденции, об этом говорит рыцарский эпос старой Франции⁶; об этом говорит феодальное право, в завершеном своем виде представляющее собою попытку теоретического разрешения антиномий, обусловленных внутренней противоречивостью социального идеала, с точки зрения которого *все* общество мыслится как абсолютное единство и, в то же время, как совокупность великого множества таких же абсолютных единств⁷.

Постулируемое государственно-правовыми теориями единство общественного союза нарушается на каждом шагу. На деле нет ничего менее похожего на организм, чем средневековое государство, так часто сравниваемое современными теоретиками именно с человеческим организмом. Как средневековый космос, средневековое государство имеет центр гравитации, лежащий некоторым образом вне его, — особу короля. Это обнаруживается при всех случаях смены на престоле. Вследствие слабости абстрактного мышления монархия существует только тогда, когда налицо имеется носитель монархической власти; со смертью короля все узы, связующие элементы государства в одно целое, порываются, все обязательства утрачивают силу. Отсюда широко распространенный обычай требовать при каждой перемене на престоле возобновления льготных грамот, хотя они обязательно выдаются «за себя и за своих преемников, на вечные времена и для вечного пользования», — вспомним, сколько раз возобновлялась и подтверждалась, каждый раз «окончательно» и «навсегда», Великая хартия вольностей; отсюда обычай, в силу которого каждый монарх требовал по вступлении на престол возобновления оммажей от своих вассалов. В момент пере-

рыва в действии монархической власти прекращал свое действие и «общественный договор», и люди возвращались в «естественное состояние», так как никаких самостоятельных связей между ними — вернее, между малыми, частными союзами их, связей общественного или государственного характера — не было. Деление общества на чины, классы, сословия, столь последовательно проводившееся в теории, было, однако, чистой фикцией. «Благородные», например, составляли одно сословие в том смысле, что каждый из них обладал теми же привилегиями в области права, что и все прочие; однако это не создавало почвы для сближения между ними. Коронные съезды вассалов, устраивавшиеся периодически в феодальных монархиях, диктовались, так сказать, техническими соображениями: было проще и удобнее созвать всех и опросить в один и тот же день, нежели договариваться и торговаться с каждым порознь. Требовалось исключительное стечение обстоятельств, чтобы бароны короля Иоанна Безземельного сообразили, что они составляют один корпус. Поэтому на съездах государственных «чинов» число «палат», можно сказать, равнялось числу «голов»; каждый представлял себя самого или тот маленький мирок, от которого он являлся. Неявившийся, не получивший личного приглашения, мог поэтому считать, что обязательства, принятые в его отсутствие, его несколько не касаются. «Общая воля» мыслится как простая арифметическая сумма всех индивидуальных волей. Поэтому так дорожили единогласием. Когда в 1208 году Флоренция и Сиена заключили между собой договор, он был скреплен со стороны Сиены присягой, принесенной всеми ее гражданами. Обряд принесения присяги тянулся несколько дней: один за другим подходили граждане к уполномоченным, объяв-

ляли свои имена и давали клятву. Каждое имя тут же заносилось в протокол, распадающийся на два столбца: один для «рыцарей», другой для «пеших». Особо отмечались отказывавшиеся присягать и ограничивавшиеся заявлением, что они примыкают к прочим. Перед именем каждого из таких упорствовавших в протоколе значится помета «п. i.», т. е. *non iuravit*, «не поклялся». В 1202 году был заключен договор между Флоренцией и маленькой коммуной Семифонте: он скреплен присягой всех граждан этой коммуны; они присягают каждый в своем приходе, и вся процедура занимает три дня. И это несмотря на то, что каждая коммуна имеет свое правильное представительство, своих консулов, старейшин, голов ополчения. В протоколе договора между Флоренцией и коммуной Монтепульчиано со стороны этой последней показаны два консула коммуны, присягающие «за себя и от имени всей коммуны», консул купеческой гильдии, который «обещал присягнуть, но не присягал», консул рыцарей, казначей коммуны, начальник ополчения и целый ряд других лиц, общественное положение которых не указано, как видно не занимавших никаких коммунальных должностей; возможно, что это были люди, за которых коммуна ручаться не могла и которых следовало до некоторой степени обезвредить, потребовав от них индивидуального волеизъявления⁸. Так легко расплывается общественный союз на отдельные людские атомы!

IV

Проследим теперь развитие всех этих тенденций в коммуне — среде, строго очерченной экономически и политически, обладающей к тому же пространственной

определенностью и ограниченностью. Как бы мы ни решали весьма запутанный и сложный вопрос о том, что такое коммуна в своей правовой сущности¹, одно не подлежит сомнению: право самоопределения в области законодательства и управления, право избирать собственных магистратов и вырабатывать собственные статуты составляют необходимые и неотъемлемые признаки коммуны. «*Communitas*», «*commune*» — всякое соединение, обладающее *общей волей* и правом волеизъявления. В этом смысле коммуной могут быть названы цех, гильдия, сословная группа и, наконец, город. Обладание общей волей вытекает в коммуне из наличности, так сказать, одинаковой настроенности ее сочленов. Коммуна создается на основании присяги, приносимой вступающими в нее, — «быть за одно», *jurer li comun*. Члены коммуны составляют неразрывное целое, «совокупность», высшее органическое единство, *universitas*. «Университет схоларов и магистров» есть только одна из разновидностей «университета» в широком значении слова. Вступающий в «университет» или «коммуну» опутывает себя целой сетью не только юридических, но и моральных обязательств: в городских статутах, в уставах гильдейских союзов и ремесленных товариществ юридические нормы чередуются с нравственными сентенциями, и чем теснее коммуна, чем мельче и гуще петли сети, тем строже и бдительнее надзор, тем более вплотную коммуна приближается к семейному союзу. Члены малой, численно и пространственно, коммуны — небольшого села, ремесленного союза — обязываются «любить друг друга» и проявлять взаимную любовь во внешних действиях, деля друг с другом горести и радости, навещая друг друга в дни семейных торжеств, крестин, венчаний, обручений, провожая прах

умершего сочлена к месту вечного упокоения. Давая «своим» защиту от опасности, охраняя их от «чужих», снабжая их заработком, поддержкой в болезни и в старости, коммуна за это требует полной преданности и самоотвержения. Она берет человека «всего», целиком, растворяет его индивидуальность в своей соборности. Она предписывает, как и во что ему одеваться, определяет издержки его домоводства, учит его, как, когда, где и какому патрону ему молиться. В маленькой коммуне сиенской округи, *Pieve a Molli*, запрещается коммунальным статутом всем, «кто старше четырнадцати лет», говорить своим согражданам бранные слова под угрозой штрафа в 12 динариев; «а кто поносит кого-нибудь из своих домашних, тот штрафа не платит». В этом же статуте находим запрещение вести беседу на общественной площади перед храмом во время праздничных богослужений; «разве только кто-либо приветствует другого: на приветствие отвечать можно; а также каждый может безнаказанно разговаривать в день св. Иоанна Июньского»...

Но такая коммуна почти никогда не существует изолированно. Бок о бок с нею и над нею живут такие же другие коммуны, цехи, гильдии, университет схоларов, приходы, «улицы», «кварталы», «башенные товарищества». Все это перекрывается «большой» коммуной, коммуной по преимуществу, «университетом граждан» (*universitas civium*), городом. Вот образование, которое поистине поражает внутренней противоречивостью своих свойств! С одной стороны, городская коммуна является или, по крайней мере, хочет быть всеобъемлющим единством. Во-первых, в нее включены *все* граждане, органом которых является «арена» или «парламент», где каждый может выступить со своим мнением. Во-вто-

рых, все городское устройство существует для коммуны. Коммуна сама вызывает к жизни ремесленные союзы; цеховая организация, носящая принудительный характер в том смысле, что всякий мастер *обязан* приписаться к цеху и подчиняться цеховому уставу, — это ее дело, внутреннее ей заботой о снабжении всех членов ее всем необходимым, в нужном количестве и по «справедливой» цене. С другой стороны, изучающий историю какой-либо городской коммуны вряд ли может указать момент, когда бы это целое не было в плену у той или иной из своих частей. Если, например, обратиться к истории взаимоотношений цехов и большой коммуны, как они складывались в итальянских городах, то увидим, что теоретическая подчиненность цеха коммуне иногда превращается — и очень легко — в свою противоположность. «Постановляем, — гласит статут болонского союза мянл, — что если подестá или Коммуна Болоньи пожелают принудить кого-нибудь из союза мянл дать займы денег подестá или Коммуне, то консулы, которые будут в это время в должности, буде подестá обратится к ним, должны всеми силами, сами и при содействии других из союза способствовать тому, чтобы он к этому не был принуждаем». Цеховой статут — по своему происхождению регламент, которым определяется «служба» цеха коммуне, — таким образом, обращается в палладиум, ограждающий независимость цеха от коммуны. Это не должно удивлять: креатура коммуны — цех — в то же время сам *творит* коммуну — в том смысле, что он является могучим фактором консолидации демократических элементов коммуны и ее освобождения от засилья городской знати. В самом деле, на заре коммунальной истории большая коммуна еще находится в тесной зависимости от рыцарской комму-

ны, этого первого по времени фактора городской независимости. Впоследствии, когда эта созидаящая роль переходит к другим общественным соединениям, они, в свою очередь, начинают, так сказать, вытеснять коммуны. Приоры флорентийских цехов уже около середины XIII века из чисто цеховых магистратов превратились в общегородских. И тем не менее в официальных документах они продолжают и дальше именоваться просто приорам цехов. Если прислушаемся к языку «Установлений правосудия», этой «Великой хартии вольностей» Флоренции, нам станет ясно, на какую тенденцию указывает этот терминологический консерватизм: «...желая установить способ избрания и порядок службы господ приоров цехов с пользой для цеховых мастеров, цехов и народа, а также Республики, постановили и определили...» и т. д. Приоры уже около десяти лет составляли правящую коллегия «Республики», ее «синьорию». «Установления правосудия» — общегосударственный закон, учредительный конституционный акт. И, однако, в этом акте государство упомянуто на последнем месте, и издается он «ради истинного и вечного согласия и единения, сохранения и усугубления мирного и спокойного состояния мастеров и цехов и всего простонародья, а также всей коммуны, города и округа Флоренции». Флорентийские судьи, составители «Установлений», предназначенных для охраны прав флорентийского гражданства, как будто забыли слово «граждане». Universitas civium вытесняется цехами и цеховыми мастерами.

V

На почве классовой и сословной борьбы, распрей бедных с богатыми, ремесленного люда и торговцев с

«рыцарями» и «магнатами», новых, стремящихся к возвышению, родов со старыми возникает в итальянских коммунах XIII века одна весьма любопытная организация, именуемая «Народ», *il Popolo*. Необходимо подчеркнуть, что *il Popolo*, о котором в источниках говорится, что он «учреждается», «создается» (это — технический термин), есть именно организация, политический корпус, а не просто «абстрактный», существующий только в отвлечении социальный класс. О составе этой организации трудно сказать что-либо определенное. В источниках «Народ» противопоставляется «магнатам», или «рыцарям», т. е. конным воинам, получающим посвящение в рыцари, хотя бы они — как это сплошь да рядом бывало в коммунах — продолжали заниматься торговлей, банкирскими операциями или даже ремеслами и, стало быть, не выходили из своего класса, хотя и вступали в особое *сословие*. В противоположность «рыцарям», *popolani* именуются иначе «пешими». Но эта устарелая терминология, относящаяся к организации городского ополчения, делившегося на конницу и пехоту, мало что дает для уразумения сущности «Народа» и определения его состава: кроме рыцарей-магнатов на службе у коммуны были еще рыцари — конные воины, к магнатству не принадлежавшие. Но «Народ» противопоставляется всегда *только* магнатам. Итак, к «Народу», по-видимому, относятся *все граждане* за исключением магнатов. В этом отношении «Народ» теснее коммуны, обнимавшей собою всех граждан без изъятия. Но не был ли «Народ» в то же время в известном отношении *шире* коммуны? Это утверждалось в научной литературе, и это очень возможно. Есть предположение, что к «Народу» кроме граждан, облеченных всей полнотой политических прав, причислялись также и так называе-

мые обыватели, занимавшие в средневековых коммунах положение, соответствующее положению метеков или периэков древнегреческого города, не входивших в состав политики. Утверждать это как общее правило было бы рискованно, но для некоторых коммун, например Болоньи, это предположение обладает значительной долей вероятности. Что касается организации «Народа», то она в общем воспроизводит организацию коммуны, так что каждому коммунальному учреждению соответствует «народное». Городскому подеста́ соответствует капитан «Народа», городской синьории — коллегия «стариков», общегородским советам — советы «Народа». «Народ» имеет свой устав, соответствующий городскому статуту, в Пистойе — даже собственную печать с изображением собственного патрона — знаменательный факт, если иметь в виду, что печать была признаком суверенитета. Словом, «Народ» есть коммуна в коммуне. Едва образовавшись, эта малая коммуна начинает заглушать большую. Прежде всего, «Народ» притязает на полное равноправие с коммуной. Пистойский подеста́ при своем вступлении в должность присягает, что если в коммунальном статуте он усмотрит статьи, вредные интересам коммуны или народа, то он должен испросить у совета коммуны или у совета «Народа» разрешение не соблюдать их. Более того — согласно уставу «Народа», на общем совете «Народа» могут решаться все дела, подлежащие компетенции соединенного собрания советов коммуны и «Народа». Нельзя сказать, чтобы эта формулировка страдала избытком точности и согласованности, но тенденция ее ясна — та самая тенденция, которая еще откровеннее выражена в требованиях устава выбросить из коммунального статута все статьи, противоречащие тем или иным положениям ус-

тава. Такие требования далеко не остаются на бумаге. Во Флоренции и в Пистойе — двух городах, где «Народ» расцвел особенно пышным цветом, — коммуна склоняется перед своим соперником. Подеста́ вынужден разделить свою власть с капитаном, а в существе дела отодвигается последним на второе место. Он остается представителем коммуны, но полнота власти переходит к капитану. Подчас кажется, что коммуна влачит какое-то абстрактное, номинальное существование. Однако она ни на один миг не затмевается вовсе. Никогда не прекращаются общенародные собрания, никогда всецело не отвергается старый принцип, что «то, что всех касается, должно быть и одобрено всеми». Коммуна не впадает в состояние анабиоза и не сливается с «Народом» без остатка, но душа ее пребывает попеременно то в одном теле, то в другом. Идея коммуны реализуется то в самой коммуне, то в «Народе», то в целом, то в части, причем, надо сказать, значительно чаще в части, чем в целом.

«Народ», однако, не владел коммуной безраздельно. Сильным конкурентом «Народа» в притязаниях на монопольное обладание коммуной являлась в городах Тосканы гвельфская партия, или просто «Партия», *La Parte*, как ее называли, — партия по преимуществу. Что такое гвельфская партия? На это нелегко ответить. Во всяком случае, нельзя соединять с этим названием тех представлений, которые в нашем уме связаны со словом «партия». Партия «гвельфов», как и ее антагонист, партия «гибеллинов», — менее всего политические партии в нашем смысле слова. Скорее, она представляет собою нечто среднее между союзом знатных родов, отстаивающих свое привилегированное положение в республиках Тосканы, и синдикатом капиталистов са-

мого пестрого происхождения. Для нас сейчас важно, впрочем, установить только то, что это была прочная и мощная организация, сильная внутренней сплоченностью и солидарностью своих сочленов, что и делало ее подчас решающим фактором политической жизни тосканских республик. Так, во Флоренции, в промежуток между образованием «Первого Народа» (Primo Popolo) — в середине XIII века — и режимом приоров, окончательно закрепленным в конце века «Установлениями правосудия», гвельфская партия олицетворяла собою и воплощала в себе коммуну. Ее статут имеет такую же силу и такое же значение, что и общекоммунальный статут; на своих советах Партия принимает решения, имеющие обязательную силу для коммуны и ее властей. Точка зрения самой Партии на ее отношение к коммуне выражена с полной определенностью в ее статуте (XIV в.): «Коммуна и Народ Флоренции и названная Партия составляли всегда во всех отношениях одно и то же». Движение буржуазии против патрициата, увенчавшееся изданием «Установлений правосудия», било главным образом по Партии, хотя и не носило гибеллинского характера. Во время движения 1293 года место Партии, как олицетворения коммуны, занимают ремесленные цехи. Показательно сообщение хрониста Виллани*, что вождь демократически настроенной буржуазии, Джано делла Бена*, намеревался не только произвести конфискацию капиталов Партии, с помощью которых она держала в руках город, но и отобрать у нее *печать*, другими словами — лишить ее положения государства в государстве. По-видимому, Джано делла Бена был одним из немногих в то время людей, способных возвыситься до идеи единой, *общей для всех* коммуны. Скоро он был изгнан, и Партия вновь пошла

в гору. Во 2-й половине XIV века она поглощает собой коммуну. В это время она добивается проведения закона, по которому в том случае, если в коммуне возбуждался какой-нибудь вопрос, касавшийся Партии, так или иначе затрагивавший «ее честь, ее статуты, права и привилегии», то прежде всего должна была высказаться сама Партия. До ее решения вопрос не мог обсуждаться в коммунальных советах. Юридический абсурд, восклицает по этому поводу один итальянский историк. Абсурд для нас — не для современников.

VI

Если бы мы стали следить за дифференциацией социальной структуры средневековья на всем протяжении периода и во всех областях, мы бы заметили всюду одно и то же: всюду тянется этот процесс выделения малых общественных мирков, тяготеющих к приобретению, так сказать, универсального положения; вечно великая греза средневековья о «единении всех» реализуется в форме образования частичных соединений, каждое из которых хочет стать общим единством. С чрезвычайным усердием и с невероятным напряжением сил все снова и снова воздвигается иерархия общественных ячеек, для того чтобы снова и снова распасться. Подобно тому как символический объект отождествляется с тем, который он символизирует, вбирает в себя его свойства и, становясь фетишем, вытесняет собой символизируемую реальность из сознания поклонника, подобно тому как каждая дробь космоса приобретает значение целого, так каждый социальный микрокосм стремится заступить собою макрокосм. Клир*, «представ-

ляющий» собою церковь, сам становится церковью, парламент, «представляющий» «коммуны всей земли», сам становится «коммуной», римский епископ, олицетворяющий собою идею единого вселенского епископата, как первоначально олицетворяет ее собою всякий епископ, обращается в единственного вселенского епископа, коллегия кардиналов, представляющая «клир и народ», становится на место клира и народа; принцип «единогласия», «единодушия» считается осуществленным, когда «лучшая часть» (*pars valentior*) высказалась. Средневековье с трудом усваивает идею иной власти, кроме абсолютной, иного единства, кроме полного и всепоглощающего. Эффектная теория органического строения общества, согласно которой общество во всем подобно человеческому телу, подтачивается подсознательной работой младенческого духа, оказывающегося не в состоянии охватить организованное, расчлененное единство, ибо едва только он начинает фиксировать часть, как она уже закрывает от взоров все остальное, заполняет собою целиком поле зрения. Если же он сосредоточивается на созерцании целого, он перестает видеть части. Тогда всякое разнообразие начинает ему казаться «отпадением» от единства, нарушением целостности и гармонии, невыносимой «ересью». Из столкновения социальных сил, из состязания партий усматривается только один приемлемый выход — полное устранение противника. Когда одерживают верх гвельфы, они изгоняют из города всех гибеллинов. Возвратятся гибеллины — и та же участь постигает гвельфов. Одно время каждый итальянский город двоятся: половина граждан находится в городских стенах, другая — в изгнании. Так и говорили: флорентийцы, пьяченгийцы, пармезанцы и проч. «внутренние» и «внешние». Идея един-

ства до такой степени гипнотизирует мысль, что самое слово «единство» приобретает магическое значение: одним из доказательств исключительного превосходства католической церкви является именно то, что она «католическая», вселенская, т. е. единая, единственная, следовательно, единая истинная. В мире идей нет места мнениям, личным взглядам: есть только «истины» и «заблуждения». Всякая истина — догмат, и кто обладает им, может и должен навязать его другому. Догматизм и «якобинизм» — родные братья. Для младенчески воспринимающего мир сознания идея демократии как высшего синтеза индивидуальных волей и мнений просто-напросто непостижима. «Средневековому» человеку — если брать понятие «средневековья» в смысле известного культурного состояния — ее буквально невозможно объяснить, как невозможно объяснить слепому, что такое красный цвет.

Бесспорно, средневековье не чуждалось идеи демократии. Учение о суверенитете народа было даже, можно сказать, общераспространенным. «То, что всех касается, должно быть всеми и решается». Это положение не раз выдвигалось как руководящий принцип коммунальной политики. Теория народного суверенитета была к тому же весьма подходящим оружием в руках церкви всякий раз, как ей приходилось давать отпор абсолютистским притязаниям светской власти. Но когда дело доходило до определения, кто же является носителем общей воли, кто эти «все», которые должны решать о том, что «всех касается», — тут-то и обнаруживалось полное непонимание демократической идеи. Для церкви она сама, общая мать, мистическое тело Христово, его «нетленная риза», носительница идеи абсолютного единства, и является таким вместилищем общей воли; а так

как церковь представлена на земле викарием Петровым, римским папой, то, стало быть, в нем собственно общая воля и пребывает. Так совершенно добросовестно апологеты папства приходили от идеи демократии к идее иерократии, по-видимому не замечая смешения понятий¹. С не меньшей убежденностью их противник Данте в цепи безупречных с точки зрения средневековой силлогизмов обосновывает примат вселенского императора на учении о «согласии воль» всех членов человеческого общества как необходимом условии наилучшего общежития. Единодушие, определяет он, есть единообразное устремление отдельных воль; итак, единство воль есть корень единодушия или само единодушие. Всякое единодушие зависит от единства воль; если род людской находится в наилучшем состоянии, то, значит, он достиг некоторого единодушия, находится в согласии с самим собою. Подобно тому как отдельный человек, душевно и телесно достигший наилучшего состояния, находится в согласии с самим собою — и подобно этому дом, город или государство, так и род человеческий. Итак, наилучшее состояние людского рода зависит от единства воль. Но этого не может быть, если нет налицо одной воли, властвующей надо всеми прочими и направляющей их к одному. И этой одной воли не может быть, если нет налицо общего для всех Государя, коего воля могла бы быть владычицей и направительницей всех остальных воль². Смешение понятий происходит совершенно незаметно для самого автора: *общая* воля с самого начала рассуждения понимается им как *единая воля*, причем ему нет нужды прибегать к софизмам, подобно Руссо*, для того чтобы построить такое уравнение. Единая же воля мыслится им не иначе, как воля *одного*. Последняя мысль проводится им через всю пер-

вую книгу «Монархии»: род людской нуждается в единой власти, а следовательно, в одном властителе. Здесь сказался крайний реализм* Данте, тот характерный для средневековья философский реализм, который так связан психологически с элементами миропонимания, присущего эпохе. Приписывая всякой абстрактной идее предметное бытие, средневековье не мыслит абстракции без ее конкретного воплощения. При этом от последнего требуется наибольшая, так сказать, символическая выразительность. Между абстракцией и ее воплощением устанавливается своего рода «симпатическая связь». Чрезвычайная слабость отвлеченного мышления, направленного, однако, преимущественно на отвлеченное, приводила к тому, что между абстрактной идеей и ее образным символом утрачивалось различие. Всякая абстракция до такой степени «становится» личностью, что не возникает даже мысли о том, что такая *ad hoc* придуманная личность чем-либо отличается от настоящих, живых людей. В баснях, притчах, нравоучительных «примерах», дидактических поэмах, столь любимых средневековьем, аллегорические фигуры, олицетворяющие добродетели и пороки — Зависть, Лицемерие, Любомудрие и проч., — ходят среди подлинных, ничего не «олицетворяющих» людей; и если это не производит шокирующего впечатления, то потому, что и подлинные люди изображаются с приличествующей аллегориям условностью, лишены индивидуальных черт. Но позже, когда начинают приглядываться к жизни какова она есть и когда вкусы меняются, дидактическая поэзия начинает изображать аллегорические фигуры столь же реалистично, как и обыкновенных смертных. В «Видениях Петра Пахаря», мистико-дидактической поэме XIV века, одной из самых жизненных сцен, по оценке

Жюссерана*, является та, в которой выведены «смертные грехи»: «Автор описывает их повадку и их одежду; одни тощи, другие пузаты; странные это абстракции, с бородавками на носу!..»³. Не удивительно, что идея демократии, одна из наиболее общих идей, не давалась средневековью: когда средневековый человек принимался размышлять над проблемой общественного союза, он неизбежно упирался в идею монархического абсолютизма.

VII

Пока общественная структура проста, пока человек знает только одно *свое* место, пока жизнь течет в строго установленных рамках. личная и социальная сферы, можно сказать, совпадают. Все, что принадлежит социальному кругу, в который входит индивидуум, принадлежит и ему, и все, что лежит за пределами этого круга, его не касается. По мере осложнения общественных связей, по мере возрастания числа точек соприкосновения одних общественных кругов с другими постепенно нарушается эта герметическая закупоренность личности. Уже в силу того, что один круг требует от личности одного, другой — другого, личности открывается ее собственная многогранность, она начинает ощущать в себе возможности, которые могли бы быть развиты и использованы ею в новых сферах деятельности. В то же время в личном сознании происходит процесс освобождения от навыков, так сказать, духовного коммунизма. Возникает мысль, что не все то, что является личным достоянием, может быть объектом притязаний со стороны: личная и общественная сферы разъединяются, индивидуум и общество становятся *сторонами*, контр-

агентами. Понятно, что там, где, как это было в средние века, каждый социальный круг стремится охватить личность вплотную, требует ее себе всю, целиком, — в случае конфликтов между несколькими конкурирующими из-за обладания личностью кругами, — нарастание сознания личной обособленности должно происходить наиболее интенсивно. Личность, на которую общественные сферы заявляют неограниченные притязания, в конце концов ускользает от них совершенно. Связи ее с общественными союзами, в которые она входит по необходимости, приобретают чисто внешний, формальный характер. Вассал, на верность которого «против всех живущих на свете людей» притязают несколько сеньоров, тем самым, не может соблюдать верность ни одному из них. Отсюда резкий контраст между вассалитетом, как он изображен в идеализирующем его рыцарском эпосе, и вассалитетом, каким его представляет себе начинающее слагаться в эпоху поэм героического цикла феодальное право. Между тем как эпос не знает между сеньором и вассалом никаких формальных обязательств, живописует отношения между ними как основанные на неограниченном доверии, как вполне интимные, почти родственные — причем для вопроса о границах «верности» не может быть и места, — феодальное право мелочно разбирает казусы, возникающие на почве притязаний сеньоров на «службу» вассалов, старается определить со скрупулезной точностью и с полным бесстрашием меру прав и обязанностей каждой из договаривающихся сторон, проявляя на каждом шагу черты крючкотворства и бездушного формализма. Жуанвиль⁷ сердечно привязан к доброму королю Людовику IX⁸, но, пока король не сделал его своим «человеком» за приличное жалованье, нисколько не считает се-

бя обязанным исполнять королевские желания. Уже одно то, что можно было числиться вассалом двух — или даже более — сеньоров, имело своим следствием значительное ограничение вассальной зависимости; эпос, дающий идеализированную картину отношений прошлой поры, не заключает в себе и намека на такую возможность: в период выработки вассалитета не приходило и в голову, что можно служить кому-нибудь, кроме своего прямого, «естественного» сеньора. В городах родовые и фамильные связи перекрещиваются со связями партийными, профессиональными, локальными; унаследованные традиции сталкиваются с обязательствами, налагаемыми родом занятий или партийной принадлежностью. Потомок благородного Качьягвиды, Данте, для того чтобы пользоваться всей полнотой политических прав, должен был приписаться к цеху врачей и дрогистов; гвельф «по рождению», он связал свою судьбу с гибеллинами. Сын суконщика Пьетро Бернардоне из Ассизи, Франциск, водил дружбу со знатными молодыми людьми и собирался стать рыцарем, пока не открыл, что истинная дама его сердца — госпожа Бедность. Усложнение социальных связей не только смягчало правовую стесненность личности. Прочным результатом борьбы социальных сфер за полное обладание личностью было ее духовное освобождение. Индивидуум, становящийся пунктом скрещения и столкновения нескольких сфер, начинает сознавать, что у него есть *своя собственная* сфера, ни с одной из социальных целиком и без остатка не совпадающая. В XIII веке уже возникает новый социальный тип «интеллигента», характерной чертой которого является оторванность от среды, не приставшего всецело ни к какой общественной группе и свободно судящего каждую. Таков Салимбене, в

молодости бросивший дом и ушедший, несмотря на уговоры отца, во францисканский орден, в своей хронике разболтавший о стольких скандальных приключениях своих братьев-миноритов⁷, человек, искренне увлекавшийся всем, чем увлекался, во что верил, о чем мечтал XIII век, но ни к одному течению всецело не приставший; таков — в XIV веке — Уильям Лангленд — любопытнейшая фигура, неудавшийся клирик, живущий, по выражению Жюссерана, с тех самых церковных непорядков, которые он бичует в своей поэме, клянущийся свое церковное ремесло, в задумчивости бродящий по улицам Лондона, «ни с кем не раскланиваясь», одинокий со своими мыслями и поэтическими видениями среди городской толпы, вдохновенный мистик и тонкий наблюдатель реальной жизни.

