

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

Ю.П. Зарецкий

**АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ «Я»
ОТ АВГУСТИНА ДО АВВАКУМА**
(Очерки истории самосознания европейского индивида)

**Москва
2002**

Содержание

Предисловие

Глава 1. Феномен средневекового автобиографизма

1. Индивид в средневековых автобиографиях
2. Автобиографизм и смертный грех гордыни
3. Оправдание автобиографизма в «Житии» протопопы Аввакума
4. Средневековые авто/биографии: проблема авторства

Глава 2. В поисках смыслов автобиографизма: легенда о Св. Алексее, человеке Божиим

1. Проблема
2. Легенда
3. Определение подхода
4. Интерпретация

Глава 3. Рассказы о себе на христианском Западе: Средние века и раннее Новое время

1. О сказанном и несказанном в «Книге жизни» Св. Тересы Авильской
2. «Книга жизни» Св. Тересы Авильской: Монахиня и исповедник
3. Память о моем детстве: Средние века
4. Память о моем детстве: раннее Новое время

Глава 4. Русские средневековые автобиографии

1. Древнерусская автобиография в исследованиях 2-й половины XX в.
2. «...И о мне творю известие»
3. «Телесный» рассказ о себе монаха XVII в.

Глава 5. Автобиографические рассказы «других»

1. Ненаписанная история ранней еврейской автобиографии
2. Автобиография венецианского раввина и новоевропейский индивидуализм
3. Еврейская купчиха из Гамбурга о себе и своих детях

Послесловие

Appendix

Библиография

Summary

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга появилась в ходе поиска ответов на давно занимавшие меня вопросы об отражении самосознания людей, живших в Европе до начала Нового времени, в автобиографических сочинениях. Что и как они рассказывали о себе? Зачем они это делали? В чем состоят главные отличия их рассказов о своей жизни по сравнению с теми, которые можно встретить в автобиографиях Нового и Новейшего времени? Как соотносится автобиографизм и новоевропейский индивидуализм в исторической перспективе? Что общего и особенного в самоизображении европейцев, принадлежавших к разным культурным традициям?

Интерес к этим вопросам в значительной степени проистекал из изначального признания инакости средневековой культуры по сравнению с современной западной. Что означал рассказ о себе, привычный для европейца Нового и Новейшего времени (читай: живущего «внутри» индивидуалистической культуры), для человека, жившего в Европе в V-XVII вв., т.е. в обществе, которое по сути оставалось традиционалистским? В ранних автобиографических рассказах меня привлекали поэтому прежде всего «странности», то, что вызывает удивление у современного читателя, в особенности обнаружение в написанных столетия назад текстах какого-то другого, по сравнению с нашим сегодняшним, видения авторами их собственного Я.

Впрочем, в ходе работы над книгой и некоторые исходные установки, и сами очертания темы менялись. Сначала меня интересовала в первую очередь история самосознания европейского индивида, т.е. находящиеся «за» автобиографическими образами особенности самовосприятия авторов. Потом произошел сдвиг в сторону особенностей их самоизображения, конструкций самих автобиографических образов (в первую очередь «как», а не «что»). Эта двойственная фокусировка исследовательского внимания нашла отражение как в названии книги, так и в содержании составляющих ее очерков.

В процессе поисков происходило также движение от одной европейской культуры к другой. Сначала мой основной интерес был обращен к ренессансным и средневековым сочинениям, относящимся к западнохристианской традиции, потом настал черед древнерусских и иудейских сочинений примерно того же времени. Этот переход зародило мысль о возможности общеевропейской перспективы рассмотрения автобиографических текстов и обозначенных в них образов Я.

Со временем менялось и понимание задач этой работы, а вместе с этим и ее места в общем историографическом контексте проблемы становления новоевропейского индивида. Я все больше склонялся к мнению о том, что настало время переосмысления унаследованной современной историографией от предшественников XIX в. «великой саги становления Я»¹ – слишком сильно изменился мир за прошедшее время. Кроме прочего, эти изменения затронули и понятие «индивидуализм», в значительной степени утратившее свою прежнюю привлекательность. Во всяком случае, сегодня вера в то, что индивидуализм, некогда провозглашенный основой западной цивилизации, составляет безусловную ценность, выглядит по меньшей мере наивной. К тому же многие направления современной философской мысли существенно поколебали саму привычную идею о существовании в человеке некоего скрытого внутреннего ядра, составляющего суть его Я. В итоге некогда общепринятое представление о неуклонном линейном прогрессе индивидуального Я в истории стало выглядеть отголоском еще раньше дискредитировавшей себя веры в прогресс, а его неожиданное рождение из некоего

¹ Porter R. Introduction // *Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to Present* L., 1997. P. 8.

изначального коллективного «ментального бульона»² в эпоху Возрождения (вариант – в Античности, в первые века Христианства, в XII в., в период Реформации) потеряли прежнюю эвристическую значимость.

Эта работа не претендует на то, чтобы внести что-то радикально новое в происходящее в последние десятилетия глобальное переосмысление истории новоевропейского субъекта. Однако автор все же надеется, что она дает возможность по-новому взглянуть на отдельные эпизоды, связанные с этой важнейшей проблемой гуманитарных наук. Насколько ему удалось справиться с этой задачей – судить читателю.

Нельзя не сказать, что употребление в книге новоевропейского неологизма «автобиография» по отношению к произведениям Средних веков и раннего Нового времени достаточно условно и вынужденно – само понятие «автобиография» и соответствующий литературный жанр появились только на рубеже XVIII и XIX вв. До этого времени в европейской культуре рассказы авторов о своей жизни ни для них самих, ни для их современников, по-видимому, не составляли сколь-нибудь определенного смыслового единства. Во всяком случае, они не имели какого-то единого названия; создатели и переписчики таких рассказов чаще всего просто добавляли в заглавии к слову «жизнь», «житие», “vita”, “la vie” и т.п. указание на то, что оно составлено самим героем по формуле: «житие X, написанное им самим».

Книгу в рукописи (отдельные ее части или целиком) читали Ю.Л. Бессмертный, Г.А. Брандт, О.И. Варьяш, П. Горецкий, И.Н. Данилевский, В.М. Живов, О.Е. Кошелева, О.Ф. Кудрявцев, Н. Пейдж, Н.В. Рязановский, Р. Старн, В.И. Уколова. Я искренне признателен им за высказанные критические замечания и предложения. Моя благодарность адресована также коллегам и друзьям – сотрудникам Института всеобщей истории РАН, без разносторонней поддержки которых она едва ли могла бы появиться, и Энтони Д. Колиха, чье тщательное редактирование существенно улучшило английское содержание и резюме книги. Приятный долг автора состоит и в том, чтобы назвать различные программы и фонды, в разное время оказывавшие поддержку в этой его работе: Fulbright (1995-1996), RSEP (1995, 2000), RSS (1997-1998), РГНФ (1997-1999), OSI-HESP (1997-2000).

В приложение к книге включены материалы на английском языке, появившиеся в процессе ее написания. Лекция «Ранняя русская автобиография» была в значительной мере инициирована нашей перепиской и дружескими беседами с Джорджем Маджеска. Ее английская версия появилась благодаря помощи Лизы Волкер. Лекция об «автобиографии» Святого Алексея не смогла бы состояться без дружеской поддержки Петра Горецкого, а текст доклада о личности человека Божия – без придирчивого прочтения Джудит Шпигель.

Я рад возможности выразить благодарность всем коллегам и друзьям, на разных этапах помогавшим появлению этой книги на свет, а также Наталии Зарецкой, взявшей на себя часть работы по подготовке рукописи к печати.

К этому остается добавить, что все недочеты книги целиком лежат на совести ее автора.

² Ibid. P. 9.

Глава 1. Феномен средневекового автобиографизма

1. Индивид в средневековых автобиографиях

Говоря о средневековой автобиографии¹, обычно имеют в виду нечто весьма отличное от произведений одноименного литературного жанра, популярного в европейских литературах в XIX–XX вв. Чаще всего под ней подразумевают некий более широкий в смысловом отношении и потому более неопределенный историко-культурный феномен, имеющий прямое отношение к росту личностного самосознания в христианской Европе. И, действительно, мы видим, что автобиографические рассказы V–XV вв. очень непохожи один на другой. Они лишены определенной самостоятельной формы и преимущественно существуют как своего рода деформации других «канонических» для средневековой литературы жанров: богословского трактата – «Исповедь» Св. Августина (354-430); религиозной визионерско-назидательной литературы – «Извлечения из исповедального диалога» Ратхера Веронского (ок. 890–974), «Книга видений» и «Книга наставлений» Отлоха Санкт-Эммерамского (ок. 1010 – после 1067); хроники – «О делах в период его управления» аббата Сен-Дени Сугерия (1088–1051), «Монодии» Гвиберта Ножанского (1053-1121), «Хроника» Салимбене да Парма (1221–1287); эпистолы – «История моих бедствий» Петра Абеляра (1079–1142). И эти деформации своим появлением во многом обязаны становлению в европейской культуре христианского персонализма – тому великому повороту к человеку, которым сопровождался в Европе переход от античности к Средневековью. Индивид оказался теперь в новой ситуации: памятуя о достижении вечного блаженства, он должен был постоянно обращаться к собственному Я, постоянно соизмерять свои дела и никому, кроме него, не ведомые помыслы с евангельскими заповедями и вечным примером всеблаготворности жизни, явленным миру Христом. Дополнительный внешний импульс этому небывалому по масштабам и силе процессу углубления человека внутрь самого себя давала практика церковной исповеди, получившая особое развитие после решений IV Латеранского собора (1215 г.), обязывавших каждого христианина исповедоваться не реже одного раза в год.

«Ренессанс XII века» также, несомненно, способствовал упрочению средневекового автобиографизма. Ведь именно на XII–XIII в. приходится «автобиографический бум» Средневековья, совпадающий со стремительным ростом учености, с расцветом средневековой литературы, обращением к античной традиции и заметным усилением индивидуалистических начал в культуре.

Автобиографический рассказ в Средние века, однако, не был широко распространен и не являл собой устойчивую литературную традицию. Автобиографические сочинения в это время рождались спорадически, порой с вековыми промежутками, были малочисленны и в своем большинстве известны лишь узкому кругу читателей. В общем, они существовали не как норма, а как

¹ Общие соображения, тезисно сформулированные в этом введении, подробно рассматриваются в дальнейшем. Основную библиографию по теме см. в конце книги.

проявление маргинального и не вполне ясного по своей природе «обычай разговора о самом себе» (Данте). Несомненно, исключительное влияние на этот обычай оказала «Исповедь» Св. Августина – единственное автобиографическое произведение, имевшее всеобщее признание в Средние века. Это влияние, впрочем, имело особый характер: «Исповедь», сыграв важнейшую роль в складывании основ христианской антропологии, не нашла тем не менее прямых подражателей в лице средневековых писателей. В их автобиографиях нет ни одного указания на нее даже как на отдаленную предшественницу, хотя, как мы знаем, ссылки на авторитет, традицию в высшей степени характерны для литературы Средневековья. Сходство же между сочинениями Августина и, например, Гвиберта Ножанского (его чаще других причисляют к последователям Гиппонского епископа) при ближайшем рассмотрении оказывается весьма поверхностным: в обоих случаях повествование перемежается обращениями к Богу, и там и здесь особо выделена роль матери в духовном прозрении героя, обнаруживается «психологизм» – но не больше того. По-видимому, «Исповедь» вообще не воспринималась средневековым читателем как сочинение собственно автобиографическое: не столько как «разговор о самом себе», сколько об обретении душой Бога, о ничтожестве грешного человека перед Ним и о неразрывной мистической связи между обоими. Иными словами, мысли и чувства Августина, оставив автобиографическую оболочку, превратились в надличностное общее место культуры и именно в таком виде были восприняты Ратхером, Гвибертом, Абеяром и другими писателями, решившими поведать о себе современникам и потомкам.

Христианская антропология, однако, не только открыла путь автобиографизму, но и во многом определила его очертания. В эпоху, когда к писательскому труду и вообще к любому творческому акту приступали после молитвы, поста и исповеди, зачастую скрывая свое имя, рассказ о собственной жизни почти неизбежно выглядел как проявление гордыни, самого тяжкого из семи смертных грехов. Враждебно-настороженное отношение к такому рассказу, впрочем, не было тотальным, и при определённых условиях он все-таки допускался.

Августин, Ратхер, Отлох, Гвиберт, а отчасти и Абеяр при всех различиях их сочинений удивительно схожи в одном – в исходной установке на изображение событий своей жизни как назидательных примеров, *exempla*, которыми надлежит проиллюстрировать и в тысячный раз подтвердить и без того давно всем известные постулаты – о греховности человеческой природы, неисповедимости Божьего промысла, тщете мирской суеты и т.п. Эта установка лишает их рассказы греховного индивидуалистического смысла. Призванные не столько прославить имя автора, сколько дать читателю доказательство высшей истины, они становятся вполне богоугодными деяниями. В назидательный тон такого рассказа неизменно вплетаются исповедальные и покаянные мотивы, чаще всего звучащие довольно безлико, сильно напоминая обычные для средневековой литературы этикетные самоуничижительные клише, в которых автор признается в своем невежестве, своей испорченности и содеянных прегрешениях (действительных или мнимых). Всемогущему и Всеблагому ведь все известно и так, и Ему нужны не писания грешника, а его искреннее душевное раскаяние, не публичная исповедь перед толпой (это ересь и грех), а уединенная, в церкви, перед духовником. Правда, можно встретить случаи, как, например, в «Хронике» Салимбене, когда автор, отвлекаясь от главной задачи

своего произведения, как бы совершенно естественно и непринужденно рассказывает читателям о себе. Но это автобиографизм особого рода – неотрефлексированный, спонтанный, «подсознательный» и потому с трудом поддающийся историко-культурной интерпретации.

Средневековый автобиографический (также как и биографический) рассказ, если приложить к нему современные мерки, может показаться во многом безличным – не столько рассказом о себе, сколько о Боге и неисповедимых путях Провидения, вершащего земную жизнь каждого отдельного человека. (Заметим, что подобный же сдвиг акцентов встречается в древнерусской литературе. Протопоп Аввакум, например, оправдывая собственный автобиографизм, делает весьма характерную ссылку на авторитет учеников Христа, которые тоже говорили о себе). В сущности, от сочинения к сочинению меняются только событийная канва жизни героя, набор неких универсальных человеческих качеств, соотношение между изображением его внешней и внутренней жизни, упор на тех или иных мотивах (наставительных у Ратхера и Отлоха, оправдательных у Сугерия и Абельяра). Что же касается индивидуально-личностных характеристик этого героя, каких-то единичных, неповторимых, только ему одному присущих черт и душевных качеств, то они оказываются почти неуловимыми – ведь обращение средневекового автора к самому себе – не самоцель, а всего лишь промежуточное звено на пути постижения Бога, и процесс самоидентификации, осознания собственного Я происходит у него в соотнесении себя с Ним, а не с другими людьми, «по вертикали», а не «по горизонтали».

Этот герой всегда находится в неразрывной, часто откровенно мистической связи с неким высшим по отношению к его собственной и любой другой отдельно взятой жизни началом, которому подчиняет все свои главные дела и помыслы. У Августина таким сверхличностным целым является непосредственно сам Господь и сотворенный Им мир как воплощение Его мудрости и благодати, у Отлоха, Гвиберта и Сугерия – их аббатства, позднее у флорентийских купцов XIV-XV вв. – род, фамилия. Из этой субстанциональной слитности личного с надличностным проистекают не только размытость индивидуальных черт героя, слабая внутренняя мотивированность их поступков, но и вообще несамодостаточность средневекового автобиографизма. В августиновой «Исповеди» события жизни автора и его душевные переживания (кн. I-IX) это лишь ступени, по которым автор движется к богословской цели сочинения, к постижению Господа и открытию путей спасения (кн. X-XIII); Отлох свои собственные видения располагает рядом с теми, о которых слышал от других монахов; рассказ о себе Гвиберта в первой книге перетекает в историю Ножанского монастыря во второй и описание борьбы граждан Лана против своего епископа в третьей; Сугерий, в сущности, говорит не о себе как таковом, но о содеянном им во благо Сен-Дени.