Эмансипация духа от гнета внешней церковности, выразившаяся в мистических течениях, в еретических движениях, и развитие личной предприимчивости в сфере практической деятельности, возникновение капитализма, объявляющего войну цеховому режиму, — явления, хронологически почти совпадающие. Индивидуализм, поскольку он означает самососредоточение, самоуглубление, готовность отрешиться от конвенционализма, стремление стать самим собою, «познание самого себя», найти *своего* Бога в своей душе, — и поскольку он означает разрыв с бытовыми условностями и навыками — связаны вместе. Трудно сказать, что здесь является первопричиной и вообще можно ли ставить вопрос о первопричине. Изменившиеся за время крестовых походов экономические условия несомненно содействовали усложнению социальных связей, что и обусловило, в свою очередь, раскрепощение личности. Однако было бы неосторожно всю духовную эволюцию средне-

векового мира «выводить» из возникновения денежного хозяйства и капитализма, ибо, с одной стороны, и сам-то капитализм, поскольку его зарождение немислимо без личного почина, уже *предполагает* самым фактом своего появления на свете наличность *духовного* переворота, а с другой стороны, если и возможно говорить о некоторой связи между углублением религиозного сознания и пробуждением воли к личному творчеству в политической и экономической областях, то все же нельзя игнорировать чрезвычайной специфичности этих психических новообразований. Отношение между сферой действия политических и экономических сил и сферой духовной культуры нельзя мыслить по аналогии с отношением физического и психического в индивидууме. Между тем как физические изменения отражаются на психике и обратно, чем, однако, не нарушается психофизический параллелизм, ибо каждое изменение в той или в другой области обладает *своим* специфическим, к этой же области относящимся причинением, — в исторической жизни такой «предустановленной гармонии» между «материальным» и «духовным» нет, так как здесь единственным реальным агентом является человеческая воля, и то, что дано нам в качестве «исторических событий», есть только обнаружение вовне творческой психической деятельности множества отдельных индивидуумов. «Среда» творится личностью в такой же мере, как личность творится «средою», и если индивидуальная воля может повлиять на изменение условий жизни, то, в свою очередь, эти изменившиеся условия начинают в новом направлении влиять на индивидуальную волю, так что здесь приходится говорить о взаимоподчинении: один и тот же фактор является то причиной, то следствием. В этом смысле и можно вводить в историю в ка-

честве фактора объективные условия, помня, однако, что *сами по себе* эти условия — ничто и что влияние они в состоянии оказывать, только будучи пропущены через сознание. Но людское сознание не есть какая-то нейтральная среда. Необходимо настоятельно подчеркнуть, что способы преломления впечатлений, получаемых сознанием извне, вовсе не одинаковы во все исторические моменты и что, следовательно, историк не имеет права устраняться от учета личного коэффициента и оценивать значение и роль объективного фактора так, как если бы субъективного не было бы вовсе: такой прием был бы правомерен только в случае постоянства личного коэффициента. Задача историка, следовательно, гораздо сложнее простого взвешивания объективных условий и установления причинно-следственных связей между ними путем заключения от настоящего к прошедшему: психический мир человека прошлых времен отличается от психического мира современного человека не только по содержанию, но и *формально*. Поэтому историю нельзя свести к социологии. Историк вынужден считаться с *формами* восприятия мира в тот или другой исторический момент, совершенно так, как считается с ними психолог, изучающий душевные процессы у детей, животных, патологических субъектов. В несоблюдении этого требования, а вовсе не в неуважении к «великим людям» заключается теоретическая неполнота исторического материализма или его детища — «социологического направления в истории», — хотя бы сами сторонники этих направлений и не отдавали себе в этом отчета и воображали, что, например, достаточно «развенчать» Цезаря, чтобы спасти «закономерность» римской истории (см. известное сочинение Ферреро). История творится в глубинах человеческого духа, и ес-

ли не прав был Гегель, утверждая, что все данное нам в качестве исторических «событий» и «состояний» есть *только* объективация духовных процессов, поскольку он игнорировал обратное действие этих порождений духа на него самого, то столь же неправильно и игнорирование воздействия духа на мир. Вот почему, указав на роль объективных условий в культурном переломе XII—XIII веков, и приходится сознаться, что в этом *указании* еще не заключено *объяснение*.

III
HISTORIA
UNIVERSALIS

Различные типы мировоззрения сводятся к двум основным. Я могу мыслить мир как некоторый жизненный процесс и могу мыслить его как нечто раз навсегда данное и пребывающее. Обе точки зрения законны и совместимы в одной системе научного миропонимания. «Физика» не исключает «истории». Однако мысль может фиксироваться преимущественно то на одном, то на другом. В мышлении определенной эпохи историзм может доминировать над «физицизмом», и обратно. Преобладание одной из указанных точек зрения над другой — результат не случайности и не личного произвола, но и не сознательного выбора: научное мировоззрение ведь не что иное, как выражение в понятиях всей совокупности переживаний, обусловливаемых психической структурой воспринимающего мир субъекта. Между наукообразным и вульгарным миропониманием каждой данной эпохи обыкновенно лежит целая пропасть; но необходимо подчеркнуть, что элементы, из которых строят свой мир наука, с одной стороны, и вульгарное мышление, с другой, — одинаковы. Знакомясь параллельно с научными и популярными воззрениями

средневековья, мы имели случай убедиться, как часто можно вскрыть лежащий за порогом сознания научно мыслящих людей запас представлений, свойственных наивному, вульгарному миропониманию. Он обнаруживался перед нами особенно отчетливо в тех случаях, когда от научных воззрений мы переходили к их вульгаризациям: совлекая с истины ее оболочку из понятий, популяризаторы отделяют ее ядро, и это ядро оказывается очень хорошо подходящим ко всему их идейному фонду. Самая возможность популяризации средневековой науки, такой, казалось бы, «отвлеченной» и «сухой», такой, с нашей точки зрения, трудной, — объясняется тем, что эта наука средневековому человеку показывает в мире — только с большей отчетливостью и наглядностью — то, что он уже увидел невооруженным глазом, а именно — замкнутый в себе, законченный, иерархически расчлененный, неподвижный, покоящийся в гармонии своих частей комплекс вещей-символов. Как «историзм» нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным несовпадением ритмов в личной и в intersубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что «*panta rhei*» для каждого из нас — первичное переживание, — так медленность течения жизни в средние века и совпадение субъективной и intersубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его *ощущать* мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир есть процесс, то для средневекового человека мир — готовый результат. Для современной души трагический диссонанс между фрагментарностью феноменального и це-

лостностью жизненного идеала, между вечно текущей данностью и неподвижностью абсолюта разрушается именно в силу того, что жизнь ощущается и мыслится как неустанное достижение, как осуществление имманентных ценностей. Единство средневекового мира достигается путем включения абсолюта как некоторой «вещи», совершеннейшей и высочайшей, в качестве последнего звена в цепи уступающих ему по «достоинству», но однородных с ним вещей — тварей единого Творца, — между тем как для нас мир сам творит своего Бога.

Это отношение к миру нашло себе отражение в живописи и в скульптуре средневековья. Глядя на памятники искусства ранней эпохи, нельзя не обратить внимания, как мало в них движения. Не то чтобы художники предпочитали изображать людей и природу в состоянии покоя. Напротив, сюжеты их произведений вполне отвечают общему пристрастию эпохи к повествованию, «событиям», «происшествиям», к занимательной и богатой перипетиями фабуле. На их картинах тянутся длинные процессии, рыцари скачут на своих конях, воины карабкаются на стены штурмуемых городов, блаженные возносятся на небеса, в то время как черти волокут грешников в преисподнюю, где заставляют их корчиться от различных видов мучений. Но все это неподвижно и мертво. Поднятые в прыжке ноги коня, кажется, никогда не опустятся; ангел, слетевший с неба в келью Пречистой Девы, как будто прирос к полу; сцепившиеся в отчаянной схватке воины застыли в своих позах; руке, занесшей меч, не поразить врага. Как далеко это искусство от Ренессанса! «Ночь» Микеланджело спит тяжелым сном, но сколько возможностей движения таится в ее неподвижности! Как ощути-

мо для нас все богатство жизни, пульсирующей в ее скованном кошмаром теле! Взгляд средневекового человека не видит за данным мгновением ничего — ни прошедшего, из которого оно вытекло и всю тяжесть которого оно несет на себе, ни будущего, которым оно чревато. Он разлагает движение на ряд моментальных состояний покоя с пустыми промежутками между ними. Сказанному не противоречит наличие своеобразной ритмики в этих произведениях. Возьмем для примера величайшего из старых мастеров — Джотто¹. Каждая его фреска чарует гармоничностью линий, богатством и разнообразием ритмов. Но это ритмика очертаний покоящихся в неподвижности тел. Секрет очарования фресок Джотто заключается в их архитектонике, в том мастерстве, с каким художник заставляет конвергировать всю систему прямых и изогнутых линий — прямых линий строений, кривых линий человеческих фигур — к центральному пункту, в совершенном равновесии, в какое он умеет приводить отдельные массы, в безупречной согласованности планов. Его фрески полны движения; но это движение, так сказать, абстрактное; движение не столько самих тел (надо сказать, что фигуры Джотто, во всяком случае, уже значительно освобождены от заоченелости, свойственной фигурам прочих примитивов), сколько их очертаний, причем одушевленные предметы играют ту же роль, что и неодушевленные, выполняют определенные ритмические функции, требуемые общей живописной идеей.

В произведениях флорентийского мастера особенно привлекает выдержанность художественного замысла. Второстепенные фигуры, аксессуары, с точки зрения сюжета, темы, о которой повествует каждая фреска, — могут показаться невыразительными или ненужными,

лишними, — но с чисто эстетической стороны они всегда полны глубокого значения. Это оправдывается почти на каждой фреске мастера. Возьмем в пример одну из фресок флорентийского храма Санта Кроче: св. Иоанн воскрешает Друзиану. На удлинненном четырехугольнике фрески изображено погребальное шествие, движущееся справа налево. Сцена представляет момент, когда Иоанн, воскресив Друзиану, повелевает ей отправиться домой и приготовить ему угощение, — как это рассказано в «Золотой легенде»². Воскресшая еще не сошла со своих носилок; сидя, подавшись всем корпусом вперед, она протягивает к апостолу руку. Линии изогнувшейся фигуры мужчины, поддерживающего носилки сзади, подчеркивают своим направлением движение линий тела Друзианы. Перед носилками — две коленопреклоненные фигуры, — ближайшая к зрителю в профиль, подобно Друзиане и носильщику. За носилками группа сопровождающих тело, остановившихся в этот момент. Выше фигур зубчатая городская стена, изображенная в перспективе уходящей справа налево. Эти движения идущих в одном направлении линий, суммируясь, создают впечатление особой напряженности: вся масса кортежа, тяжесть которой особенно подчеркнута массивным зданием храма, перегораживающего городскую стену, продолжающего вертикальными линиями своих ребер вертикальные линии спутников Друзианы, как бы напирает на Иоанна и в своем стремлении задерживается в том пункте, где она соприкасается с другой живописной массой, возглавляемой апостолом. Его прямо стоящая, обращенная профилем высокая фигура, продолженная ввысь вертикальными линиями ребра стены и четырехгранной упирающейся верхушкой в раму башней городских ворот, создает могучий проти-

вовес тяжелому напору процессии. Группа, к которой принадлежит Иоанн, составляет pendant к группе участников погребального кортежа. Но между тем как эта группа свободно размещена, начиная с правого ребра фрески до ее центра, группа Иоанна жметя у левого ребра. Центр тяжести всей картины, таким образом, сильно перемещен влево, так что общее впечатление борьбы двух систем линий усугубляется. В фресках падуанской Арены, изображающих женихов Марии, принесших жезлы к алтарю храма (1-я фреска) и коленопреклоненно ожидающих чуда: чей жезл процветет (2-я фреска), — движение направлено слева направо; живописным центром тяжести является алтарь, линии которого в своей устойчивой неподвижности контрастируют с неспешным, но упорным устремлением вперед, выраженным в очертаниях фигур женихов. В очаровательной фреске «Введение во храм» (там же) вся главная масса всеми своими линиями движется вправо и вверх, и это движение разрешается в гармонический аккорд в пункте встречи Девы с первосвященником — на верхней ступеньке лестницы, ведущей в алтарь. Опять момент движения контрастирует с моментом покоя; волнистые, изогнутые линии человеческих тел пересекаются вертикалями тонких колонок, и твердость этой второй контрастирующей массы подчеркивается медлительным спокойствием двух фигур у правого борта фрески, внизу алтаря. Во всех фресках Джотто мы находим эту схему, этот основной мотив контраста между движением и покоем, мотив *завершения движения* в одном определенном пункте. Отсюда это впечатление гармоничности, завершенности, примиренности, впечатление *мира и тишины*, веющих на нас с его фресок. Глубокая, интимная связь этого искусства со всей хара-

ктерной для средневековья концепцией жизни уяснится еще ближе из дальнейшего изложения.

II

Противопоставляя «историзм», как господствующий тип современного миропонимания, «физицизму» средневековья, должно оговориться, в каком смысле употреблен здесь термин «физицизм»: надлежит иметь в виду, что термин этот введен в науку применительно к мировоззрению эпохи Просвещения, мировоззрению, которое принято считать прямой противоположностью средневекового. Характерной чертой «физицизма» XVII—XVIII веков является убежденность в автономности природы, и это роднит культуру Просвещения с современной культурой, — между тем как для средневековья природа не только не автономна, но вообще не знает законов. Для возникновения идеи закономерности природы не было почвы в условиях восприятия мира средневековым человеком. Говорили не о закономерности, но об «обычном ходе» явлений природы, *solitus cursus naturae*, и то, что идет вразрез с «обычным ходом», считалось чудом. Чудо нарушает обычное течение явлений, встряхивает неподвижность «быта», в котором природа коснеет так же, как и люди, — но не идет вразрез с нашими представлениями о мире. Чудо не заключает в себе ничего сверхъестественного, кроме того, что оно свидетельствует о, так сказать, экстраординарном вмешательстве провидения; чудо — лишь более редкое явление. Средневековье легковерно и принимает рассказы о чудесах во множестве; но необходимо заметить, что многие средневековые «чудеса» с нашей точки зрения

ничего «чудесного» в себе не заключают. В актив свя-
тых вписываются в качестве чудес рядом со сверхъесте-
ственными явлениями (воскрешения из мертвых и проч.)
явления вполне естественные, если только они почему-
либо не ожидались, — в силу своей редкости или в силу
«чудесного» совпадения их с молитвой к святому; чудеса
классифицируются по степени редкости, «необычности»
(*miraculum inusitatum*), трудности свершения. Явление
может быть «более» или «менее» чудесным; явление, не
нарушающее *solitum cursum naturae*, признается чудом
в случае особых обстоятельств, при которых оно про-
изошло¹. Под «физицизмом» средневековья я разумею
поэтому единственно склонность рассматривать весь
мир — мир явлений природы и мир творимых лично-
стью ценностей — как единый мир, идущий «обычным
ходом», не подлежащий прогрессу, раз навсегда «устро-
енный», снабженный всем необходимым и не нуждаю-
щийся ни в каких переменах. В этом мире нет разделе-
ния на две области — природы и культуры, хотя так
резко — на первый взгляд — проводится грань между
материей и духом, между лишенной свободы и подле-
жащей необходимости низшей тварью и человеком, на-
деленным свободой усмотрения — *liberum arbitrium*.
Материальное и духовное не различаются, как две не-
сводимые области — царство необходимости и царство
свободы, но объединяются в общую сферу, где господ-
ствует *обычай*. Общественный порядок так же вечен и
неизменен, как природный: иерархия людских чинов
ведь не что иное, как, так сказать, надстройка над ие-
рархией тварей и к тому же — отражение и образ не-
бесной иерархии. «Род человеческий изначально разделял-
ся на три части — на молитвенников, земледельцев и
воинов» — *oratores, agricultores, pugnatores*², *Lehrs-*

tand, Wehrstand и Nährstand, как говорили немцы. Бог устроил мирское общество, как хороший вождь устраивает войско, распределяя людей по отрядам. Кто король, кто граф, кто рыцарь, кто судья, кто купец, кто монах. Так весь свет устроен, и оттого столько различных положений в свете. Все это — Божье устройство, и потому никто не должен выходить из своего рода. Конечно, если кто отличится, вождь его повысит в чине. Сам же ты не должен выходить из твоего состояния. Все раздоры и беды происходят оттого, что люди стремятся возвыситься. Это нарушение воли Божьей. Почему Бог завел столько различных положений? Богатых и бедных, сильных и слабых? Потому, что он обо всех заботится: если бы все были королями, кто пек бы хлеба, кто бы пахал землю? Богу угодно, чтобы были богатые и бедные, чтобы бедные служили богатым, а богатые помнили о бедных; и это общий закон для всех народов. Для чего назначены (*sono ordinati*) бедные? Для того, чтобы богатые при их помощи стяжали жизнь вечную. Все это великое устройство Божье, и этим ясно показано, что Он — вселенский пастырь, правитель всего мира, — потому что он печется обо всех народах, о всех семьях и о каждом отдельном человеке³.

Как социальный строй, так и духовная культура существует изначала в том самом виде, в каком она сейчас. Когда-то в незапамятные времена мудрецы «открыли» семь свободных искусств и передали их последующим поколениям, чтобы те хранили их нерушимо⁴. Подобно искусствам и наукам, и все языки были «открыты» людьми. На каком языке говорил Бог с Адамом, — была спрошена св. Гильдегарда. На ангельском, отвечает она, который Адам «хорошо знал и понимал». Ибо он знал до грехопадения все языки, которые впоследствии

были открыты людьми⁵. Значит, все языки существовали «сами по себе» еще задолго до того, как люди стали говорить на них.

III

При таком отождествлении природы и культуры как возможно было возникновение исторического понимания? Как возможно было прийти к идее изменяемости культуры? И, однако, средневековье приходит к ней, но таким путем, который всего лучше говорит о полном своеобразии духовного склада этого времени. Исходной точкой является сбивчивость представления об отношениях вещей-символов друг к другу. Вещи располагаются в иерархический ряд — все вещи без исключения. Мы видели, что для Саккетти логическое расчленение понятия дает в результате иерархическую последовательность: три ипостаси Троицы, поскольку каждая последующая дедуцируется из предыдущих, тем самым располагаются им в некоторую трехчленную иерархию¹. То, что логически выводится из другого, уже мыслится как реально подчиненное этому другому, как следующее «за ним» по «достоинству», а такого рода последовательность, в свою очередь, смешивается с последовательностью временной². Бог «первее» вещей, во-первых, логически, ибо творение предполагает Творца, во-вторых — по достоинству и, в-третьих — по времени, потому что Бог существует вечно, а вещи имеют начало. Во Христе соединены два начала — человеческое и Божеское, и первое подчинено второму. *Поэтому* — так рассуждает Петр Оливи — окончательной мировой катастрофе, когда истина Христа раскроется во всей

чистоте в результате гонения, которое Антихрист воздвигнет на христианство, должен предшествовать во времени особый период — гонений на последователей жизни Христовой: в силу связи между иерархической и временной последовательностью, устанавливаемой сознанием между феноменами и состояниями, в истине Христа сначала должен быть обнаружен низший элемент, а затем уже высший³. Во внутреннем опыте эта связь дана непосредственно; духовное совершенствование, шествование к Богу происходит по ступеням: сначала созерцаются низшие, затем высшие символы; индивидуальное совершенствование — процесс, протекающий во времени. А так как в мире все воспроизводит одно другое и так как человек — каждый человек — есть отражающий в себе мир микрокосм, то истории человеческой души должна соответствовать история мира. Так мистика, давшая начало автобиографии, понимаемой как история собственной души, вместе с тем породила и философию истории. Можно сказать, что эта философия целиком выросла из мистического богословия с его методами толкования Писания.

В окончательно сложившемся виде находим новую философию истории в писаниях Иоахима*, аббата им самим основанного монашеского ордена *дель Фьоре* (de Floris), в Калабрии, умершего в 1202 году. В XIII-м и в начале XIV века произведения Иоахима пользовались колоссальным влиянием и породили ряд подражаний и подделок. Данте в одном месте «Рая» говорит о «калабрийском аббате Иоахиме, одаренном пророческим духом». Но Иоахим не был пророком в смысле прозорливца, обладающего интуитивным чутьем будущего, хотя и специализировался на предсказаниях, которым он и был обязан своей славой. Он не предугадывал будущее-

го, не переживал его по антиципации в порывах вдохновения. Он его *знал* так же хорошо, как и настоящее, потому что он его *дедуцировал* научно из прошедшего. Пророком его можно назвать, стало быть, в таком же смысле, как — если угодно — Карла Маркса. Установив, что история человечества прошла две стадии: ветхозаветную, когда люди знали только Бога-Отца, и новозаветную — время божественного Сына, Иоахим пришел к выводу, что завершением истории должна явиться третья стадия — эпоха Св. Духа. Уже в самом начале XIII века его идеи находим распространенными в среде еретиков-«амальрикан», последователей французского богослова, осужденного церковью, Амальрика Шартрского*. В середине века экзальтированный францисканец, Герард из Борго Сан-Доминго*, издал главные труды Иоахима с собственным предисловием, в котором он, извратив смысл одного места у Иоахима, где говорилось о Царстве Духа как времени господства «Вечного Евангелия», неписаной откровенной истины, долженствующей заменить запечатленное словом Евангелие Христово, выдавал за Вечное Евангелие писания самого Иоахима. Появление книги Герарда вызвало скандал в церковных кругах, и папа назначил для разбора дела особую комиссию. Протоколы этой комиссии, заседавшей в Ананьи, дошли до нас⁴. Комиссия отметила наряду с лжеучениями, обнаруженными у Герарда, также некоторые погрешности против православия у самого Иоахима. Еще раньше, в 1215 году, Иннокентий III* осудил одну из богословских работ Иоахима. В общем, однако, церковь и при его жизни, и по смерти относилась к калабрийскому «пророку» не только терпимо, но и с уважением. Однако популярность он стяжал себе не среди высшего клира, а скорее, на обществен-

ных низах: «иоахимизм» был течением, захватывавшим по преимуществу нищенствующую братию — францисканцев и, в меньшей степени, доминиканцев, — шедшую за ними городскую буржуазию, да отчасти представителей тогдашней, нередко покрытой налетом еретичности, интеллигенции. Из того, что сообщают источники, нетрудно заметить, в чем состояла притягательная сила писаний Иоахима. Это — определенно выраженный в них «хилиазм»*, или «миллениаризм», учение о грядущем *лучшем времени*, «субботе Божией на земле», тысячелетнем царстве праведных, — учение, аргументированное Иоахимом с неотразимой по тогдашним понятиям убедительностью. Из того, что потребность веры в лучшее будущее выразилась в увлечении иоахимизмом, не следует заключать, что Иоахим был первым, проложившим путь этому направлению. Иоахимизм, хотя он и связан уже по своему названию с именем флорского аббата, существовал и до Иоахима — если не как широкое общественное течение, то как известная теория, под пером Иоахима только получившая полное развитие и законченную формулировку. Мы в состоянии установить отношение Иоахима к его предшественникам, и это будет лучшим способом уяснить себе генезис нового исторического понимания. Как уже было сказано, его возникновение надо искать на почве мистики.

Впервые переход от проблемы индивидуального спасения через слияние в мистическом акте души с Христом к проблеме спасения социального, проблеме по существу исторической, можно проследить у Исаака из Стеллы, цистерцианского аббата, мистика, современно-го св. Бернарду. Его сборник проповедей, один из характернейших образчиков мистической литературы, посвящен развитию одной темы — развития души до сте-

пени отождествления ее с Богом, процесса, состоящего в постепенном отмирании «плотского», в умирании человека «для земли» и в его «возрождениях» к духовному бытию. То, что мыслимо для индивида, путем умерщвления в себе «плотского человека» выращающего в себе Христа, — предназначено для рода человеческого. Смерть и воскресение Христово преобразуют собой обещанное воскресение человечества к будущей жизни. «Таково состояние, для которого создан человек; и человек исчезнет не ранее, как по свершении в нем того, для чего он был создан»⁵. Здесь слово «человек» употреблено, очевидно, как родовое понятие. Таким образом, история Христа — история всего человечества; с первого праведника она начинается и с последним кончается⁶. Доктрина Исаака получает свое полное выражение в проповеди на празднике Рождества Богоматери. В этой замечательной проповеди находим развитие идей, заложенных в учении о «трех смыслах» Писания: «историческом», аллегорическом и «анагогическом». Все, что совершилось в Ветхом Завете, повторяется в высшем плане в Новом. Там — в Ветхом Завете — сотворен был в шестой день человек по образу и подобию Божию, здесь — в Новом — Бог в шестом периоде истории принял образ и подобие человека. От земли там был взят человек; здесь от Марии родился Бог, и т. д. Все, что, по рассказам, произошло там на деле (*actualiter*) в чувственном мире (*in illo actuali ac sensibili mundo*), теперь начинает повторяться (*recapitulari*) в сем мистическом и духовном мире, и Бог начинает вспоминать обо всем сделанном Им, возобновляя все в высшем значении (*renovans universa ac sublevans*). Все предыдущее служит образом последнего — *omnia priora posteriorum sunt figurae*, — всякий член одного ряда служит

символом соответствующего члена другого ряда и как бы включает его в себя. Так, весь Ветхий Завет целиком включает с себя Новый, и каждый эпизод Ветхого Завета воспроизводится в новозаветной истории, причем отношение предыдущего к последующему мыслится как отношение менее реального к более реальному: новозаветная история по сравнению с ветхозаветной, истина — по сравнению с ее образом, тело — по сравнению с его тенью; «в Ветхом Завете заключался Новый Завет: тот был тенью, этот телом, тот — подобие, этот истина». Мы видим, таким образом, что единая истина раскрывается Богом *во времени*. Три «смысла» заложены в Писании. Трояко должен быть истолкован Ветхий Завет, и то, что открывается при толковании его в аллегорическом смысле, *уже исполняется на деле*. А следовательно, должен наступить период, когда «actualiter» свершится то, на что указывает *sensus anagogicus* Писания. Если по сравнению с Ветхим Заветом Новый есть некоторая реальность, то сам он, в свою очередь, является символом и прообразом грядущего, когда истина откроется уже с полной и совершенной ясностью. Ибо все предыдущее — образ последующего, того, что теперь начинает свое временно открываться; но и это является некоторым прообразом и оболочкой истины. И подобно тому, как настоящее истиннее и очевиднее прежнего, так будущее должно быть истиннее настоящего, так что человек вечно будет блуждать среди образов, пока не достигнет голой, неизменной и самоочевидной истины⁷. Символ этого явлен во Христе: он возжелал умереть на воздухе, будучи повешен над землею, и вознесен на небо — тем самым указывая человеку его назначение: рожденный на земле, он призван следовать за Христом на небеса. Первого человека соделал Бог в

земном своем мире земным, второго — в своем духовном мире духовным, третьего — в небесном мире соде-
лает небесным. Первый мир — исторический, о его устроении и управлении повествует Ветхий Завет; второй — моральный и аллегорический, о нем повествует Новый. Третий — анагогический, то есть ведущий ввысь: о его устроении не знает никто, кроме того, кто вошел в него⁸.

Элементы этого воззрения можно указать на всем протяжении истории средневековой мысли. Исходным пунктом послужило представление о Христе как искупителе и спасителе, выполнившем определенную *историческую* задачу, поскольку миссия Христа была приурочена к определенному историческому моменту. Тем самым проблема спасения, волновавшая умы в период происхождения христианства, приобретала особую постановку, переносилась из плоскости индивидуального и вневременного в плоскость социального и исторического. Перенесение на Христа иудейских представлений о мессии, связанных с хилиастическими чаяниями с ярко выраженной политической окраской, привело к тому, что посланничество Христа начало рассматриваться как наступление эры господства Нового Завета в смысле нового общественного состояния⁹, нового исторического периода, периода выполнения обещаний, данных в эпоху Ветхого Завета. Отсюда развилось очень рано представление, что новозаветная история «реальнее» ветхозаветной. Все, что было в эпоху ветхозаветную, может пониматься как прообраз соответствующих фактов истории новозаветной, но не наоборот. Если Ветхий Завет можно и должно понимать аллегорически, ибо «в те времена все происходило образно» (*omnia figuratiter gerantur*), — читаем в одном трактате V-го века, — то

новозаветные повествования надобно понимать просто и буквально. Некоторые, например, стараются аллегорически истолковать слово Христа о богатых, как будто бы только здесь, как исключение, Новый Завет был прообразом Ветхого, между тем как везде Ветхий прообразует собой Новый¹⁰. Здесь — две идеи, вовсе не связанные между собой необходимой связью. Во-первых, идея большей «реальности» Нового Завета. Во-вторых, идея необходимости понимать его буквально. Однако из первого второе не вытекает. Из того, что Новый Завет относится к Ветхому, как некоторая реальность к символу, не следует еще, что сам он не может пониматься символически. Так и понимали новозаветные книги в средние века. И в соответствии с этим сама историческая жизнь новозаветной поры мыслилась как ряд вечно повторяющихся уроков и примеров, дающих возможность возвыситься до понимания конечных истин в их чистоте. Последнее понимание и есть «анагогическое». Анагоге, объясняет Ришар, — это восхождение или устремление горе разума для созерцания высшего¹¹; конечные истины открываются познающему в чистоте и неприкосновенности¹². Анагогическое познание — мистический акт, высшее достижение духа, прошедшего через постижение абсолютного в символах и оставившего их за собой. «Mundus anagogicus» — мир, горе восходящий, о котором говорит Исаак, это, стало быть, мир конечных истин, чистая сфера абсолютного, вечно сущего, стоящего вне времени и исторической жизни. Однако если отдельная личность даже путем внутреннего опыта приблизится к этому миру вне зависимости от условий земной жизни, то весь мир, взятый в целом, достигнет слияния с абсолютным в результате завершения исторического процесса. «Ветхий Завет по-

вествует о сотворении первого мира и провозвещает о деятельности второго. Новый же Завет возвещает о примирении (Господа) с первым миром, что является сотворением второго мира, и обещает наступление третьего, прообразуемого им¹³. Сопоставляя все выражения, употребляемые Исааком, приходим к заключению, что он говорит именно о грядущем наступлении третьего мира. Здесь, однако, не все еще ясно. «Третий мир» может мыслиться — и мыслился — двояко. Во-первых, как *предел*, к которому стремится история, как *конец* вместе с жизнью земли исторической жизни, как наступление вечной жизни праведных на небесах. Иначе — как наступление Царства Божия на земле, «тысячелетнего царства Христова», другими словами, как *последний исторический период*. Пример первой — эсхатологической — концепции находим в знаменитой всемирной хронике Оттона Фрейзингенского. По окончании царствования Антихриста наступит успокоение, иудеи обратятся к истинному Богу, и на этом история кончается: наступит внезапная гибель и страшным огнем все будет сожжено¹⁴. Жизнь погибает, чтобы возродиться, но возродиться на небесах, в той области, где уже нет истории. Так представлял себе будущие судьбы мира пользовавшийся большим авторитетом Адсон^{*}, автор знаменитой «Книжечки об Антихристе». Между убиением Антихриста и наступлением Страшного Суда пройдет некий промежуток времени, о котором никто ничего не может знать¹⁵. Во всяком случае, ясно, что никаких надежд с этим последним периодом и он не связывает: царство праведных, торжество церкви, когда отсеются все плевелы, — наступит только на небе, после последнего Суда. Как представлял себе «третий мир» Исаак? Из того, что дошло до нас от его про-

поведи, мы ничего не можем заключить. Но есть основания думать, что он не расходился с двумя великими цистерцианцами — своими современниками, Оттоном и Бернардом. Особенно интересно сопоставить его с последним. История, говорит св. Бернард, есть сад, разделенный на три участка. Ибо в ней содержится сотворение земли и неба, примирение и восстановление. Сотворение — это как бы насаждение сада. Примирение земли с небом — подобно появлению всходов посеянного и насажденного. В конце же века сего наступит восстановление. Ибо будет небо новое и земля новая, и отображены будут добрые от злых, как плоды садовые, и помещены в амбарах Божьих. Вот тебе три срока (*tria tempora*) в саду в историческом смысле¹⁶. Сходство выражений позволяет думать, что Исаак пользовался Бернардом. Точка же зрения Бернарда — определенно эсхатологическая.

Однако уже тем самым, что завершение истории в Царстве Небесном, так сказать, вводилось в историю, хотя бы как ее предел, открывало путь к миллениаризму, тем более что Царство Небесное понималось всеми материалистически: мертвые воскреснут не только духовно, но и телесно; предназначенные к вечной жизни праведники телесно обновятся, и вместе с ними обновится и мир: шамая очистит его от элементов, подлежащих тлению, которые соответствовали прежним тленным телам людей, и естество мира будет во всем соответствовать людям, облекшимся в «лучшую» плоть¹⁷.

То, на что Бернард и Оттон только намекают, изображается Гонорием Отенским с той наглядностью и с тем обилием деталей, какие так любило средневековье. Будут два воскресения, одно — душ, другое — телес. Все воскресшие будут в возрасте тридцати лет — независимо от того, умерли ли они в этом возрасте, или в

более раннем, или в более зрелом. Если у кого в этой жизни были уродливые волосы или ногти, то они отрастут вполне безупречными, тощие или чрезмерно тучные получают при воскресении телá умеренной дородности; тот, кто здесь был о двух головах, воскреснет в двух телах, и каждому телу будет придана своя особая душа. Мир нынешний весь погибнет, и будет создан новый, без жаров и холодов, без градов, громов, молний и прочих «неудобств». В семь раз ярче засветит солнце, земля будет вся сплошным раем и процветет вечно благоухающими розами, лилиями и фиалками. «Ученик» диалога, перед которым «Учитель» развертывает эти перспективы, вне себя от радости. Но это еще не все. Угодно ли тебе, вопрошает учитель, быть красивым, как Авессалом, вдвое сильнее Самсона, вчетверо счастливее Соломона, впятеро здоровее Моисея, у которого ни разу не запатался зуб? О счастье, о блаженство, о сладость, о премудрость! — только и может восклицать ученик¹⁸.

Между этими эсхатологическими представлениями и миллениаризмом, как видим, нет существенной разницы. Небесное царство Гонория Отенского оказывается настоящим земным раем. Средневековье возвращается к примитивной и наивной апокалиптике иудейских отреченных книг. В его представлениях будущее сулит реализацию всех земных радостей; загробная жизнь рисуется просто «хорошим житием»; к тому же эта жизнь, как мы видим, будет протекать на земле, только «улучшенной». Уже в силу одного этого нельзя противопоставлять «эсхатологий» как господствующей формы, в которую отливались надежды средневековья на осуществление грядущих жизненных идеалов, «хилиазму» Иоахима Флорского, как это делает профессор Булгаков¹⁹. К средневековью вполне применимо то, что сам он уста-

новил для иудейства I века: невозможно провести точного разграничения между эсхатологией и хилиазмом; Эсхатологические и хилиастические представления взаимно влияют друг на друга; небо и земля в дали будущего сливаются вместе и обмениваются своими красками. Иоахим Флорский «хилиаст» — в отличие от «эсхатолога» Гонория, но как раз у него Царство Божие на земле совершенно утрачивает «земные» признаки и, так сказать, спиритуализуется до степени отвлеченного небесного царства. Отличие хилиастических представлений от эсхатологических не в большей возвышенности и, так сказать, духовности последних (подчас верно как раз обратное), но в чем-то существенно ином. С эсхатологической точки зрения разрешение всех диссонансов — в полной гармонии, реализация абсолютного блаженства, достижение идеального состояния требуют в качестве своего предусловия предварительного уничтожения всего сущего и его воссоздания на новых основаниях. История оборвется, мир будет спален всепожирающим огнем, жизнь окончится; тогда, и только тогда, возможно наступление совершенно иной жизни, в которой зла уже не будет. До окончания же мировой истории Вавилон злых и Иерусалим добрых будут шествовать вместе и нераздельно. Так сказано у Августина, и, основываясь на его авторитете, комиссия в Ананьи признала предосудительным утверждение Иоахима о скорой гибели «Вавилона» и о торжестве «Иерусалима» уже здесь — на земле²⁰. С точки зрения эсхатологов, возможен, в сущности, *только один* исторический период; *вся* история мыслится как одно сплошное целое, как поприще постоянно разыгрывающейся, все снова и снова возобновляющейся драмы — борьбы зла и добра, начавшейся с грехопадением и имеющей свой предел

только в кончине мира. Правда, в этом периоде есть свои подразделения; но все же *здесь* люди пользуются только *залогами* будущего блаженства; все же этот мир по необходимости полон страданий, горя, бедствий и лишений, и освобождение от них ведет через мировую катастрофу, когда на смену нестройному шуму будней воцарится праздничная тишина вечности. Вдумчивый читатель в повествованиях древних «найдет не столько истории, сколько горестные трагедии о бедствиях смертных»; и бесконечная их цепь протягивается через настоящее в будущее²¹. Поэтому для историка, собственно, безразлично, в каком пункте исторического процесса он находится: где бы он ни был, ему одинаково четко рисуются дали грядущего, как если бы он присутствовал «при конце времен»²². Историю можно было бы обзирать с любого, так сказать, конца — ибо везде открывается одно и то же. Для Оттона Фрейзингенского историческая закономерность состоит единственно в пространственном передвижении всех ценностей, «мудрости и власти», с Востока на Запад. «Объективирующее» мышление средневековья исключало постижение истории как процесса. Преходят царства и народы, рушатся цивилизации: как и люди, города и государства стареют и умирают²³, но во всем этом нет смысла и связи; нет движения, есть только его иллюзия, какое-то топтание на месте.

IV

Идея подвластности различных форм культуры старости и смерти — *communis opinio* средневековья. Имея в виду ее связь с идеей воспроизведения в истории чело-

вечества истории индивидуального существования, проходящего через определенные «возрасты», мы бы ожидали такой же распространенности соответствующей идеи прогрессирующего до известного пункта роста культуры. Однако этого нет. С предлагаемой нами точки зрения можно объяснить такую, казалось бы, непоследовательность мышления. Типом жизни берется не столько жизнь человека, сколько «вещей» вообще, материальных предметов. Учению о «возрастах» нельзя придавать преувеличенного значения. Человеческая жизнь сама мыслится протекающей наподобие жизни материальных предметов неодушевленного мира. Кто знаком с житийной литературой средневековья, знает, какую ничтожную роль в житиях святых — по крайней мере, до периода возбуждения исторического понимания под влиянием мистики — играет для агиографов проблема достижения святым святости. Святой или сразу выступает на историческое поприще уже «совсем готовым» святым, или же глухо упоминается о его внезапном «обращении». Отчасти правда эта вытекает из условий осведомления о святом: его узнают лишь с того момента, когда он начинает действовать как святой; однако мы хорошо знаем, что отсутствие материала редко когда рассматривалось агиографами как препятствие: на худой конец, — и это постоянное явление — недостающие сведения восполнялись готовыми шаблонами. Если «предыстория» святого обычно опускалась, то потому, что о ней просто не думали. В связи с этим стоит и другая хорошо известная черта — пренебрежение к хронологии, о чем часто агиографы прямо заявляют.

Отсюда понятно, почему долгое время чаяние лучшего будущего приводило к эсхатологии скорее, чем к хилиазму. Не верилось, что жизнь на земле сможет ког-

да-либо измениться; не было психологических условий для возникновения такой веры.

Переход от эсхатологических чаяний к хилиастическим и торжество последних в XII и XIII веках уясняется, если поставить его в связь с мистическим направлением. Для мистика в самом деле характерно убеждение, что то, что обещано человеку в будущей жизни, лицезрение божества «с глазу на глаз», осуществимо для избранных натур, душа которых освобождена всепоглощающей любовью от земных преград, отделяющих ее от истины, уже здесь, на земле. Условия эпохи зарождения и распространения иоакхимитско-хилиастических идей, эпохи, богатой политическими бурями, сами по себе мало что объясняют. Такое время может создать одинаково благодарную почву как для эсхатологии, так и для хилиазма. Время от времени сонное течение средневековой жизни перемежалось страшными потрясениями, и перепуганные люди ждали «светопреставления». С этой точки зрения иоакхимизм не представляет собой чего-либо нового. Существенным и единственно ценным с точки зрения развития исторического понимания является в иоакхимизме именно идея завершенности жизни в пределах земного существования. Отправляясь от развития индивидуальной души, достигающего в мистическом акте своего завершения, мистики и могли прийти к совершенно новому воззрению на историю. С эсхатологами у них общий источник — Откровение Иоанна. Но между тем как эсхатологи, столько раз толковавшие загадочную книгу, проходили мимо 4—7 стихов 20-й главы, хилиасты сосредоточивают на них все свое внимание. В своих предвещаниях они говорят только об этой эпохе «первого воскресения», о тысячелетнем царстве праведных на земле, когда будут реализованы залого,

оставленные Небесным Женихом своей земной Невесте, и освящен их брачный союз. Земная история, таким образом, получает свое завершение уже на земле. Если возможно применять к воззрениям того времени нашу терминологию, то приходится сказать, что хилиасты смягчают революционный радикализм эсхатологов. Мистики стоят решительно на точке зрения постепенности исторического развития. Выдающийся иоакимит Петр Оливи, излагая свою теорию полного соответствия истории Франциска и его ордена с историей Христа и раннего христианства, задается между прочим вопросом, почему так медленно раскрывается это соответствие: около столетия прошло со времени деятельности Франциска, а между тем все еще приходится говорить как о предстоящем в будущем о том, что в раннем христианстве совершилось за промежуток времени начиная Августом и кончая Нероном и Веспасианом¹. Оливи приводит ряд «оснований» — *rationes* — этому. Личности Христа соответствует не один человек, но целый «чин» людей: сообразно этому должен быть увеличен срок роста «Христа» до степени возмужалости². Гонения на новое христианство не могут произойти быстро: надобно, чтобы прегрешения против евангельского правила сперва были посеяны и тайно пустили корни; лишь впоследствии откроются их шипы³. Равным образом и финальная катастрофа наступит далеко не сразу. Нужно, чтобы перед пришествием Антихриста евангельская истина постепенно, путем борьбы с ее противниками, внедрилась и окрепла⁴; нужно, чтобы служители ее сначала в своей среде приобрели искус и навык, прежде чем завяжут войны с чужими «народами» во всем мире⁵; нужно, наконец, чтобы нравы большинства членов «плотской» церкви извратились настолько, чтобы они были

приготовлены к усвоению соблазнов Антихриста⁶. Было бы заблуждением видеть здесь только натяжки, навязанные необходимостью спасти построенную на игре символами теорию. Со «сроками» хилиасты и эсхатологи не церемонились, и ничто не препятствовало Петру Оливи «согласовать» францисканство с христианством при помощи обычных «вычислений». Если он поступает иначе, то потому, что мыслит исторически.

Из привычных представлений о двух эпохах в истории человечества, соответствующих двум Заветам, мистики извлекают впервые надлежащий вывод: в историю они вносят понятие прогресса, до известной степени имманентного исторической жизни, поскольку цель исторического развития мыслится ими осуществимой в тех самых условиях, в которых протекала и протекает история. Идея слитности исторического процесса выражена уже Исааком из Стеллы, но у него исторический процесс на полпути обрывается катастрофой; у Иоахима Флорского и у амальрикан он завершается. Исаак говорит еще о трех различных *мирах*; у Иоахима и амальрикан замечаем уже известное преодоление навыков объективирующего мышления: они говорят о трех *состояниях* (status) одного и того же мира. Важно отметить в связи с этим некоторый — правда, едва уловимый — оттенок, отличающий представление Иоахима об отношении каждого последующего периода к предыдущему от представления Исаака из Стеллы. Общая им обоим идея та, что это есть отношение символизируемого к его символу. Более того: именно у Иоахима находим прямо-таки необузданную страсть к выискиванию все новых и новых символов. Каждый образ Ветхого Завета приобретает у него множество толкований, каждому моменту новозаветной истории соответствует

какой-либо момент ветхозаветной; символы и их «значения» располагаются в несметное количество то параллельных, то перекрещивающихся рядов; при первом чтении зрелище этого призрачного мира, бесконечно вытягивающегося вширь и ввысь, непрестанно выделяющего из себя завязи, из которых вырастают новые миры, вызывает головокружение. Получается впечатление сродни тому, какое возбуждают индусские космогонии с их богами, вырастающими из одного туловища, с их безостановочно плодящимися причудливыми образами; между каждым пучком символов и всеми остальными протягиваются связующие нити, всюду намечаются таинственные «конкорданции»; весь этот мир пронизан закономерностью, в нем царствуют гармония, число и мера, и ритм его биений выдержан с безусловной строгостью. Мало-помалу начинаешь ощущать его своеобразную «правдивость», и становится понятным секрет его обаяния для людей того времени. У Иоахима действительно все заключено во всем, в каждом уголке жизни воспроизведен весь мир, закон универсального символизма осуществляется на каждом шагу с железной необходимостью. С этой точки зрения система Иоахима — не более как доведение до крайних пределов тенденций мысли, общих всему средневековью. В главном и в целом в его философии истории каждый исторический период есть система символов, отражающих в себе весь следующий период. Таким образом, и с точки зрения иоахимизма между историческими периодами пролегают рубежи, резко отграничивающие их друг от друга. Получается, следовательно, все же некоторый плюрализм «миров» — нужды нет, что речь идет только о «состояниях»: «состояния» гипостазируются, превращаются в «миры», обособляются один от другого, как обо-

соблюдаются в сознании Иоахима их эпонимы, три лица Божества, так что Троица обращается в собрание, совокупность трех однородных индивидуальностей: *unitas est collectio trium personarum*⁷.

Однако этим представлением Иоахима о взаимоотношении исторических периодов не исчерпывается. Наряду с идеей символичности исторических «состояний» у него можно подметить и другую — идею чреватости, если можно так выразиться, прошлого будущим. Ранний период *скрывает* в себе поздний в том, во-первых, смысле, что он, как символ, воспроизводит его в себе лишь под покровом образов; во-вторых, в том, что в нем заложены семена будущего. Известная историческая эпоха служит не только «зеркалом» последующей, но и «матерью» ее. На то, что эта мысль не чужда Иоахиму, указывают некоторые характерные черты в его изложении своих историко-философских взглядов. Иоахим делит мировую историю на три больших периода. Первый — от Авраама до Иоанна Крестителя; второй — от Иоанна до его времени и третий — «до окончания века»⁸. Но «зачатие» каждого периода, его *initiatio*, — отодвигается им вглубь: «зачатие» первого периода он относит к Адаму, второго — ко времени Елисея-пророка и третьего — ко времени св. Бенедикта⁹. Каждый новый *status*, таким образом, таится в зачатке уже в предыдущем⁹. Началом же его он считает его обнаружение, момент «появления плода» (*fructificatio*). Каждый период характеризуется господством какого-либо одного «чина избранных»: в первом периоде — чин брачных, он был зачат в Адаме и начал плодоносить с Авраама; во втором — чин клириков, зачатый при Осии и принесший свои плоды при Христе, который был воистину царь и первосвященник; в третьем перио-

де — чин монахов. Ему начало положил св. Бенедикт, но плодоношение его относится к концу времен¹⁰, т. е. ко времени самого Иоахима, ожидавшего, как известно, скорого наступления «субботы народа Божия». Каждый последующий *status живет* в предыдущем, как в материнской утробе, дожидаясь, когда настанет момент появиться на свет. В каждом данном периоде действуют две системы сил: одна — ему собственно присущая; другая — предназначенная к торжеству в следующем периоде. Иоахим развивает свою идею, пользуясь символическими образами Петра и Иоанна, история которых ему рисуется аналогичной истории церкви. Та роль, которую Петр и Иоанн играют в истории раннего христианства, соответствует роли двух «орденов» в исторически сложившейся церкви, белого духовенства и монашества. Символика эта не им изобретена. Мы находим ее уже в сложившемся виде, например, у приора рейхерсбергского Арнона в его «Щите каноников» (середина XII века)¹¹. Трактат Арнона до такой степени приближается по изложению к писаниям Иоахима, что сам собою возникает вопрос, не послужил ли он источником для калабрийского аббата. Те, кому случалось читать «Согласование Ветхого и Нового Заветов» или «Десятиструнную Псалтырь», без труда узнают в «Щите каноников» чисто «иоахимовский» стиль и даже отчасти манеру мыслить. Как Иоахим, Арнон говорит о двух «орденах» — *duo ordines*, — но только в несколько отличном смысле, именно — каноников и монахов. Оба они — законные сыновья Иакова и Рахили, — старший, Иосиф (чин каноников) и младший, Вениамин (чин монашествующих). История обоих чинов может быть представлена в виде истории обоих сыновей патриарха. Так, упадок чина каноников и его последую-

щее возрождение и возвышение предуказаны в истории пленения Иосифа в Египте и его возвышения при дворе фараона. После эпохи преследований чин священников при Константине и папе Сильвестре*, «яко новый Иосиф, был изведен из темницы, воссел на колеснице фараоновой и был соделан князем земли египетской и правителем царства. Слово в слово исполнилось сие на папе Сильвестре, когда в городе Риме император, посадив его на своего коня, сам служил ему стремянным», — и т. д. Как в Ветхом завете оба чина скрыты под именами Иосифа и Вениамина, так в Новом они прообразованы Петром и Иоанном. Оба чина «текут» рядом в Церкви, и течение их предуказано в евангельском рассказе о том, как Петр и Иоанн вместе отправились ко гробу Господню — один наипаче возлюбленный, другой — наипаче возлюбивший, один, возлежавший на груди Господа, другой — шествовавший с ним по водам; деятель, являвший пример миру, — один, уединенный созерцатель — другой. Юный телом и духом Иоанн опередил зрелого летами Петра. Но Петр первый вошел в гробницу, Иоанн же последовал за ним. Так устремление помыслов к Богу предшествует служению и посему должно почитаться достойнее; однако часто при служении открывается сокровенное, утаенное от чистого созерцания. Вполне «иоакимитской» является эта идея Арнона использовать сначала ветхозаветные, затем новозаветные образы для воспроизведения исторических судеб Церкви — идея, основанная на убеждении в вечной повторяемости исторических событий, так что в сущности одно и то же всегда возобновляется, и этим достигается полная «гармония» между великими историческими периодами. Вполне «иоакимитской» следует признать и его общую концепцию истории церкви

как вечного состязания двух начал — деятельности и созерцания, Петра и Иоанна, Марфы и Марии. Как позже Иоахим, Арнон извлекает свою философию истории церкви из одного стиха Апокалипсиса: «И дам двум свидетелям моим и будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней». «Насколько правильно под двумя свидетелями разумеются мученики и исповедники, настолько же подходяще разуместь под ними два чина — клириков и монахов, которым и ныне Божественной премудростью разрешены уста пророчествовать и проповедовать тайны Божии и на тысячу двести шестьдесят дней»; только, в отличие от Иоахима, видящего в последних словах указание на определенный *срок* пришествия Антихриста, Арнон толкует их как указание на *обилие зол* в Антихристовы времена.

Но за этими внешними чертами сходства скрывается глубокое различие в строе мыслей. Для Арнона вся история церкви представляется как параллельное «течение» обоих чинов; то один, то другой отстает, но в общем нельзя сказать, кто идет впереди, кто — позади. Он особенно упирает — и это понятно, если иметь в виду, что он пишет апологию канониката, — на равноправие обоих чинов. Оба они любят Бога и любезны Богу; и кто из них будет предпочтен — не людям судить об этом. Оба шествуют вместе и будут шествовать до скончания века. Совершенно иначе представляет себе смысл истории «Петра» и «Иоанна» Иоахим, а именно как неуклонное *возрастание* Иоанна за счет Петра. Только у Иоахима находим в собственном смысле *историю* обоих чинов. Начало чину клириков было заложено еще в ветхозаветный период, но только со времени Христа он стал приносить плоды, между тем как чин представителей созерцательной жизни до сих пор пре-

бывает в бесплодии¹². Вот почему «Петр» приурочивается ко второму периоду. Но такое приурочение не означает, что в третьем периоде «Петра» более не будет: он останется, но «Иоанн» отодвинет его на второе место. Прообразом этого служит история Рахили и Лии: «Когда Рахиль зачала, сестра ее Лия перестала иметь детей, *потому что* (характерно это «потому что» — quia — для символического образа мышления!) с концом второго периода, т. е. шестого возраста мира, пройдет деятельная жизнь и начнут входить в силу плоды жизни созерцательной»¹³. О Петре в Писании читаем многое, о Иоанне же — ничего, так что к нему применимы слова его Евангелия: «Время мое не пришло еще». А между тем Иоанн был возлюбленным учеником Господа. Это понятно: «Пока еще жив Петр, не может Иоанн развить своих сил. Когда же то, что обозначается именем Петра, пройдет, и Петр последует со крестом своим за Господом, тогда открыто вступит в наследство то, что обозначается именем Иоанна». Итак, между отдельными «чинами» существует как бы некоторая конкуренция. Однако неправильно было бы понимать ее как борьбу противоречивых и враждебных друг другу сил: скорее это неизбежная борьба отмирающего старого и нарождающегося нового, причем, однако, новое является прямым порождением старого. Оно обусловлено последним, но обусловлено не, так сказать, логически, не как антитезис тезисом, а естественно, как плод — растением. Иоаким бесконечно далек от представления об истории как о диалектическом процессе — такое представление коренным образом противоположно символическому складу мышления; для него исторический процесс лишен каких бы то ни было противоречий; прогресс совершается вполне прямолинейно.

«Чину Петра» не приходится поэтому скорбеть о переходе влияния к «чину Иоанна»: «он не может жаловаться на свое распадение, потому что он сохранится в лучшем состоянии в своем наследнике. Мы ведь знаем, что то, что один чин предобразован своим предшественником, а другой — своим наследником, обусловлено не различиями вер, но составляет самую сущность религии. Ибо, когда какой-нибудь чин вступает в силу, он сохраняет одно и то же наименование, пока длится преемственность в том же виде. Когда же из него начинают выходить и изменяют строй своей жизни на другой — лучший, то уж приходится говорить не о том же самом чине, но о другом, происходящем из него. Но неужто тот, кто видит, что ему наследуют такие отпрыски его, станет скорбеть, что выраженное в нем частичное совершенство уступило место полному?»¹⁴.

В первом периоде люди жили плотски, во втором — наполовину плотски, наполовину духовно; третий период будет временем чисто духовной жизни. Постепенное одухотворение жизни есть в то же время постепенное освобождение: между тем как в первом периоде давит буква закона, связывающая волю человека, обращающая его в раба Господня, во втором отношении раба к господину заменяется отношением сына к отцу; вместо верности Завету из страха во втором периоде — добровольное подчинение ученика учителю. Наконец, познание Бога в Духе и в любви несет с собой полную свободу; ибо любовь — свобода, и где любовь, там и свобода. Это будет время наибольшего приближения к Богу, чистого и совершенного познания его — не в притчах и образах, но во всей полноте неприкровенной истины. Место познания путем науки, познания в понятиях, заступит непосредственное воззрение Божества¹⁵.