Если помимо отмеченных черт средневекового автобиографизма указать еще на обычные для автобиографических произведений этого времени фрагментарность изображения жизненного пути героя, упрощенно-схематичное описание его душевной жизни, упорное стремление авторов следовать биографическим моделям, станет достаточно очевидным, что порождена она индивидуализмом особого рода, состоящем не столько в обособлении собственного Я и углубленном самоанализе, сколько в прямом сопряжении эпизодов своей внешней и внутренней жизни с Божественным Абсолютом или даже мистическом слиянии с Ним. Земной путь человека – это неизбежно лишь

хаос, нелепая череда разрозненных событий, но он обретает единство и смысл, когда озаряется светом Истины. Главный пафос средневекового автобиографизма как раз и заключается в открытии этой Истины. В каждом своем прошлом поступке и помысле, в каждом повороте судьбы человек вдруг обнаруживал (часто после долгих мучительных раздумий) отблеск вечности и высшую мудрость Творца. Тогда собственные безуспешные попытки уберечься от дурных дел превращались у него в подтверждение первородной испорченности человеческой природы и невозможности преодолеть ее без помощи свыше, выпавшие на его долю беды и невзгоды – наказанием, ниспосланным за грехи и т.п. Индивидуализм средневековой автобиографии выступает, таким образом, как подтверждение основ христианского вероучения, но подтверждение всякий раз особое, строящееся не на абстрактных умозрительных посылах, а на неповторимом в своей конкретике трагически пережитом материале жизни автора. «Счёт жизни» Конверсини да Равенна представляет выразительный в этом отношении пример.

Такой индивидуализм, при всей его неиндивидуалистичности, оставляет достаточно места для широкого спектра личностных проявлений – от глубокого самоуничтожения («я – ничто пред Его лицом») до неумной гордыни («Я – избранник Божий, ведь именно на примере моей жизни Господу угодно было открыть людям Истину»). Причем обе эти крайности порой каким-то удивительным образом уживаются в душе одного человека. Папский скриптор Опицин (1296 – ок. 1350), отягощённый искренним и глубоким чувством вины и собственной греховности, вдруг заявляет, что ему уготовано свыше познать Божественную мудрость и что его автобиография – ни много, ни мало – «новейшее и вечное Евангелие». То же, уже гораздо позднее, и наш Аввакум. Об одном из собственных сочинений он говорит как о «беседе человека грешна, человека безобразна и безславна, человека не имуща видения ни доброты, ниже подобия господня», но своё «Житие», словно вторя Опицину, называет «книгой живота вечнаго».

В ряду средневековых автобиографических сочинений все же имеется по крайней мере одно, стоящее явно обособленно и дающее достаточно оснований для того, чтобы усомниться в органичности и цельности христианской природы средневекового автобиографизма – «История моих бедствий» П. Абеляра. Утешительные мотивы послания к другу своеобразно трансформируются у этого философа в доказательство своего превосходства («что твои беды по сравнению с моими...») и вливаются в одну из доминирующих тем сочинения – тему утверждения собственной значимости, даже величия среди людей. Абеляр изображает себя грешником перед Богом, но никак не перед ними, жалкими и ничтожными. Здесь, на земле, он первый и никому ни в чем не уступает: ни в мудрости, ни в благочестии, ни в силе любви к женщине, ни в постигших его несчастьях. Вполне можно предположить, что это утешительное послание вовсе не имело никакого конкретного реального адресата и не должно было никого утешать. Оно написано не для одного, а для всех, современников и потомков, дабы слава его автора, как он сам пишет, распространявшаяся «по всему свету [...], уподобляясь тому, что поэтический вымысел называет эхом», не была запятнана наветами врагов.

Серьезный сдвиг смысловой сути средневекового автобиографизма после П. Абеляра происходит лишь в XIV–XVI вв. в сочинениях итальянских гуманистов и художников. Наставительные и исповедально-покаянные мотивы всё больше уступают у них место «автобиографическому самодовлению жизни»

(М.М. Бахтин) и августинов рассказ об обретении человеческой душой Бога сменяется проникнутым жаждой мирской славы восхвалением своей собственной жизни. Петрарка в «Письме к потомкам» совершает нечто невиданное ранее –напрямую обращается к потомкам с рассказом о том, «что за человек я был»; много дальше его идут папа-гуманист Пий II и особенно Челлини, создавший эпопею героя-Бенвенуто, и сегодня поражающую своим эгоцентризмом.

И все же это новое восприятие автором самого себя ещё несет отчетливые следы «средневековости»: в своей земной жизни он по-прежнему остаётся зависимым от небесных сил (по выражению Б. Челлини, является «ведомым»), он все еще прочно «встроен» в какое-либо сверхличное социокультурное целое, изображение его внутренней жизни, как и раньше, в общем укладывается в традиционную христианскую схему борьбы греховной человеческой природы и возвышенных устремлений души к Богу. Этот рассказ о себе к тому же оказывается по-прежнему ориентированным не на создание какого-то единственного и неповторимого образа его автора (что мы сплошь и рядом встречаем в современной автобиографии), а, скорее, наоборот на воспроизведение идеальных человеческих типов христианской и античной традиций. По-видимому, рождение новоевропейского индивидуализма и новоевропейской автобиографии, подготовленное в XIV–XV вв., в конечном счете все же оказалось обусловленным более глубокими внутренними трансформациями европейской культуры (Л.М. Баткин).

2. Автобиографизм и смертный грех гордыни

В предисловии к «Пиру» Данте, прежде чем приступить к истолкованию скрытого смысла своих ранних произведений, посчитал необходимым пуститься в пространные оправдательные рассуждения о необходимости и одновременно возможности и допустимости такого публичного разговора о самом себе. По его собственным словам, эти его рассуждения направлены на то, чтобы «очистить» (*purgare*) его сочинение от одного из «пятен» (*macule*), природа которого состоит в том, что «говорить кому-либо о самом себе представляется неприличествующим» (*parlare alcuno di se medesimo pare non licito*) (*Convivio*, I, II, 1-2)².

Риторика не допускает подобных бесед, разворачивает аргументацию Данте, поскольку рассказывать о ком-либо невозможно без восхвалений или порицаний, а и то и другое в любых устах «звучит грубо» (*rusticamente stanno*) (I, II, 3). При этом поносить себя даже более предосудительно, чем восхвалять, – каяться и оплакивать свои недостатки необходимо отнюдь не на людях, но лишь в «келье своих дум» (*nella camera de'suoi pensieri*) (I, II, 4-6). Наконец, и того и другого нужно сторониться как лжесвидетельства – ни один человек не может

² Сочинения Данте цит. по изд.: Dante Alighieri. *Il convivio* / A cura di G. Busnelli e G. Vandelli. Firenze, 1934. Vol. 1; Idem. *La Commedia*. Milano, 1965. Vol. 2; Idem. *Vita nova*. Firenze, 1932. Частично использованы также русские переводы И.Н. Голенищева-Кутузова (Данте Алигиери. Новая жизнь; Божественная комедия. М., 1967) и Л.Г. Габричевского (Данте Алигиери. Малые произведения. М., 1968).

по достоинству оценить себя, столь велико наше честолюбие (*tanta la propria caritate ne' nganna*) (I, II, 8).

Все эти рассуждения, хотя и отдают дань схоластической традиции, по-видимому, содержат вполне реальную жизненную основу – для Данте проблема запретности «разговора о самом себе» и раньше имела некоторую актуальность. Следы этого видны, например, в «Новой жизни», где он намеренно уходит от автобиографического рассказа, объясняя свою сдержанность боязнью выглядеть «превозносящим самого себя» (*laudatore di se medesimo*) (*Vita nova*, XXVIII, 2). А в «Божественной Комедии» поэт просто бежит от автобиографического рассказа: едва назвав свое имя, он тут же поясняет, что это произошло не по какой-либо иной причине, а «по необходимости» (*di necessita*) (*Purgatorio*, XXX, 63).

Впрочем, по Данте, этот запрет, будучи общим правилом, все же не является абсолютным. «Разговор о самом себе» недопустим лишь без достаточных на то оснований (*sanza necessaria cagione parlare*) (I, II, 3). Если же такие основания присутствуют, то он вполне возможен, причем два из них являются наиболее убедительными. Первый случай – когда без разговора о себе нельзя «избежать великого бесчестья или опасности» (*grande infamia o pericolo non si puo cessare*). Тогда он оказывается меньшим из зол – как «из двух дорог выбрать менее скверную» (*de le due sentieri prendere lo men reo*). Так поступил в свое время Бозций, вынужденный говорить о себе, дабы «под предлогом утешения устранить вечный позор своего заточения, показав его несправедливость» (*sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo esilio, mostrando quello essere ingiusto*) (I, II, 13). Второй – когда из рассказа о себе следует «величайшая польза для других в виде благого наставления» (*grandissima utilitate ne segue altrui per la via di dottrina*). Именно такое стремление, считает Данте, подвигло Августина говорить о себе в его «Исповеди» (*questa ragione mosse Agustino ne le sue Confessioni a parlare di se*) (I, II, 14). Возвращаясь к своему сочинению, поэт утверждает, что оно продиктовано такими же мотивами – страхом бесчестья и желанием дать наставление, «которое доподлинно никто другой дать не может» (*la quale veramente dare non puo*) (I, II, 16). Задача, поставленная в начале рассуждений, таким образом, оказывается выполненной. По выражению автора, теперь «хлеб» из его «зерна» очищен от первого «пятна» (*lo pane del mio formento è purgato de la prima sua macula*) (I, II, 15). Рассуждения эти, однако, производят впечатление некоторой недоговоренности. Из них, например, не вполне ясно, почему, собственно, говорить о себе «представляется неприличествующим». Вместо прямого ответа на этот вопрос Данте выстраивает многоступенчатые логические доводы в схоластическом духе с единственной, и то не вполне определенной, отсылкой к авторитету «риторов» (что, в общем-то, и понятно: автора философско-поэтического трактата гораздо больше заботит игра смыслов, изящество аргументации и красота слога, чем обнаженная истина). Подлинная природа запрета при этом не указывается, но лишь подразумевается, будучи, по-видимому, вполне понятной современникам. Всякая недоговоренность, впрочем, тотчас исчезает, если мы обратимся к первоисточнику рассуждений Данте – высказываниям высоко чтимого им Фомы Аквинского. «Порочен тот, – утверждал Фома, – кто без достаточных оснований себя восхваляет, а также и с оными; порочен также тот, кто прегрешения свои выставляет напоказ, словно

похваляясь ими...»³. Ссылаясь на Григория Великого, он говорит, что в двух случаях «поведать о себе без греха» все же возможно. Прежде всего когда кто-либо понуждается к этому бесчестьем и притеснениями и хочет опровергнуть доводы злонамеренного противника (так было с Иовом, вынужденным рассказывать о себе), а также если это необходимо для достижения высшей цели – «дабы увлечь слушателей к истине»⁴. Во всяком ином случае разговор о себе недопустим, ибо несет печать гордыни, являющейся всякий раз, когда человек обращает свой взор к самому себе, отвращая его от Бога, печать страшного греха, который, начиная с Августина, Кассиана и Григория Великого, признается христианской традицией матерью всех пороков⁵.

Прямая соотнесенность «разговора о самом себе» с грехом гордыни, обозначенная Фомой, и его формула запретности такого разговора при некоторых возможных исключениях, по-видимому, достаточно определенно отражают отношение к автобиографизму средневековой культуры. Разговор о себе, неизбежно превращающийся в хвалу либо хулу, прямо осуждали Библия (Притч 27.2; Ис 3.9) и в целом христианское вероучение, провозгласившее первыми добродетелями кротость и смирение. Еще раньше нечто подобное говорила и античная традиция устами Аристотеля и Валерия Максима⁶. Неудивительно поэтому, что в Средние века автобиографические сочинения сравнительно малочисленны, по большей части малоизвестны широкому читателю и появляются спорадически⁷. Знаменитое исключение, «Исповедь» Августина⁸, лишь подтверждает общее правило, причем не вполне ясно,

³ ...Noc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero; vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando vel qualitercumque inutiliter manifestando (Thomas Aquinas, Summa Theologica. Roma, 1874. P. 763, 2a2ae Q. C1X. Art. 1).

⁴ “Secundum Gregorium duobus de causis potest se commendare absque peccato, scilicet quando aliquis provocatur opprobriis et conculcatur; et hoc ut non desperet videns se conculcari, et confutet adversarios. Sic Job commendavit se multum... Item quando aliquis praedicans veritatem et alius adversarius veritatis contradicit sibi et impendit manifestationem veritatis, tunc huiusmodi praedicator debet se commendare et ostendere auctoritatem suam, ut confutet illum et ut trahat auditores ad veritatem” (Comm.2 Cor 10, Lect. 2. Цит. по: Dante Alighieri. Il Convivio. P. 16).

⁵ См. Bloomfield M.V. The Seven Deadly Sins. Michigan, 1972. Автор приводит здесь отрывок из поэмы “Dei vizi capitali” современника Данте (возможно, его самого), разъясняющий природу этого греха: “Prima e Superbia d'ogni mal radice / per che l'uom si riputa valer meglio / del suo vicino, et esser piu felice” (p. 160). Позднее тема греховности гордыни громко звучит в проповедях Бернардино да Сиена (Bernardino da Siena. Le prediche volgari. Siena, 1888. Vol. 3. P. 107-110) и Джироламо Савонаролы (см.: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913. С. 223).

⁶ См.: Guglielminetti M. Memoria e scrittura: L'autobiografia da Dante a Cellini. Torino, 1977. P. 73. Мысль о том, что средневековая культура относилась к проявлениям автобиографизма настороженно-осуждающе, в целом не нова. У нас ее можно обнаружить еще в работах историков начала XX в., например у А. Трачевского (Абеляр П. История моих бедствий / Пер. Г.О. Морозова; Введ. и примеч. Л. Трачевского. СПб., 1902. С. LVII). Гораздо труднее назвать работы, в которых она получила сколько-нибудь серьезное обоснование и развитие. Отметим здесь особо названное выше исследование по итальянской автобиографии Марциано Губльельминетти и монографию А.Н. Робинсона, в которой указывается на актуальность проблемы греховности автобиографизма для русской культуры XVII в. (Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 44-66).

⁷ См.: Lehmann P. Autobiographies of the Middle Ages // Transactions of the Royal Historical Society 3 (1953).

⁸ О популярности этого сочинения в Средние века см. в исследовании А. Курселя, обнаружившего 262 списка «Исповеди» VI—XV вв. (Courcelle P. Les “Confessions” de Saint Augustin dans la tradition literaire: Antècèdents et posterités. Paris, 1963. P. 10).

насколько вообще этот труд считался автобиографическим в Средние века⁹. В целом же средневековые «автобиографии» легко вписываются в рамки, очерченные Фомой и вообще средневеково-христианской доктриной. Это исторические сочинения, повествующие о событиях, участником которых был автор, памятки настоятелей монастырей о своей деятельности, предназначенные для монастырской братии и своих преемников, рассказы о видениях, посетивших истовых слуг Господа, искушениях и т.п. Даже когда в этих сочинениях подробно описываются события жизненного пути авторов, они обычно оказываются рассказами не столько о себе, сколько о неисповедимых путях Божьего промысла¹⁰.

В эпоху Возрождения картина существенно меняется. За три века в одной Италии создается несравнимо больше автобиографических сочинений, чем во всем европейском Средневековье. Появляются целые направления автобиографической литературы: купцов, гуманистов, художников. Иногда «разговор о себе» течет в них, в целом не переходя границ, очерченных Св. Фомой. Таков «Счет жизни» младшего современника Петрарки Дж. Конверсини да Равенна – исповедальное повествование о прожитых годах, призванное дать читателю назидательный пример, стать еще одним доказательством того, что земная жизнь человека не что иное, как сплошная цепь тяжких бед и несчастий, а достижению жизни вечной препятствует греховность человеческой природы¹¹. Рассказ Конверсини, однако, стоит явно особняком среди других ренессансных сочинений. Исповедально-покаянные и назидательные мотивы в них все больше уступают «биографическому самодовлению жизни», и победа в конце концов остается за «биографической ценностью»¹². «Открытие» собственного человеческого величия, неизбежно следовавшее за ренессансным «открытием человека», не могло утверждаться в узких рамках средневекового автобиографизма. Развитие ренессансного «разговора о самом себе» означало все большую автономизацию индивидуального жизненного пути, приобретающего греховную самоценность. Августинский рассказ об обретении человеческой душой Бога сменяется проникнутым жаждой мирской славы автоапологетическим рассказом о собственной жизни.

Новый автобиографизм Петрарки, явившийся результатом «коренной переоценки традиционных религиозных, этических и эстетических ценностей»¹³, впрочем, все же еще несет в себе признаки глубокого внутреннего разлада, вечного диалога между Петраркой-поэтом, одержимым сознанием собственного величия и безграничной жаждой славы, и Петраркой-христианином, сознающим суетность людского тщеславия перед лицом Бога. Не довольствуясь «обреченностью на бессмертие» благодаря своим

⁹ Lehmann P. Op. cit. P. 42. Как форму, несводимую к автобиографии, рассматривает «самоотчет-исповедь» и М.М. Бахтин. Здесь «биографическое целое жизни со всеми ее событиями не довлеет себе и не является ценностью... Самоотчет-исповедь не знает этого задания – построить биографически ценное целое прожитой (в потенци) жизни» (Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 129).

¹⁰ Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 44.

¹¹ Conversini da Ravenna G. Rationarium vitae. Firenze, 1986. См. пер. фрагмента на рус. яз.: Конверсини да Равенна Д. Счет жизни / Пер. Н.В. Ревякиной // Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III-XVI вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001. С.101-109.

¹² Бахтин М.М. Указ. соч. С. 131.

¹³ Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка. М., 1971. С. 74.

литературным трудам¹⁴, он жаждет обессмертить также собственный человеческий облик и в то же самое время, сознавая греховность задуманного, страшится этого замысла, пытается превратить свой рассказ в исповедь, публичное покаяние в содеянных грехах. При этом самоуничижительные и покаянные мотивы рассказа приобретают в его сочинении оправдательную функцию, «очищают» его от возможных обвинений в греховной гордыне.

В «Письме к потомкам» он открыто обращается к грядущим поколениям с сообщением о том, «что за человек я был» (*quid hominis fuerim*)¹⁵, но само это сообщение неожиданно превращает в трафаретное изображение жизненного пути жалкого грешника, «смертного человечки» (*mortalis homuncio*). В соответствии со средневеково-христианской традицией, восходящей к Исидору Севильскому, свою жизнь он разделяет на пять возрастов, из которых три, юность, молодость и старость, оказываются ключевыми – на протяжении их подготавливается и происходит «обращение» поэта: «Юность обманула меня, молодость увлекла, но старость меня исправила...» Это «обращение» круто меняет всю жизнь Петрарки, отвращая его помыслы от греховного мира. Он навсегда оставляет поэзию, находя теперь «услладу в священной науке» (*sacris literis*), и отрешается от плотских утех, «как если бы никогда не глядел на женщину».

Жизненный путь всякого человека усеян грехами, поэтому рассказ о нем должен включать обязательное признание содеянных прегрешений и искреннее раскаяние. Такова другая составляющая схемы, которой стремится следовать Петрарка, хотя сделать ему это удастся лишь отчасти. При ближайшем рассмотрении покаяние оказывается крайне непоследовательным и противоречивым. В одном месте, сознаваясь в грехе юношеского тщеславия, он приводит рассказ о небывалых почестях, которые принимал от величайших венценосцев своего времени, и добавляет, что такая высокая оценка в то время совпадала с его собственной. Но в другом заявляет совершенно обратное: что всегда был чужд гордыне и тщеславию – «знал гордость в других, но не в себе и, как бы ни был мал, всегда ценил себя еще меньше» (*sensi superbiam in aliis non in me; et cum parvus fuerim, semper minor iudicio meo fui*). А в рассказах Петрарки о его триумфах вообще неясно, чего больше – покаяния христианина или желания донести до потомков образ поэта, увенчанного лавровым венком «среди великого ликования римлян» (*summo cum gaudio Romanorum*).

Спор между Петраркой-поэтом в Петраркой-христианином проникает и в построение фразы, придавая ей прерывистый ритм, словно христианин постоянно сдерживает гордый порыв поэта. «Коли ты услышишь что-нибудь обо мне (*Fuerit tibi forsan de me aliquid auditum*), – обращается к потомку поэт, используя сослагательное наклонение больше как риторический прием, – хотя сомнительно, чтобы мое ничтожное и темное имя проникло далеко сквозь пространство и время» (*quandam et hoc dubium sit: an exiguum et obscurum longe nomen seu locorum, seu temporum perventurum sit*), – пытается возразить христианин. Но поэт, не слушая его, продолжает: «то тогда, быть может, ты возжелаешь узнать, что за человек я был и какова была судьба моих

¹⁴ Guglielminetti M. Op. cit. P. 148.

¹⁵ Цит. по изд.: Petrarca F. Prose. Milano; Napoli, 1955. Частично использован пер. М.О. Гершензона (Петрарка Ф. Избранное. М., 1974). Я. Буркхардт приводит один из вариантов начала «Письма к потомкам», в котором Петрарка заявляет, что, по его разумению, до него никто не предпринимал ничего подобного (Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1906. Т. 2. С. 53 примеч.).

сочинений...» (et illud forsitan optabis nosse: quid hominis fuerim aut quis operum exitus meorum...).

В итоге Петрарке так и не удается привести свою биографию в соответствие с традиционной средневековой схемой жизненного пути жалкого грешника и таким образом хотя бы отчасти «снять» ее греховность. Его стремление донести будущему миру собственный человеческий образ в конечном счете вытесняет все остальное, в том числе и страх обвинения в грехе гордыни. В дилемме «исповедь или биография, потомки или Бог, Августин или Плутарх, герой или монах» Петрарка явно склоняется ко второму¹⁶. При всем этом греховный характер замысла «Письма к потомкам» еще явно сдерживает его автора – сочинение пишется с великими трудностями и в конце концов так и остается незавершенным.

Автобиографические «Записки» другого автора, Пия II (Энея Сильвия Пикколомини)¹⁷, начинаются с рассуждений на излюбленную гуманистами тему оправдания людского стремления к славе. В результате он приходит к выводу о том, что души смертных, находясь в чистилище, «испытывают некую сладость от доброй молвы, оставленной на земле», и заявляет, что именно слава «является тем, что питает величайшие умы и, помимо надежды на небесную жизнь... согревает человека и освежает душу»¹⁸. Причем это стремление к славе в особой степени близко римскому понтифику, к которому она приходит обычно лишь после смерти, тогда как при жизни его обыкновенно порицают. Оправдывая таким образом жажду славы и признавая «законность» стремления к ней римских пап, доброе имя которых непрерывно борется со злой молвой, Пий, однако, не доходит до прямого оправдания собственного автобиографизма. Вместо этого, остановившись на полдороге, он фаталистически заявляет, что его ожидает участь предшественников, и тут же начинает первую книгу еще невиданной до Челлини (за исключением, может быть, только «Автобиографии» Л.Б. Альберти¹⁹), автоапологией.

Это апологетическое самоизображение, начисто утратив исповедальные и покаянные мотивы, еще так сильно звучавшие у Петрарки, превращается в описание деяний героя, победителя и триумфатора, превосходящего всех своей доблестью, и одновременно «первого христианина», святого заступника христианской религии и Церкви. Его фамилия – одна из знатнейших и древнейших: род Пикколомини берет свое начало в Древнем Риме и, возможно, восходит к мифическому герою троянцев Энею, во всяком случае несет на себе печать его славы.

С раннего детства жизнь Энея Сильвия отмечена удивительными случаями, явно свидетельствующими об особом божественном покровительстве будущему герою. Мальчиком он дважды чудесным образом избегает неминуемой гибели и позже благодаря помощи небесных сил не раз спасется от страшных бурь, смертельных болезней, случайной гибели от руки разбойника. Он всем известен как оратор; его слово, подобно речам величайших ораторов древности, обладает чудодейственной силой. Впервые обнаружившись на Базельском соборе, где Эней имел небывалый успех, этот дар впоследствии не раз приводит его к новым победам. Но он и поэт, «мусический муж», вслед за

¹⁶ См.: Бахтин М.М. Указ. соч. С. 131.

¹⁷ О Пие и его «Записках» см. мою книгу: Зарецкий Ю.П. Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энея Сильвио Пикколомини (Пий II). Нижний Новгород, 2000.

¹⁸ Пер. Ю.З. по изд.: Pius II. Commentarii. Vaticano, 1984.

¹⁹ Альберти Л.Б. [Автобиография] // Мастера искусств об искусстве. М., 1937. Т. 1.

Петраркой и античными героями увенчанный лавровым венком, причем слава Энея-поэта настолько велика, что даже используется злонамеренными людьми, дабы помешать его восшествию на папский престол²⁰. Могут ли, однако, людские козни воспрепятствовать тому, что вершится на небесах? По воле Божьей Эней Сильвий становится римским понтификом под именем Пия II, оставив гадать современникам и потомкам, что послужило причиной выбора такого имени – память о далеком предшественнике Пие I или Энее Вергилия²¹.

Облачившись в белую мантию наместника Христа, Эней обращает взоры христианского мира к бедственному положению Римской Церкви, призывая к восстановлению ее былого могущества. Главной его задачей становится организация крестового похода против турок – наиболее сильного и опасного врага Рима. С непрестанным упорством он борется и с внутренними врагами христианской религии и Церкви, осмелившимися посягнуть на папскую власть. В этой борьбе, как и во всех перипетиях своей судьбы, Эней проявляет величайшую доблесть и удостоивается за это величайших почестей. Каждый город неизменно встречает его всеобщим ликованием и триумфами, подобными тем, которые некогда устраивались Цезарю и другим героям древности.

Откровенно апологетический характер самоизображения, кричащая греховность этой новой «Энеиды», многократно усиленная высшим церковным саном ее автора, не могли иметь никакого оправдания в рамках христианского вероучения – возможно ли «очистить» то, что насквозь пропитано грехом? Впрочем, ни о каком оправдании автор «Записок», видимо, и не помышляет. Вместо этого он неожиданно просто решает, казалось бы, неразрешимую проблему: придает своему сочинению, по примеру «Записок» Цезаря, форму рассказа от третьего лица. Появление условного, неназванного «автора» сразу превращает «разговор о самом себе» в обыкновенную биографию, в жанр «деяний замечательных людей», где проблема греховности совершенно исчезает²².

Как и Петрарка и Пий, не посчитавшие возможным прямо объяснить с читателем, Дж. Кардано обращается к рассуждениям, оправдывающим его автобиографизм. Однако сам вопрос он формулирует иначе, чем его великий предшественник: если Данте говорил об исключительных случаях, когда

²⁰ См. об этом подробнее мою статью: Зарецкий Ю.П. Выборы папы в «Записках» Э.С.Пикколомини // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992.

²¹ Garin E. *Ritratti di umanisti*. Firenze, 1967. P. 9.

²² Такое «крайнее средство от греха гордыни» (М. Гульельминетти) оказалось настолько эффективным, что через некоторое время было «обнаружено» имя этого неназванного автора «Записок»: первые два их издания 1584 и 1614 гг. вышли как сочинение Иоанна Гобелина, одного из папских писцов. Формально ошибка могла произойти из-за того, что в белой рукописи сочинения, с которой осуществлялось первое издание, были сделаны две записи, допускавшие двойное толкование: переписчик мог быть принят за автора, как и случилось на деле (см.: Lesca G. I “*Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contingerunt*” d’Enea Silvio de’Piccolomini (Pio II). Pisa, 1894. P. 11-15). Но в действительности это был, по-видимому, сознательный обман издателей, которые не могли не знать, кто является подлинным автором «Записок». На авторство Пия прямо указывали его первые биографы Кампано и Платина в своих широко известных сочинениях, да и сам Пий не делал из этого тайны (см. предисловие в изд.: Pius II. *The Commentaries* // *Smith College Studies in History*. Northampton, 1937. Vol. XXII. P. VII—IX). Очевидно, ученым издателям было гораздо удобнее принять «условия игры» Пия и довести ее до логического завершения, чем выпустить сочинение под именем его настоящего автора. Иначе их публикация могла рассматриваться как вызов Церкви, попытка дискредитации одного из ее первосвященников. Не показательна ли в этом смысле, что главное произведение Пия было опубликовано Ватиканом лишь в 1984 г.?

«разговор о самом себе» допускается, то у Кардано речь идет о его принципиальной допустимости вообще.

Что движет автором, приступающим к описанию собственной жизни? Прежде всего возвышенная жажда истины, «которой нет ничего отрадней и достойней» (*nihil iucundius, nihil praestantius veritatis cognitione videatur*)²³, что должно быть понятно всем – ведь «ни одно из свершений смертных не может остаться не тронутым хотя бы в малой степени клеветой» (*nec nulla mortalium structura perfecta possit, quanto minus a calumnia tuta*). Но Кардано побуждаем не только желанием очистить свое имя и свои дела от зловредной клеветы. Его жизненный путь замечателен сам по себе – хотя он вроде бы и не совершил великих дел, равных свершениям древних, все же немало событий его жизни «достойно удивления» (*ut si mihi non res adeo magnae obtigerint, admiratione dignae certe plures*). Почему же не поведать об этом миру? Что может бросить тень на сочинение, продиктованное подобными благородными мотивами?

Кардано тут же считает необходимым разъяснить свое намерение и подкрепить его наиболее вескими, с его точки зрения, аргументами – примерами. Оказывается, некогда один из его родственников уже начинал описывать свою жизнь, и, что особенно важно, обычай написания автобиографических сочинений был широко распространен в древности. Свидетельства тому – книги Марка Аврелия, Иосифа Флавия, Галена, Суллы, а также Цезаря и Августа. Кто осмелится признать порочным сочинение, продолжающее такую древнюю и славную традицию? Ведь тот, кто пишет о себе, заявляет Кардано, лишь «следует примеру древних, а не затевает чего-либо нового или нами самими измышленного» (*ut fuerit haec res exemplo veterum non nova aut a nobis excogitata*). По всему видно, что автор трактата «О моей жизни» упорно хочет убедить читателя в существовании давнего благородного обычая писать о себе и тем самым освятить собственное автобиографическое произведение. При этом он даже не замечает, что сочинение Марка Аврелия «К самому себе», якобы явившееся для него образцом, не столь автобиографично, и что другие сочинения выстроенного им ряда, за исключением «Записок» Цезаря и «Автобиографии» Иосифа Флавия, либо сохранились в небольших отрывках, либо вообще известны лишь по упоминаниям в древних источниках (таковы записки Галена и Луция Суллы, сведения о которых имеются у Плутарха и Светония). Но важно ли это? Разно могли доблестные мужи древности не испытывать такого понятного и близкого всякому желания донести миру весть о себе?

Наконец, Б. Челлини оказывается автором, который не озабочен (по крайней мере, сколько-нибудь серьезно) необходимостью «очищать» от греха свой автобиографический рассказ. Он с самого начала заявляет, что описывать свою жизнь могут «все люди всякого достоинства, если только они совершили нечто доблестное» (*tutti gli uomini d'ogni sorte, che hanno fatto qualche cosa che sia virtuosa*) (I,1)²⁴. Вопрос о греховности автобиографизма в его последующих разъяснениях сильно модифицируется или даже совсем исчезает, превращаясь в

²³ Цит. по изд.: Cardanus N. De propria vita liber // Idem. Opera omnia. Vol.1. Lugduni, 1663. P. I. Использован также русский перевод Ф.А. Петровского (Кардано Дж. О моей жизни. М., 1938).

²⁴ Цит. по: Cellini B. Opere. Milano, 1968. Частично использован перевод М. Лозинского (Челлини Б. Жизнь Бенвенуто Челлини. М.; Л., 1931).

несущественные этические условности²⁵. Если люди совершили нечто доблестное и этим самым «дали знание о себе миру» (*hanno dato cognizione di loro al mondo*) (I,2), – начинает он свои рассуждения, – то этого вроде бы должно быть довольно. Но поскольку «приходится жить тем способом, как видишь, что живут другие» (*ma perché egli è di necessità vivere innel modo che uno truova come gli altri vivono*), то «некая доля мирской спесивости» (*un poco di boriosità di mondo*) (I,2) вполне допустима. Почему же человеку не поведать другим, что он ведет свой род от людей доблестных и древних и о тех славных делах, которые он совершил?