V

Такова сущность философии истории Иоахима Флорского. Ее связь с мистикой любви Бернарда и викторианцев не подлежит сомнению. Исследователи отметили влияние, оказанное на Иоахима св. Бернардом¹, — влияние, сказывающееся в пользовании теми же образами, в совпадении некоторых мыслей. Иоахим отзывается о Бернарде с величайшим уважением, называет его вторым Моисеем. Сходство Иоахима с Ришаром заметили уже давно². Исследователи указывали, однако, только на некоторые совершенно общие воззрения, разделяемые и тем, и другим. Но, кажется, возможно пойти и дальше. Некоторые места из Ришарова толкования Апокалипсиса близко напоминают писания Иоахима. Так, Ришар уделяет большое внимание тому месту Апокалипсиса, которому Иоахим придавал столько значения, — именно XIV-й главе, где говорится об ангеле, имеющем «Вечное Евангелие»; и, что всего важнее, — Ришар понимает под этим «вторым ангелом» «чин проповедников»³. А известно, какое место занимает *ordo praedicatorum* у Иоахима. Показательно, что знаменитый иоахимит Петр Оливи, развивая учение Иоахима о трех стадиях исторического развития, ссылается как раз на учение Ришара о значении «братской любви»⁴. Знали Иоахим также и Исаака из Стеллы? Это допустимо, если примем во внимание близость Иоахима к французским богословским кругам. Так, по весьма правдоподобной догадке Фурнье, он был лично знаком с автором книги «Об истинной философии», из которой он почерпнул восходящее к Гилберту Порретанскому учение о

Троице⁵. По сообщению Ральфа Коксголла, Иоахим знал и другого ученого француза, аббата Персенского Адама. Если верить Роджеру Говдену, его пророчествами заинтересовались Филипп-Август и Ричард Плантагенет, посетившие его в Сицилии по пути в Святую землю⁶. Только значительной популярностью Иоахима во Франции можно объяснить факт очень раннего распространения его идей среди амальрикан; причем идеи эти стали, очевидно, уже общим достоянием, так как ни один из источников, сообщающих об амальриканстве, даже не называет Иоахима. С Исааком его связывала принадлежность к одному и тому же ордену: до основания флорского ордена Иоахим был цистерцианцем, и глубокое уважение к цистерцианству у него сохранилось навсегда. Разверстав мировую историю на три периода соответственно трем лицам Божества, Иоахим оговаривается, что предлагаемая им периодизация не есть единственно возможная. На основании того же принципа мыслимы и другие схемы исторического процесса. Так и время от Иоанна Крестителя до нынешних дней можно считать еще эпохой Отца, ибо Бог рождает себе духовных детей при посредстве Духа Святого, ниспосланного Христу в виде голубине. Период от настоящего момента и до скончания веков — время Сына, ибо он предсказан рождением Христа во плоти. «Грядущий век, который будет после воскресения из мертвых, должен быть сочтен веком Духа, ибо в том веке не только души, то и тела наши будут духовными храминами Духа Святого, когда по сожжении всей плотской скверны в них воцарится один только Дух»⁷. Эта периодизация еще больше напоминает Исаакову. Общей обоим цистерцианцам надо признать и идею вечной повторяемости истории в частях и в целом; так что в ка-

ждом периоде воспроизводится вновь то, что было дано уже в предыдущем. Но существенная оригинальность Иоахима этим все же не умаляется. У Исаака каждая ранняя стадия имеет *только* символическое значение по сравнению с позднейшей, и история идет скачками. Напротив, Иоахим особенно настаивает на непрерывности и постепенности исторического развития. Если в одном отношении его исторические периоды отделяются некоторыми межами, поскольку между ними устанавливается отношение символов к символизируемым вещам, то в другом они *заходят* один за другой — поскольку семена всего исторического развития уже заложены в его исходном пункте и поскольку вся история есть для него, в сущности, история *одного* чина праведных, лишь меняющего на протяжении времени формы своего уклада. В нескольких местах и с полной определенностью Иоахим указывает, что «чин Петра» и «чин Иоанна» на самом деле составляют *один общий чин*, только разветвляющийся на два, и что до наступления конечной катастрофы «Петр» будет жить вместе с «Иоанном», лишь уступив ему первенство⁸. В этом усиленном, напряженном искании объединяющего начала, в этом убеждении в непрерывности истории, в которой ничего не исчезает без остатка и без следа, — заключается высшее достижение мышления, возвращенного мистикой.

Здесь мы подошли к одному довольно трудному на первый взгляд вопросу. Наш тезис стоит как бы в некотором противоречии с тем, что мы знаем о мистике как типе религиозного понимания, аисторическом по преимуществу. В мистике высшая абсолютная ценность мыслится извечно данной, не изменяющейся во времени, не подлежащей развитию. С этой точки зрения Гефдинг противопоставляет мистику средневековья, вместе с буд-

дизмом, платонизмом и спинозизмом, парсизму, иудаизму и христианству как типам религий, в особенности выделяющихся своим *историческим* характером. Для первого типа, говорит он, единственной истинной реальностью является вечное, как таковое не имеющее истории, между тем как для другого типа «ценное сохраняется только в постоянной борьбе с силами, которые стремятся воспрепятствовать ему, уничтожить его. Кроме того, ценное должно пройти известный путь развития, прежде чем оно выступит во всей своей полноте; у ценного есть история. Лишь с того времени, как историческое течение мира достигло своего завершения, ценное становится всем для всех людей». «Тип этот, — говорит он далее, — верит в мировую историю». Поэтому только в условиях этого мышления возможно было возникновение того, что носит название философии истории или истории культуры. В философско-исторических системах Августина или Боссюэ* «временное отношение получает... положительное, решающее значение. Различие между прошедшим, настоящим и будущим основывается не на иллюзии... Высшее осуществляется благодаря смене времен и фаз развития»; «время и жизнь во времени становится здесь не подлежащей сомнению реальностью». Однако противоречие здесь только кажущееся. Несомненно, что развитие понимания жизни как протекающего во времени процесса тесно связано с религиозным пониманием, свойственным «историческому» типу религиозного мышления. Но для того чтобы это понимание дало результаты, концепция жизни как процесса должна была достигнуть очевидности непосредственного переживания. Пока этого нет налицо, нет и подлинного историзма. Тот же Гефдинг замечает весьма тонко, что для второго («исторического»)

типа религиозного мышления «работа и развитие во времени хотя и представляются реальностями, но являются таковыми только как средства. Они имеют лишь косвенную, но не имеют непосредственной ценности. И то, что должно наступить, — божественное царство, — придет не как естественный и необходимый результат развития и работы, но сверхъестественным образом вторгнется в течение времени, так что связь между прошлым и будущим будет разорвана»⁹. С психологической точки зрения такая недооценка значения развития во времени обусловлена тем, что процесс достижения абсолютного в результате исторического развития созерцается интеллектом, так сказать, со стороны, объективно, а не переживается им на собственном душевном опыте. Напротив, мистик, хотя историческое развитие отнюдь не является в его системе мировоззрения исходным пунктом, находит его в собственном духе. Уклон мышления в сторону историзма порождается не столько теоретическими спекуляциями над миром в его отношении к божеству, сколько работой индивидуума над самим собой. Не внешний опыт, не открывающаяся в нем картина жизни непрестанно стремящегося куда-то вперед, к неведомой цели мира и не потребность уяснить себе эту цель, короче говоря, не «история» заставляет индивида «мыслить исторически», но опыт внутренний, но самоисследование и самопознание.

VI

Новые воззрения на историю человечества берут начало из того же источника, из которого выходит и новая концепция истории индивидуальной души. Более

того. Можно сказать, что исторический взгляд на духовную жизнь возникает впервые на почве средневековой мистики, и это потому, что, не удовлетворяясь мистическими переживаниями, средневековые богословы выработали *приемы* достижения их, приемы, сводящиеся к непрерывному упражнению души в созерцании, открыли некоторый восходящий путь от самопознания к богопознанию и тем самым открыли истину роста души. Здесь — принципиальное отличие выработанной мистиками концепции духовного развития от августиновской. Оно коренится в полной противоположности Августина понимания природы отношения субъекта к абсолюту и того, к какому пришли мистики. Для Августина субъект и абсолют несводимы и, так сказать, внеположны. Августин полон сознания своей безусловной зависимости от Бога, своей безысходной беспомощности перед ним. Вся его жизнь сводится к неустанному любовному исканию Бога, но грех давит на него, омрачает его сознание; собственная его свободная воля создает ему препятствия в его исканиях. Свое «обращение» — на самом деле сложный и длительный душевный процесс, для восстановления которого в исповеди дан богатый материал, — он сам представляет себе в виде внезапно-го озарения, некоторого насилия благодати Божьей над ним, истинного чуда. Независимо от его собственных усилий бурный порыв благодати подхватил его, лишил его власти над самим собой; собственными руками Господь «вычерпал из его сердца всю бездну скверны». «И перестал я желать все то, чего я желал, и стал желать только то, чего Ты желал». Его свободная воля была отнята у него, и он склонил выю под благим игом и легким бременем Господа¹. Насилие Бога над ним сопровождается телесным истязанием, мучениями от ни-

спосланной ему зубной боли; но он просит своих молиться за него, и вместе с душевной тоской его покидает телесное страдание с такой быстротой, что он охвачен ужасом². То, что произошло с ним, можно уподобить только воскресению из мертвых; ибо, пока Господь не посетил его, — он был как бы мертв, и с момента озарения благодатью возродился к новой жизни. Тем самым вся его прошлая жизнь как бы вычеркивается, как лишенная какого бы то ни было смысла. Вся подготовительная душевная работа, все самостоятельное внутреннее «делание» были совершенно безрезультатны до того мгновения, когда внезапно он услышал детский голос «со стороны соседнего дома», твердивший ему: «бери и читай, бери и читай». Как бы машинально он открыл Святое Писание и прочел несколько строк из Послания к Римлянам. «Дальше я не хотел читать, да и не было нужно; внезапно, когда я дошел до конца этого места, мое сердце озарилось светом уверенности, рассеявшим мрак сомнений»³. Между тем как для мистика весь ряд его переживаний, предшествовавших моменту достижения цели, имеет значение подготовительных ступеней, оставляемых им за собой, как пройденный путь, — для Августина все, что было до «озарения», представляется как бы бесцельным блужданием в потемках неведения. Накопленные им богатства душевного опыта, которые он так старательно зарегистрировал на страницах «Исповеди», он, однако, не сумел оценить по достоинству. Для мистика ни один внутренний опыт не пропадает даром: в тварях он учится познавать и любить Творца. Августин «любил любить», но он считает, что, пока он прилеплялся сердцем к чувственным вещам, он расходовал свои душевные силы даром, не приобретая для себя ровно ничего. Аисторичность Августина сказалась

и на его всемирно-исторической концепции. Как его собственная душа казалась ему ареной, на которой состязались зло и добро, между тем как сам он пребывал пассивен, — пока не разразилась финальная катастрофа, насильственным образом вырвавшая с корнем грех, прирожденный ему, — так и на всемирно-историческом поприще происходит вечное бореие тех же сил, пока град земной не возвратится в небытие, из которого он был вызван Творцом, и не утвердится во всей чистоте град вышний. В недавно появившейся блестящей и глубоко продуманной статье г. Л. Успенского развита точка зрения на философию истории Августина, сводящаяся к тому, что взаимоотношение обоих «градов» Августин мыслил как двойной процесс, как параллельное движение двух рядов, восходящего и нисходящего, непрерывного прогресса высшего града и непрерывного ухудшения состояния града земного, — или как двойственный процесс кристаллизации добра и зла около двух полюсов, пока не осядут все «частицы добра» на одном, все «частицы зла» — на другом, пока не разделятся окончательно мрак и свет, смешанные друг с другом вплоть до развязки мировой трагедии⁴. Мне не кажется эта точка зрения приемлемой. Автор тонко подметил манихейские реминисценции в фразеологии Августина, намекающие на то, что освободиться от гностических воззрений до конца ему удавалось; однако именно это скорее говорит против общего понимания автором историко-философских воззрений Августина, чем за него: в манихейском гносисе мы не находим и следов *исторического* понимания мирового процесса, поскольку мрак и свет мыслятся как две равные и равноправные силы, постоянно — пока идет жизнь на земле — одна другую уравновешивающие. Обратимся к тем местам «De

civitate Dei», где, как кажется Л. Успенскому, заключаются указания на процесс развития земного града как на постепенное обнаружение в нем черт дьявола, — и мы убедимся, что мысли о том, что эти черты проступают в земном граде все с большей и большей определенностью, у Августина нет. Такова глава 41-я XVIII-й книги. Здесь идет речь о противоположности между разноречиями философских языческих направлений и о единогласии, царящем среди верных откровенной истине. Между тем как евреи, которым вручено было слово Божье, никогда не смешивали лжепророков с истинными пророками, язычники наряду с истинами принимали и заблуждения, не будучи в силах оценить то и другое по достоинству, — лучшее доказательство, что царство язычников — сущий Вавилон, ибо «Вавилон» значит «смешение», — есть царство дьявола⁵. Здесь отсутствует главное: идея *прогрессивного* выявления истинной природы земного града как царства дьявола. И нигде на всем протяжении Августинова трактата мы не находим и следов этой идеи. В истории человеческого духа у Августина нет *движения*, нет *развития*, и не могло быть, потому что Августин не ощутил его в собственной душе. Августин говорит о «скитаниях» Божьего града среди земного⁶, о «течении» (processus) обоих градов⁷, но этим выражениям нельзя придавать того значения, какое склонен им приписать г. Л. Успенский: речь идет единственно о движении в пределах времени; в смене приносимых и уносимых временем феноменов, проявлений действия обоих «градов», не видно какого-либо усиления или ослабления напряженности каждого из них. Августиновой философии истории недостает главного — истории⁸. Напротив, историчность мышления в высшей степени присуща мистическому богословию

позднего средневековья. Мистики перерабатывают в духе историзма идейное наследие Августина и вливают в созданные им формы новое содержание. Вековечное соствязание двух градов они обращают в процесс вырастания Божьего града непосредственно из земного, и в этом им раскрывается новый смысл мировой истории, подобно тому как смысл личной жизни они видят в вырастании Бога непосредственно из глубин человеческого духа, в противоположность Августину, потрясенному зрелищем пропасти, отделяющей его от Бога; и в соответствии с этим завещанную Августином форму «исповеди» и «монолога» они употребляют для осуществления совершенно новой задачи — автобиографии как истории личного сознания. Однако и здесь, как в собственно истории, средневековье не оставило цельных и законченных образцов, и если необходимы примеры, на которых выставленные нами положения могли бы получить наиболее наглядное подтверждение, то их придется искать в области излюбленного в средние века вида историографии — в житийной литературе.

Таким примером может служить житие св. Франциска, принадлежащее Бонавентуре*, если сопоставить его с житиями Фомы Челанского*. Фома далек от мистики. Среди параллелей, которые нетрудно подобрать к челановским «легендам» в агиографии мистического направления, нет указывающих на какую-либо зависимость от него Фомы. Общие черты эти — мотив последования Христу, экзальтация «совершенной» бедности и смирения — принадлежат к «вторичным», так сказать, идеям мистицизма, а не к основным. Главный источник вдохновений Фомы Челанского — «Жития святых отцов» и восходящая к ним литература⁹, в особенности писания Григория Великого и Сульпиция Севера*. И свою тему

он разрабатывает в духе этих источников. На первый план у него выдвинуты внешние обстоятельства жизни святого; эпизоды, имеющие символическое значение, — а их такое множество у Фомы, — должны служить «прообразами» или «предвещаниями» мощи и славы ордена либо являются иллюстрациями и амплификациями тех или иных положений орденского правила. Во Франциске он лучше знает «внешнего человека», чем «внутреннего». Тем самым его изложение глубоко неисторично. Жизнь Франциска у него делится на две половины: в первой он сын Пьетро Бернардоне, во второй — «бедняк Христов». Он рожден и воспитан в «пороках» и погружает в заблуждения, пока не осенила его милость Божья. После этого он сразу «обращается», и дальнейшие моменты его превращения из зажиточного купеческого сына в нищего и «Христа ради юродивого» изображаются уже главным образом с точки зрения преодоления им внешних препятствий. Великое искусство Фомы заключается в том, что, повинуясь старинным житийным шаблонам, он, тем не менее, все же дал живой и «убеждающий» портрет святого. Совершенно иного рода задание Бонавентуры. Для «серафического доктора» жизнь Франциска полна мистического значения. Его биография назидательна прежде всего со стороны своего внутреннего содержания, как живой пример «*itinerarii mentis ad Deum*». Он использовал весь богатейший эпизодический материал, не пропустив ничего «внешне» назидательного, но с искусством, возвышающимся до гениальности, сумел все лишить чрезмерной массивности, плотности, стирая резкие очертания, придав некоторую расплывчатость и зыбкость контурам и таинственную прозрачность, «бестелесность» колориту. Основная тема, проходящая через всю легенду, — по-

степенное просветление духа святого, его растворение в Духе Божьем, «превращение» в Христа. С необыкновенной тактичностью он скользит по фактам, на которые налегает Фома, не преувеличивая «плотскости» Франциска в юности, тонким психологическим чутьем понимая, что в духовной организации Франциска было достаточно коррективов, умерявших и «резвость плоти», и увлечение торгашеством¹⁰. Он отмечает в юности Франциска черты, которые, не заключая в себе ничего сверхъестественного, ничего, что бы возвышало его уже тогда до степени святого, все же заключали в себе возможность дальнейшего развития духа в сторону святости¹¹. Поразительно, что, в отличие от шаблонных агиографов, которые или строили житие на мотиве резкого контраста «плотского человека» до обращения и «духовного» — после, или изображали жизнь святого лишь как постепенное раскрытие уже заложенной в нем с самого начала, как бы прирожденной святости, — Бонавентура, не приписывая Франциску «готового» совершенства, в то же время не отмечает ни разу каких-либо определенных этапов на пути духовного роста своего святого; вы не найдете у него никакого «исходного пункта»; *itinerarium* Франциска не имеет никакой вехи там, откуда начинается подъем, и совершенно незаметно читатель вводится в процесс внутренней работы святого. Сначала Франциску неясны намерения Божьи; он «еще не выучился созерцать небесное и не имел привычки ощущать вкус Божественного»; болезнь создала условия, потребные для того, «чтобы он приуготовил душу к помазанию Духа Святого». Первые шаги были робки и неловки: «его духу недоставало упражнения, потребного для угадывания божественных тайн, и он не знал, как от видимых образов переходить к воззрению истины не-

видимого»¹². Он ищет уединения сначала для того, чтобы беспрепятственно обращаться с молитвами к Богу, затем — чтобы в тишине внимать таинственному голосу свыше¹³. Так в изображении Бонавентуры время, предшествующее окончательному переходу Франциска к состоянию полной и совершенной бедности, представлено как период подготовки мистика к восприятию истины в ее чистоте. В соответствии с этим у него получает особое освещение эпизод о том, как услышанный Франциском текст из Матфея (10, 9), читавшийся в церкви, определил всю его дальнейшую деятельность. Фома излагает его вполне по шаблону жития Антония¹⁴, без психологической мотивировки. У Бонавентуры эпизод обогащается новым внутренним содержанием. Не случайно это была церковь, посвященная святой Марии ангелов — *S. Maria de angelis*, — и не случайно Франциск полюбил именно эту церковь. Он заключил по ее названию, что здесь можно ожидать всего вернее «посвящений ангельских», и утвердился здесь, «ради уважения к ангелам и особой любви к Матери Христа»¹⁵. Известно, какое значение имел в мистическом богословии культ ангелов и Богоматери: созерцание их было последним этапом перед созерцанием Божества. С Богоматерью символически связывалась идея зачатия Христа в душе познающего: «созерцая» тайну непорочного зачатия, познающий субъект сам «зачинал» и «рождал» в себе Бога. Франциск, пребывая «около Той, которая зачала *Слово, исполненное благодати и истины*», по заступничеству ее сам «зачал и родил духа евангельской истины»¹⁶. Теперь его путь к истине значительно облегчился. Каждый шаг подвигает его вперед. Все восхищает его, во всем находит он Бога, узнает «руку Господа», по следам Божества, запечатленным

в каждой вещи, он узнает дорогу к нему, «изо всего устраивая себе лестницу»¹⁷. Всех тварей, даже малейших, звал он братьями и сестрами, зная свое общее происхождение с ними от единого начала¹⁸. Посредством сострадания к Иисусу страдающему он сам превращался в Христа¹⁹. Наконец, за два года до смерти, находясь на Монте Альверно, «напоенный сладостью созерцания горных обильнее всегдашнего, воспламененный жарче обычного огнем вожделений небесного», он стал ощущать особенно явственно излияние на него даров свыше²⁰. Достигнув путем совершенной любви ко Христу полного познания Христа, он достигает тем самым полного превращения во Христа и получает стигматы. Его жизненная задача решена; душа его отрешается от тела и тонет в пучине Божественного света²¹.

Быть может, Франциск св. Бонавентуры менее похож на сына Пьетро Бернардоне, чем Франциск Фомы Челанского; быть может, его легенда имеет большую ценность как автобиография, нежели как жизнеописание святого, — для нас не это сейчас интересно. Что ставит произведение св. Бонавентуры на недосыгаемую высоту по сравнению со всеми житиями того времени — это поразительная внутренняя логичность, изумительная выдержанность единственно верной точки зрения на историю человеческой жизни как на историю закономерного непрерывного *развития духа*²².

Переходя от истории индивидуального сознания к истории коллективной души человечества, мистики представляли себе последнюю историю как точное воспроизведение первой. Объединив познающего Бога субъекта и церковь как совокупность таких субъектов в общем символе Невесты Христовой, они отождествили личность и коллектив. В их истории развития человечества

в сущности отсутствует носитель исторического процесса — общество, ибо они игнорируют все его своеобразие. Проблема спасения коллектива легко сливается у них поэтому с проблемой индивидуального спасения каждого из членов коллектива. Для последователей Иоахима, амальрикан, наступление царства Духа означает, что каждый из верующих в отдельности исполняется Духом²³. История человечества сводится без остатка к истории круга избранных, истинных членов Церкви, и только в пределах этого круга и есть налицо развитие. В этом пункте историческое понимание средневековья подходит к Августинову, поскольку и у него земной град мыслится лишь как некоторое временное вместилище града вышнего, как путь, на котором Царство Божие «странствует» на земле, — сам по себе безразличный. У Иоахима и иоахимитов все, что не есть Церковь, включается в историю лишь постольку, поскольку «свидетельствует» теми или другими признаками о наступлении возвещенных пророчествами «сроков». Среди бессмысленной житейской сутолоки, среди фрагментарного царства «злых» стройно шествует «чин добрых», безостановочно восходя по степеням совершенства к высшей цели, не уклоняясь ни вправо, ни влево, не сворачивая ни на миг с предначертанного пути, не испытывая со стороны решительно никаких воздействий — подобно св. Бернарду, который шел вдоль Женевского озера, не замечая его, — и, в сущности, ничем со своей стороны не действуя на мир. Возникают и снова падают в небытие феномены исторической жизни, вспыхивая на мгновение только для того, чтобы осветить «разумеющим» тот или другой этап уже пройденной стези и дать возможность рассчитать, сколько еще осталось до конца, а церковь движется вечно, по

существо оставаясь всегда тождественной самой себе, — недвижимая в своем течении, со своей неизменяемой иерархией, со сзоей неколебимой догмой, со своей наукой и ее служанками, семью свободными искусстваами, со своим неувыдающим царственным языком.

Так возникает неизвестная античному миру «абстрактная» история, прежде всего как история церкви или «духовная история», *historia spiritalis*. Августин и Иоахим Флорский отразили в своих произведениях философский смысл этой истории; но самая эта философия истории была бы невозможна без предварительного образования концепции истории церкви как чего-то самостоятельного, стоящего особняком, как процесса, протекающего, правда, в мире, но замкнутого в себе, постороннего миру. А эта концепция, в свою очередь, предполагает уже наличие концепции церкви как некоторого объекта, обладающего самостоятельным бытием. Так и мыслило церковь средневековье и создало историю церкви как самостоятельный литературный род, предшествующий философии церковной истории: «Церковная история» Евсевия* предшествует трактату Августина, как церковные истории Беды*, Григория и Ордерика* предшествуют писаниям Иоахима. Из этих исторических произведений наибольший показательный интерес представляет для нас «История франков» Григория Турского*. Моно²⁴ в своем классическом исследовании выяснил ее состав. Он показал, что возможно устранить из этой истории большинство рассказов о королях, палатных мэрах, вельможах, об их ссорах и преступлениях: остались бы только части, касающиеся событий собственно церковной жизни, и целостность «Истории» не только не нарушилась бы, но, напротив увеличилась, потому что рассказы о «мирских» делах пред-

ставляют из себя добавления, сделанные Григорием позже, так что мы можем назвать его своим собственным интерполятором. Такой способ работы Григория вскрывает перед нами его историческое понимание: «церковь» и «мир» рисовались ему как две разобщенные, замкнутые в себе сферы, соприкасающиеся друг с другом извне и вполне механически. Однако историки церкви разграничивают обе названные сферы чисто внешним образом: «мир» — это короли, бароны, походы, неурожай; «церковь» — святые, епископы, монахи, чудеса, открытия мощей и проч. Их история церкви столь же отрывочна и бессвязна, как история «мира». Философы истории понятие церкви как сокращенного наименования всей совокупности явлений, относящихся к судьбам клира и церковных учреждений, заменяют понятием Церкви как некоторой воплощенной в мире высшей идеи: для Августина это — все праведники, все избранные Богом, предназначенные им к спасению, носители начала добра; для мистиков это — душа мира, достигающая в процессе постепенного самоочищения и совершенствования слияния с Божеством.

Церковь противопоставляется «миру», во-первых, как носительница высшей идеи, как воплощение абсолютно в мире. Во-вторых, — и именно потому, что в ней реализована вечная истина, — как пребывающий, постоянный элемент исторической жизни, присущий всем эпохам, неподвижный среди течения событий. Боссюэ, стоящий еще всецело на средневековой точке зрения, тонко отмечает эту двойственность истории в предисловии к своему «Рассуждению»: «Я буду, — пишет он, — излагать сначала те факты, которые показывают нам вечную длительность религии, затем те, которые обнаруживают причины великих изменений, происхо-

дивших в государствах». Само собой разумеется, и в церкви происходили «изменения» — и на изучении исторических судеб церкви и воспитывалось, как это мы видели, историческое мышление. Но эти изменения изучались и оценивались с совершенно иной точки зрения, нежели перемены, происходящие в «мире». Судьбы «церкви» и судьбы «мира» не связаны между собою органически. Жизнь церкви и жизнь мира мыслились протекающими в различных планах, подчиненных различным видам закономерности: судьбы церкви могут быть поняты лишь с телеологической точки зрения, между тем как превращения мира, рассматриваемые сами по себе, безотносительно к той его роли, которую он выполняет как вместилище церкви, — подчинены причинности. Это опять-таки прекрасно выражено Боссюэ: «Вы будете, — продолжает он свое обращение к дофину, — изумляться последовательности в планах Бога относительно того, что касается религии; вы увидите также сцепление людских деяний»²⁵.

VII

В этой исторической концепции заложены психологические предпосылки для дальнейшего развития исторических взглядов. От «абстрактной» истории церкви переходят к абстрактной истории культуры, причем, по аналогии с церковью, и «культура» мыслится как нечто пребывающее в, так сказать, случайной по отношению к ней среде. Со свойственным ему складом ума средневековый человек, изолировав «культуру» от ее носителя, гипостазировал понятие культуры и трактовал ее проявления как самостоятельные элементы исторической

жизни, отличающиеся от прочих своей большей устойчивостью. Как мы видели выше, с точки зрения средневековья культура не творится, но «находится», «открывается», подобно материальным предметам, причем, как и они, она может передаваться из одних рук в другие, перевозиться из страны в страну. Идея единой культуры, пришедшей с Востока в Грецию, а от греков перекочевавшей в Рим, была, как известно, общераспространенной и в античном мире. Но необходимо подчеркнуть отличие античных представлений о скитаниях культуры от средневековых. Античность стоит на точке зрения передачи культурных ценностей, что, однако, не влечет за собой никакого оскудения источников культурного воздействия. Для античности в понятии культуры выступает на первый план момент действительности, культура мыслится как творчество и как процесс. Средневековье понимает культуру совершенно объективно. Культура, запечатленная в кодексах, овеществленная в определенных учреждениях, привязанная к университетам, — «пребывает» в той или другой стране, как в своем вместилище, у тех, кто ее «нашел». Культурное влияние состоит в «исходе» культуры из места своего первоначального пребывания и «поселения» ее в новом. Первоначальным седалищем образованности был город Афины, где философы «устроили» общество, разделив его на клириков, рыцарей и земледельцев, и нашли семь свободных искусств. Потом, подобно тому как империя была «перенесена» с римлян на греков, с греков на франков, — «la clergie» была вывезена из Афин в Рим, и наконец то, что остается еще от «clergie» на свете, нашло себе пристанище в Париже. Это налагает серьезную ответственность на французского короля. Он должен следить за тем, чтобы «clergie» и «chevalerie» не

ушли из Парижа. Если он выпустит «clergie», уйдет и «chevalerie»: «si clergie s'en aloit, chevalerie la suivroit»¹. Под «clergie» разумеется и сословие ученых, и сама наука, как под «chevalerie» — как рыцарство в смысле класса, так и рыцарский дух, рыцарские нравы. Опасения сбылись. «Несравненная Минерва посещала все человеческие нации... Она покинула Афины и Рим, она удалилась из Парижа и теперь посетила Британию», — писал англичанин-гуманист XIV века Ричард де Бери². Пьер Дюбуа*, публицист эпохи Филиппа Красивого*, ожидает от своего плана окончательного покорения Востока западными христианами прекращения этого кочеванья культуры: «если цвет рыцарства до сей поры следовал за наукой, — от индов к ассириянам, от ассириян к грекам, от греков к римлянам, от римлян к французам (citramontani)», то теперь единая культура разольется по всему свету³. Надо сказать, что на выработку таких представлений, помимо своеобразных форм средневекового мышления, оказали влияние конкретные исторические обстоятельства. «Культура» лежала действительно очень тонким слоем в средневековой Европе, книга была редкостью, наука, оторванная от жизни, сосредоточивалась в немногочисленных studia generalia, организованных в замкнутые привилегированные корпорации, обособлявшиеся от прочих общественных кругов. В эпоху, когда книги прикреплялись цепями к своим полкам, когда на вывоз книг из университетского города требовалось специальное разрешение властей⁴, когда знание было собственностью нескольких привилегированных голов, легко могло создаться убеждение в отсутствии связей между «культурой» и ее «резиденцией». Париж является «источником всякой мудрости», но только до тех пор, пока магистрам и

школярам угодно сидеть на горе святой Женеьевы*. Уйдут они — вместе с ними уйдет и наука: они унесут ее с собой в своих дорожных сумках и посадят ее жить в Оксфорде. Само собой разумеется, что эти конкретные обстоятельства сами по себе были бы бессильны привести к столь своеобразным воззрениям: организация античной культуры не была совершеннее, однако эти воззрения были чужды античности.