В другом месте запрет на повествование о себе трансформируется в признание суетности такого рассказа, если он написан своею собственной рукою, – в проблему, которая тут же легко разрешается. Бенвенуто говорит, что сначала решил писать свою «Жизнь» сам, но затем, рассудив, что так теряется слишком много времени, и кроме того, что это «безмерное тщеславие» (*una smisurata vanità*), стал сажать за это дело мальчика-писца и диктовать ему свой рассказ.

Челлини, по-видимому, вообще не признает греховность собственного автобиографизма. И «виноваты» в этом не только особенности его не склонной к рефлексии натуры и отсутствие интереса к богословским вопросам. В его представлении созданная им «великая эпопея героя Бенвенуто» (Бруно Маер)²⁶ – это сочинение вполне благочестивое и даже богоугодное. Господь, вдохнувший в него душу, даровал ему исключительные качества, возвышающие его над другими людьми, и Он же воздвиг на его жизненном пути величайшие препятствия, подверг смертельным опасностям, тяжелейшим испытаниям. Из всех этих опасностей и испытаний Бенвенуто вышел с честью не только благодаря личной доблести, но и, главное, – милостью Всевышнего, никогда не оставлявшего его в трудную минуту. Рассказ обо всем этом как раз и составляет главное содержание «Жизни», т.е. он является ни чем иным, как благодарением и прославлением Бога, избравшего автора для совершения стольких славных и поистине чудесных дел. Именно такую его трактовку и предлагает Челлини во вступительном сонете к своей автобиографии: «Эту мою жизнь полную испытаний я пишу, / чтобы возблагодарить Бога природы, / что мне дал душу и после ее блюл. / Многие славные дела я совершил и живу...» (*Questa mia vita travagliata io scrivo / per ringraziar lo Dio della natura, / che mi die l'alma e poi ne ha'uto cura / Alte diverse' imprese ho fatto e vivo...*). И дальше во второй книге, продолжая эту тему, еще более определенно утверждает, что описывает события жизни не «ради мирской спеси», но «только ради того, чтобы возблагодарить Господа», который спас его «от таких великих бед» (*E queste mie cose io non le scrivo per boria mondana, ma solo per ringraziare Idio, che m'ha campato da tanti gran travagli*) (II, 51).

В заключение можно отметить, что после «Жизни» Челлини прошло еще немало времени, прежде чем автобиографизм окончательно утрачивает греховный смысл, и означенная проблема либо совершенно перестает занимать авторов, либо превращается в легко преодолимый этический запрет, не имеющий сакрального значения. Для того чтобы это произошло, понадобилась

²⁵ Челлини, например, утверждает, что приниматься за «столь замечательное дело» не следует до достижения сорокалетнего возраста (*ma non si doverrebbe cominciare una tal bella impresa prima che passato l'età de' quarant'anni*) (I,1).

²⁶ Maier B. *Umanità e stile di Benvenuto Cellini scrittore*. Milano, 1952. P. 94.

глубокая трансформация мировоззренческих основ культуры, «всемирно-исторический переворот»²⁷, утвердивший идею самоценности человеческой индивидуальности. Рождение жанра автобиографии в результате этого переворота окончательно «узаконило» всякий «разговор о самом себе», более того, сделало его нормой в европейской культуре Нового и Новейшего времени.

3. Оправдание автобиографизма в «Житии» протопopa Аввакума

Известно, что оба сохранившихся автографа «Жития» протопopa Аввакума содержат почти идентичные приписки, сделанные рукою его духовного отца, а также соратника и «союзника» по пустозерскому заточению инокa Епифания. Это так называемое «понуждение». В автографе редакции «А» текст этого «понуждения» выглядит так: «Аввакум протопop понужен бысть житие свое написать иноком Епифанием, понеж отец ему духовной инок, да не забвению предано будет дело Божие; и сего ради понужен бысть отцем духовным на славу Христу, Богу нашему. Аминь»²⁸.

Эта необычная приписка к знаменитому произведению древнерусской литературы не осталась без внимания исследователей. Пожалуй, наиболее на сегодняшний день обстоятельная и убедительная ее интерпретация содержится в хорошо известном исследовании А.Н. Робинсона «Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты» (М., 1963. С. 45-46). В этой интерпретации автор убедительно «встраивает» короткую запись Епифания в общий контекст религиозной и культурной жизни эпохи и той конкретной исторической обстановки, в которой создавалось Аввакумово «Житие».

Мне все же хотелось бы здесь еще раз вернуться к Епифаниеву «понуждению» с тем, чтобы взглянуть на него в несколько иной перспективе: в связи с общей задачей реконструкции особенностей функционирования автобиографизма в средневеково-христианской культуре. Для этого попробуем вначале отыскать ответы на несколько самоочевидных вопросов, порожденных «странностями» приписки Аввакумова «союзника». Первый из них – зачем эта приписка вообще понадобилась? Затем, почему «понуждение» написано рукою Епифания? Разве Аввакум сам не мог сообщить своим читателям, что «понужен бысть» рассказать о собственной жизни своим духовным отцом? Ведь именно так поступил Епифаний, составивший свое «Житие» вслед за Аввакумом и сославшийся на протопopa как на внешнюю побудительную силу, которая заставила его взяться за перо²⁹. К тому же мы знаем, что именно так обычно поступали и некоторые авторы-предшественники и современники Аввакума в

²⁷ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 219.

²⁸ Автограф редакции «А» (Житие протопopa Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения / Подг. текста и коммент. Н.К. Гудзия, В.Е. Гусева, Н.С. Демковой и др. Иркутск, 1979. С. 17). В редакции «В» «понуждение» несколько короче, оно заканчивается словами «...на славу Христу-Богу» (Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. 138).

²⁹ Его «Житие» начинается со слов: «Послушания ради Христова и твоего ради повеления и святого ради твоего благословения, отче святыи (так Епифаний называет Аввакума – Ю.З.)...» (Пустозерский сборник. С. 112).

Западной Европе³⁰. Наконец, почему это известие, т.е. известие о том, что Аввакум не сам решил писать о своей жизни, но «понужен бысть», вообще имеет какое-то значение или даже сугубую важность для Аввакума? Не случайно ведь в обоих автографах приписка Епифания подчеркнута обособлена от основного текста и нарочито выделена³¹.

Первое объяснение, которое приходит на ум в ответ на вопрос о причинах появления Епифаниевой приписки – это существование некоей необходимости оправдания внешними обстоятельствами самого факта написания Аввакумом его «Жития» – сочинения, по своей форме настолько необычного и из ряда вон выходящего для древнерусской литературы, что исследователи до сих пор продолжают испытывать затруднения в определении его жанровой природы. Чаще всего, впрочем, его называют «первой русской автобиографией» (иногда даже первой автобиографией восточно-христианской литературы)³², подчеркивая тем самым, что Аввакум первым сделал собственное Я центральной темой «Жития», и первым превратил это Я в фокус, через который преломляется все рассказанное в сочинении. «В “Житии”, – отмечает Д.С. Лихачев, – личное отношение пронизывает все изложение, составляя самую суть его»³³. Именно этой субъективностью самоизображения сочинение Аввакума отличается от других автобиографических произведений древнерусской литературы, например, от «Поучения» Владимира Мономаха, в котором индивидуальные черты героя/автора чрезвычайно трудно разглядеть. Фактически, за редкими исключениями, рассказ автора о себе в «Поучении» состоит из перечисления походов, сражений, охотничьих успехов князя и общих моральных нравоучений. Как известно, сочинение Аввакума, включающее калейдоскоп ярких биографических эпизодов, рисует совершенно иную картину.

³⁰ См. Burr A.R. *The Autobiography: A Critical and Comparative Study*. Boston; NY., 1909. P. 411.

³¹ В редакции «А» она выведена Епифанием на обороте чистого листа, предшествующего автографу Аввакума, и заключена в круг (см. прим. 1 на с. 17 в указанном выше издании «Жития» 1979 г.); в редакции «В» приписка заключена в три концентрические окружности (см. факсимиле рукописи в Пустозерском сборнике, л. 192 об.).

³² Традиция обозначать сочинение Аввакума как автобиографию в литературоведении восходит еще к XIX в. (см., напр.: Венгеров С.А. *Источники словаря русских писателей*. СПб., 1900. Т. 1). Большинство исследователей творчества Аввакума также традиционно склонны определять жанр «Жития» как «автобиография» (В.П. Адрианова-Перетц, Н.К. Гудзий, Д.С.Лихачев). Наиболее полно эта точка зрения отразилась в работах А.Н. Робинсона, в частности, в статье «О художественных принципах автобиографического повествования в у Аввакума и Епифания» (*Славянская филология* 2 (1958)). Здесь автор обосновывает свою позицию, согласно которой «Житие» имеет новаторский характер и является первой автобиографией в русской литературе (с.271). Об автобиографическом новаторстве Аввакума он пишет также в другой известной своей работе: *Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследования и тексты*. М., 1963. С. 44-45. С ним солидаризируется Д.С. Лихачев (*Развитие русской литературы X-XVII веков: Эпохи и стили*. Л., 1973. С. 141; Он же. *Человек в литературе древней Руси*. М., 1958. С. 146). Иную точку зрения высказывают В.Е. Гусев (*О жанре Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ* 15 (1958)) и В.В. Кожин (*Происхождение романа*. М., 1963), соотнося «Житие» с жанром романа.

Некоторые исследователи, впрочем, не склонны преувеличивать революционность автобиографизма Аввакума. Этой точки зрения придерживается А.И. Клибанов, который считает, что «автобиографичность «Жития» Аввакума не совсем беспрецедентна. Такого типа сочинения известны в раннеправославной агиографии» (Клибанов А.И. *Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР* 1 (1973). С. 97).

³³ Лихачев Д.С. *Великое наследие*. М., 1975. С. 302.

При некоторой безусловной близости (например, использование житийных клише в описании собственной жизни, вследствие чего сочинение Аввакума называют иногда «автоагиографией»³⁴) очевидны принципиальные отличия «Жития» и от произведений агиографического жанра. Прежде всего это совершенно разные соотношения между героем и автором сочинения. В автобиографическом тексте, в отличие от агиографического, герой и автор – не два разных, а одно и то же лицо. Кроме того, позиции автобиографа и агиографа существенно различаются: первый, по определению, должен описывать в первую очередь события собственной жизни, второй – воплощение идеала святости.

В целом же необходимость особо убедительного оправдания появления «Жития» была, по-видимому, связана с тем, что автобиографизм вообще и субъективный автобиографизм Аввакума в особенности плохо укладывался в рамки еще господствовавшего в русской литературе XVII века средневеково-христианского мировосприятия. Мировосприятия, в котором «не было места для личности человека самого по себе», в котором «человек был по преимуществу частью иерархического устройства общества и мира» и в котором «ценность человеческой личности осознавалась слабо»³⁵. Признание исключительной, самодовлеющей ценности человеческой жизни, которое составляет самую суть автобиографии (во всяком случае, в новоевропейском понимании), трудно или даже вовсе несовместимо и со средневеково-христианским учением о бренности земной жизни, и с пониманием этой жизни в первую очередь как преддверия к жизни подлинной, к вечному блаженству загробного мира. Наконец, что, пожалуй, особенно важно, автобиографическое сочинение, в котором авторское Я присутствует на каждой странице, чуть не в каждой строчке, содержит в себе отрицание одной из первых этических ценностей христианства – кротости и, напротив, несет печать тяжкого греха гордыни, традиционно сурово осуждавшегося в русском православии³⁶.

Все сказанное об особом положении автобиографизма в русской православной культуре XVII в. в полной мере (а может быть, и в первую очередь) относится к «Житию» Аввакума, отличающемуся «поражительным эгоцентризмом» (Д.С. Лихачев). На этот «греховный», с точки зрения средневековой христианской ортодоксии, характер «Жития» не раз указывали исследователи, подчеркивая тем самым новаторство его автора³⁷.

Здесь следует заметить, что восточно-христианская традиция вовсе не отвергала окончательно и бесповоротно саму возможность автобиографического рассказа. Но все же не столько «рассказа о себе», сколько о виденных автором чудесах, вещих снах, других проявлениях «Божьего промысла», рассказа, имевшего обычно своей главной и единственной целью

³⁴ «... 'Житие' Аввакума представляет собой беспрецедентный в истории древнерусской словесности случай автоагиографии» (Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: XVII – начало XVIII века. С. 413).

³⁵ Лихачев Д.С. Земля родная. С. 226.

³⁶ У Д.С. Лихачева читаем: «Одним из главных грехов в русском православии считалась гордыня и в особенности сознание своей праведности, непогрешимости, моральной чистоты» (Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 60).

³⁷ См. у Д.С. Лихачева: «Аввакум пишет собственное житие, описывает собственную жизнь, прославляет собственную личность, что казалось бы верхом греховного самовосхваления в предшествующие века» (Лихачев Д.С. Великое наследие. С. 311).

прославление имени Господа и его деяний. Герой автобиографического повествования играет в таких рассказах явно второстепенную роль, занимая в лучшем случае положение исполнителя Божьей воли. Отдельные автобиографические эпизоды у Аввакума строятся по этому же принципу, однако они не являются смысловой доминантой его произведения и потому не снимают общий индивидуалистический (и потому греховный) смысл его автобиографизма.

Впрочем, сознавал ли эту греховную сторону своего автобиографизма сам Аввакум? Как вообще он, человек глубоко религиозный и для своего времени довольно образованный, представитель высшего духовенства, решился осуществить такой сомнительный, с точки зрения православного канона, замысел? Очевидно, что самовосприятие Аввакума как лидера борьбы с «никониянской ересью», «новым Антихристом», могло служить ему оправданием для описания собственной жизни и мучений за веру (превращение автобиографии в «автоапографию»). Не найдем ли мы в «Житии» и других сочинениях Аввакума каких-то свидетельств, говорящих о его самовосприятии и его отношении к публичному рассказу о себе?

Таких свидетельств, оказывается, имеется более чем достаточно. Как считают исследователи, все творчество Аввакума говорит о его жестоком разладе с самим собой, постоянных метаниях между двумя полюсами: греховной гордыней и вполне ортодоксальным христианским смирением, доходящим иногда до крайнего самоуничужения. «Для Аввакума, – сошлемся здесь еще раз на мнение Д.С. Лихачева, – ...одной из самых важных проблем была проблема гордыни – гордости своей праведностью, своим мученичеством»³⁸. Действительно, он не только описал собственное житие, но, больше того, совершив тем самым тяжкий грех³⁹, назвал его «книгой живота вечнаго»⁴⁰ (!) и одновременно он же, Аввакум, «всем своим традиционным православным существом противостоял греху гордыни, отвращался от формы самодовольства и самоудовлетворенности, стремился не допустить в себе мысли о том, что он морально выше других»⁴¹.

В т.н. пятой челобитной Алексею Михайловичу Аввакум описывает свое знаменитое видение, свидетельствующее о его греховном ощущении себя «эсхатологической фигурой космических масштабов»⁴²: «И... распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и распространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь»⁴³. И в то же самое время, впадая в крайне самоуничужение, Аввакум называет одно из своих сочинений «беседой человека грешна, человека безобразна и безславна, человека не имуща видения, ни доброты, ниже подобия Господня». И продолжает: «По истине рещи, яко несть и человек. Но гад есмь и свиния; яко же она питается рожицы, тако и я грехами»⁴⁴. Трудно принять приведенные

³⁸ Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума. С. 60.

³⁹ «Самоизображение Аввакума, – признает исследовательница его «Жития», – противоречит его ортодоксальному пониманию взаимоотношений Бога и человека» (Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 32 (1977). С. 83).

⁴⁰ Пустозерский сборник. С. 8.

⁴¹ Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума. С.60-61.

⁴² Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века. С. 469.

⁴³ Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. С. 97.

⁴⁴ Цит. по: Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума. С. 62.

слова Аввакума за обычную этикетную самоуничижительную формулу средневекового автора⁴⁵.

Такая двойственность самооценки Аввакума позволяет говорить о двойственности самой его фигуры или даже о «двух Аввакумах», постоянно противоборствующих и неотделимых друг от друга: одном – традиционалисте и ортодоксальном христианине, другом – новаторе и гордеце. И одновременно об Аввакуме как о личности, в которой преломилась одна из характерных черт культуры эпохи – складывание внутри нее индивидуалистического начала⁴⁶.

Попробуем теперь от этих общих соображений вернуться к конкретной ситуации создания Аввакумом его «Жития». Можно предположить, что Аввакум-традиционалист вполне сознавал греховность своего автобиографического замысла: в «Житии» есть места, которые с той или иной степенью убедительности указывают на это. К ним относятся фрагменты, в которых автор стремится оправдать собственный автобиографизм существованием некоей автобиографической традиции, указать на его сходство с ранее созданными произведениями христианских авторитетов (см. аналогичную картину на западноевропейских примерах в гл. 2). А.Н. Робинсон обращает внимание на то, что Аввакум в поисках оправдания необычности своего сочинения ссылается на пример апостолов: «Да прочтох ‘Деяния апостольская’ и Послания павлова – апостали о себе возвещали же, егда что Бог сделает в них». Так, поясняет исследователь, «смелый опыт литературного изображения собственной жизни обрамлялся привычными для читателей и необходимыми для автора традиционно-поучительными отсылками»⁴⁷.

В рукописи «Жития» редакции «В» есть еще одно аналогичное оправдание – ссылка на христианского писателя VI в. Дорофея: «Авва Дорофеем описал же свое житие ученикам своим, понуждая их на таяжде, поучение 4, лист 49; и я такожде...»⁴⁸. Показательно, что ссылка, которую дает (очевидно, по памяти) Аввакум – ошибочная: «Поучение 4» (л. 41об.–53) содержит всего лишь наставления любить друг друга, «нести друг другу тяготы» и т.п.⁴⁹. Еще более показательно, что Дорофей, как известно, никогда жития своего не описывал и учеников на это не «понуждал». Его широко известная в России XVII в. книга

⁴⁵ См. у Д.С. Лихачева: «Аввакуму мало обычных традиционных авторских самоуничижений. Самоуничижение для него не дело обычного для Средних веков литературного этикета, а действие глубоко религиозного самосознания, нуждающегося в подлинном, а не этикетном самоочищении от греховной гордыни» (Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума. С. 64).

⁴⁶ О месте XVII в. в этом процессе см.: Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: XVII – начало XVIII века. С. 460-485. В статье А.И. Клибанова «Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление» (см. выше прим. 5) аргументируется противоположная точка зрения. По мнению ее автора, Аввакум и его «Житие» целиком принадлежат Средневековью. «...Система общественного сознания, выразившаяся в сочинениях Аввакума, – пишет А.И. Клибанов, – принадлежит к ступени культурного развития более ранней, нежели система общественного сознания, в которой автобиографизм, личное начало, просторечие и другие элементы могли бы рассматриваться как новаторские» (С. 97).

⁴⁷ Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. С. 44-45. Автор замечает в этой связи, что «новые элементы зарождающегося автобиографического жанра должны были еще пользоваться для собственного обоснования силой старых авторитетов и литературных канонов». (Там же. С. 44.)

⁴⁸ Пустозерский сборник. С. 17.

⁴⁹ Пустозерский сборник. С. 300.

«Поучения»⁵⁰ может восприниматься как рассказ автора о себе лишь с большой натяжкой (кажется, никто, кроме Аввакума, о ней так не отзывался). Похоже, что Аввакум, ища оправдание собственному автобиографизму, просто вчитывает в сочинение Дорофея нужный (т.е. желательный для автора «Жития») смысл. Ведь ему необходимо поведать миру о себе, своей борьбе с «антихристом», о своей стойкости в вере, о мучениях, которые он мужественно претерпел в этой борьбе, и при этом остаться смиренным христианином, не преступить черту дозволенного традицией, ревнителем которой он всегда выступал. В этом эпизоде перед нами снова появляются как бы два Аввакума. Один – вполне традиционный православный христианин, для которого важнейшим аргументом является церковный авторитет, другой – предтеча индивидуалистической автобиографии Нового времени, носитель нового самосознания, вынужденный безуспешно искать ему оправдание в культуре, которую он сам «перерос», идти на компромисс с Аввакумом-традиционалистом, т.е. с самим собой.

* * *

Обратимся теперь снова к приписке Епифания, с которой начался этот сюжет, и попробуем истолковать ее, имея в виду как прослеженную выше противоречивость историко-культурной ситуации, в которой появилось «Житие» Аввакума, так и противоречивость самовосприятия «мятежного протопопа»⁵¹. Можно заключить, что Епифаниево «понуждение» выступает в «Житии» одновременно и как самооправдание, и как публичное отпущение Аввакуму «греха гордыни». Оно создает ему новый контекст, который резко смещает перспективу, «подгоняя» автобиографизм Аввакума под вполне обычные для ортодоксального средневеково-христианского сознания мерки. Действительно, если «Аввакум протопоп *понужен* бысть житие написати», т.е. если его сочинение было продиктовано внешними обстоятельствами (в данном случае – повелением его духовного отца), то вопрос о гордыне автора сам собой исчезает и «Житие» превращается из греховного «рассказа о себе» в описание чудесных дел Господа, избравшего его автора в качестве орудия исполнения Божьей воли. И, конечно, становится прославлением этих дел – «да не забвению будет предано имя Божие». А тот факт, что Епифаний вывел это заявление своей собственной рукой, по-видимому, был призван рассеять всякие сомнения современников в именно таком прочтении «первой русской автобиографии».

Очевидно, «понуждение» Епифания в Аввакумовом «Житии» можно рассматривать как нечто большее, чем просто отдельный (хотя и безусловно значимый) момент истории создания выдающегося произведения древнерусской литературы. Он может служить некоей моделью «смены референции внутри традиционной системы»⁵², демонстрирующей диалектику рождения нового в культуре, когда это новое является продолжением старого и его преодолением одновременно.

⁵⁰ Ефрем Сирин, Авва Дорофей. Поучения. М., 1652. По свидетельству Д.С. Лихачева, «Поучения» только в 1652 в Москве издавались трижды (Лихачев Д.С. Великое наследие. С. 300).

⁵¹ Ср. Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 45-46.

⁵² Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности. С. 381.

4. Средневековые авто/биографии: проблема авторства

Пытаясь обозначить форму средневековых сочинений, мы обычно «подгоняем» их под привычные нам универсальные жанровые дефиниции, слишком редко задумываясь о специфике средневековой литературы и средневековой культуры в целом. Именно об этой специфике и пойдет речь дальше в связи с двумя родственными жанрами: биографии и автобиографии⁵³.

«Житие Св. Ансельма»⁵⁴, рассказывающее о святой жизни и мудрых изречениях знаменитого философа и теолога Ансельма Кентерберийского (1033-1109), рассматривается в историографии исключительно в качестве блестящего примера средневековой биографии – и никак иначе. Действительно, на первый взгляд, совершенно очевидно, что герой и автор здесь – совершенно разные люди. Сохранились убедительные документальные свидетельства того, что жизнь святого была записана одним из монахов Кентерберийского аббатства Эдмером⁵⁵. К тому же сам Эдмер совершенно недвусмысленно говорит о себе как о составителе жития Ансельма и, больше того, подробно передает обстоятельства его создания. Но вот как раз эти обстоятельства и примечательны, поскольку позволяют усомниться в безусловности жанровой атрибуции этого сочинения.

Прежде всего, заметим, сам Эдмер определяет свою роль в создании биографии святого совсем иначе, чем можно было бы ожидать от автора – он считает себя всего лишь компилятором и скриптором, собравшим и записавшим на бумаге рассказы о жизни мудреца. В предисловии к житию он определенно указывает, что его история жизни святого в основном состоит из записей рассказов либо непосредственно услышанных им от Ансельма (они составляют большую часть сочинения), либо переданных Эдмеру какими-то другими людьми, которым, по его мнению, можно было доверять. Таким образом, получается, что автором «Жития святого Ансельма» в нашем понимании является, скорее, не Эдмер, а сам Ансельм. Или оба они вместе? Любопытно, что на потенциальное соавторство Эдмера и Ансельма указывает и один из эпизодов создания сочинения – рассказанная Эдмером история несостоявшегося редактирования Ансельмом рукописи собственного жития. Оказывается, на завершающем этапе работы Эдмер предложил Ансельму просмотреть рукопись с тем, чтобы он мог внести исправления, и тот взялся это сделать. Однако позднее, после некоторых колебаний (возможно, из христианского смирения) Ансельм вернул Эдмеру рукопись своего жития, повелев его сжечь. Чего тот, к счастью для нас, не сделал.

* * *

⁵³ Иногда к этим обозначениям добавляют определение «средневековая», что принципиально не меняет сути, поскольку этим лишь предполагается, что форма остается в сущности той же (биография, автобиография), просто она приобретает некоторые специфические признаки (античная, средневековая, ренессансная и т.п.).

⁵⁴ Eadmer. Vita Sancti Anselmi / Ed. R.W. Southern. London, 1962. См. фрагмент на русском языке: Житие Святого Ансельма, составленное Эдмером, монахом Кентерберийским, Ансельмовым учеником и неразлучным спутником / Пер. С.С. Аверинцева // Памятники средневековой латинской литературы X - XII вв. М., 1972. С. 257-266.

⁵⁵ Об Ансельме, Эдмере и истории создания жития см. классические труды Ричарда Сазерна: Southern R.W. Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059-c.1130. Cambridge, 1963; Idem. Saint Anselm: a Portrait in a Landscape. Cambridge, 1990.

Традиционный подход к обозначению жизнеописания Гиральда Камбрийского (ок. 1146-1223), известного средневекового историка Уэльса, – противоположный. С лёгкой руки издателей XIX века *De rebus a se gestis* однозначно считается автобиографией: именно такое жанровое определение сочинения было предложено ими в первом томе собрания трудов историка 1861 г.⁵⁶ Тот же факт, что оно написано не от первого, а от третьего лица, был объяснен исследователями тем, что Гиральд подражал в своем сочинении знаменитым «Запискам» Цезаря⁵⁷. Позднее появился английский перевод *De rebus a se gestis* с уже совершенно недвусмысленным названием: «Автобиография Гиральда Камбрийского»⁵⁸. Примечательно, что его переводчик посчитал возможным «улучшить» текст сочинения, дополнив его автобиографическими интерполяциями, взятыми из других трудов историка. Таким образом «Автобиография» Гиральда стала более полной и тем самым более похожей на то, что мы называем автобиографией сегодня. Трудно сказать, что именно заставляет исследователей так безусловно приписывать авторство этого произведения Гиральду. Никаких прямых указаний на это ни в его собственных сочинениях, ни в свидетельствах современников не обнаружено⁵⁹. Зато имеется предостаточно свидетельств иного рода, мимо которых никак нельзя пройти, размышляя о том, кто является автором *De rebus a se gestis*.

Во-первых, это вступление от имени некоего анонимного современника, который якобы записал слышанный от Гиральда рассказ о его жизни. В этом вступлении, написанном высоким слогом, Гиральд, между прочим, приравнивается к великим героям древних времен. Но существовал ли тот современник в действительности? Оказывается, что, скорее всего, да – большинство исследователей считают, что такой человек был, и что все сочинение написано им со слов Гиральда. Эту точку зрения подтверждает и то, что в тексте *De rebus* время от времени открыто звучит голос этого человека в виде отступлений «от автора». Таким образом, существование некоего близкого Гиральду анонима, который участвовал в создании его биографии, вполне признается. Но вот по каким-то причинам, возможно, просто в силу сложившейся историографической традиции, роль этого человека в создании сочинения обычно полностью игнорируется. А что, если допустить, что эта роль была важной, и тем самым признать, что *De rebus a se gestis* было написано в соавторстве – то ли Гиральда с анонимным современником, то ли анонимного

⁵⁶ Giraldus Cambriensis. Opera. London, 1861. Vol. 1. О Гиральде на рус. яз. см.: Кобрин К.Р. От «Мабиногиона» к «Психологии искусства». СПб., 1999. С. 40-50.

⁵⁷ Заметим, что в содержательном плане сочинение Гиральда выглядит весьма отличным от «Записок» знаменитого полководца – это рассказ не о победах, а о карьере неудачника, на протяжении многих лет безуспешно пытающегося занять епископскую кафедру.

⁵⁸ The Autobiography of Giraldus Cambriensis / Ed. and trad. by H.E. Butler. London, 1937. См. этот же подход и в более поздних работах: Lehman P. Autobiographies of the Middle Ages // Transactions of the Royal Historical Society: 5-th series: Vol. 3. London, 1953. P. 49-51; Hofmann H. Autobiografisch schrijven in de middeleeuwse Latijnse literatuur // Over de autobiografie / Red. E. Jongeneel. Utrecht, 1989. P. 113-114.

⁵⁹ Что касается косвенных признаков автобиографизма Гиральда, то все они обнаруживаются исследователями в тексте самого сочинения. Обычно здесь указывают на то, что рассказ Гиральда о своей жизни обладает очевидным индивидуальным своеобразием, особенно в той части, где он позволяет себе едкие характеристики церковных и государственных деятелей. Эти откровения, которыми перемежается описание событий, по мнению некоторых ученых, дают отчетливые представления об отдельных чертах характера автора. Иногда они даже склонны видеть в *De rebus a se gestis* уникальный личностный документ, позволяющий проследить историю становления индивидуальности Гиральда.

современника с Гиральдом? А, может быть, самим этим современником, написавшим его со слов Гиральда, как в случае с Ансельмом?

* * *

Также принято называть автобиографией «Житие» (Vita) отшельника, основателя монашеского ордена целестинцев Пьетро дель Мурроне (1215-1296), в 1294 году занимавшего несколько месяцев трон Св. Петра под именем Папы Целестина V⁶⁰: принадлежность его перу Пьетро признается большинством биографов понтифика и историков Католической Церкви. Они считают, что Vita была составлена монахом перед его отъездом в Рим после известия об избрании Папой как своего рода завещание и назидание монастырской братии. Главным же их аргументом в пользу авторства Пьетро является приписка в начале сочинения, повторяющаяся во всех сохранившихся рукописях и гласящая, что оно – не что иное, как жизнеописание папы, «которое он сам своей собственной рукою написал и в своей келье оставил» (*quam ipse propria manu scripsit et in cella sua reliquit*).

Однако такая точка зрения на авторство «Жития» вовсе не единственная. Некоторые исследователи высказывают серьезные сомнения в том, что Пьетро является автором этого произведения, как, впрочем, и других, ему приписываемых. Причем основания для их скепсиса кажутся вполне убедительными: не сохранилось никаких сведений о том, что Пьетро, проведший почти всю свою жизнь вдали от людей в уединенном служении Богу, вообще умел писать по-латыни. Таким образом, Vita, считают скептики, – это не автобиография, а биография, составленная одним из учеников почтенного монаха. Что же касается приписки, указывающей на непосредственное собственноручное участие будущего папы в ее создании, то она, как считают, является позднейшей интерполяцией, призванной подчеркнуть достоверность сообщаемых в житии сведений (подобные «благие обманы» – не такая уж редкость в Средние века). Само же сочинение, следовательно, скорее всего, представляет собою (опять-таки вспомним случай Ансельма и Эдмера) запись рассказа святого, сделанную кем-то из его окружения, пожелавшим остаться анонимным. Ведь хорошо известно, что в средневековых монастырях широко практиковалась запись младшей братией рассказов и изречений монахов, чтимых за их мудрость и святость. Устный рассказ старца о своей жизни, таким образом, легко мог превратиться в законченное литературное произведение, форму которого, оказывается, очень непросто определить: так все же автобиография это или биография?

* * *

Наконец, еще один случай, гораздо более сложный – «Книга» (Book) Маргариты Кемпийской (ок.1373 - после 1438)⁶¹, часто называемое «первой английской автобиографией». Здесь в создании сочинения принимали участие не два, а несколько «соавторов», причем степень и характер участия каждого из них оказываются трудно определяемыми. Чтобы все же попытаться разобраться, кто и как создавал «Книгу», предоставим слово анонимному ее переписчику,

⁶⁰ L'«Autobiografia» di Pietro Celestino // Frugoni A. *Celestiniana* / Intr. di C. Gennaro. Roma, 1991. P. 25-67; *Auto e biografia di papa Celestino* / A cura di C. Isolan; Prefazione di M. Guglielminetti. Torino, 1990.

⁶¹ *The Book of Margery Kempe* / Ed. W. Butler-Bowdon. NY., 1944. Новейшую библиографию см. в статье Кэтлин Эшли: Ashley K. *Historicizing Margery: The Book of Margery Kempe as Social Text* // *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28 (1998). № 2. P. 371-388.

называющему себя в третьем лице «священником», который в сохранившемся приложении к рукописи рисует причудливую картину того, как оно создавалось.