На почве объективирующего мышления приписывается вещественное бытие не только «образованности», «наукам», но даже «нравам»: чужеземец, натурализирующийся в Сиене, «облекается» коммуной «в добрые нравы сиенского государства», как говорится в актах натурализации⁵. Макиавелли*, во многом стоящий еще на почве средневекового исторического понимания, думает, что миру была с самого начала отпущена определенная мера добра и зла; но количественное отношение обоих начал меняется в отдельных странах: «Та только была разница, что между тем как доблесть его сперва пребывала в Ассирии, затем она была перенесена в Мидию, потом в Персию, наконец она пришла в Италию и в Рим, и если после Римской империи уже не было более другой, сколько-нибудь длительной, где бы мир мог сосредоточить всю свою доблесть, то мы видим, однако, что она была распределена между многими доблестно жившими народами»⁶. В условиях такого мышления не может быть и речи об идее органичности, закономерности культурной жизни. Все сводится либо к деятельности отдельных лиц, сумевших уберечь культуру, «улучшить» ее, или, наоборот, расточивших ее, либо к случайным «находкам» и открытиям. Долгое время в Ломбардии сохранялись простые и грубые обычаи древних лангобардов. Но теперь все это изменилось; люди живут

в роскоши и довольстве и в изнеженности нравов. Это сделал Фридрих II Гогенштауфен⁶, который все улучшил и усовершенствовал⁷. Римское право получило распространение в Европе потому, что при разграблении Амальфи в 1136 году был случайно найден Феодосиев кодекс. Для оценки живучести исторических предрассудков интересно напомнить, что разрушение легенды об амальфитанском кодексе последовало только в начале прошлого века под критическими ударами Савиньи⁸. Еще дольше держалась — а в учебниках и в популярном представлении еще и до сих пор держится — совершенно «средневековая» теория, согласно которой вывоз античных рукописей из Константинополя после его падения был «причиной» Возрождения.

VIII

Культура, оторванная от «жизни», не зависящая от окружающих условий, от «среды», ничем не связанная с историческими обстоятельствами, везде одинаковая, как бы не подвластная времени и пространству, — та единственная культура, которую в состоянии представить себе средневековье, связанная с вечно пребывающей в своем существе и не изменяющейся церковью, — сама мыслится неизменной и вечной. Она может нарастать и убывать, но качественно она такова, какой всегда была, и останется такой на будущее время. Однако постепенно убеждение в абсолютной неизменяемости культуры уступает место другим воззрениям. Признак такого перелома находим у Данте, ученика великих мистиков, в их школе усвоившего себе историзм мышления. Он сказался у Данте в его подходе к так занимавшей его

проблеме создания общенационального литературного языка. Данте дважды останавливался на ней: кроме специального трактата, он посвятил вопросу о национальном языке особые параграфы во вступительной части «Convivio»^{*}. Со справедливой гордостью мог заявить Данте, что до него еще никто не поднимал теоретически этого вопроса. Не только в выборе темы, но и в постановке задания Данте выступает решительным новатором, определяя национальный или «народный» язык, *volgare*, как язык, постоянно видоизменяющийся и развивающийся. В этом он видит его отличие от латыни, «вечной и не подверженной порче». Мы видим, говорит он, что за пятьдесят лет исчезли многие слова из этого языка и многие новые родились. Если бы люди, умершие тысячу лет тому назад, вернулись в свои родные города, они бы подумали, что эти города завоеваны чужеземцами. В отношении языка мы больше отличаемся от наших сограждан, живших в отдаленные времена, нежели от современников, хотя бы и весьма значительно отдаленных от нас пространственно. Медленность и непрерывность развития — вот главные черты жизни языка, и потому и получается иллюзия, будто язык никогда не изменяется. Нечего удивляться поэтому, что люди, разумом мало чем отличающиеся от животных, измеряя долголетнюю жизнь языка мерою своей кратковременной жизни, воображают, что язык не имеет истории¹. Данте хорошо оценил и правильно объяснил неисторичность мышления своих современников. Одним из важных конкретных условий, питавших средневековую веру в неизменяемость культуры вообще, а языка в частности, была как раз медленность течения культурной жизни. Однако, осудив заблуждение современников, Данте сам уплачивает ему дань. Изменяемость

языка он считает явлением закономерным, обусловленным свойствами человеческой природы: человек — самое непостоянное животное и не может держаться чего-либо одного, поэтому язык, подобно нравам и обычаям, подвержен изменениям в зависимости от условий времени и места². В то же время он противопоставляет национальные языки с указанной им точки зрения латинскому, приписывая ему неизменяемость. Латинский язык, как ему кажется, не способен изменяться: «Мы видим в древних писаниях — в комедиях и трагедиях латинских, которые не могли измениться, тот же самый язык, какой имеем сейчас»³. В этом он усматривает преимущество латыни перед *volgare*, изменяемым искусственно и по произволу, — *lo quale a piacimento artificiato si trasmuta*. Это качество латинского языка делает его *благороднее* народного. Поэтому он и написал «*Convivio*» на народном языке: «*Convivio*» ведь должен *служить* в качестве комментария его итальянским канцонам, а как возможно, чтобы господин служил своему слуге, государь — подданному? Неправильно было бы думать, что, приписывая латыни неизменяемость, Данте высказывает какую-либо новую мысль и является в этом отношении «предшественником» гуманистов. Гуманисты стояли на средневековой точке зрения, когда предприняли намерение закрепить, зафиксировать латынь, умертвив таким образом ее. Разница лишь та, что гуманисты заметили, как непохожа средневековая латынь на классическую, объявленную ими единственно законной и дозволительной, между тем как средневековые филологи этого несходства почти не ощущали. Правда, в средние века слышались нередко от знатоков жалобы на упадок «изящной» речи, на пренебрежение к грамматике, но дальше указаний на формальные разли-

чия они не шли. Они не видели, как радикально переродился весь дух латинской речи. Для них дело шло только о восстановлении пришедших в забвение грамматических правил. Данте кажется латинский язык достаточно огражденным от «порчи» грамматикой: «Народный язык, — говорит он, — подчинен обычаю, латинский — правилам искусства», — *lo Volgare seguita uso, e lo Latino arte*, — и потому он лучше народного. По отношению к *volgare* он ставит себе ту же цель, какой задавались гуманисты по отношению к латыни: найти для *volgare* окончательную форму, отлившись в которую он затвердел бы навеки. Так и здесь сказывается общая тенденция средневековья — та же самая тенденция, которая сквозит в эсхатологических чаяниях и в хилиазме, — положить конец истории, направить течение житейского потока в неподвижные воды абсолютного, реализовать идеал, достижение которого сделало бы невозможным, ненужным и бессмысленным какие-либо дальнейшие устремления и искания. Подобно богословам, стоящим на точке зрения перманентного бытия абсолюта, рассеянного в мире, разбитого на тысячи своих земных отражений, но в то же время совершенно реально сущего где-то в иных сферах. Данте верит в существование *Volgare illustre*, хотя в чистом виде он не обретает его нигде: его элементы рассеяны во всех идиомах Италии, и ни одна из них не имеет права заявлять в этом отношении свое первенство перед прочими. Этот образцовый общенациональный язык «может, однако, благоухать в одном городе более, чем в другом, подобно тому как простейшая субстанция — Бог — благоухает в человеке более, чем в животном, в животном более, чем в растении, в сем — более, чем в камне; в сем — более, чем в стихии; из стихий — более в огне, чем в

земле»⁴. Язык делит общую судьбу всего людского; история языка, как история человечества, начинается с отпадения от состояния первоначального совершенства. До смешения языков существовал один общий язык, идеальный язык, соответствовавший идеальному состоянию первозданного человечества, архетип всякого языка, утраченный, однако, людьми после вавилонского столпотворения и уцелевший только в еврейском народе: Господь сохранил его для себя, чтобы пользоваться на земле единственным истинным языком, языком благодати⁵.

Таким образом, признавая историческую жизнь языка как факт, Данте все же тяготеет к тому, что не меняется и не живет. Он не удовлетворяется наличием установленных им в языке постоянных элементов, делающих всякий язык тождественным самому себе во всех своих превращениях; идеалом является для него все же абсолютное тождество, полная неспособность испытывать превращения. История есть результат несовершенства людского, историческая жизнь — следствие грехопадения.

IX

Филологические теории Данте показывают, с каким трудом сквозь толщу объективирующего мышления пробивало себе путь историческое понимание. Данте мог отлично видеть, что различие языков зависит от разнообразия исторических условий; все же он верит в объективное бытие общечеловеческого языка — не в смысле праязыка, положившего начало историческим языкам, а в смысле идеального «языка вообще», отвечающего природе «человека вообще». Такое убеждение

стоит в связи со всем строем средневекового мышления. Раз «культура» мыслится как некий объект, существующий вне зависимости от своего носителя, является склонность игнорировать специфические различия отдельных культур, в лучшем случае считать такие различия некоторым «недостатком» их. Так формируется идея *единой культуры*, жизнь которой сводится к нарастанию или убыванию ее, к «ухудшению» или «улучшению» ее раз навсегда данных свойств. Надо выйти за пределы «классического» средневековья, чтобы показать на примере действие таких тенденций мышления. Таким примером могут служить знаменитые «Жизнеописания художников» Джорджо Вазари — даром что их автора два века отделяют от «средних веков». Раз нажитые навыки и формы мышления исчезают, видно, не так уж скоро, и наша каноническая периодизация, для которой критерием избирается *содержание* исторической жизни, далеко не совпадает с той, которую пришлось бы установить, взяв критерием способы восприятия мира. С последней точки зрения «средневековье» простирается далеко за период «сумм» и «толкований на апокалипсис», и если мы до сих пор старались держаться хронологических рамок, освященных учебниками, то потому, что здесь нам легче было подбирать наиболее характерные образчики изучаемых нами сторон исторической жизни. Каноническая периодизация ведь не случайность; не надо только забывать, что, как всякая периодизация, она условна и что мир не обновляется так катастрофически, как это рисовалось эсхатологам XII века. Когда мы читаем у Вазари в предисловии к первой книге, что живопись в состоянии «давать воздуху подобающие ему свет и тень», «наполнять его всеми видами птиц», дает «водам прозрачность, рыб, раковины,

пену, разнообразие волн, корабли и прочие их (вод) состояния», — или когда там же мы находим заявление, что он начинает с архитектуры, «как самого всеобщего и наиболее необходимого людям искусства, у которого прочие два состоят на службе»; когда далее мы видим, с какой серьезностью он разбирает доводы «защитников» скульптуры, отстаивающих ее первенство перед живописью на том основании, что скульптура есть самое древнее искусство — первым скульптором был сам Бог — и вечно живущее в своих творениях, а потому и самое «благородное», — мы без труда узнаем в нем духовного сверстника брата Джордано и Франка Саккетти, столь много давших нам для понимания средневековой *mentalité*, хотя, впрочем, согласно канону, и их пришлось бы, пожалуй, зачислить в представители «раннего Возрождения», в лучшем случае отнести первого к «исходящему средневековью». Объективирующее мышление, позволяющее Вазари говорить о «кораблях и прочих состояниях воды», рассматривание всех «вещей» с точки зрения иерархического принципа, уважение к «Пребывающему» и пренебрежение к «преходящему» — все эти черты нам уже достаточно известны. Вазари держится взгляда на то, что изящные искусства имеют в своей природе нечто, заставляющее их «постепенно улучшаться, пока они не достигают высоты совершенства». Это — общий закон, которому подчиняются, как он заметил, и семь свободных искусств. Прогресс изобразительных искусств имеет свой предел в достижении художниками наибольшей точности в воспроизведении того, что есть на самом деле. Чем более произведение искусства «подражает природе», тем оно лучше. Ясно, что в развитии искусств есть точка, дальше которой идти нельзя. Вазари находит, что эта точка

уже достигнута в его время: современные ему художники в подражании природе превзошли древних, и потому можно не столько надеяться на дальнейшее преуспеяние искусств, сколько опасаться их упадка. Раз дана такая закономерность в развитии искусства, сам собой отпадает вопрос о причинах их «возрождения». Итальянские художники начали с того, с чего начинали и древние, — с очень неумелых попыток подражания природе. Потом они перешли к усовершенствованиям, сделав некоторые «находки» (*le invenzioni*): эти находки были частью сделаны ими из собственной головы, частью доставлены остатками, сохранившимися от древности, — *le invenzioni furono tutte parte di lor cervello, parte del resto delle anticaglie vedute da loro*. Так постепенно стали художники «пробовать работать хорошо — *a tentare il buono*, хотя долго еще искусствам не доставало того совершенства, какого они заслуживали»¹.

Х

Так слагается теория прогресса как закона исторической жизни, прогресса, понимаемого как движение к определенной, заранее данной цели — все равно, мыслится ли эта цель уже однажды реализованной или подлежащей реализации впервые только в будущем. Что стоит ближе к этому общеобязательному и единственному культурному идеалу — античность или новый мир? Был ли он уже однажды осуществлен греками и римлянами, или эта честь уготована «веку Людовика Великого»? Вокруг этого вопроса вращаются споры, разделившие в конце XVII века французских литераторов на два лагеря — «*anciens*» и «*modernes*». Смешной этот

спор стал давно достоянием историков литературы, но можно ли сказать, что исходные предпосылки его изжиты бесповоротно? Не свидетельствует ли, напротив, об их живучести пример такого могучего течения, как современный социализм? Убежденность социалистов — социалистов, для которых социализм как система социально-экономического уклада не есть только идеальная проекция на общий план предвосхищаемых результатов общественных реформ, ценная как стимул к практической деятельности, не есть являющаяся результатом отвлечения общая формула, под которую подводимы многочисленные новообразующиеся элементы современного уклада, но всеобъемлющий, общеобязательный и конечный идеал, подлежащий реализации целиком и без остатка, долженствующий, подобно Небесному Иерусалиму, рано или поздно в готовом виде спуститься с заоблачных высот на землю, — убежденность в том, что историческое развитие неизбежно, с неотвратимостью «закона природы» (Маркс), ведет к наступлению новой эры, социалистического царства свободы и социальной справедливости, — коренится в тех же условиях исторического понимания. Подобно своим духовным отцам, авторам иудео-христианской апокалиптической литературы, Иоахиму Флорскому и его школе, социалисты мыслят историю как процесс, долженствующий в более или менее близком будущем завершиться, застыть на определенной, заранее известной стадии. Как бы ни отрекались социалистические философы истории от этой идеи — ясно, что она органически принадлежит к их системе: для истинного социалиста реализация идеала бесклассового трудового общества мыслится как панацея против *всех* зол и бедствий жизни, как разрешение *всех* противоречий, утверждение абсолютной, полной

гармонии, прекращение всех поводов для борьбы, а следовательно, как остановка истории, как переход от «жизни» к «бытию». Такой вывод отводится социалистами посредством предположения, что грубая борьба за материальную обеспеченность должна уступить место в будущем более благородному виду соперничества в области духовного творчества. Однако подобного рода предположение стоит в противоречии со всей системой основных понятий по крайней мере «научного» социализма, стоящего на точке зрения безусловной детерминированности прогресса в области духовной культуры — прогресса, немыслимого без соревнования, именно необходимостью борьбы за существование, борьбы, в свою очередь обусловленной классовым неравенством. Идея возможности продления исторической жизни за пределы стадии коллективизма подлежит, таким образом, удалению из социалистических систем. Логически социализм приходит к тому, с чем он глубоко связан психологически: к идее Царства Божия на земле, по наступлении которого миру остается только погибнуть, ибо раз Царство Божие реализовалось, не видно, какой смысл может иметь дальнейшая история. Психологически социализм «принадлежит к средневековью», если понимать средневековье как стадию безраздельного господства догматизма. Своими корнями социалистическое мировоззрение так тесно сплелось с корнями мировоззрения христианско-церковного, что, подкапываясь под последнее, социализм тем самым подрывает собственную базу. Социализм питается и держится тем духом догматизма, той верой в возможность обладания абсолютной, полной, конечной истиной, которые составляют первооснову христианской культуры. Развеется этот дух, иссякнет эта вера — и догматический социализм

увянет, подобно растению, лишенному питательных соков. Социализм — последняя разновидность специфически средневекового исторического понимания. В новом обличье в построениях социалистов перед нами предстанет все та же старая философия истории, сводящая весь исторический процесс к неустанной борьбе «злых» и «добрых», безусловно злых и безусловно добрых. Место церкви угнетенной и воинствующей заменяет угнетенный и воинствующий пролетариат. Ему противопоставляется «мир» (правящие классы), с которым у пролетариата нет ничего общего, которого интересы во всем противоположны интересам пролетариата, над которым пролетариат призван восторжествовать (*ecclesia triumphans!*), чтобы уничтожить его как «мир» и «принудить внити» (*compellere intrare*) его членов в лоно единого, внутренне абсолютно целостного социального союза. Приемы и навыки мышления, нажитые в культурной среде, давно исчезнувшей, продолжают влачить по-мертвое бытие и оказывать воздействие на наше миропонимание — в подтверждение мудрой формулы старых французских юристов: *le mort saisit le vif*. Концепция жизни как исторического процесса была образована в тот момент, когда человек нашел Бога в своей душе и понял его как предел и цель своего духовного развития. Но объективировав и абсолютизировав свое идеальное Я, приписав своим переживаниям общезначимость и общеобязательность, он тем самым установил для дальнейшего развития исторического понимания границу, переступить которую возможно лишь стряхнув с себя мертвый груз догматизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

Сокращения

MGSS – Monumenta Germaniae Historica, Scriptores

ASS – Acta sanctorum (изд. болландистов)

Migne – Patrologiae cursus completus, Series latina
accurante abbate Migne

ГЛАВА I

I

¹ *Friedensburg*. Die Symbolik der Mittelaltermünzen. Berlin, 1913.

² *E. Picavet*. Esquisse d'une histoire comparée des philosophies médiévales. Paris, 1912.

³ О привычности символического мышления см.: *Л. П. Карсавин*. Основы средневековой религиозности.

⁴ ...universalis huius mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluti ex multis lucernis compactum, ad intelligibilium rerum puras species revelandas et contuendas mentis acie et rationis ope in corde fidelium sapientum cooperantibus (Ioannis Scoti expositiones super Hierarchiam caelestem. S. Dionysii. – Migne, CXXII, 129).

⁵ ...visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinae Scripturae sacramentis contemplatur, nec propter se ipsas factas nec propter se ipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse... (Ibid., 138).

⁶ S. Hildegardis physica, VI, praef. – Migne, CXCVII, 1286.

⁷ Vedi grande cosa, che Iddio fatte e ordinate tutte le cose corporali ad esempio delle spirituali, acciò che per ogni modo sii ammaestrato nella verità (*Giordano da Rivalto*. Prediche, p. 122).

⁸ ...Наес... omnia mihi sollicitate tractanti venit in mentem, ut iuxta morem antiquorum... ipse tibi aliquod opusculum conderem, in quo haberes scriptum non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus, sed etiam de mystica earundem rerum significatione (De universo. – Migne, CXI, 12).

⁹ О земном «назначении» предметов в несколько ином смысле говорит Григорий Великий: rationalis... creatura, quo ad imaginem auctoris est condita, ne ad nihilum transeat, figitur; irrationalis tamen nequaquam figitur, sed donec visionis suae ministerio universitatis speciem impleat, transeundo tardatur.

¹⁰ См.: *Robertt*. Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII s. Paris, 1909, p. 111.

¹¹ Homiliar. in Ezech. lib. II, hom. X. — Migne, LXXVI, 1059 sq.

¹² Dial. miraculorum, IX, 1, t. II, p. 167 (ed. Strange, 1857).

¹³ «Confusa similitudo Trinitatis», постилии на Апок. Петра Оливии. — *Döllinger. Beiträge zur Sektengeschichte d. Mittelalt.*, II, 529.

¹⁴ (Deus) hominem fecit, ut ita dixerim, in brevi colligens mundum alterumsed rationalem (Moralia, VI, 15. — Migne, CLXXV, 738). Deus hominem ad imaginem suam fecit, et in ipso tam superiores, quam inferiores creaturas signavit (S. Hildegardis lib. div. op. — Migne, CXCIV, 744). Foris pecus es, ad imaginem Dei, unde potes deificari (*Isaac de Stella. Sermones*, II. — Migne, CXCIV, 1695).

¹⁵ Moralia, VI, 16, col. 740. Homil. in Ev. II, 29. — Migne, CLXXVI, 1214.

¹⁶ К этому и пришли еретики: dicere quod omnis creatura sit deus, — одно из осужденных церковью еретических положений, см.: *Hauck. Deutsche Kirchengeschichte*, V/1, 410; *Zoepf. Die Mystikerin Margaretha Ebner*, 1914, S. 7.

¹⁷ Например, у Ришара из Сен-Виктора: Primum... contemplationis genus est in consideratione et admiratione rerum corporalium in omnibus eis, quae per quinque sensus corporeos ingrediuntur ad animum... Ad hoc... contemplationis gradus pertinet omnis admiratio creatoris quae surgit ex consideratione rerum temporalium... (Benjamin major. — Migne, CXCVI, 79).

¹⁸ *G. da Rivalto. Prediche*, pp. 69 sq., 198.

¹⁹ Et rogabam omnes creaturas, quas omnes me videbam offenderam, quia creatorem eorum offenderam, ut non accusarent me coram Deo. Et videbatur mihi, quod omnes creaturae habebant de me pietatem (*Vita B. Angelae de Fulgino auct. Arnaldo*. — ASS, Ian. I, 188).

²⁰ Множество примеров у *Карсавина* в «Основах средневековой религиозности».

²¹ *Legenda aurea*, CLXXXII, p. 852 (ed. Grässe).

²² Ibid.

²³ IX, 30, t. II, p. 187.

²⁴ Протоколы лангедокской инквизиции (нач. XIV в.). — *Döllinger. Beiträge*, II, 151.

²⁵ *G. da Rivalto. Prediche*, p. 34 (collez. di opere inedite o rare).

²⁶ *Legenda aurea*, LXXII, p. 324.

²⁷ *Franco Saccetti. Sermone*, XLIV. Firenze, 1857, p. 146.

²⁸ Ibid., XI, 32 sq.

²⁹ Fu uno grande nigromante, chiamato Pietro Bailardo, lo quale

si dice che venne per nigromanzia di Babilonia a Roma in una ora (Ibid., XXVII, 87).

³⁰ Qualitas... rerum interior ex magna parte corporeo percipitur sensu, sicut sa pores gustu, odores olfactu. Illam autem naturae vim, quae rebus medullitus impressa, profundius introrsum latet, nunquam homo sensu carnis adire potest... (Ben. maj. II, 2, col. 82).

³¹ ...non è vera salute quella del corpo, no: pare e non è. Onde chi fosse infermo dell'anima e sano del corpo, non è verace sanità: questa pare e non è (G. da Rivalto. Prediche, p. 160).

³² Христос... a carnalibus ad spiritalia, a terrenis ad caelestia, a temporalibus ad aeterna, *ab umbra ad corpus*, ab imaginibus veritatem docuit transeundum (Walafr. Strab. de exord. et increm. rer. eccl. — MGHLeg. II, 490).

³³ Ben. maj. III. 13, col. 123.

³⁴ См.: Л. П. Карсавин. Мистика во Фландрской агиографии. — «Журнал МНП», 1916, сентябрь.

³⁵ ASS, Iul. V, 658.

³⁶ Salvi Burce supra stella. — *Döllinger*. Beiträge, II, 59.

³⁷ Cum Fridricus Guil. Garcias loqueretur de illa auctoritate: «sine ipso factum est nihil» cum Petro Garcia, ipse dixit; quod illud «nihil» supponebat pro rebus visibilibus, quae sunt nihil (Акты каркассонской инквиз. — *Döllinger*. Beiträge, II, 40). Ср. Salvi Burce supra stella (ibid. 59 sq.): per nihil intelligendum est malum, i. e. peccatum, et est sensus: sine ipso, i. e. Christo, factum est malum, quia a malo principio. Ср. Caes. Heist. dial. V, 22, t. I, 305: homo qui nihil est; *Döllinger*, 34: ...quod homo erat specialiter peccatum et nihil.

³⁸ Salvi Burce supra stella, p. 58.

³⁹ Ср.: Л. П. Карсавин. Очерки религиозной жизни в Италии. СПб., 1912, с. 58.

⁴⁰ Примеры у Цезария Гейстербахского: Dialogus miraculorum, V, 21, t. I, p. 302.

⁴¹ Acta inq. carcasson. — *Döllinger*. Beiträge, p. 5.

⁴² Ibid., pp. 21, 29.

II

¹ Merito proinde visiones et somnia non recipio, figuras et aenigmata nolo; ipsas quoque angelicas fastidio species (Serm. in Cantica, II. — Migne, CLXXXIII, 790).

² Ibid. LXXIV, col. 1139.

³ ASS, Iun. IV, 658. Cp. Vita B. Angelae, p. 213: Qui... desiderat accedere ad Deum... primo oportet, quod cognoscat Deum in veritate, et non solum exterius et superficialiter, et quasi per colorem scripturae vel verborum, *vel similitudinis alicuius creaturae*... Aliter enim persona sapiens cognoscit aliquam rem, et aliter persona simplex; persona enim sapiens cognoscit rem *in veritate*, sed persona simplex cognoscit rem, ut apparet, in apparentia.

⁴ Das Buch der göttlichen Tröstung, ed. Strauch. Bonn, 1910, 5. 17.

⁵ ...anima accenditur in amorem; et accensa ipso amore transformatur in Deum (Vita B. Angelae, p. 224). Virtus amoris transformat amatum in amantem: id est anima inflammata in amore divino transformat se per virtutem amoris in Deum (Ibid. 213; cp. p. 228). Ea... vis est amoris, ut amantem transferat in amatum (Acta B. Christinae Stumbelensis. — ASS, Iun. IV, 322). Se vuole che Iddio abiti in te, conviene che tu diventi cielo. Il modo si è per l'amore, siccome dice e'nsegna s. Bernardo; e dice che l'anima è di natura che puo divenire ogni cosa. Quella cosa, che la'fa diventare le cose, si è l'amore; onde ciò che l'anima ama si diventa... e si ama Iddio si diventa Iddio... Perocchè l'amore hae natura di trasformare l'amante nella cosa amata (*G. da Rivalto*, 202). Cp. Bernardi liber de diligendo Deo. Migne, CLXXXII, 991): O amor sanctus et castus... Sic affici, deificari est. Hugon. sol. de arrha animae: ea vis est amoris, ut talem esse necesse sit, quale illud est, quod amas. S. Bonaventurae leg. S. Francisci, VIII, 1. (Migne, CLXXVI, 954): Haec est (pietas), quae ipsum transformabat in Christum. В некоторых францисканских кругах это склонны были понимать буквально. По убеждению Петра Оливи, «ipsum (Franciscum) vere esse angelum apertionis sextis signaculi, habentem signum Dei vivi, signum sc. plagarum Christi crucifixi et etiam signum totalis transformationis et configurationis ipsius ad Christum et in Christum, et hoc ipsum per claram et fide dignam revelationem est habitum, prout a fr. Bonaventura... solemniter praedicatum». (*Döllinger*. Beiträge. II, 540). В качестве Христа Франциск будет «вечно царствовать» на небесах: postquam gloriosus confessor Franciscus de presenti liberatus miseria ad coelum cum angelis *perenniter regnaturus* pervenit... (Выдержки из одной франциск. рукописи, изд. Little'ем, Collectanea franc. I. 1914, p. 89). Идея обожения личности очень резко выражена в учениях некоторых еретических сект. Бегард Йоганн Шпиннер на допросе инквизиторов «dixit, quod in tali cotelatione sua transforma-

tus in Deitatem ita cum Deo unum efficitur et Deus cum eo, quod nec Angeli nec Maria possent discernere inter Deum et ipsum propter perfectam unionem eorum, et quod in unitate divinae essentiae et trinitate personarum liber in spiritu ...quidquid vult esse in Deitate, hoc est, quia si vult esse Pater est Pater, si Filius, est Filius, si Spiritus sanctus, est Spiritus sanctus in Deitate...» (*Döllinger*, 385 sq). Цезарий Гейстербахский рассказывает о еретике, который «se esse Spiritum sanctum publice praedicabat» (V, 23, t. I, 307). Ср. *Döllinger*, 169: ...dicebat (один из.. альбигойцев), quod Pater coelestis est solum Deus, Filius Dei ...non est Deus per naturam, sed Spiritus sunt ipsi haeretici ...perfecti. Ср. *ibid.*, 171 — вопрос, обращенный к нему: vos jam facitis vos filium Dei et Deum, et ubi sunt virtutes, quas facitis? И здесь еретики только доводят до логического предела идеи, обращающиеся в ортодоксальных кругах.