Так, он рассказывает, что долгое время многие достойные и почтенные церковнослужители убеждали Маргариту описать свою жизнь и откровения, которых она удостоилась свыше, но она решилась на это только через двадцать лет, по наущению Святого Духа. Не зная грамоты, Маргарита стала искать человека, который был бы в состоянии передать на бумаге ее видения, и долго не могла его найти. Наконец такой человек отыскался и работа началась, но когда труд, по-видимому, уже близился к завершению, этот человек неожиданно умер. Тогда монахиня отнесла рукопись к одному знакомому священнику, которого глубоко читла, с просьбой помочь. Тот, однако, не смог ее разобрать (как свидетельствует наш источник, она была составлена на смеси английского и немецкого языков, к тому же начертание букв всякий раз выглядело по-новому) и посоветовал обратиться к некоему более знающему человеку. Монахиня нашла названного им человека и попросила его взяться за переписку «Книги», суля большие деньги. После некоторых колебаний тот согласился, но едва осилил страницу, как священник, раздосадованный тем, что не выполнил просьбу Маргариты, стал умолять ее вернуть ему рукопись, заверив, что если она будет молить Бога, в этот раз он сможет выполнить работу. Маргарита послушалась священника, рукопись была ему возвращена, текст удалось довольно быстро прочитать и переписать. В ходе переписки, однако, произошел чудесный случай. Едва приступив к работе, священник вдруг странным образом потерял зрение – он не мог разобрать ни что он пишет, ни даже очинить стило, в то время как все остальное вокруг различал совершенно отчетливо. Он подобрал себе очки, но они еще усугубили положение. Тогда он пожаловался о случившемся Маргарите и получил от нее разъяснение, что это дьявольские козни и что ему следует быть упорным и не сдаваться. После этого разговора он снова стал хорошо видеть, и работа у него пошла гладко (как при дневном свете, так и при свечах – добавляет рассказчик). Заметим, что труд священника, по сведениям нашего источника, не ограничивался лишь прочтением и механическим копированием – отдельные эпизоды, беспорядочно рассказанные Маргаритой, были расположены им сообразно очередности, в которой они имели место в ее жизни.

Зададим теперь тот же вопрос, что и в предыдущих случаях: кто был автором «Книги»? На первый взгляд, вроде бы, ясно, что этот автор Маргарита – ведь это *ее* рассказы. Но можем ли мы игнорировать участие в создании сочинения упомянутых в истории двух ее помощников (не будем учитывать того переписчика, который успел осилить только одну страницу)? Ведь именно этим людям довелось трансформировать устный рассказы Маргариты в знакомый нам связный *текст*. К тому же, как мы знаем, последний из ее «соавторов» даже изменил композицию сочинения, приведя «в порядок» отдельные его эпизоды.

* * *

Любопытно, что подобная же ситуация (когда грань между биографией и автобиографией оказывается трудно провести) встречается и в русской средневековой письменной традиции. Как известно при составлении житий святых нередко использовались записи учеников покойных старцев, сделанные

с их слов при жизни⁶². Е.В. Крушельницкая недавно опубликовала один из наиболее выразительных в этом отношении текстов – Житие Филиппа Ирапского, в котором его составитель, монах Герман, сообщая биографические сведения о Филиппе, прямо заявляет своим читателям: «Я это услышал из уст его и записал для памяти»⁶³.

* * *

Итак, выясняя вопрос о том, кто же были авторы этих нескольких средневековых сочинений, в одном случае традиционно обозначаемых литературоведами и историками как «автобиографии», а в другом – «биографии», мы обнаружили, что грань между обеими группами текстов оказалась достаточно условной⁶⁴. Представляется, что исследователю средневековой «автобиографии» совершенно необходимо отдавать себе отчет в этой условности, причем как при отборе текстов для анализа, так и при их интерпретации, в особенности когда он ставит перед собой задачу реконструкции самосознания средневекового автобиографа.

⁶² См. Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI-XVIII вв.). М., 2000. С. 9.

⁶³ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 197.

⁶⁴ Нетрудно предположить, что причина этой зыбкости коренится в средневековых представлениях об авторстве, как известно, сильно отличающихся от современных: авторское Я в средневековых сочинениях часто не обособлялось от их текста, понятие «автор» не имело отчетливых смысловых отличий от понятия «переписчик», процесс создания литературного произведения преимущественно заключался в репродуцировании готовых моделей и совсем не предполагал индивидуально-неповторимых проявлений со стороны его творца, он вполне мог предполагать участие сакральных сил и т.п. Из обширной литературы, появившейся в последнее время в связи с происхождением, исторической изменчивостью и «смертью» понятия «автор» в европейской культуре, назову лишь некоторые: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977; Барт Р. Смерть автора // Он же. Избранные работы: Семиотика; Поэтика. М., 1994; Foucault M. What is an Author? // Textual Strategies / Ed. J.V. Harari. Ithaca, 1979; Minnis A.J. Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages. London, 1984; Carruthers M.J. The Book of Memory. Cambridge, 1990. P. 189-220.

Глава 2. В поисках смыслов автобиографизма: легенда о Св. Алексее, человеке Божиим

1. Проблема

Как это, наверное, нередко бывает в исследовательской практике, «открытие» истории Алексея, человека Божия, и его «рукописанья» состоялось довольно для меня неожиданно, при обстоятельствах, о которых, видимо, стоит упомянуть в качестве некоего теоретического вступления.

Еще до того, как оно случилось, я был увлечен работой над темой, которую обозначал для себя как «личность в ренессансных автобиографических сочинениях». Меня интересовали особенности самоизображения папы-гуманиста Пия II (Э.С. Пикколомини) в его «Записках о достопамятных деяниях», соотношение ренессансного автобиографизма со средневеково-христианским запретом на публичный «разговор о самом себе», «автобиографии» флорентийских пополанов XIV-XV вв. Затем я намеревался продолжить исследование автобиографических текстов итальянского Возрождения; на очереди были знаменитые сочинения Франческо Петрарки, Бенвенуто Челлини, Джироламо Кардано, потом Джованни Конверсини и некоторых других. В результате, в далекой перспективе, предполагалось появление книги о самоизображении личности в ренессансной «автобиографии».

Разумеется, меня не могло не интересовать и то, что было раньше, до Петрарки и Челлини, т.е. автобиографические сочинения Средневековья. В этот сюжет, впрочем, я особенно не углублялся – до определенного момента. Поворотным событием в этом смысле стало начало работы над статьей «Автобиография» для «Словаря средневековой культуры»⁶⁵, написать которую я без особых колебаний согласился, поскольку считал, что это не составит мне большого труда. Рассуждал я примерно так: во-первых, средневековые автобиографические тексты были мне достаточно хорошо знакомы, и потому оставалось «всего лишь» взглянуть на них как на некий более-менее единый культурный феномен; во-вторых, в этом направлении уже немало сделано Г. Мишем, К. Вайнтраубом, Дж. Бентоном⁶⁶. Оставалось выбрать наиболее

⁶⁵ Словарь средневековой культуры / Ред. А.Я. Гуревич. СПб., 2002 (в печати).

⁶⁶ Misch G. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt a.M., 1955-1969. Bd. 2-3; Weintraub K. *The Value of the Individual: Self and Circumstances in Autobiography*. Chicago, 1972; Benton J.F. *Culture, Power and Personality in Medieval France*. London, 1991. Ко времени, о котором идет речь, только начали публиковаться работы о средневековой автобиографии Л.М. Баткина и А.Я. Гуревича: Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993; Он же. Ради чего Абеляр написал свою автобиографию? // *Мировое древо* 3 (1994). С. 25-57; Гуревич А.Я. Индивид (статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры») // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского*. М., 1993. С.297-311; Он же. «В этом безумии есть метод»: К проблеме «индивид в средние века» // *Мировое древо* 3 (1994). С. 80-97; Idem. *Das Individuum im Europäischen Mittelalter*. München, 1994.

репрезентативные в личностном отношении автобиографические сочинения, составить к ним общий «вопросник» и, соответственно, попытаться «опросить».

Оказалось, однако, что сделать это не так просто, как предполагалось. По каким-то причинам общая картина из полученных ответов никак не складывалась. Да и общие вопросы к текстам находились с трудом. Оставленные западным Средневековьем автобиографические сочинения при ближайшем рассмотрении оказались настолько разными, что, несмотря на все усилия, их никак не удавалось упорядочить, сгруппировать, подогнать под какую-то единую мерку. Не получалось и выстроить общую модель на основании каких-то отдельных наиболее ярких и выразительных сочинений, например «Истории моих бедствий» Петра Абеляра или «Монодий» Гвиберта Ножанского.

Самая общая картина места автобиографизма в мировой, прежде всего европейской, истории представлялась мне в то время, впрочем, достаточно очевидной. Вслед за Г. Мишем и его последователями я исходил из того, что автобиографизм в том или ином виде был присущ мировой культуре всегда – слишком очевидным, глубоко укоренившимся, по крайней мере, с того времени, как он научился писать, кажется стремление человека рассказать миру о самом себе, запечатлеть для потомков собственный человеческий облик. Точно также мне казалась вполне убедительной мысль о приглушенном звучании автобиографизма, как и вообще личностного начала, в традиционных культурах и, наоборот, доминировании его в индивидуалистической культуре Запада Нового времени. Средневековье же и в особенности Ренессанс виделись некими переходными эпохами, в которых произошло зарождение автобиографизма новоевропейского, т.е. современного, в полной мере индивидуалистического, одним словом, «настоящего».

Но вот когда от этих общих рассуждений приходилось переходить к какой-то конкретной ситуации, конкретным средневековым текстам, появлялись серьезные трудности. Главная, как мне казалось, состояла в том, что европейское Средневековье, оставив нам весьма специфическую – по крайней мере, с формальной точки зрения – группу сочинений (рассказ в них ведется ретроспективно, обычно от первого лица, его сюжет – история жизни автора), которые мы теперь называем «автобиографиями», очень мало сообщило нам о «жизни» этих сочинений в культуре эпохи. Для чего они создавались? Кому были адресованы? Как восприняты читателями? Достаточно очевидно, что для индивидуалистической культуры Нового времени автобиографии и иные «эго-документы» – органическая составная часть. Но чем они были для культуры средневековой, во многом остававшейся традиционной? Как объяснить, что средневековые авторы вообще их создавали? По каким-то непонятным причинам разъяснения на этот счет в доступных мне источниках практически отсутствовали, причем как у самих авторов автобиографий, так и у их современников. Казалось, что средневековая культура упорно игнорирует присутствие в ней автобиографизма, почему-то отказывается его обозначать.

Итак, главную свою трудность я объяснял невозможностью обнаружить конкретные исторические обстоятельства появления на свет средневековых автобиографических сочинений и их бытования, тот контекст, который представлялся совершенно необходимым для истолкования их смыслов. Иными словами, нечто, позволявшее увидеть их не только как **текст** (т.е. в их

отношении с другими текстами – современными, более ранними или более поздними), но и как **произведение**, т.е. как часть «внетекстовой действительности». Как оказалось, эта моя трудность, была достаточно хорошо известна исследователям средневековой литературы, не раз указывавшим на важность контекста для понимания содержания средневековых сочинений. То, *почему* в них рассказывается, т.е. для какой цели, какой аудитории, «часто является настолько важным, что без должного уяснения этого мы не можем адекватно понять текст»⁶⁷.

Впрочем, кое-что в связи с бытованием средневекового автобиографизма представлялось более-менее ясным. Например, что «автобиографий» в средневековой Европе было написано сравнительно немного, что они не привлекали особого внимания читателей и в большинстве своем оставались в единичных рукописях вплоть до XVIII в., когда интерес к такого рода личным историям стал очевиден⁶⁸. Еще раньше мне удалось обнаружить следы некоей глухой враждебности средневековой христианской ортодоксии к «разговору о самом себе», соотносившимся с грехом гордыни⁶⁹. Вот, пожалуй, и все.

Тем временем мне довелось поделиться этими своими трудностями с некоторыми коллегами, проявлявшими интерес к средневековой «автобиографии», и получить в ответ ряд весьма скептических замечаний⁷⁰. Общую направленность скепсиса можно было свести к призыву быть осторожней с обобщениями: средневековая культура многообразна и многомерна, и потому в ней вполне можно обнаружить «просто» желание человека запечатлеть для потомков свой образ, без прямого соотнесения этого желания с христианской ортодоксией, как, например, у фра Салимбене да Парма в его «Хронике». То есть автобиографизм вполне мог являться «законной» и достаточно «укорененной» частью средневековой действительности, и следы этой его «укорененности», если как следует поискать, все-таки вполне можно обнаружить. В этой связи мне было указано на одну фразу, добавленную писцом начала XIV в. к т.н. «автобиографии» папы Целестина V (П. дель Мурроне). В ней утверждалось, что будущий понтифик «собственноручно написал» историю своей жизни и оставил рукопись в келье перед тем, как отправиться в Рим: “*quam ipse propria manu scripsit et in cella sua reliquit*”⁷¹. Что

⁶⁷ Vitz E.B. *Medieval Narrative and Modern Narratology: Subjects and Objects of Desire*. NY., 1989. P. 8.

⁶⁸ Возможно, единственным исключением в этом ряду следует считать «Исповедь» Св. Августина – сочинение, широко читавшееся и переписывавшееся на протяжении всего Средневековья (Courcelle P.P. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition litteraire: Antecedents et posterite*. Paris, 1963. P. 235-327). Однако это сочинение Гиппонского епископа, как показывают многочисленные исследования, вплоть до Нового времени воспринималось не столько как история жизни автора, сколько как универсальная история обретения человеческой душой Бога. Может быть, именно поэтому ни один из средневековых, да и более поздних, автобиографов не упоминает Августина в ряду своих предшественников. Параллели между августиновой «Исповедью» и средневековыми «автобиографиями», впрочем, охотно проводятся исследователями. Чаще всего с ней соотносят «Монодии» Гвиберта Ножанского – см.: Courcelle P. *Op.cit.* P. 272-275.

⁶⁹ Зарецкий Ю.П. *Смертный грех гордыни и ренессансная автобиография // Средние века* 55 (1992).

⁷⁰ Пользуясь случаем, выражаю искреннюю признательность профессору Роберту Брентано (Калифорнийский университет, Беркли) за возможность обсудить с ним этот сюжет.

⁷¹ Frugnoni A. *Celestiniana / Intr. di C. Gennaro*. Roma, 1991. P. 59. См. пер. фрагмента на рус. яз.: *Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III-XVI вв.) / Под ред. В.Г. Безрогова*. М., 2001. С. 85-89.

же это, как не ясное вербальное свидетельство того, что идея автобиографии была вполне знакома людям Средневековья?

По ряду причин этот пример мне, однако, не показался достаточно убедительным. Во-первых, приведенная выше фраза вполне могла означать не больше, чем просто желание писца убедить читателей в подлинности документа и сведений, в нем сообщаемых. Мы достаточно хорошо знаем, что такого рода «аргументы» – совсем не редкость для средневековых скрипториев⁷². К тому же существуют достаточно веские основания считать, что Пьетро, этот монах-отшельник, проведший большую часть жизни в уединенных молитвах, вообще не писал на латыни – по крайней мере, так считали болландисты, издавшие его сочинения⁷³. Наконец, – и это, пожалуй, наиболее серьезное основание для сомнений, – приведенная выше формула, похоже, является единичной. Во всяком случае, несмотря на настойчивые попытки и разнообразные стратегии поиска, мне не удалось найти подобных ей вплоть до второй половины XVI в. (я имею в виду прежде всего сочинения Челлини и Кардано⁷⁴).

Между тем мои вопросы в связи с этой загадкой стали вырисовываться ясней, и само понятие искомого «контекста» постепенно приобретало более-менее определенные очертания. Я все больше склонялся к тому, что для анализа средневековых автобиографических текстов совершенно необходимы сведения о конкретных обстоятельствах, в которых эти тексты появлялись и «жили». Без знания этих сведений сами тексты казались просто «иными» и «странными» по сравнению с новоевропейскими автобиографиями. К тому же эта их изолированность вела к соблазну «вчитывания» в них современных смыслов – с чем мне постоянно приходилось сталкиваться в исследованиях по средневековой автобиографии.

Важность поисков исторического контекста представлялась очевидной еще и потому, что в отличие от других «канонических» жанров средневековой литературы – например, хроник, житий святых или песен трубадуров – автобиографический рассказ существовал в ней как маргинальное явление, укорененное не столько в литературной традиции или общих социальных практиках, сколько в «жизни», т.е. в неких конкретных, порой случайных, социальных и личных обстоятельствах. Но тогда снова получалось, что без знания этих обстоятельств историк едва ли может претендовать на убедительное прочтение той или иной средневековой «автобиографии».

Пример «Истории моих бедствий» Петра Абеляра, как казалось, подтверждал такое предположение⁷⁵. Не потому ли это сочинение породило столько противоречивых, порой взаимоисключающих, интерпретаций и даже сомнение в его аутентичности⁷⁶, что мы очень мало знаем об исторических условиях его появления на свет и его «жизни» во времена Абеляра? Кому было

⁷² См. напр.: Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986. С. 53-63.

⁷³ Frugnoni A. Op. cit. P. 27-28.

⁷⁴ Об этом дальше, гл.2.1.

⁷⁵ Ср.: Багге С. Автобиография Абеляра и средневековый индивидуализм // Мировое древо 3 (1994). С. 59-60.

⁷⁶ Большинство современных исследователей склоняются к признанию за Абеляром авторства «Истории моих бедствий» и подлинности его переписки с Элоизой. О новейшей аргументации этой позиции в американской историографии см.: Historical and Religious Writers of the Latin West / Ed. P.J. Geary. Aldershot, 1995. P. 20-26; Marenbon J. The Philosophy of Peter Abelard. NY., 1997. P. 82-93; Mews C.J. The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France. NY., 1999. P.47-53. См. о том же: Багге С. Указ. соч. С. 60 и прим. 11.

адресовано это утешительное письмо? Было ли оно письмом в привычном для нас смысле слова, т.е. средством коммуникации, или эпистолой, т.е. образчиком литературного жанра? Читал ли его кто-нибудь из современников, кроме Элоизы (в том, что его читала Элоиза, впрочем, тоже есть сомнения)? Все, что мы с большей или меньшей определенностью знаем о контексте, окружавшем это сочинение, можно уместить в несколько предложений. Мы знаем, что в Средние века его списки не существовали отдельно, будучи включены в состав единого рукописного кодекса вместе с другими письмами, составившими знаменитую переписку Абеяра и Элоизы. Нам известно также, что через некоторое время эта переписка была переведена на французский язык, а в XIV в. одна из латинских ее копий дошла до Петрарки, который внимательно прочитал историю Абеяра, оставив в рукописи свои пометки⁷⁷.

Тем временем одна за другой стали публиковаться работы крупнейших отечественных историков европейской культуры Средних веков и Возрождения, самым непосредственным образом связанные с предметом моих поисков⁷⁸. Я был рад обнаружить в них и иные ракурсы видения проблемы, и сходные с моими мысли (о трудностях в понимании средневековых автобиографических произведений, их «непрозрачности», окутанности традиционными клише, топосами, цитатами из авторитетов⁷⁹), и ответы на некоторые вопросы, над которыми я бился (например в связи с «автобиографией» Абеяра). Модель историко-культурного контекста «Истории моих бедствий», предложенная А.Я. Гуревичем⁸⁰ представлялась одной из самых убедительных из всех мне известных, но все же слишком умозрительной, лишенной достаточной опоры на конкретные «факты» биографии ее автора. Проведенный Л.М. Баткиным блестящий анализ текста Абеяра «в горизонте эпохи» так же не позволял мне представить знаменитого философа как «вот этого» человека XII в., взявшегося рассказывать о своей жизни. Мне как раз недоставало того, что осталось вне поля зрения историка – тех самых «биографических обстоятельств и целей, которыми задавался Абеяра»⁸¹.

В итоге в какой-то момент я окончательно убедил себя в том, что для интерпретации средневековых «рассказов о себе» крайне необходим их исторический контекст, т.е. уяснение места автобиографизма в «теле» средневековой культуры. Причем как в каком-то единичном случае – например, с той же «Историей моих бедствий» – так и в случае со средневековыми автобиографическими сочинениями как некоей группой

⁷⁷ Известно, что ни один из сохранившихся списков «автобиографии» Абеяра не имеет привычного для нас заглавия «История моих бедствий» (McLaughlin, Mary. Abelard as autobiographer // *Speculum*. 1967. Vol. 42. P.464, n.5). Как можно предположить, это заглавие появилось в результате того, что сам Абеяра дважды определяет свое сочинение (в начале и в конце его) как *historia calamitatum mearum*. Возможно также, что в его закреплении как общепринятого поучаствовал позднее Петрарка, употребивший это же название в трактате «Об уединенной жизни»: «Как он сам [т.е. Абеяра] подробно поминает в *истории своих бедствий* (курсив мой – Ю.З.), он, спасаясь от зависти, укрылся в глуши Труа в поисках уединения...» – Petrarca F. *De vita solitaria* / A cura di G. Martelloti. Torino, 1977. P. 244 (цит. по: Баткин Л.М. Ради чего Абеяра написал свою автобиографию? С. 28). О средневековых списках «Истории моих бедствий» см.: Abélard P. *Historia calamitatum* / Ed. J. Monfrin. Paris, 1959. P. 8sq; Mews C.J. *La bibliothèque du Paraclet* // *Studia monastica* 27 (1985). P. 44-45.

⁷⁸ См. прим. 3.

⁷⁹ Гуревич А.Я. «В этом безумии есть метод». С. 80.

⁸⁰ Гуревич А.Я. Индивид. С. 304-306; Idem. *Das Individuum im Europäischen Mittelalter*. S. 160-183.

⁸¹ Баткин Л.М. Ради чего Абеяра написал свою автобиографию? С. 51.

текстов. Но вот где и как обнаружить этот контекст или контексты? Задача казалась неразрешимой.

2. Легенда

Вот тут-то и состоялась моя встреча с легендой о Святом Алексее, человеке Божиим, давшая первый импульс к началу этой работы. Как-то, готовясь к лекции о средневековых святых и святости, я перечитывал изрядно подзабытую историю святого – и совершенно неожиданно обнаружил в этой истории... рассказ о том, как святой написал свою «автобиографию»! Рассказ этот, впрочем, был достаточно лаконичным, не больше двух десятков строк, и к тому же довольно схематичным (что неудивительно для агиографического жанра). Но в нем были налицо почти все искомые составляющие контекста, или «автобиографической ситуации». Причем особенно любопытным представлялось описание того, как «автобиография» святого была прочитана (т.е. воспринята) после его смерти разными людьми. Появилась надежда, что именно в этом рассказе при некотором безусловно необходимом усилии, прежде всего теоретико-методологическом, можно найти ответы на интересовавшие меня вопросы относительно средневекового автобиографизма. Больше того, казалось, что Средневековье как бы специально «проговорилось», оставив нам эту историю для того, чтобы ответить на эти вопросы – пусть не прямо, по-своему, но все же ответить.

Первый вариант этой работы представлял собой доклад под названием «Легенда о Св. Алексее, человеке Божиим и средневековая автобиография»⁸². Однако первые же вопросы, заданные из зала («В каком веке жил этот Алексей?», «Точно ли фигура Алексея вымышленная?» и т.п.), показали, что и сама проблема, о которой я хотел говорить, и постановка вопроса были у меня достаточно сложными, и в отведенные 20 минут не удалось внятно изложить их.

Следующим вариантом работы стала уже 50-минутная лекция с тем же названием. В ней я постарался сделать свои тезисы более внятными и обстоятельными, подготовил схему, разъяснявшую мой подход к анализу текстов легенды, и несколько изображений Алексея и его «автобиографии» из различных средневековых источников. Реакция слушателей на нее была явно лучше (вопросов о годах жизни святого не задавалось), но все же осталось впечатление, что что-то важное мною не договорено, а слушателями недопонято⁸³.

Тем временем меня увлекли другие сюжеты, стали кардинально меняться подходы и к прочтению автобиографических текстов, и к проблеме средневекового автобиографизма в целом. «Рукописанье» Алексея снова оказалось отложенным «до лучших времен». Когда же такие времена все-таки

⁸² Доклад был прочитан на Конгрессе медиевистов в г. Лидс в июле 1997 г. Позднее его тезисы были опубликованы в переработанном виде: Зарецкий Ю.П. О смыслах средневекового автобиографизма: Письмецо Св. Алексея, человека Божия // Проблемы антиковедения и медиевистики (К 25-летию кафедры истории древнего мира и средних веков в Нижегородском университете). Нижний Новгород, 1999.

⁸³ Лекция (см. ее текст в Приложении) сначала была прочитана в ноябре 1998 г. в Центральноевропейском университете (Будапешт), а затем, в мае 2000 г. дважды в доработанном виде в Калифорнийском университете (Лос-Анжелес и Риверсайд).

наступали и я возвращался к старому сюжету, мне всякий раз хотелось переписывать все заново, пока в конце концов не стало ясно, что, если так будет продолжаться дальше, эта работа никогда не будет завершена. Так появилась идея предложить ее читателю в том виде, «как она есть» на сегодняшний день.

* * *

Версия легенды об Алексее, которая мне первоначально попала на глаза в русском переводе с греческого⁸⁴, является довольно известной. Этот текст очень близок к одной из основных модификаций истории – прозаическому житию святого, в конце X в. переведенному на латинский и позднее опубликованному в Acta sanctorum⁸⁵, более того, текст, считающийся исследователями исходным для большинства последующих вариаций легенды. Поскольку дальше мне не раз придется обращаться к различным перипетиям жизни Алексея, приведу здесь краткое содержание этой версии, не упустив, разумеется, и главный для нас эпизод с Алексеевой «автобиографией».

Алексей родился в Риме в семье очень богатого и знатного человека по имени Евфимиан и был для благочестивых родителей долгожданным чадом. Когда он достиг подходящего возраста, его отдали учиться «служителям церковных таинств и свободных наук», и юноша преуспел как в тех, так и в других, проявив особую расположенность к Божественному знанию. Затем подошло время женитьбы Алексея, ставшей толчком к крутым переменам в его жизни в неожиданном направлении. Как и подобало в такого рода обстоятельствах, родители выбрали ему достойную невесту и устроили торжественное бракосочетание в церкви, за которым последовал праздничный пир. Но когда после него молодой муж с благословения отца вошел в опочивальню к молодой супруге, он неожиданно повел себя вопреки должному: «благороднейший юноша, весьма умудренный во Христе, начал поучать супругу и многое говорил ей о святине». Затем он отдал ей свое золотое кольцо и пояс и сказал: «Возьми и храни это, пока Господу угодно будет, и Господь да будет посреди нас». После всего этого Алексей направился к морю, где сел на корабль и отбыл в Сирию, в город Эдессу, где в одном из храмов, по преданию, находился нерукотворный образ Христа.

Так началась новая жизнь святого, целиком посвященная служению Богу. В Эдессе Алексей раздает все привезенное с собой нищим, облачается в убогие одежды и устраивается на церковной паперти, живя подаянием, суровым постом и беспрестанными молитвами. Родители и жена святого тем временем пребывают в безутешном горе. Евфимиан, не смирившись с потерей, рассылает на поиски сына своих слуг, двое из которых прибывают в Эдессу, встречают его, даже подают ему милостыню, но не узнают. По истечении 17 лет Господу, однако, было угодно чудесным образом открыть людям жизненный подвиг Алексея. В один из дней к церковному пономарю обратилась икона Богородицы с призывом ввести в храм богомольца, отмеченного печатью святости: «Введи сюда человека Божия, он достоин Царствия Небесного, и дух Божий почивает на нем и молитва его, как огонь, поднимается к лицу Божию». После этого чуда все узнали в Алексее святого и стали его превозносить, однако сам он, будучи не в состоянии терпеть эти почести,

⁸⁴ Византийские легенды / Вступ. ст., пер. и прим. С.В. Поляковой. М., 1994. С. 156–161. Содержание жития и цитаты приводятся ниже по этому изданию.

⁸⁵ Acta Sanctorum: Julii. Paris, 1868. Vol. 4. P. 251-254.

тайно покинул Эдессу и направился в Тарс на родину апостола Павла, чтобы в молитвах и бдениях продолжить там жизнь безвестного нищего.

Но тут снова в судьбу нашего героя вмешивается Божий промысел: сильный ветер изменяет движение корабля и направляет его к одной из гаваней вблизи Рима. Тогда Алексей, покоряясь воле Всевышнего, остается в родном городе и, дабы никому не быть в тягость, решает остановиться под видом бедного странника в доме отца, известного своей щедростью к нищим и благочестием. Неузнанный, он продолжает вести в родных стенах подвижническую жизнь, «не ослабляя постоянных молитв, постов и бдений» и стойко терпя насмешки и унижения от слуг, которые по наущению дьявола «выливали ему на голову помои и учиняли много обид». Так протекли еще 17 лет жизни человека Божия, пока не подошел ее конец.

Последним делом святого в земной жизни как раз и стало написание им его «автобиографии». В тексте об этом говорится совершенно ясно и определенно: «Когда же почувствовал, что завершилось время жизни его, то потребовал себе у приставленного к нему слуги бумагу и трость и описал свою жизнь по порядку – как отказался от брака, как пошел странствовать, как против воли возвратился в Рим и как выносил множество бесчестий в доме отца».

После этого святой оставил бrenную землю. О его кончине, впрочем, стало известно загодя. В один из воскресных дней в церкви в присутствии императоров (согласно легенде, в это время в Риме было одновременно два правителя – Гонорий и Аркадий) и папы (в греческой версии – «патриарха») раздался голос, призвавший искать человека Божия, которому вскоре суждено почтить. Застать святого в живых, однако, никому не удалось. Когда же тело усопшего было обнаружено, то все увидели, что лик Алексея сияет, и что в руке он держит некую грамоту (ту самую «автобиографию», о которой шла речь выше). После некоторых усилий эту грамоту удалось извлечь из застывших рук святого и тут же в присутствии императоров, папы, родных и любопытствующего народа она была прочитана вслух. Уже первые слова предсмертного послания Алексея вызвали бурю чувств его родных: сначала на землю пал его отец, громко причитая и раздирая на себе одежды; потом мать «как львица, разорвавшая сеть», с рыданиями припала к груди сына; наконец, жена, вся в слезах, стала сокрушаться о невозвратной потере. И никто из окружавших, потрясенных этой сценой, не смог сдержать рыданий. Покойному были оказаны великие почести. Папа вместе с императорами велели положить его на расписные носилки и отнести в центр города. Здесь при большом стечении народа мощи святого стали являть чудеса: «расслабленные сразу исцелялись, слепые прозревали, недугующие, какой бы болезнью ни страдали, когда прикасались к святому телу, исцелялись». Наконец, мощи были упокоены в церкви Св. Бонифация, где для них был сооружен ковчег из золота и драгоценных камней. И когда тело в него уложили, из него стало исходить благоухание, «как будто он был полон всеми ароматами». И люди с радостью, заканчивает свою историю неизвестный рассказчик, «вознесли великое благодарение Богу, который изволил дать народу своему такую помощь, от которой всякий человек, просящий с искренним расположением ума, несомненно получает просимое».

При всех странностях и неожиданностях этого жизнеописания (особенно труднообъяснимыми казались внезапное бегство Алексея из отчего дома в брачную ночь и решение вернуться в него неузнанным

странником спустя 17 лет), мне представлялось, что про «автобиографию» святого в нем говорится вполне внятно и убедительно. Действительно, как иначе можно обозначить предсмертное письмо, в котором Алексей «описал свою жизнь по порядку»?

* * *

В качестве второго необходимого отступления необходимо особо сказать еще об одном открывшемся мне спустя некоторое время обстоятельстве – чрезвычайной популярности легенды в средневековом мире. Как оказалось, литературоведы считают ее одной из самых известных историй Средневековья, «бестселлером средневековой литературы»⁸⁶.

Своей широкой известностью история Св. Алексея, безусловно, в значительной мере обязана агиографической форме, в которой появились ее первые версии и в которой она чаще всего представала перед средневековым читателем или слушателем (известно, что житийный жанр принадлежал, по крайней мере в период Высокого Средневековья, к числу самых популярных и любимых в самых разных слоях общества). До нас дошли сотни списков жития X-XVII вв., вошедших в состав разного рода богослужебных книг (легендариев, псалтирей, миссалов, четых миней и др.) и нравоучительных сборников, в том числе и самых известных, таких, как, например «Золотая легенда» Якова Ворагинского⁸⁷.