⁶ ...relicta humanitate ad Christi divinitatem et majestatem animum attollebat (Vita Mariae Oignac. auct. Iacobo, p. 640). Ср. S. Mechtildis liber spec. gratiae II, 18, t. II, p. 152: in hac unione anima in se annihilatur. Se totum transfudens in Deum, говорит Исаак де Стелла о субъекте мистического опыта, de se sibi nihil retinens, nihil reservans... exutus se... (Sermo V, col. 1707).

⁷ ...humana intelligentia ex dilatationis suae magnitudine quandoque accipit, ut ipsa jam non sit ipsa... (Rich. S. Vict. Ben. maj., V, 9, col. 178). Ascendet ergo homo... per semetipsum supra semetipsum (Ben. min., col. 59).

⁸ Ben. maj. l. c.

⁹ Reden der Unterscheidung, 11, S. 20.

¹⁰ Mens itaque iam visionis hujus (visionis Dei sc.) flagrat, si jam sperat, quod desiderat, jam se Benjamin (gratiam contemplationis) concepisse cognoscat. Sperando enim concipit, desiderando parturit, et quanto amplius crescit desiderium, tanto appropinquat ad partum. (Ben. min., col. 52).

¹¹ О знакомстве его с богословием Ришара имеем его прямое свидетельство: ...cum ...coram pluribus gradus contemplationis secundum Ricardum de S. V. exponerem, adverti ego cum aliis, quod Christina in mirabilem devotionem et exultationem per praedictos gradus fuit deducta... (Acta B. Christinae, p. 286).

¹² Utinam peccatrix anima mea novum puritatis concipiat affectum et tanquam Virgo filium generet!... spem... habeo, quod... Deum conceperim et quasi parturierim spiritum salutis... (Ibid., p. 282).

¹³ Христина была приглашена к братьям-доминиканцам на завтрак. Придя, она предлагает подать им воды умыть руки: *et cum nos invitaret ad aquam accipiendam, subito in verbis b. Elisabeth prorupi dicentis: Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me?* (Ibid., p. 284).

¹⁴ Sermo VII, col. 1745.

¹⁵ Si enim invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ubi quaeso quam in eius imagine cognitionis vestigia expressius impressa reperiuntur?.. Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum... Ascendat ergo homo ad cor altum... si vult illa capere... quae sunt supra sensum humanum. Ascendat per semetipsum supra semetipsum, per cognitionem sui, ad cognitionem Dei (Rich. S. Vict. Ben. minor, coll. 51, 56, 59). Cognoscere Deum et se est perfectio nostra, et in toto mundo nihil modo me delectat scribere nec dicere, nisi solum haec duo, cognoscere Deum et se, et hoc est hominem jacere continue in carcere suo, et nunquam de carcere suo exire (Vita B. Angelae, p. 212).

¹⁶ Der got in wesen hat, der nimpt got goetlichen, und dem lücht er in allen dingen; wann alle ding schmecken im goettlichen, und got erbildet sich im uss allen dingen (Meist. Eckharts Reden der Unterscheidung, 6).

¹⁷ ...er muss lernen die ding durchbrechen und sin got darinne meinen... (Ibidem).

¹⁸ Hugon. S. Victoris de laude charitatis. – Migne, CLXXVI, 974.

¹⁹ Postquam ego collocavi et pausavi me in te, modo colloca te in me et quiesce in me (p. 193).

²⁰ См.: *M. Scherillo*. Alcuni capitoli della biographia di Dante. 1896, p. 199.

²¹ Ego diligo te plus quam aliquam quae sit in valle spoletana (p. 193).

²² ...cum qua familiariter locutus est Deus (Vita S. Gerlaci. – ASS, Ian. I, 309).

²³ Otton. chronic.

²⁴ Обильный материал у *Карсавина* в «Основах средневековой религиозности».

²⁵ Vita B. Iuetae reclusae. – ASS, Ian. I, 876.

²⁶ См. свидетельство современника каноника Николая Кантипратанского в приложении к житию в ASS, p. 667.

²⁷ См. Пролог Якова: nos igitur, quae vidimus et novimus et ex

magna parte per experientiam didicimus ect... (p. 638).

²⁸ Zoepf. Die Mystikerin Margaretha Ebner. 1914, с. 143 слл.

²⁹ Une idylle monacale au XIII-e s. – Nouvelles Etudes de L'hist. rel., p. 453 suiv.

³⁰ Ibid., p. 187.

³¹ Ibid., p. 188.

³² Ibid., p. 201.

³³ Explicatio in Cantica Canticor. XL, col. 518 sq.

³⁴ p. 187.

³⁵ p. 281–293.

³⁶ См. в особ. письмо брата Маврикия, на которое обратил внимание уже Ренан.

³⁷ Vita S. Christinae Mirabilis auctore Thoma Cantiprat. – ASS, Jul., V, p. 659.

³⁸ Tantum autem ex spiritu timoris amorem conceperat paupertatis, quod etiam necessaria vix retinere volebat: unde quadam die fugere proposuit, ut inter extraneos *ignota et despecta ostiatim mendicaret, utnud um Christum nuda sequeretur, relicto pallio omnium temporalium* cum Ioseph, hydria cum Samaritana, sindone cum Ioanne (Ibid., p. 648). На сходство с францисканскими мотивами вряд ли нужно указывать особо. Кстати сказать, из сопоставления указанного места с известным рассказом о том, как Франциск разоблачился перед епископом, символический смысл последнего рассказа выступает особенно ярко. О символическом значении многих анекдотов о Франциске см. известное исследование *Tamassia*. Немало параллелей к францисканским мотивам может быть подобрано и из других житий того же времени. Св. Ютта, совершенно подобно Франциску, начинает свое подвижничество со служения прокаженным – ради вящего смирения: ...recordataque scripturae dicentis. Quanto magnus es, humilia te in omnibus, coepit velle ex toto se ad eosdem transferre infirmos... Petebat enim semper a Domino... virtutem humilitatis verae... Потому она желала заболеть и сама проказой «ut mundo huic magis efficeretur vilis et despecta» (Vita B. Iuettae. – ASS, Ian. I, 870). Св. Христина Чудесная «clerum ac maxime sacerdotes propter nimium amorem Christi miro modo venerabatur» (Vita, p. 657).

³⁹ Vita, p. 660.

⁴⁰ Acta, pp. 284, 285.

⁴¹ Legatus div. pietatis, II, 6, t. I, p. 72.

⁴² Liber specialis gratiae, II, 18, t. I, p. 152. Cp. Bernardi liber de dilig. Deo, col. 991.

⁴³ Vita, prologus.

⁴⁴ Secunda paupertas Christi fuit maior quam prima, quia voluit vivere et esse pauper amicorum et consanguineorum... ita quod nec aliquem amicum habuit nec ex parte Ioseph, nec ex parte discipulorum ect... (Vita, p. 214).

⁴⁵ Брат Петр по просьбе Христины рассказать ей что-нибудь божественное, излагает ей учение Дионисия о чинах ангельских (tres primas proprietates Seraphim secundum Dionysium) (p. 284). Гуго на примере постепенного достижения святости Юттой видит подтверждение мысли Бернара Клервосского: nemo repente fit summus (Vita, p. 863). Cp. Bernardi, in Cantica, III, col. 795.

⁴⁶ Zoepf, S. 143, 144.

⁴⁷ O felix nox! o beata nox! quae divinarum illuminationum... mihi principium extitisti. O dulcis et delectabilis nox! In qua mihi primum degustare est datum quam suavis est Dominus. Haec nox est in qua Domini mei Sponsam primo videre merui (p. 281).

⁴⁸ pp. 284, 285.

⁴⁹ Spem tamen habeo quod ex tunc a facie personae praedictae Deum conceperim (p. 282). Слов «personae praedictae» нет в рукописи; они вставлены болландистами. Пропуск очевиден.

⁵⁰ p. 311.

⁵¹ p. 310.

⁵² Tu es ergo quaedam excitatio cordis mei ad Deum invenendum, quaedam aemulatio ad Deum retinendum, quaedam consolatio ad Deum perfruendum... Cum ergo dilectione vestra quasi quaedam usus fuerim scala, sperans et desiderans ex meritis vestris me de die in diem in ea profecturum, et ascensiones per eam, quin potius in ea, in Dei dilectione dispositurum, donec nobis occurreremus ad videndum Deum deorum... Et sciatis nunquam me vobiscum futurum perfecte laetum, donec in domini gaudium, in Sponsi thalamum simul introierimus (p. 322).

⁵³ Показательно признание, косвенно скрытое в следующих после только цитированного места словах: tunc enim securos in amplexus veniemus et osculabimur in osculo pacis. Quomodo vero non erit securus amplexus, ubi nulla est carnis concupiscentia, nulla membrorum indecentia, sed altrinsecus utriusque patebit conscientia?..

⁵⁴ De vestro et vestri Dilecti concursu et convictu, conjunctione et conjucundatione duorum mihi tam dilectorum et desideratorum, sibi invicem carissimorum, cum ex parte nostra audirem vota devotionis, verba dilectionis., ex illo adverterem continuam et sollicitam custodiam... tutelam et cautelam... — si mihi inquam; mihi daretur talibus interesse conviviiis, vel potius tam sacris et secretis nuptiis, tam desideratorum perfrui praesentiis, quales creditis quod in corde meo verterentur cogitationes, orientur affectiones, multiplicarentur aemulationes? (p. 311).

⁵⁵ Scio quid faciam. Exhibebo me sorori meae familiarem et sponso ejus devotum et obsequiosum, ut et haec mihi saltem de effluencia gaudiorum et scientia secretorum aliquid communicet, et ille eo libentius, frequentius, festivius et familiarius veniat, dum in una sororum paratum inveniet thalamum cordis, in alia promptum reperiat obsequium corporis... (Ibidem).

⁵⁶ ...ut aliqua vel interrupta solatia spiritualisque matrimonii signa... intelligere ...merear, simul et sentire, et delectabili perfrui praesentia meae sororis et sui amatoris simul et consolatoris, et sibi congaudere in eorum consolationibus (Ibidem).

⁵⁷ Ср.: *Flamini*. I Significati reconditi della Commedia di Dante, II, 159 sqq.

⁵⁸ Purg. XXX, 22–84.

⁵⁹ В мировой литературе можно указать одну параллель к этому эпизоду, где с приближающейся гениальностью воспроизведен тот же мотив «встречи» и где с такой же остротой передана своеобразная болезненность эмоции. Это — последняя встреча Онегина с Татьяной, «больная» сцена, как выразился Достоевский (обращение Татьяны: «Онегин» — полная аналогия с «Дante» «Комедии»).

⁶⁰ Vita Nuova, 43.

⁶¹ Purg. XXXI, 22 слл. Автобиографическую ценность имеют в особенности 28 слл.:

.... quali agevo ezze o quali avanzi
Nella fronte degli altri si mostraro,
Per che dovessi lor passeggiare anzi?

и 34 слл.:

Piangendo dissi: Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che il vostro viso si nascose.

Разумеется, здесь, как и всюду, все имеет свой символический

смысл. Но не менее несомненна связь этих строк с известными признаниями в «Vita Nuova».

⁸² В канцоне: Amor che nella mente mi ragiona. Замечательно, что, как мы видели выше, Петр называет Христину возбудителем его любви к Богу.

⁶³ Il Convivio, III, 2, ed. Moore. — Tutte le opere, Oxf., 1904, p. 272 sq.

⁶⁴ Spiritualis... amor tunc melius cuique fit singularis, quando omnibus est communis... Ergo omnes unum unice diligant, ut omnes ab uno unice diligantur, quia nec ullus praeter unum unice ab omnibus diligendus est, nec alius praeter unum unice omnes diligere potest. Omnes autem in uno se quasi unum diligant et unius dilectione unum fiant (Solil. de arrha animae. — Migne, SLXXVI, 959).

III

¹ Solil de arrha animae, col. 955.

² Miracula S. Fidis, ed. Bouillet. Paris, 1897, p. 32.

³ Aegidius Colonna, De ecclesiastica potest, ed Oxilia e Boffito, Fir., 1908, p. 43. Cp.: Greg. Magni moral., IV, 29, col. 665.

⁴ Isaak de Stella. Sermo in festo omnium ss., col. 1701.

⁵ G. da Rivalto. Prediche, p. 401.

⁶ Speculum laicorum, N^o 140, ed. Welter, p. 33.

⁷ Curia de propriis duplex officium nobilissimum tenet: unum videlicet in causis civilibus, alterum in criminalibus. Et respectu civilium dicitur de proprio quasi a *re digniori*, quia proprietatem, quam appellamus de consuetudine possessionem et immobile, *est dignior re mobili*; quia immobile in sua firmitate perseverat, mobile vero cito labitur. Iacobi Bertaldi Splendor venetorum civitatis consuetudinum, cap. III, ed. Schupfer. Bon., 1895, p. 11.

⁸ ...ego... cunctis miraculis hoc potius existimo esse miraculum, quod ad vitam mortui redeant (Greg. Magni dial. III, 17, col. 264). «Редкие» чудеса, miraculum inusitatum (Ibid., col. 304).

⁹ Один монах увидел Марию Магдалину с вдовами и св. Маргариту с девицами. Erat enim tali visione dignus... (Caes. Heist. dial. mirac. VIII, 80, t. I, p. 149).

¹⁰ Il Convivio, I, 5, p. 242.

¹¹ Ibid., II, 14, p. 265.

¹² G. da Rivalto, p. 73.

¹³ Sacchetti, Serm. XL, p. 132. Cp.: Brunetto Latini ...li corps a V autres sens ...et comme li uns avance l'autre par l'honorabileté de

son estage, tout autressi avance li uns l'autre par vertu etc... (Li livres dou trésor, ed. Chabaille, p. 22).

¹⁴ Caes. Heist. dial. VIII, 45, t. II, p. 117.

¹⁵ Super Hierarch. S. Dionys., col. 137.

¹⁶ Carpenter. Phases of early christianity, 1916, p. 335.

¹⁷ De civ. Dei, XXII, 30.

¹⁸ Homil., II, 24. — Migne, LXXVI, col. 1249 sqq.

¹⁹ Moralia, IV, 29, col. 665.

²⁰ Homil., II, 24, col. 1253.

²¹ Chronicon, VIII, 34, p. 413 sq.

²² Ibid., 30, p. 402.

²³ Liber specialis gratiae, Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, II, 42. Solesmes, 1870, p. 191.

²⁴ Par. IV, 40 sqq.

²⁵ ...spiritus esse illic potentes, gloriosos, ...*distinctos in personas*, dispositos in dignitates, ab initio stantes in ordine suo... corpore aethereos... Quanquam de corporibus horum non modo unde sint, sed an aliquatenus sint, haeret sententia aliquorum S. Bernardi de consideratione lib., V, 4. — Migne, CLXXXII, 791).

²⁶ De universo, I, 5, Migne, CXI, 28 sqq.

²⁷ B. Vallentin. Der Engelstaat. — В сб.: в честь Шмоллера, 1908, стр. 41 слл.

²⁸ De ecclesiast. potestate, ed. Oxilia e Vofitto, 1908, p. 99.

²⁹ Параллель имеется в «Золотой Легенде». Трем чинам первой иерархии соответствует непосредственное окружение короля: спальники (*cubicularii*), советники и заседатели (*assessores*); второй иерархии — агенты центральной администрации, военачальники и судьи королевской курии; третьей — агенты провинциальной, приказчики (*praepositi et balivi*) и прочие низшие чиновники. В реальности политического строя небесного царства Яков Ворагине, по-видимому, нисколько не сомневается. Для него ангелы действительно «живут» на небе; им он противопоставляет демонов, которые недостойны жить в высшей воздушной сфере, потому что это светлое и приятное место; на земле им также возбраняется проживать постоянно, чтобы они не слишком удручали людей. Они живут в нижних частях воздуха, где кишат, как мухи. (CXLV, p. 644 sqq.).

³⁰ De exordiis etc., p. 515 sq.

³¹ Liber specialis gratiae, II, 38, p. 174.

IV

¹ Propter visionem primae et secundae stellae magi gavisī sunt, propter visionem tertiae stellae gavisī sunt gaudio, propter visionem quartae stellae gavisī sunt gaudio magno, propter visionem quintae gavisī sunt gaudio magno valde... (Leg. aurea, XIV, p. 92).

² Ibid., LXX, p. 316.

³ Caes. Heist. dial., IX, 3, t. II, 169.

⁴ p. 8 sq.

⁵ Dial., III, 33. — Migne, LXXVII, col. 297.

⁶ Sunt namque viventia, et horum genera duo, quae sentiunt et quae non sentiunt. Porro insensibilibus sensibilia praeferuntur, atque utrisque vita, qua vivitur et sentitur. Non stabunt pariter in gradu uno vita et vivens; multo minus vita et quae sunt sine vita (Sermon. in Cantica, LXXXI, col. 1171).

⁷ Iddio... è puro sopra tutte le creature, anzi è perfetta purità. (G. da Rivalto. Prediche, 205).

⁸ ...fuit primo in statu virginali, secundo in statu conjugali, tertio in statu viduali, quarto in statu activo, quinto in statu contemplativo, sexto in statu religioso, et nunc septimo est in statu glorioso. (Leg. aurea, CLXVIII, p. 752).

⁹ Quod modo non possumus in numero personarum, supplemus in numero letaniarum... (Leg. aurea, LXX, p. 313).

¹⁰ Sacchetti. Serm. XXX, p. 97.

¹¹ S. Hildegardis solutiones quaestionum. — Migne, CXCVII, col. 1041 sq.

¹² Salvi Burce supra stella. — Döllinger. Beiträge, II, p. 82.

¹³ Existentia... corporalis Saulis fuit, quia fuit vir magnifici cordis. Viriliter enim pro liberatione populi sui aggressus est in hostes (Chron., p. 127).

¹⁴ Cumque spiritali ebrietate digesta actuales sensus propria membrorum loca reciperent... (Vita S. Christ. Mirab., p. 653).

¹⁵ Et etiam vitia, quae nunquam fuerunt in meo corpore, veniunt in me et incenduntur et afferunt mihi magnam poenalitatem; sed non habent vitam continuam et quando remoriuntur, dant mihi magnam consolationem ...Et est quoddam vitium permissum a Deo venire in me, quod nunquam fuit in me... (Vita B. Angelae de Fulg., p. 191).

¹⁶ ...in tutti i senni ciascuno hae suo toccamento. Onde quando l'uomo ode, si è perocch'è toccato da quella cosa che vede, cioè da

una simiglianza ch'esce di quella cosa ispiritualmente e viene insino all'occhio... Però qui vedi questo, se non che toccamento è fondamento di tutti gli altri sensi corporali, e non solamente de'corporali, ma anche degli ispirituali; perocchè l'anima hae anche i suoi tocamenti, siccome il pensiero, l'amore. (*G. da Rivalto*, p. 38). Dicono i savii che l'occhio vede, non perchè dell'occhio esca nulla e vada a quello che vede, ma della cosa viene all'occhio cosa ispirituale... (*Ibid.*, p. 105).

¹⁷ *Sacchetti*. Sermoni, p. 146 sq.

¹⁸ См. выше.

¹⁹ *Caes. Heist. dial.*, VIII, 1, t. II, 80 sq.

²⁰ *Greg. Magni dial.*, IV, 48, col. 409; *Caes. Heist.*, VIII, 4, p. 83.

²¹ *Caes. Heist. dial.*, VIII, 4, p. 83. Cp. S. Hildegardis scivias praef.: visiones vero quas vidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis, aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas vigilans, circumspiciens in pura mente oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis secundum voluntatem Dei accepi (*Migne*, CXCVII, 384).

²² *Ibid.*, 2, p. 82; 5, p. 85.

²³ *Leg. aurea*, CXIII, p. 473.

²⁴ *Chron.*, p. 41.

²⁵ ...secundi qui in purgatorium descendunt, sunt, qui satisfactionem quidem inunctam compleverunt, sed tamen illa poena propter ignorantiam vel negligentiam sacerdotis sufficiens non fuit. Hi enim, nisi magnitudo contritionis suppleat, totum in purgatorio complebunt, quod minus in hac vita fecerunt. Deus enim, qui modos et mensuram peccatorum et poenarum novit, addit poenam sufficientem, ne aliquod peccatum impunitum remaneat. Unde... si minor (poenitentia inuncta est) tunc illud, quod restat, suppletur ex virtute divinae justitiae (*Leg. aurea*, CLXIII, 729).

²⁶ *Caes. Heist. dial.*, II, 1, t. I, p. 55 sq.

²⁷ ...minima contritio maximam delet culpam, perfecta vero culpam simul tollit et peccatum (*Ibidem*).

V

¹ Рассуждение Ришара надо прочесть целиком и в подлиннике: scimus... longitudinem latitudine naturaliter priorem esse. Similiter latitudinem altitudinis respectu locum priorem esse. Nam longitudo sine latitudine et latitudo sine altitudine potest intelligi, quamvis in rerum essentia ab invicem minime possint separari. Sed altitudo si-

ne latitudine, vel latitudo sine longitudine, nec valetesse, nec liceti intelligi. Simplex namque longitudo intelligitur quando quantitas de puncto ad punctum et per sola puncta discurrens in lineam, sola saltem cogitatione protrahitur. Simplicem latitudinem dicimus, quando quantitatem de linea in lineam et per solas lineas mente distendimus et in superficiem dilatamus. Nam, sicut linea est longitudo sine latitudine, sic superficies est latitudo sine altitudine. Altitudo autem est, quando quantitas de superficie in superficiem descendit, et corpus solidum reddit, quod tres dimensiones suscipit. Итак, Ришар выясняет понятие трех измерений. Когда вы читаете подлинник, вам все ясно и не вызывает недоумений. Однако, попробуйте перевести его рассуждение на любой современный язык, и вы увидите, что сделать это точно — невозможно. В самом деле, получится ли у вас при переводе какой-нибудь разумный смысл во фразе: «высота получается тогда, когда количество уплотняется — поверхность за поверхностью — и образует цельное тело»? Как только мы перевели, нам открылся весь скрытый за порогом сознания мыслителя идейный фундамент: для Ришара образование тела «из плоскости» есть как бы некий материальный процесс. Плоскость мыслится уже не как отвлечение, но как *часть тела*. Тело «вырастает» из плоскости, путем как бы уплотнения последней, путем наложения одной «вещественной» поверхности на другую. Я уже не говорю о терминологии, основанной на полном смешении понятий измерения и геометрических образов. «Длина» смешивается с «линией», «ширина» с «плоскостью». Невозможность дать точный перевод отрывка проистекает именно от того, что термины *latitudo* и *longitudo* у Ришара двусмысленны: он мыслит одновременно и о геометрических образах, и об отношениях измерения. В самом процессе мышления о последнем его идеи объективируются, так сказать, на наших глазах Ben. maj., II, 3, col. 81.

² Prediche, p. 160–162.

³ Ibid, p. 247: ...la luce hae la luce de se medesimo naturalmente e non da altro. L'altre cose lucenti l'hanno dalla luce del sole.

⁴ Greg. Magni moralia, IX, 66, col. 914.

⁵ Ut ex his omnibus unum colligeret virum. — ASS, Ian. I, 99.

⁶ Li livres dou trésor, p. 57.

⁷ ...avendo Dio fatto il primo uomo ...in lui puose tutte le sette arti liberali e l'altre virtu... (Serm. XXV, p. 78). Ср. характерное выражение в одной — поразительно наивной — книге XV в.: не-

кий педагог, «jurans in despectum Dei», так заболел, «ut et litteras simul et illarum memoriam perdidit». «Litterae» обитают в нем независимо от его знакомства с ними («Magistri Marzagaiiae de modernis gestis libri, ed. Cipolla. Ven., 1890, p. 30).

⁸ Chron., p. 144. Ср. еще у Джордано: ben si truova nelle criature aleuna salute, в смысле благодетельной силы (Prediche, p. 160).

⁹ Liber homo non amercietur... nisi secundum modum delicti... et villanus eodem modo amercietur... si inciderit in *misericiordiam* nostram; et nulla *praedictarum misericordiarum* ponatur, nisi per sacramentum proborum hominum... (M. Carta, 20).

¹⁰ «Les lois psychologiques du symbolisme», с. 93 слл. (франц. перев.).

¹¹ «Символизм мышления». — «Научный исторический журнал», № II, с. 27.

¹² «Отношения» — тоже «вещи», но только «бездетельные» и находящиеся «возле телесных вещей»; la tierce (science) est mathématique, par cui nos savons les natures de choses qui n'ont néant de corps et sont entre les corps et les choses (*Brunetto Latini. Li livres dou trésor*, p. 6).

¹³ Ср.: *Эйкен. История и система средневекового мирозерцания*, с. 573; p. n. *K. Vossler. Die göttliche Komödie*, I, 405.

ГЛАВА II

I

¹ ...humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes et est quaedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes... et est quaedam pars ad totum universum (*De Monarchia*, I, 7, ed. Moore, p. 344). См. Gierke, н. с., с. 96.

² См. *Суворов. Средневековые университеты*, с. 52, 53.

II

¹ См.: *Politique de l'abbe Irminon (St. Germain des Prés)* изд. Guéard'a или Longnon'a; *Fustel de Coulanges. L'Alleu et le domaine rural*.

² *Soziologie*, p. 633.

III

¹ См.: *Бюхер. Происх. народн. хозяйства*, рус. пер.; *Eberstadt*.

Ministerium und Zunft; *Fagniez*. Syndicats et corporations; *Грацианский*. Парижские цехи.

² Кроме ряда исследований v. Below'a см. в особенности замечательную по остроумию и тонкости анализа, хотя несколько «импрессионистскую» работу: *Dopsch*. Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit.

³ С особым блеском это доказано на примере Англии Виноградовым в ряде трудов. См. его последнюю русскую работу по этому вопросу «Средневековое поместье в Англии» (1911).

⁴ См. в особенности: *Flach*. Les origines de l'ancienne France, II, 311 слл.; *Pirenne*. Hist. de Belgique, I, 159 слл.

⁵ *Ortliebi Zwifaltens*. chron. — MGSS, X, 77 слл.

⁶ См. в особ.: *Flach*, о. с.

⁷ О любопытных правовых конфликтах, возникавших на этой почве, см.: *Viollet*. Hist. des institutions françaises; *Luchaire*. Hist. des institutions monarchiques; Manuel des institutions françaises.

⁸ См.: *Santini*. Doc. per la storia dell'antica di costituzione di Firenze, p. 77, 122, 150.

IV

¹ См.: *Davidsohn*, Gesch. v. Florenz; *Luchaire*. Manuel..; *Viollet*. Les Communes françaises. В дальнейшем я излагаю вкратце результат части исследований, составляющих предмет статьи, которую я надеюсь опубликовать. Поэтому я позволяю себе воздержаться от ссылок.

VI

¹ См. характерный пример такой подстановки понятий у Манегольда Лаутенбахского, одного из ярых апологетов Григория VII: *Libellus contra Wolfelmum*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. I. (MGSS).

² Est... concordia uniformis motus plurium voluntatum; in qua quidem ratione apparet, unitatem voluntatum, quae per uniformem motum datur intelligi, concordiae radicem esse, vel ipsam concordiam... Omnis concordia dependet ab unitate, quae est in voluntatibus; genus humanum, optime se habens, est quaedam concordia. Nam sicut unus homo, optime se habens, et quantum ad animam, et quantum ad corpus, est concordia quaedam, et similiter domus, civitas et regnum, sic totum genus humanum. Ergo genus huma-

num optime se habens ab unitate, quae est in voluntatibus, dependet. Sed hoc esse non potest, nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum... Nec ista potest esse, nisi sit Princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit (De Monarchia, I, 15, 349 сл.).

³ L'Épopée mystique de William Langland, p. 24.

ГЛАВА III

I

¹ Для дальнейшего изложения ср.: *Rintelen*. Giotto. 1912.

² *Leg. aurea*, IX, p. 57.

II

¹ В сущности, все мироздание сплошное чудо, и только по слабости нашего ума мы удивляемся лишь тому, что редко видим. *Mira sunt itaque omnia, quae mirari homines negligunt, quia ad considerandum, ut praediximus, usu tepescunt* (Greg. *Moralia*, VI, 15. — Migne, LXXV, 759). «*Miraculum inusitatum*» — *Vita Greg. Magni*, auct. Ioanne (Ibid., col. 76).

² *Gesta episcoporum Cameracensium*, VII, 485.

³ *G. da Rivalto*, p. 51–53.

⁴ *Legimus artes et studia et disciplinas et rationum praecepta plurima, quae illi (мудрецы) sensu et ingenio suo dato in hoc ipsum scrutati sunt et invenerunt et scripserunt inventa et legenda posteris tradiderunt, logicam et mathematicam etc...* (Hug. S. Vict. *comment. in Hierarch. coel. S. Dionys.*, I, 1. — Migne, CLXXV, 925). В обзорах всемирной истории, столь распространенных в средние века, часто можно встретить указания, когда и кем были «открыты» те или другие культурные ценности. См., например, у Гонория Отенского в «Книгах об образе мира»: во времена Нина «было найдено магическое искусство Зороастром, царем бактриан». Авраам «нашел еврейскую грамоту». Наум основал Фивы и «нашел греческую грамоту» и тому под. — Migne, CLXII, 165 sqq.

⁵ *Quae postmodum inventae sunt.* (S. Hildegardis *solutiones quaestionum*, col. 1044).

III

¹ На этом пути очень легко было впасть в ересь. От такой опасности не ускользали подчас даже очень хорошо вышколенные умы. Я не считаю себя достаточно компетентным, чтобы разбираться в контроверзе по вопросу, впал ли в ересь Пьер Абеляр, пытаясь выразить в понятиях тайну троичности (см. обо всем вопросе: *Vacandard*. «Vie de St. Bernard», II, 124—128). Мне лично точка зрения аббата Вакандара кажется вполне правильной: если Абеляр и не стал еретиком, то, во всяком случае, скользил по уклону к ереси. В его представлении нет равенства между лицами Троицы. Это и заставило св. Бернарда забить тревогу. Абеляр говорит, что Дух исходит от Отца и Сына, но не из их субстанции. Но в таком случае из чего? Не из ничего ли? Значит, он тварь? (*Tractatus de erroribus Abael.* — *Migne*, LXXXII, 1056). Абеляр, жалуется св. Бернард в своих письмах, *gradus et scalas in Trinitate disponit* (*Ibid.*, col. 536). Ср.: *Vacandard*, p. 127.

² К этому и пришли еретики. По воззрениям альбигойцев, Сын сотворен Отцом и, значит, не безначален: «*dicit Ioannes Bapt., — так передает рассуждение еретиков Сальво Бурче, qui post me ...factus est. Et nota quod filius Dei fuit factus ante hominem; si factus fuit, ergo antequam fieret non erat...*» (*Döllinger*, p. 67).

³ *Quia secundum ordinem veritatum Christi impugnandarum et per proelia clarificandarum debet prius impugnari ejus exemplaris vita, quam gessit secundum quod homo et postmodum ejus deitas et suarum naturarum unio personalit cum ceteris subintellectualibus articulis fidei et doctrinae suae, quod utique fies per magnum antichristum et per sectam ejus* (*Döllinger*, p. 550).

⁴ Напечат. Денифле в *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, I. Главные сочинения Иоахима «*Expositio in Apocalypsim*», «*Psalterium decem chordarum*» и «*Concordia Novi et Veteris Testamenti*» были напечатаны в Венеции в 1527 г. (первые два) и в 1519 г. (последнее).

⁵ *Nec antea erit homo consummatus, donec perficiatur in eo, ad quod fuit inchoatus* (*Sermo XLI.* — *Migne*, CXCIV, col. 1828).

⁶ *Ista Christi nativitas, vel vita, vel mors, vel resurrectio, vel ascensio, inchoata quidem, sed necdum completa est. Cum primo justo inchoatur, et cum extremo consummatur...* (*Sermo XLII*, col. 1832).

⁷ Omnia ...priora posteriorum sunt figurae, quae nunc suis incipiunt revelari temporibus; et haec ipsa involucra quaedam sunt, et exemplaria futurorum. Et sicut ista prioribus magis vera et manifesta, sic et istis illa futura, ut semper in imagine et quadam vanitate pertranseat universa vanitas, omnis homo vivens, donec ad nudam et manifestam, et stabilem veritatis faciem perveniat (Sermo LIV, 1873).

⁸ ...primum hominem in mundo suo terreno fecit terrenum, secundum in suo mundo spirituali spiritualem, tertium in suo mundo coelesti coelestem facturum. Primus mundus historicus, cujus conditionem ac gubernationem narrat Vetus testamentum. Secundus moralis, et allegoricus, cujus conditionem et gubernationem narrat Evangelium. Tertius anagogicus, i. e. sursum dictivus, cujus statum nemo scit, nisi qui accipit (Ibid., col. 1874).

⁹ Нет никого, — говорит Савонарола, доказывая, что Христос — истинный Бог, а не простой смертный, — кто бы не счел величайшей глупостью, чтобы человек, бедный и нищий, безоружный, без философии и риторики, вознамерился единственно силой своей смерти — per virtute della morte sola — вооружиться против Божественного Величества, и отнять у него подобающую Ему честь и взять ее себе, и вовлечь всех людей, сильных и мудрых и всякого состояния, в новую и неслыханную веру, и упразднить почитание всех других богов, и дать новый вид — nuova forma — всему миру, и сдвинуть его с привычного пути, на котором он находился столько тысячелетий — e rimutarlo dal suo corso consueto, nel quale era stato tante migliaia d'anni... (Scelta di prediche, ed. Villari e casanova. 1898, p. 348).

¹⁰ Пелагианский Tractatus de divitiis, опубликов. С. Р. Caspari (Briefe, Abhandl. und Predigten des kirchl. Alterthums. Christiania, 1890, pp. 37, 59).

¹¹ Anagoge, ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda (In Апок. — Ibid. I, col. 687).

¹² Cum itaque formis, et signis, et similitudinibus manifestatur quod occultum est, vel quod manifestum est describitur, symbolica demonstratio est; cum vero pura et nuda revelatione ostenditur, vel plana et aperta ratione docetur, anagogica (Ibidem).

¹³ Vetus quippe testamentum creationem narrat primi mundi, et portentat operationem secundi. Novum vero test. primi reconciliationem annuntiat, quae est creatio secundi; et pollicetur, quem praesignat, statum tertii (col. 1874).

¹⁴ VIII, 7, 8. — Opera, I, 364 sqq.

¹⁵ Libellus de Antichristo. — Migne, CI, col. 1291 sqq.

¹⁶ Serm. in Cant., col. 886.

¹⁷ Hag de S. Vict. de statu fut. saec. — I, Migne, CLXXVI, 609.

¹⁸ Elucidarium, III, 11—16. — Migne, CLXXII, 1164 sqq.

¹⁹ Два Града, т. II, глава «Апокалиптика и социализм».

²⁰ Quod autem in his verbis, — сказано в протоколе после цитаты из L. Concordiae, — non intelligat regnum reproborum hominum, sicut ait Augustinus in libro de civitate Dei, ponens duas civitates, sc. Babilonem malorum et Ierusalem bonorum, patet, quod ista Babilonem cum civibus suis, sicut ait Augustinus, currit indesinenter simul cum Ierusalem cum civibus suis usque in finem mundi. Iste autem ponit finem Babilonis huius... esse prope... (Archiv f. Litt. und. KG., 118).

²¹ Extant... Pompei Trogi etc... monumenta praeclara; in quibus non tam historias, quam aerumnosas mortalium calamitatum traegodias prudens lector invenire poterit (Otonis Frisingensis chron. prologus, p. 5 sq.).

²² Nos autem, tamquam in fine temporum constituti, non tam in codicibus eorum aerumnas mortalium legimus, quam ex ipsis nostri temporis experimentis eas in nobis invenimus. (Ibid., 6.

²³
Se tu riguardi Luni ed Urbisaglia,
Come son ite e come se ne vanno,
Diretro ad esse Chiusi e Sinigaglia,
Udir come son le schiatte si disfanno,
Non ti parà nuova cosa ne forte...
Le vostre cose tutte hanno lor morte,
Si come voi...

Dante, Par. XVI, 73.

IV

¹ Döllinger, p. 544.

² ...quia personae Christi correspondeat in sexta apertione unus ordo plurium personarum, sic secundum suam proportionem augendus, sicut Christus secundum corpus suum fuit usque ad perfectam aetatem viriliter auctus (Ibid., p. 545).

³ ...speciales errores contra regulam evangelicam oportuit prius callide et fortiter seminari et radicari, antequam perfectas spinas emittant et priusquam evomant suum totale venenum... (p. 546).

⁴ p. 550.

⁵ ...prius expedit tyrones intra suos exerceri et probari, antequam mittantur longe ad universalia bella cum extrinsecis gentibus totius orbis committenda... (p. 551).

⁶ ...nisi in multitudine carnalis ecclesiae praeiret grandis obcaecatio et obduratio contra aliquid notabiliter spectans ad illuminationem et inflammationem spiritus tunc temporis necessariam et a Christo introducendam in suis electis, non essent congrue et condigne dispositi ad apostatandam in sectam Antichristi... (Ibidem).

⁷ *Fournier*. Etude sur Ioachim de Flore, p. 95.

⁸ Ubicunque ergo de tribus statibus absoluta fit mentio in hoc libro, praetermisso tempore illo, quod fuit ante legem, secundo post finem mundi futuro, primum statum esse dicamus ab Abraam et Iacob usque ad Ioannem Baptistam; secundum a Ioanne Baptista usque ad tempus plenitudinis gentium; tertium ex eo usque ad consummationem saeculi (Introductor. in Apoc., V fol. 5).

⁹ Петр Оливи, глубже всех иоахимитов проникший в идеи учителя, усвоил себе и эту. См. в особенности следующее показательное место: Inchoatio eorum (finalium terminorum sc.) a Christi incarnatione, quos ab illo initio clare et cum mira concordia ipsorum ad generationes Vet. Test. prosequitur Ioachim usque ad tempus suum, habet magnam rationem et notabilem veritatem. Nam in sexto quadragesimae primae generationis *initiatum est fundamentaliter tertius status concurrente* tamen adhuc cum secundo. Initiatum etiam est apertio sexti sigilli concurrente tamen adhuc quintae (*Döllinger*, p. 571).

¹⁰ Conjugatorium ordo initatus ab Adam fructificari coepit ab Abraam; clericorum ordo initatus est ab Ozia, qui cum esset de tribu Iuda obtulit incensum Domino, esti non impune; fructificavit autem a Christo, qui verus est rex et sacerdos. Monachorum ordo secundum quandam propriam formam ...inceptum ab Benedicto..., cuius fructificatio in temporibus finis (Concordia, II, 5. fol. 8).

¹¹ Arnonis scutum canonicorum. — Migne, CXCIV, coll. 1493—1538.

¹² ...manente adhuc tempore Petri non poterit eo superstitite vires suas... exercere Ioannes; ubi autem pertransierit quod significat Petrus sequens dominum cum cruce sua, succedit manifeste quod designat Ioannes (Conc., V, 24. — Archiv, p. 118).

¹³ Neque autem super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscat. Scimus enim, quod ut alius ordo designetur in precessore, et alius in successore, non facit

diversitas fidei, sed proprietas religionis. Cum enim aliquis ordo incipit esse sollemnis, tamdiu ordo ipse servat idem nomen, quamdiu in eadem forma non desinit esse successio. Si autem aliqui egrediuntur ex eo, qui assumpta altera meliori forma commutantur in melius, jam non dicitur esse eiusdem ordinis, sed alterius procedentis ex eo. Sed num qui talem intuetur sibi fructum succedere, dolere potest, quia desinit esse in se particularis perfectio, ut succedat universalis? (Super quatuor evangelia. — Ibid., p. 111 sq.).

¹⁴ In secundo statu fructificavit ordo clericorum inchoatus a Christo et sanctis apostolis per actionem predicationis, contemplativa interim perfectione usque ad haec nostra tempora in sterilitate manente (Concordia, IV, 33. — Ibid., p. 116).

¹⁵ Sane eo tempore quo Rachel concepit, cepit soror Lya infirmari in partu, quia cum defectu secundi status, id est sexte aetatis mundi, transiet exercitatio vitae activae, et incipiet convalescere fructus vitae contemplativae (Conc., V, 20. — Archiv, p. 117).

¹⁶ Эти построения Иоахима излагались много раз; см. в особенности: *Renan*. Joachim de Flore et l'Évangile éternel. — In: Nouvelles Etudes de l'hist. religieuse (впервые напечат. в 1866 г.); *Rousselot*. Joachim de Flore. 1867; *I. G. B. Engelhardt*. Kirchengeschichtliche Abhandlungen. 1832 (подробный анализ содержания писаний Иоахима); *Tocco*. L'Eresia nel m. evo. 1888; *Fournier*. Etude sur Joachim de Flore. 1909.

V

¹ *Schott*. (в *Ztschr. d. Kirchengesch.*, XXII, XXIII); *Fournier*. Op. cit., p. 99.

² Ibid., p. 43.

³ Et vidi alterum angelum, id est ordinem praedicatorum, alterum a Christo quantum distat servus a Domino, volantem, per celeritatem et sublimitatem praedicationis, per medium coelum, i. e. Ecclesiam virtutibus altam et lucidam splendere cognitionis divinae. Habentem Evangelium aeternum, per promissionem aeternitatis, ut evangelizaret per officii sui administrationem, sedentibus super terram etc... (Richardi S. Vict. in Apocal. lib., IV, 7. — Migne, CXCVI, col. 812).

⁴ Sicut enim in primo tempore fuit per quandam appropriationem et antonomasiam labor corporalium, qui magis competit laicis, in secundo vero lectio et eruditio scripturarum, quae magis competit clericis, sic in tertio debet praeabundare casta et suavis contempla-

tio, quae plus competit monachis sive religiosis, unde congrue nomen hujus sextae ecclesiae seu Philadelpiae non solum interpretatur salvans haereditatem, prout tactum est supra, sed et amor fratris, sicut dicit Richardus, nam in sexto statu, qui est tertius generalis status populi Dei, antonomastice complebitur id, quod in tertia parte Cant. Cant. dicit sponsa ad sponsum, Quis mihi det te fratrem meum, – domum matris meae sive synagogae tunc temporis convertendae (*Döllinger. Op. cit., II, 534*).

⁵ *Fournier, 79 suiv.*

⁶ *Ibid., p. 5.*

⁷ ...Tempus istud quod decursum est a Ioanne Baptista usque modo ascribitur Parti, quia in eo procreat sibi filios spiritales per spiritum sanctum, quem misit super Christum in specie columbae, de quo et renascuntur quotidie, qui sint filii dei, ut clarificatur Pater in filiis. Tempus quod erit a modo usque ad consummationem saeculi, ascribitur Filio, quia quod in Christo nato secundum carnem designatum est, in eo secundum spiritum opus plenius consummari. Saeculum futurum, quod erit post resurrectionem, ascribendum est Spiritui sancto, quia ibi non solum animae, quae natura subtiliores sunt, verum corpora nostra spiritalia erunt et templum spiritus sancti, quando et consumptis universis corruptionibus carnis, solus idem spiritus regnabit in eis (*Introductorius in Apoc., cap. V. – Engelhardt, 71 f.*).

⁸ ...duo ordines clauerunt in ecclesia... clericorum unus, alius monachorum. Et ipsi duo unus sunt clerus, qui tantum uno modo consummationem accipiet in tribulatione Antichristi, alio modo mansurus est usque consummationem saeculi. Petrus sane et Ioannes unius ordinis sunt, et tantum primus ordo consummari prius oportet quoad Petrum, ut scientibus loquor, stabit autem quoad Ioannem (*Concordia, fol. 18*).

⁹ *Геддинг. Философия религии. Цит. места приведены по перев. Базарова и Степанова, стр. 224–232, 129. Ср.: там же стр. 51 сл.*

VI

¹ *Confessiones, 18, 1.*

² *Ibid., 4.*

³ *Ibid., VIII, 12.*

⁴ *Идея прогресса в философии бл. Августина – в «Вопр. фил. и псих.», 1916, № 132–133, стр. 105 слл.*

⁵ Ubi (среди язычников) etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa, prorsus ut non frustra talis civitas mysticum vocabulum Babylonis acceperit. Babylon interpretatur quippe confusio... Nec interest diaboli regis eius, quam contrariis inter se rixentur erroribus, quos merito multae variaeque impietatis pariter possidet. At vero gens illa... illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo pseudoprophetas cum veris prophetis parilitate licentiae confundereunt...

⁶ De civ. Dei, I, 1; I, 35.

⁷ Ibid., XI, 1; XVIII, 1.

⁸ Теорию паралельного движения двух градусов — одного вверх, другого вниз — находим формулированной впервые не у Августина, а у Оттона Фрейзингенского: civitatis prerversae triplex... status invenitur, quorum primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tertius post praesentem vitam erit. Primus miser, secundus miserior, tertus miserrimus. Et contra vero alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tertius beatus (Chron., VIII, prolog., p. 357). Не думаю, чтобы, констатируя это, я впал в противоречие сказанному об Оттоне выше: у него эта теория так и остается голой формулой, не оказавшей никакого влияния на хронику.

⁹ См.: *Tamassia*. S. Francesco e la sua leggenda.

¹⁰ ...Cum inter vanos fuerit hominum filios iuvenili aetate nutritus in vanis, et post aliqualem litterarum notitiam lucrativis mercatorum deputatus negotiis; superno sibi assistente praesidio nec inter lascivos iuvenes, quamvis effusus ad gaudia, post carnis petulantiam abiit, nec inter cupidos mercatores quamvis intentus ad lucra, speravit in pecunia et thesauris (I, 1, p. 7).

¹¹ ...mansuetudinis lenitas cum elegantia morum, patientia et tractabilitas supra humanum modum (единственная уступка агиографическому «хорошему тону» — и то, скорее, как стилистический pendant к следующей фразе) munificentiae largitas ultra suppetentiam facultatum quibus bonae indolis adolescens certis florere conspiciebatur iudiciis, quaedam videbantur esse praeludia, quod copiosior super eum foret in posterum divinae benedictionis abundantia diffundenda (Ibid., p. 8). Это глубоко правдиво психологически: избранный Богом «сосуд» должен быть чист с самого начала. Но специфического содержания в нем еще нет.

¹² ...nondum didicerat contemplari caelestia nec assueverat degustare divina ...cum nondum haberet exercitatum animum ad divina

perscrutanda mysteria nesciretque per visibilibus species transire ad contuendam invisibilium veritatem... (I, 2, 3, pp. 8, 9).

¹³ Solitaria proinde loca quaerebat, amica moeroribus in quibus dum gemitibus inenarrabilibus incessanter intenderet, post longam precum instantiam a Domino meruit exaudiri. (I, 5, p. 11). Solutus... mundi contemptor... secretum solitudinis petiit, ut solus et silens supernae audiret allocutionis arcanum (II, 5, p. 18).

¹⁴ Vita B. Antonii, II Vitae Patrum. – Migne LXXIII, 127.

¹⁵ Sentiens... juxta nomen ipsius ecclesiae, quo ab antiquo S. Maria de Angelis vocabatur angelicarum ibi visitationum frequentiam, pedem fixit ibidem propter reverentiam Angelorum amoremque praecipuum Matris Christi (II, 8, p. 20).

¹⁶ In ecclesia igitur Virginis Matris Dei moram faciente servo ipse us Francisco et apud eam, quae concepit Verbum plenum gratiae et veritatis (Ioan., I, 14), continuis insistente gemitibus, ut fieri dignaretur advocata ipsius, meritis Matris misericordiae concepit ipse ac peperit spiritum evangelicae veritatis (III, 1, p. 21). Об этом характерном для мистики мотиве см. выше.

¹⁷ Contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prose – quebatur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens (IX, 1, p. 93).

¹⁸ Consideratione quoque primae originis omnium abundantiori pietate repletus creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo, quod sciebat, eas unum secum habere principium (VIII, 6, p. 84).

¹⁹ VIII, I, p. 80; XIII, 3, p. 138.

²⁰ XIII, 1, p. 137.

²¹ ...in abyssum divinae claritatis absorpta... (XIV, 6, p. 153).

²² Не менее любопытно проследить начатки историзма на некоторых, так сказать, случайных продуктах мистико-богословского направления. Таковы, например, романтические эпизоды жизни св. Ютты-отшельницы. Агиограф рассказывает, что после того, как она овдовела, ее стал часто посещать один юноша, ее родственник. Мало-помалу, навещая постоянно молодую вдову, он влюбился в нее. Агиограф с правильным психологическим чутьем изображает постепенное нарастание страсти в душе юноши. Капля по капле долбит камень, говорит он. Любовь пришла к нему в результате постоянных свиданий. Ощувив свою страсть, он хочет скрыть ее, но чем больше он старается об этом, тем сильнее он терзается: огонь любви, прикрытый золою, потом

только сильнее разгорается. Некоторое время страх скандала и робость заставляют его молчать, но в конце концов сила страсти одерживает верх, и он открывается Ютте. Замечательно, что автор, уже доросший до психологического романа, тем не менее не в силах окончательно отделаться от рутинных точек зрения и начинает изложение эпизода с шаблонных слов о том, что дьявол с самого начала внушил молодому человеку замысел прельстить Ютту, что противоречит всему дальнейшему (*Vita B. Iuetae reclusae acut. Hugone. — ASS, Ian. I, 867*).

²³ ...ausus est (*Amalricus sc.*) ...asseverare, quod quilibet christianus teneatur credere esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari qui hoc non crederet. Post mortem eius quidam venenosa eius doctrina infecti... ad evacuandum novi testamenti sacramenta novas... errores... confixerunt. Inter alios eorum errores impudenter astruere nitebantur, quod potestas Patris duravit quamdiu vixit lex Mosaica; et quia scriptum est «novis supervenientibus abjiciuntur vetera», postquam Christus venit aboleverunt omnia test, veteris sacramenta et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant testamenti novi sacramenta finem habere et tempus S. Spiritus incepisse, quo dicebant confessionem, baptismum, eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam Spiritus Sancti interius... salvari posse (*Guillelmus Armoricus. Recueil des historiens des Gaules et de la France. XVII, 82 sq.*). Другие данные в хронике Мартина (*MGSS, XXII, 438*) и у Цезаря Гейстерб. (*Dial., V, 22, t. I, 305*). См.: *Tocco. Eresia; Rousselot. Ioahim de Flore.*

²⁴ *G. Monod. Etudes critiques des sources de l'histoire merovingienne.*

²⁵ *Bossuet. Discours sur l'histoire universelle, Avant. propos.: «Je reprendrai en particulier... premièrement ceux (les faits), qui nous font entendre la durée perpetuelle de la religion, et enfin ceux qui nous découvrent les causes des grands changements arrivés dans les empires... Vous admirerez la suite des conseils de Dieu dans les affaires de la religion; vous verrez aussi l'enchaînement des affaires humaines...»*

VII

¹ *L'Image du Monde. Цит. у Langlois, «La connaissance de la nature et du monde au moyen âge», p. 74. Савонарола в своем*

трактате «О правлении флорентийском» рисует условия, при которых было бы достигнуто благоденствие города: e tutte le arti e scienze e virtu verrebbero nella città... (Scelta di Prediche, p. 379).

² Philobiblon, IX. Цит. у Жюссера в «Ист. англ. народа», с. 148 рус. пер.

³ P. Dubois. De recuperatione terrae sanctae, ed. Langlois.

⁴ Chartularium studii Bononiensis, II, p. 226, N^o CCVI – разрешение, данное коммуной графу Герману из Сицилии, студенту бол. университета, вывезти свои книги, «коих большую и лучшую часть он, как выяснилось, привез из Германии»; p. 222, N^o CC – разрешение, выданное лиценциату церковного права Генриху Кельнскому; p. 223, N^o CCI – разрешение, выданное архидиакону Людовику из Валенсии.

⁵ Investientes ipsos habitatores de omnibus bonis moribus et consuetudinibus civitatis (D. Bizzarri. Ricerche sul diritto di cittadinanza, приложение. – Studi senes., XXXII, 1916).

⁶ Machiavelli. Discorsi sopra la prima deca di T. Livio, II, proemio.

⁷ Iacobi Aquensis Chron. Monum. Hist. Patriae, Scriptorum, III, 1578.

⁸ См.: Savigny. Gesch. des Romischen Rechts im Mittelalt., Bd. III, Cap. 18.

VIII

¹ Convivio, I, 1–5; De vulgari eloquentia, I, 1–9.

² De vulg. el., I, 9.

³ Conv., I, 5.

⁴ Quae quidem nobilissima sunt earum quae Latinorum sunt actiones, haec nullius civitatis Italiae propria sunt, et in omnibus communia sunt: inter quae nunc potest discerni vulgare... quod in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla. Potest tamen magis in una quam in alia redolere, sicut simplicissima substantiarum, quae Deus est, in homine magis redolet, in bruto etc... (De vulg. el. I, 16).

⁵ Ibid., I, 6.

IX

¹ Vasari. Le Vite dei piu celebri piu celebri pittori ect... Proemio di tutta l'opera; parte seconda, proemio.

КОММЕНТАРИИ

Стр. 7 *Вазари, Джорджо* (1511–1574) – итальянский архитектор, живописец, автор жизнеописаний величайших итальянских художников эпохи Возрождения.

Стр. 13 *Аристотель* (384 до н. э. – 322 до н. э.) – греческий философ, создатель формальной логики, чтимый за это средневековыми схоластами.

Александр Великий (Александр Македонский, 356 до н. э. – 323 до н. э.) – царь Македонии с 336 г. до н. э., почитался в средние века как основатель универсальной, вселенской монархии.

Стр. 16 *Рабан Мавр* (776–856) – ученый, аббат Фульдского монастыря, с 847 г. – архиепископ Майнцский; среди главных произведений – толкование Священного писания и сборники проповедей.

Григорий I Великий (ок. 540 – 604) – римский папа с 590 г., вероучитель. Расширил сферу влияния римской церкви, упорядочил церковную жизнь Запада; оставил ряд богословских сочинений.

Джордано да Ривальто (1260–1311) – доминиканец, лектор и проповедник в церкви Санта Мария Новелла (Флоренция), проповедовал на народном тосканском наречии – «вольгаре».

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – после 877) – философ раннего средневековья, толковавший христианское вероучение в духе неоплатонизма; перевел с греч. на лат. труды Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, написал ряд комментариев к произведениям Григория Нисского, Августина, Боэция; наиболее значительное произведение – «О разделении природы» (867).

Анджела из Фолиньо, святая (1248–1309) – до 1285 г. была замужем, имела детей, с 1288 г. – монахиня; ее видения были записаны фра Арнальдо из Фолиньо и авторизованы тогда же специальной церковной комиссией. Канонизирована в 1701 г.

Стр. 20 *Яков де Ворagine* – епископ Генуэзский, автор жития Елизаветы Венгерской (1267).

Цезарий Гейстербахский (ок. 1180 – ок. 1240) – цистерцианский монах, приор монастыря в Гейстербахе близ Кельна; духовный писатель, биограф Энгельберта, архиепископа Кельнского.

Стр. 22 *Саккетти, Франко* (1330–1400) – флорентийский писатель, автор стихов, новелл, проповедей на «вольгаре».

Стр. 23 *Августин* (Аврелий Августин, Блаженный Августин, 354–430) – епископ Гиппон Регия в провинции Африка, христианский философ, теолог и проповедник, наиболее знамениты сочинения «О граде Божьем» и «Исповедь».

Абеляр Петр (1079–1142) – французский философ-схоласт, богослов и поэт. Известна его автобиография «История моих бедствий» и переписка с возлюбленной Элоизой.

Ришар Сен-Викторский (ок. 1162 – 1173) – монах монастыря св. Виктора близ Парижа, мистик, представитель ранней схоластики, глава школы викторианцев в Париже.

Стр. 24 *Фома Кантипратанский* – агиограф XIII в., играл важную роль в средневековом естествознании.

Христина Чудесная (ум. 1224) – пастушка из Сен-Тронда (ныне Бельгия), визионерка, подвергала себя мукам «для избавления душ Чистилища», советчица графа Людвига ван Лоо и монахинь-бенедиктинок из Сен-Тронда.

Стр. 25 *Гностицизм* – религиозно-философское движение поздней античности, проповедовавшее соединение с абсолютном посредством абсолютного знания – гнозиса, достигаемого путем духовного совершенствования. Христианские гностики стремились соединить свое учение с христианством, утверждая, что Христос есть Логос – божественное Слово, с помощью которого человек соединяется с Богом; были отвергнуты церковью как еретики, но влияние их учения заметно в евангелии от Иоанна и во многих творениях отцов церкви.

православные доктора... – греч. «ортодоксальные», т. е. следующие официальному вероучению вселенской (католической) церкви.

Манихейство – религиозное учение, названное по имени основателя Мани, или Манеса (казнен в 277 г.); возникло в Персии Сасанидов на почве религии Авесты. Мани относил весь материальный мир к царству Аримана – темного мирового начала, а светлое начало Ормузда почитал чисто духовным. Христианские секты манихейского толка – павликиане в Византии, богу-

милы в Болгарии, катары и альбигойцы в Западной Европе – считали дьявола владыкой и даже творцом «мира сего», из чего следовала ненависть ко всему земному, в том числе к государству, церкви и прочим социальным институтам.

Стр. 30 *Бернар Клервоский (Бернард)*, святой (1091–1153) – французский теолог, аббат, проповедник, основатель многих монастырей и духовно-рыцарских орденов в Святой земле; выступал против воззрений Абельяра.

Яков Витрийский (Жак де Витри, 1160–1240) – родом из Реймса, епископ (1216), кардинал (1228), покровитель движения бегинок, проповедовал крестовый поход против альбигойцев.

Мария из Уаньи (1177–1213) – монахиня, родом из Нивеля (Брабант, ныне Бельгия), жила в монастыре Уаньи, славилась праведностью и духовными видениями.

Стр. 31 *Мейстер Экхарт (Иоганн Экхарт, 1260–1328)* – немецкий философ-мистик и церковный деятель, монах-доминиканец. Опирался на учение Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены.

Стр. 32 *Доминиканский орден* («псов Господних») – основан в 1215 г. св. Домиником как проповеднический орден для борьбы с ересями, прежде всего с широко распространенными в то время катарами; с 1231 г. ордену переданы функции инквизиции. Члены ордена составляли как бы единую общину, жившую на общие доходы от всех владений ордена, и подчинялись своей орденской иерархии во главе с генералом ордена, а не местным епархиальным епископам.

Христина Штоммельнская (Кельнская) (1242–1312) – крестьянка, с 10 лет визионерка, обрученная с Христом, жила в местной общине бегинок, но была изгнана «из-за демонических видений».

Стр. 34 *Агиография* – вид литературы: жизнеописания святых.

Гильдегарда, святая (1098–1178) – представительница схоластики, мистик, основательница и аббатисса монастыря Рупертсберг близ Бингена.

Оттон Фрейзингенский (ум. 1158) – настоятель цистерцианского монастыря в Моримонте, автор ряда сочинений.

Стр. 38 *Франциск Ассизский*, святой (Джованни Бернардоне, 1181–1226) – итальянский монах, проповедовавший милосердие и любовь к Богу и всему его творению, основатель нищенствующего ордена францисканцев.

Стр. 39 *Францисканцы* – основанный в 1209 году Францис-

ком Ассизским и утвержденный Иннокентием III орден нищенствующих монахов-проповедников. Католическая церковь подержала Франциска Ассизского, так как его личность и проповедь были полной противоположностью манихейскому мироненавистничеству катаров и альбигойцев, считавшихся тогда наиболее опасными врагами церкви. Нищенствующие францисканцы проповедовали против аскетов-катаров более убедительно, чем богатые владетельные епископы и аббаты.

Мария Эбнер (в миру Маргарита, 1291–1351) – монахиня Энгельтальского монастыря, визионерка, автор мистической автобиографии «Вита».

Генрих Нердлингенский (ум. ок. 1356) – священник, духовный писатель, представитель южногерманских мистических религиозных кружков позднего средневековья.

Ренан, Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский ученый, физиолог и историк, позитивист, автор «Жизни Иисуса», атеистической научной биографии основателя христианства.

Стр. 45 *Гертруда*, святая (626–659) – настоятельница монастыря в Нивеле.

Гуго Сен-Викторский (1094–1141) – монах монастыря св. Виктора, ученый богослов, удачно соединивший в своем учении мистическое и схоластическое (рационалистическое) начала.

Дионисий Ареопагит – по легенде, первый епископ Афинский, апостольский ученик; долгое время ему приписывали авторство «Ареопагитик» («*Corpus Areopagiticum*»), где впервые произошло органическое слияние библейско-иудейского и философско-эллинистического начал христианства, слияние пророчества с платонизмом. Ныне полагают, что эти сочинения принадлежат значительно более позднему автору (V – нач. VI вв.), которого принято называть Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Стр. 49 *Данте Алигьери* (1265–1321) – великий итальянский поэт и гуманист, автор «Божественной комедии», романизированной биографии «Новая жизнь», трактатов «Пир», «О народной речи» и др.

Стр. 50 *Вергилий* (Публий Вергилий Марон, 70 до н. э. – 19 до н. э.) – римский поэт; персонаж «Божественной комедии» Данте – проводник Данте по Аду.

Беатриче Портинари (1265–1290) – возлюбленная Данте Алигьери, героиня многих его произведений.

Стр. 51 *Схоластика* (от лат. «школа») – господствовавший в средневековой Европе тип религиозной философии; характе-

ризуется соединением основных формул христианского вероучения с рационалистической методикой и интересом к формально-логической проблематике.

Экзегеты (от греч. *exēgēsis* – толкование) – толкователи канонических религиозных текстов.

Стр. 57 *Цистерцианцы* – «белые монахи» (носили рясы из некрашеного холста, которые от стирок становились белыми), ответвление ордена бенедиктинцев, отличавшееся особым аскетизмом; занимались хозяйственным трудом сами, с мирянами не общались, не проповедовали и не отправляли требы; особо чтити деу Марию, утверждали непостижимость Божьей премудрости для человеческого рассудка. Основатель ордена – Роберт, настоятель монастыря Цито близ Дижона (1098). Во главе ордена стоял генеральный капитул – собрание настоятелей всех цистерцианских монастырей. После реорганизации ордена Бернаром Клервоским цистерцианцы стали называться бернардинцами.

Стр. 58 *Климент Александрийский* (Тит Флавий, ум. ок. 217 г.) – христианский теолог и писатель, родился в Афинах; защитник христианской философии и христианского гностицизма.

Стр. 60 *Фома Аквинский* (Фома Аквинат) (1225–1274) – монах-доминиканец, философ и теолог, первый схоластический учитель церкви, автор «Суммы против язычников» и «Суммы теологии»; его творения считаются вершиной средневековой католической теологии и философии; причислен к лику святых; католическая философия XX века – неотомизм состоит в развитии его идей.

Стр. 61 *Гильом Овернский* (он же Парижский, кон IX в. – 1249) – прелат, богослов и философ.

Стр. 62 *Эгидио Колонна* (1247–1316) – ученый-августинец, воспитатель Филиппа IV Красивого, для которого он написал сочинение «*De regimine principum*». Приверженец учения Фомы Аквинского.

Стр. 63 *Валафрид* (Валафрид Страбон, ум. 849) – аббат Рейхенауского монастыря, автор трактата о мироустройстве «*Glossa ordinaria*».

Стр. 68 *Ансельм Кентерберийский* (1033–1109) – богослов и философ, представитель ранней схоластики, с 1093 г. – архиепископ.

Стр. 69 *Готшалк* (ум.ок.869) – немецкий монах и духовидец.

Стр. 71 *Елизавета Венгерская*, святая (Елизавета Тюрингская, 1207–1231) – дочь короля Венгрии Андрея II, супруга

ландграфа Тюрингского Людвиг IV, после гибели мужа в крестовом походе в 1229 г. посвятила себя служению Богу и бедным.

Стр. 73 *Альбигойцы* – участники гностико-манихейского движения, получившие свое название от города Альби в Лангедоке (Южная Франция) в конце XII – начале XIII вв. Проповедовали иделы аскетического подвижничества, нестяжания и нищеты. *Докетизм* – учение гностиков о том, что воплощение Христа было лишь видимостью.

Салмбене (1221 – ок. 1288) – итальянский монах-францисканец, автор знаменитой хроники.

Стр. 75 *Гостия* – хлеб, пресуществляющийся в евхаристии в тело Христово.

Стр. 75 *Доминик*, святой (1170–1211) – кастильский дворянин, затем священник, каноник собора в Озме, основатель ордена доминиканцев.

Стр. 79 *Джотто ди Бондоне* (1266/67–1337) – великий итальянский живописец. Бицилли имеет в виду фрески капеллы Скровеньи (капеллы дель Арена) в Падуе, созданные в 1304–1306 гг.

Стр. 82 *Пасхазий Радберт* (ум. ок. 865) – богослов, участвовал в возникшей ок. 840 г. в средневековой философии полемике вокруг вопроса о рождении Иисуса Христа (было ли оно естественным или сверхестественным). Написал на эту тему произведение «De partu beatae Virginis».

Брунетто Латини (1220–1294) – итальянский и французский писатель.

Стр. 83 *Великая хартия вольностей* – первое в Европе провозглашение прав сословий, неприкосновенных для королевской власти, дана в 1215 г. королем Англии Иоанном Безземельным по требованию восставших баронов, считается первым в Европе документом, утверждающим права человека.

Стр. 84 *Ферреро, Гульельмо* (1871–1942) – итальянский историк и публицист.

Стр. 86 *Катары* – еретическая секта манихейского толка, распространенная в XI–XIV вв. в разных странах Западной Европы; отвергали светскую власть и ее законы, проповедовали аскетизм, безбрачие, непотворение злу; преследовались как мирскими, так и светскими властями.

Стр. 89 *Матвей Парижский* – английский хронист XIII в., монах.

Стр. 90 *Аллеманя* – французское название Германии.

Французы, не признававшие претензий императора Священной Римской империи на верховенство над всей христианской Европой, титуловали его не римским императором, а только императором Аллемании.

Боккаччо, Джованни (1313–1375) – итальянский гуманист, поэт и писатель.

Амброджо Лоренцетти (ум. ок. 1348) – итальянский живописец, автор цикла росписей со сценами «добрého» и «дурного» правления (Палаццо Публико в Сиене, 1337–1339).

Стр. 99 *Империя* (Священная Римская империя, Христианская империя) – номинально, «в теории» существовавшее в средние века политическое единство всего христианского мира; на роль главы Христианской империи претендовали франкские короли, германские короли, византийские императоры и папы римские.

Стр. 100 *Иоанн Безземельный* (ок. 1167–1216) – король Англии с 1199 г., получил свое прозвище потому, что потерял почти все владения династии Плантагенетов на континенте, знаменит также тем, что принес вассальную присягу папе римскому в 1212 г. и издал Великую хартию вольностей в 1215 г.

Стр. 102 *Манс* – земельное владение феодально зависимого крестьянина во Франкском королевстве.

Стр. 104 т. е. признано, объявлено незаконным (от фр. *invalider*).

Стр. 105 *Прекарное право* (от лат. *praecae* – просьба) – особое право попавшего в нужду и обратившегося за помощью к церкви крестьянина на землю, полученную от церкви в аренду, а также на свой участок, который переходил в церковную собственность и начинал использоваться крестьянином на правах аренды с ежегодной уплатой определенной суммы деньгами и продуктами.

Стр. 106 *Инвеститура* (лат. «поставление») – посвящение, наделение феодального владельца, светского или духовного, владениями и полномочиями в обмен на обязательство служить сеньору, дающему инвеституру. Духовная и светская власть спорили на протяжении всех средних веков из-за права давать инвеституру церковным иерархам. *Лен* – феодальное земельное владение, пожалованное владельцу его сеньором; обладание леном связано с определенной степенью власти над его жителями и с обязанностями по отношению к сеньору.

Оммаж – клятвенное обещание вассала служить сеньору,

налажавшее на сеньора обязательство защищать вассала и блюсти его права.

Стр. 107 *Карл Великий* (742–814) – король франков с 768 г., с 800 г. – император.

Стр. 110 *Бомануар, Филипп* (ум. 1296) – французский государственный деятель и правовед, автор трактата «Обычное право Бовэзи».

Беранже, Пьер Жан (1780–1857) – французский поэт. Имеется в виду герой его песни «Король Ивето» (1813).

Стр. 116 *Подеста* (ит. podesta, от лат. potestas – власть) – высшее административно лицо (глава исполнительной и судебной власти) во многих городах-коммунах Италии XII – нач. XVI в.

Стр. 117 «*Установление справедливости (правосудия)*» – конституция республики Флоренция, принятая в 1293 г. По этой конституции власть в республике передавалась в руки представителей торгово-ремесленных корпораций, они и считались теперь народом («пополо») по преимуществу. Не входящие в цехи – аристократы (гранды) и городской плебс – политическими правами не пользовались.

Стр. 118 *Магнаты* (лат. magnas или magnatas – богатый, знатный человек) – крупные феодалы, родовитая и богатая знать в некоторых странах Европы.

Стр. 119 *Метеки* (от гр. metoikos – переселенец) – политически бесправные иноземные поселенцы в древнегреческих городах, занимавшиеся главным образом ремеслом и торговлей. *Перриэки* (от греч. regioikoi – соседи) – неполноправная часть населения некоторых древнегреческих полисов.

Стр. 120 *Гвельфы* – в Италии XII–XV вв. противники усиления власти императора Священной Римской империи в Италии, обыкновенно группировались вокруг папы римского. Гвельфами чаще всего были правители республик. *Гибеллины* – в Италии XII–XIV вв. приверженцы императорской власти. Как и гвельфская партия, партия гибеллинов была запрещена буллой папы Бенедикта XII в 1334 г.

Стр. 121 *Виллани, Джованни* (ум. 1348) – итальянский хронист.

Джано делла Бена (ум. ок. 1311) – флорентийский патриций, вождь борьбы пополанов (флорентийских торговцев и ремесленников) против грандов (городской аристократии), результатом которой было утверждение в 1293 г. новой конституции республики – «Установление справедливости».

Стр. 122 *Клир* – духовенство, священство. Разделение верующих на клир и мирян сложилось в III веке. По учению церкви, клир наделен особой благодатью, дающей ему способность совершать духовные таинства и быть посредником между человеком и Богом.

Стр. 124 *Католический* (кафолический) – от греч. «вселенский» – один из двух главных титулов христианской церкви. О вселенской (католической) церкви как реальности можно говорить после I-го Никейского вселенского собора. После «Великой схизмы» 1054 г. Римскую церковь стали именовать преимущественно католической, а Константинопольскую – ортодоксальной (православной), вторым титулом вселенской церкви, хотя они обе ортодоксальные и кафолические, т. е. православные и вселенские.

Стр. 125 *Руссо, Жан-Жак* (1712–1778) – французский философ-просветитель, писатель, автор романов «Новая Элоиза», «Эмиль», трактата «Об общественном договоре» и др.

Стр. 126 *Реализм* – в средневековой схоластической философии учение, утверждающее реальность универсалий (общих понятий), первичность их по отношению к конкретным предметам и явлениям.

Стр. 127 *Жюссеран, Жан Адриан Антуан Жюль* (1855–1923) – французский дипломат и писатель.

Стр. 128 *Жуанвиль, Жан* (1223–1318) – французский средневековый писатель, автор «Истории святого Людовика».

Людовик IX (1215–1270) – король Франции с 1226 г., причислен к лику святых.

Стр. 129 *к цеху врачей и дрогистов...* – т. е. аптекарей.

Стр. 130 *Минориты* («младшие братья») – ответвление ордена францисканцев; исповедовали крайний аскетизм.

Стр. 139 *Микеланджело Буонаротти* (1475–1564) – итальянский скульптор, живописец, архитектор и поэт. Бицилли упоминает одну из статуй капеллы Медичи во Флоренции.

Стр. 146 *Петр Оливи* – богослов, идеолог францисканцев-спиритуалов («Фраттичелли»), требовавших строгого выполнения аскетических норм, установленных Франциском Ассизским; последователь Иоахима Флорского.

Стр. 147 *Иоахим Флорский* (Джоваккино да Фьоре, ок. 1132 – 1202) – итальянский мыслитель, аскет, монах-цистерцианец; ок. 1177 г. избран аббатом, ок. 1191 г. основал монастырь Сан Джованни ин Фьоре как центр нового, флорского ордена, откуда и получил свое прозвище.

Стр. 148 *Амальрик де Бена* (Амальрик Шартрский, ум. ок. 1206) – французский мистик, последователь Иоахима Флорского; Амальрик и его последователи амальриканы были осуждены католической церковью как еретики.

Герард из Борго Сан-Доминго (ум. 1276) – религиозный проповедник и писатель, в его книге «Введение в Вечное Евангелие» «Вечным Евангелием» объявлены сочинения Иоахима Флорского; был осужден как еретик, умер в заточении.

Иннокентий III (1160/1161–1216) – папа римский с 1198 г. Стремился установить верховенство папской власти над светской. Ликвидировал автономию Рима, был инициатором четвертого крестового похода; в 1202 г. санкционировал основание ордена меченосцев, в 1209 г. призвал к крестовому походу против альбигойцев; беспощадно преследовал ереси, способствовал организации инквизиции.

Стр. 149 *Хиллазм* (милленаризм) – вера в тысячелетнее земное царство Христа, секты этого направления составляли духовное ядро многих радикальных социально-политических движений средневековья, стремившихся до основания разрушить существующую феодальную структуру общества и заменить ее «христианским братством».

Стр. 154 *Эсхатология* – учение о конце мира, всеобщем воскресении о преображении; актуальная эсхатология – ожидание конца мира в близком будущем – была характерна для раннехристианских общин и для некоторых сект средневековья.

Адсон (910–992) – аббат в Монтье ан Дер с 968 г.; в 949–954 гг. по просьбе Герберги, супруги короля Лотаря и сестры Оттона I Великого, основателя Священной Римской империи, написал книгу о конце света и пришествии Антихриста.

Стр. 155 *Гонорий Отенский* (ум. 1152) – средневековый писатель, автор диалога о конце мира и всеобщем воскресении.

Стр. 161 *Август* (Октавиан Август, Гай Юлий Цезарь Октавиан, император Цезарь Август сын Божественного, 63 до н. э. – 14) – римский император с 27 г. до н. э., основатель римской империи – принципата, считался в средневековой Европе образцом монарха. *Нерон Клавдий Цезарь* (37–68) – римский император с 54 г. *Веспасиан Тит Флавий* (9 до н. э. – 79 н. э.) – римский император с 69 г.

Стр. 164 *Бенедикт Нурсийский*, святой (480–543) – реформатор западного монашества, автор первого в Западной церкви общежительного монастырского устава. *Бенедиктин-*

цы – старейший и богатейший монашеский орден, основанный в 529 г. св. Бенедиктом в Монтекассино (Италия). Наибольшего влияния достиг в X – XI вв. По уставу («Правилу») бенедиктинцам вменялся в обязанность, кроме физического, умственный труд, в т. ч. перевод, толкование книг, собирание библиотек.

Стр. 166 *Константин I Великий* (Флавий Валерий, ок. 285 – 337) – римский император с 306 г. В 313 г. Миланским эдиктом уравнил христианство в правах с другими религиями. *Сильвестр I* – папа римский в 314–335 гг., один из творцов союза между церковью и Империей, причислен к лику святых; по преданию, излечил императора Константина от слепоты.

Стр. 170 *Гилберт Порретанский* (1080–1154) – епископ Пуатье, богослов и проповедник; Гилберт и его ученики порретане были обвинены в ереси св. Бернаром Клервоским.

Стр. 171 *Адам Персенский* (ум. 1221) – аббат в Персене с 1188 г., проповедовал четвертый крестовый поход, по поручению папы Иннокентия III вел переговоры об участии в этом походе с королем Франции Филиппом II Августом и королем Англии Иоанном Безземельным, автор проповедей и писем.

Филипп II Август (1165–1223) – король Франции с 1180, знаменит успешной борьбой за власть над французскими землями против англо-норманской династии Плантагенетов (Генрих I, Ричард I Львиное Сердце, Иоанн Безземельный), участник третьего крестового похода.

Стр. 173 *Ричард Плантагенет* (Ричард I Львиное Сердце) – король Англии (1189–1199), участник третьего крестового похода.

Боссуэ, Жан Бенинь (1627–1704) – епископ, писатель, придворный проповедник короля Людовика XVI, образцовый католический прелат эпохи абсолютизма.

Стр. 179 *Бонавентура*, святой (Джованни Фиданца, 1221–1274) – философ и богослов, августианец; генерал францисканского ордена, с 1273 г. – кардинал, активный поборник власти папы в церкви и во всем христианском мире.

Фома Челанский (ум. 1255) – итальянский писатель, писавший по латыни.

Сулпиций Север (ок. 365 – ок. 425) – христианский историк, родом из Аквитании, автор «Жития святого Мартина».

Стр. 182 *Антоний Великий*, святой (ок. 250 – 356) – основатель монашества в Египте (Фиваиде).

Стр. 185 *Евсевий Кесарийский* (Евсевий Памфил, 260-е – 339) – римский (латинский) церковный писатель и историк.

Беда Достопочтенный (673–735) – проповедник, жил в Англии; монах-летописец (наиболее известна его «Церковная история народа англоv»), ученый, сформулировал основы средневековой библейской экзегетики.

Ордерик (Ордерик Витал, 1075–1141) – историк церкви, главное сочинение «Церковная история Ордерика от Иисуса Христа».

Григорий Турский (Георгий Флоренций, ок. 540 – ок. 594) – епископ Турский, автор хроники «Деяния франков».

Стр. 189 *Дюбуа Пьер* (ум. после 1321) – государственный деятель времени короля Филиппа IV Красивого, легист, занимал должности адвоката короля в Нормандии и бальи в Артуа, его трактат «О переустройстве Святой земли» считается одной из первых социальных утопий в средневековой Европе.

Филипп IV Красивый (1268–1314) – король Франции с 1285 г., знаменит успехами в объединении страны, созывом первого всефранцузского сословно-представительного собрания – Генеральных штатов – и победой в борьбе с папой римским Бонифацием в борьбе за власть над церковью Франции.

Стр. 190 *Женевьева*, святая (419 – после 460) – считается покровительницей Парижа.

Макиавелли, Никколо (1469–1527) – итальянский политический мыслитель, писатель, историк, военный теоретик.

Стр. 191 *Фридрих II Гогенштауфен* (1194–1250) – германский король с 1212 г., император Священной Римской империи с 1220 г. Последний император из династии Гогенштауфенов, сделал последнюю серьезную попытку фактически утвердить императорскую власть во всей Италии и Германии, считается правителем, предвосхитившим ренессансно-абсолютистский тип государства и государя.

Савиньи, Фридрих Карл (1779–1861) – немецкий (прусский) юрист, основатель исторической школы права.

Стр. 192 «*Il Convivio*» – трактат Данте «Пир», является первым образцом философской прозы на народном итальянском языке.

И М Е Н Н О Й У К А З А Т Е Л Ь

- Абеляр П. 23
Август 161
Августин 23, 25, 58, 157,
173, 175—179, 184—186
Авессалом 156
Авраам 164
Адам 13, 145, 164
Адам Персенский 171
Аделард Корбийский 82
Адольф 69
Адсон 154
Александр Великий 13
Амальрик Шартрский 148
Амброджо Лоренцетти 90
Анджела из Фолиньо 19,
34, 37, 39, 40—42, 45,
74
Ансельм Кентерберийский
68, 69
Антоний Великий 182
Аристотель 13
Арнальд 39—42
Арнон 165—167
Беатриче 49—53, 60
Беда Достопочтенный 184
Бенедикт Нурсийский 164
Беранже П. М. 110
Бернар Клервоский 30, 45,
55, 70, 149, 155, 170,
184
Бернардоне П. 129, 180,
183
Боккаччо Дж. 90
Бомануар Ф. 110
Бонавентура 179, 180, 182,
183
Боссюэ Ж. Б. 173
Брунетто Латини 82
Булгаков С. Н. 156
Вазари Дж. 7, 196—198
Валафрид Страбон 63
Валлентин 62
Вениамин 165, 166
Вергилий 50, 51
Веспасиан 161
Виберт 43, 70
Виллани Дж. 121
Гегель Г. В. Ф. 133
Гемон 16
Генрих Нердлингенский
39, 45
Геральд 69, 70

- Герард из Борго Сан-Доминго 148
Гертруда, св. 45
Гефдинг 172, 173
Гилберт Порретанский 170
Гильдегарда, св. 37, 145
Гильом Овернский 61, 62
Говден Р. 171
Гонорий Отенский 155—157
Готшалк 69
Григорий Турский 184, 186
Григорий Великий 16—18, 58, 70, 72, 179, 184
Гуго из Сен-Виктора 33, 45, 52, 55
Данте 49—52, 60, 97, 125, 129, 147, 191, 192, 193, 195
Джано делла Бена 121
Джордано да Ривальто 19, 75, 81, 197,
Джотто ди Бондоне 79, 140, 142
Доминик, св. 76, 77
Друзиана 141
Дюбуа П. 189
Евсевий Кесарийский 184
Елизавета Венгерская 71
Елизавета 32
Елисей 82, 164
Женевьева, св. 190
Жуанвиль Ж. 128
Жюссеран Ж. 127, 130
Зиммель Г. 105
Иаков 165
Иезекииль 16
Иисус Христос 5, 17, 22, 32, 34, 37, 38, 41, 44—49, 63, 69, 73—76, 79, 81, 99, 147, 149—154, 161, 164, 171, 179, 180—183
Илия 70, 82
Иннокентий III 148
Иоанн Безземельный 100, 112
Иоанн 141, 142, 160, 165—169, 172
Иоанн Креститель 164, 171
Иоанн Скот Эриугена 19, 48, 57, 59
Иоахим Флорский 147—149, 156, 157, 162—165, 167, 168, 170—172, 184, 185, 199
Иосиф 165, 166
Исаак из Стеллы 32, 149, 150, 153—155, 162, 170—172
Иуда 79
Карл Великий 107
Карсавин Л. П. 3, 16, 40, 86
Качьягвида 129
Климент Александрийский 58
Коксголл Р. 171
Константин I 166
Лия 168
Людовик IX 128
Макиавелли 190
Мария из Уаньи 30, 39, 44, 45
Мария Эбнер 39, 45
Мария, Матерь Божья 5, 6, 32, 37, 76, 77, 139, 142, 150, 182
Мария 167
Марк 72
Маркс К. 148, 199
Марфа 167

Именной указатель

- Матвей Парижский 89
Матфей 59, 182
Мейстер Экхарт 31, 32
Мехтильда, св. 45, 59, 60,
64, 65
Микеланджело 139
Моисей 37, 156, 170
Моно Г. 185
Нерон 161
Ной 13
Овидий 36
Ордерик 184
Осия 164
Отгон Фрейзингенский 37,
59, 154, 155, 158
Пасхазий Радберт 82
Петр 79, 125, 165–169,
172
Петр Датский 32, 39, 40,
42, 43, 46
Петр Оливи 146, 161, 170
Петр Пахарь 126
Портинари 51
Псевдо-Дионисий Ареопа-
гит 45, 57, 58
Рабан Мавр 16, 17, 61, 72
Рахиль 165, 168
Регинальд 76, 77
Ренан Ж. Э. 39
Ричард де Бери 189
Ричард I Плантагенет 171
Ришар из Сен-Виктора 23,
24, 32, 41, 45, 81, 153,
170
Руссо Ж.-Ж. 125
Савиньи Ф.-К. 191
Саккетти Ф. 22, 23, 65–
67, 75, 83, 146, 197
Салимбене 73, 77, 83, 129
Самсон 156
Саул 73
Сильвестр I 166
Соломон 41, 53, 156
Сульпиций Север 179
Уильям Лангленд 130
Успенский Л. 177, 178
Ферреро Г. 84, 132
Фида, св. 55, 69
Филипп II Август 171
Филипп IV Красивый 189
Фома Аквинский 60
Фома Кантипратанский
24, 25, 44
Фома Челанский 179–181,
183
Франциск Ассизский 38,
44, 86, 129, 161, 179–183
Фрейд З. 35
Фридрих II Гогенштауфен
191
Фурнье 170
Христина Штоммельнская
32, 39, 40, 42–44, 46–49
Христина Чудесная 24, 25,
44, 74
Цезарий Гейстербахский
17, 20, 57, 69, 76,
78
Цезарь Гай Юлий 132
Эгидий Колонна 62, 63, 86
Ютта, св. 37
Яков де Ворагине 20–22,
68, 69, 71, 72, 76, 78
Яков Витрийский 30, 39,
44, 45
Якопо Колонна 41

Литературный
редактор
И. Ю. Славина

Компьютерная верстка
*А. Г. Наследникова,
С. В. Паутова*

Корректор
Н. В. Полоцкая

Технический директор
О. Н. Стамбулийская

П. М. БИЦИПЛИ

**ЭЛЕМЕНТЫ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
КУЛЬТУРЫ**

ЛР N 070819 от 15.01.1993

Подписано к печати 25.01.95

Формат 84 x 108 / 32. Печать офсетная

Бумага офсетная. Тираж 7100 экз.

Заказ № 3280

ТОО «Мифрил»

197000, С.-Петербург, ул. Курчатова, 10

Санкт-Петербургская типография N 1 ВО «Наука»

199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-линия, 12

*Новые книги издательства «Мифрил»,
а также информация о готовящихся изданиях всегда
в магазине «Университетская книга»
по адресу: СПб., В. О., Менделеевская лин., д. 5
здание исторического факультета СПб. университета*
По вопросам оптовых поставок обращаться
по тел.: (812) 529-06-13, 552-03-84