Но история Алексея, родившись и получив наибольшее развитие в церковной среде, вовсе не была ее исключительным достоянием. Широкое использование житийной литературы в литургии, особенно специальные чтения на народных языках, проводившиеся в день святого и обычно заключающиеся в воспроизведении адаптированного варианта агиографического текста⁸⁸, а также использование житийных материалов в молитвах делали эту историю доступной буквально каждому прихожанину. Она, по-видимому, вполне могла иметь вид и просто назидательного рассказа, указывающего на идеальный жизненный образец для подражания. В *Acta sanctorum* приводится характерный в этом отношении эпизод: некий юноша Маврикий, услышав историю Алексея от одного из монахов, был так сильно поражен подвигом святого, что разрыдался и тут же решил навсегда уйти от мира⁸⁹.

С XII в. житийные сюжеты прочно входят в репертуар западноевропейских бродячих певцов. Если верить анонимному лионскому хронисту, то именно исполнение песни о Святом Алексее «нечаянно» породило могучее еретическое движение Средневековья. Согласно его рассказу, в один из воскресных дней 1173 г. Петер Вальдо обратил внимание на толпу горожан, окруживших на площади жонглера. Присоединившись к ним и услышав историю жизни человека Божия, он был настолько потрясен, что решил, как

⁸⁶ A Literary history of France. London, 1974. Vol. 1. P. 21. О популярности легенды см.: Schkomodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // *Zeitschrift für romanische Philologie* 72 (1956). S. 165-194.

⁸⁷ Jacobus de Voragine. *Legenda aurea* / Ed. Th. Graesse. Osnabrück, 1965. P. 403-406.

⁸⁸ См.: Head Th. *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans 800-1200*. Cambridge, 1990. P. 132.

⁸⁹ "...Et dum sic per ordinem frater ille eam recitaret, et ipse devote animadverit, coepit ipse puer Mauritius in tantum lacrimari, quod nullo modo se a lacrymis continere poterat. Unde ex illa hora concepit in corde religionis igrassum; sicut post modum ipse ore proprio confessus est" (*Acta Sanctorum*. P. 249).

Алексей, оставить свой дом, раздать имущество бедным и посвятить жизнь Господу⁹⁰.

В XIV-XV вв. история Алексея выходит на подмостки средневекового театра. Ее драматургическую версию находим в известном цикле пьес второй половины XIV в. – «Мираклях Божьей Матери», где важнейшие события жизни Святого обретают подчеркнуто сакральное звучание благодаря прямой причастности к ним Господа, Божьей Матери и их ангельского окружения⁹¹. Помимо Франции постановки пьесы-жития осуществлялись в начале XVI в. в Италии и Испании, а позднее в Германии и России⁹². Но, по-видимому, самую большую популярность биография святого имела в виршевой форме, наиболее близкой простому люду. В незатейливых фольклорных ее интерпретациях обычно делается особый акцент на человеческом содержании истории, на тех нотках, которые должны тронуть каждого: родительской любви, супружеской верности, физических и душевных страданиях Алексея. Сказанное особенно характерно для Италии и славянских стран, в частности, России, где благодаря каликам переходим песнь о святом далеко разнеслась по городам и весям⁹³. Есть также основания полагать, что в более утонченной форме песнь о «человеке Божиим» исполнялась при дворах знати – во всяком случае, в некоторых ее стихотворных списках (особенно французских XII-XIII вв. и более поздних немецких) отчетливо прослеживаются черты куртуазной поэзии.

В общем, поразительное разнообразие форм бытования истории: от книжного жития и религиозной проповеди до миракля и народных песен. Она звучала и в церкви, и в замке сеньора, и на рыночной площади. Но больше всего поражает даже не эта ее многоликость, а необычайная распространенность во времени и пространстве Средневековья. Оказывается, различные варианты истории об Алексее, человеке Божиим рассказывали, читали и пели на протяжении по меньшей мере тысячи лет в десятках стран чуть ли не на всех европейских языках!

Большинство исследователей сходятся на том, что начальная краткая версия жития святого (в этой версии его «автобиография» имеет устную форму) сложилась в Сирии около середины V в.⁹⁴ и затем была перенесена в Византию, где его история обрела очень важную в смысловом и, так сказать, драматургическом отношении вторую часть, рассказывающую о страданиях и смерти Алексея в родном доме. Именно в таком «законченном» виде легенда становится известна в Риме благодаря Дамасскому архиепископу Сергию, прибывшему сюда в 977 г. в сопровождении свиты греческих монахов. Очевидно, около этого времени (а возможно, и еще раньше) были сделаны первые переводы ее на латынь. Впоследствии два из них, прозаическая и поэтическая версии, опубликованные позднее в Acta Sanctorum⁹⁵, получили

⁹⁰ MGH, XXVI, 447.

⁹¹ Miracles de Nostre Dame / Ed. G. Paris & U. Robert. Paris, 1883. Vol. 7. P. 280-369.

⁹² Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 151-152.

⁹³ Калики переходиме: Сборник стихов / Сост. П. Безсонов. М., 1861. Т. 1. С. 97-154 (ст. № 28-36); Стихи духовные / Изд. подг. Ф.М. Селиванов. М., 1991.

⁹⁴ О происхождении и начальном периоде бытования истории Алексея см.: Amiaud A. La legende syriaque de Saint Alexis l'homme de Dieu. Paris, 1889; Dashkof D. Étude des formes diverses de la legende de St. Alexius. M., 1868.

⁹⁵ Acta Sanctorum. P. 251-256.

наибольшее распространение, став основой для большинства последующих вариаций легенды на народных языках (по крайней мере, в Западной Европе)⁹⁶.

В Италии, ставшей «второй родиной» легенды, самым ранним ее переложением на один из диалектов итальянского считается “Il ritmo di Santo Alessio” начала XII в.⁹⁷ Позднее, в конце XIV – начале XV в., здесь получают распространение более пространственные версии, включающие новые сюжеты, как, например, подробное описание паломничества Алексея в Иерусалим и его искушение дьяволом⁹⁸. Вплоть до Нового времени легенда о человеке Божием была также широко распространена по всей Италии в форме народных песен⁹⁹. Во Франции наибольшую известность получили ее поэтические модификации. Именно здесь в XI в. родилось самое знаменитое переложение истории, “La vie de Saint Alexis”¹⁰⁰ – общепризнанный шедевр старофранцузской литературы. Популярной, хотя и в меньшей степени, легенда была в средневековой Германии¹⁰¹, то же можно сказать и о позднесредневековых Англии¹⁰² и Испании¹⁰³. История жизни святого сохранилась, кроме того, в португальских, провансальских, норвежских и др. позднесредневековых списках¹⁰⁴.

Но, по-видимому, еще более популярной, чем на Западе – во всяком случае, в позднее Средневековье – легенда об Алексее была в Центральной и Юго-Восточной Европе, куда культ Святого стал проникать с конца X - нач. XI вв. одновременно из Константинополя и из Рима. У сербов, болгар, поляков, чехов, украинцев, белорусов и особенно русских он вообще стал кем-то вроде народного героя. Что касается именно Руси, то здесь его житие было известно, вероятно, уже с XI в. О популярности ее у нас можно судить хотя бы по чрезвычайной распространенности имени Алексей, ставшего истинно русским¹⁰⁵.

⁹⁶ Utti K.D. The Old French Vie de Saint Alexis: Paradigm, Legend, Meaning // Romance Philology 20 (1967). P. 284. См. также некоторые важнейшие работы по истории легенды: Massmann H.F. Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, nebst geschichtlicher Einleitung, so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhangen. Leipzig, 1843; Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende mit besondere Berücksichtigung der Mittelaltischen Versionen. Vienn; Leipzig, 1905; Eadem. Alexiusprobleme // Zeitschrift für Romanische Philologie 53 (1933). S. 508-528; La vie de Saint Alexis: Poème du XI siècle et renouvellements des XIIe, XIIIe et XIVe siècles / Ed. G. Paris et L. Pannier. Paris, 1872; Stebbins, Ch.E. Les origines de la légende de Saint Alexis l'homme de Dieu // Revue belge de philologie et d'histoire 51 (1973). P. 497 sq.; Idem. Les grandes versions de la légende de Saint Alexis // Revue belge de philologie et d'histoire 53 (1975). P. 679-696. На русском языке, помимо фундаментального исследования В.П. Адриановой-Перетц (см. прим. 29), см.: Алексий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2.

⁹⁷ Monachi E. Anticissimo ritmo volgare sulla Leggenda di Saint Alessio. Roma, 1907.

⁹⁸ Altrocci R. A New Version of the Legend of Saint Alexius // Modern Philology 4 (1925). P.337-352.

⁹⁹ Marchiori C. La leggenda di S. Alessio nella tradizione popolare italiana. Genova, 1975. P. 43sq.

¹⁰⁰ La vie de Saint Alexis: Texte du manuscrit Hildesheim <L> / Publ. Ch. Storey. Genève, 1968.

¹⁰¹ Joret Ch. La légende de Saint Alexis en Allemagne. Paris, 1881.

¹⁰² Adam Davy's 5 Dreams About Edward II. The Life of St. Alexius. Solomon's Book of Wisdom. St. Jeremie's 15 Tokens Before Doomsday. The Lamentation of Souls / Ed. by F.J. Furnivall. London, 1878. P. 17-79; Englische Alexiuslegenden aus dem XIV und XV Jahrhundert / Hrsg. J. Schipper. Strasbourg, 1877 (Heft I, Version 1).

¹⁰³ Rösler, Margarete. Versiones españolas de la legenda de San Alejo // Nueva revista di filologia hispánica 3 (1949). P. 329-352.

¹⁰⁴ См.: Storey Ch. An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La Vie de saint Alexis). Genève, 1987.

¹⁰⁵ См.: Алексий // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2.

Добавим к этому, что исследователям хорошо знакомы также арабские, эфиопские, армянские и грузинские тексты – поистине не только панъевропейский, но и панхристианский сюжет!¹⁰⁶ Причем сюжет, которому суждена была необычайно долгая жизнь: в XVII – XVIII вв. в Европе легенда все еще является составной частью народного поэтического репертуара и драматургии, новый взлет интереса к фигуре святого обнаруживается у художников Барокко¹⁰⁷, больше того, с нашим героем и его «автобиографией» можно совершенно неожиданно столкнуться и сегодня.

3. Определение подхода

Мое «открытие» необычайной популярности легенды в Европе XII-XVII вв. и разнообразия ее вариаций давало новый стимул к дальнейшим поискам. Выходило, что если история святого вовсе не является каким-то маргинальным эпизодом – а было очевидно, что картина складывается как раз обратная: легенда буквально пронизывает «текстуальное сообщество» средневековой Европы, – то и идея автобиографизма, «заложенная» в этой истории, также не случайна. Значит, можно было предположить, что она также была более или менее распространена и понятна современникам?

Я стал ближе знакомиться с разнообразными версиями жития Алексея. В конце концов у меня собралось больше двух десятков увлекательных (порой просто захватывающих своим драматизмом, неожиданными сюжетными поворотами и неумной фантазией рассказчиков) историй, которые, несмотря на трудности перевода с разных языков, необычайно меня увлекли и даже отвлекли от главного направления моих поисков. Впрочем, не слишком – все эти истории рассказывали не только о перипетиях жизни и смерти святого, но и с большими или меньшими подробностями об искомом мною – о его «автобиографии». Проблема состояла в том, что я совсем не представлял, что со всем этим богатством делать, как им лучше распорядиться, чтобы извлечь ответы на интересовавший меня главный вопрос, пока сформулированный в самом общем виде: как разгадать загадку существования «рассказа о себе» в средневековой христианской, по сути своей традиционалистской, культуре, такой отличной от индивидуалистической культуры Нового времени и все же такой рассказ, как свидетельствовали тексты легенды, вполне допускавшей? Хотелось, конечно, сформулировать и какие-то другие, более конкретные, более «точные» вопросы. Но какие? Какие именно провоцировали (и одновременно допускали) мои источники?

Постепенно надежда на то, что все эти истории о святом при каком-то определенном взгляде позволят увидеть искомое (тот самый историко-культурный контекст, который обычно недоступен исследователю, занятому интерпретацией того или иного средневекового автобиографического сочинения), начала перерастать в некую уверенность. Одновременно стала очевидной и серьезная трудность в связи с этим проектом превращения историй Святого Алексея в «контекст» средневекового автобиографизма. Она состояла в

¹⁰⁶ См. библиографию Стори (прим. 23).

¹⁰⁷ Pigler A. Barocktemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Iconographie des 17. und 18. Jahrhunderts. Budapest, 1974. Bd. 1. S. 414.

том, что обнаруженные мною источники были непрямыми, они представляли собой что-то вроде зеркала, в котором виделась картина, отраженная в другом зеркале. К тому же вообще сама идея всерьез относиться к разным версиям *легенды* в поисках *реалий* (а средневековые представления об автобиографической практике в данном случае вроде бы вполне к ним относятся) выглядела достаточно странно. Ведь получалось, что мою работу нужно строить на основе рассказов об «автобиографии», которая в действительности никогда не была написана, больше того, человек, который в этих рассказах выступает как автор «автобиографии», скорее всего, никогда не существовал в действительности. Какие-то сплошные фантомы. Можно ли относиться к ним всерьез историку, по определению искателю действительного, а не вымышленного прошлого?

В конце концов с беспокойством по этому поводу все же удалось справиться: что делать, говорил я себе, если никаких других, лучших источников по интересующей меня теме нет и не предвидится? Размышляя дальше о непрямоте и вообще «странности» моих источников, я убеждал себя, что смущающая «виртуальность» истории Алексея и, в частности, его «автобиографии» – это только наша (т.е. ученого сообщества последних полутора-двух столетий) точка зрения. Что касается людей, живших тысячу-пятьсот лет назад, то для них она, почти безусловно, существовала как живая действительность, правда, которой верили. Или иначе, более осторожно: как бы там ни было, но на протяжении столетий различные версии легенды об Алексее переписывались в монастырских скрипториях, переводились на новые языки, читались в монашеских кельях и церквях во время богослужения, пелись на рыночных площадях и в королевских замках. Значит, история святого и его «автобиографии» безусловно жила в средневековой действительности и потому она является такой же реальной ее частью, как монастырская хроника или ленный договор.

* * *

Но вот как именно подобраться к моим текстам, какие конкретные вопросы им задать – это по-прежнему оставалось не вполне ясным. Поскольку ни один из известных мне теоретических подходов в этой ситуации не срабатывал, пришлось искать новые, причем особое внимание в ходе этого поиска обратила на себя постструктуралистская критика. В частности, мне показалось интересным попробовать применить к моим текстам некоторые общие подходы, обозначенные Р. Бартом. Не разделяя полностью знаменитый тезис французского ученого о «смерти автора», я все же отнесся с интересом к его мысли о возможности истории «на уровне литературных *функций* (производство, коммуникация, потребление)»¹⁰⁸. Мне показалось, что в моем случае поиска смыслов средневекового автобиографизма важно представить себе именно эти функции. Причем сделать это, ответив на три самоочевидных вопроса: какими мотивами/намерениями руководствовались авторы, приступая к описанию своей жизни? что из себя эти сочинения представляли? кому они адресовались и как были восприняты/поняты читателями? При этом, поскольку рассуждения Барта о читателе как центре аккумуляции смыслов текста

¹⁰⁸ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 219.

представлялись особенно убедительными¹⁰⁹, я посчитал возможным обратить сугубое внимание именно на этот компонент¹¹⁰.

В итоге способ прочтения источников окончательно сложился. Я решил представить разнообразные версии истории святого и, соответственно, истории его предсмертного письма в качестве некоего единого текста, информирующего нас о смыслах средневекового автобиографизма. Ведь в них, этих историях, содержалось все, что нужно: на разные лады рассказывалось о том, как некий человек составил собственное жизнеописание, что оно собой представляло, кому было адресовано и какой отклик вызвало у читателей.

Разумеется, речь не шла о том, чтобы охватить взглядом бесконечное количество переводов и модификаций истории святого. Достаточно было остановиться хотя бы на наиболее известных из них и наиболее оригинальных в сюжетном отношении, в особенности, разумеется, тех, которые дают различную трактовку эпизода с алексеевой «автобиографией». Так, в конечном счете, моим источником оказались около полутора десятков версий легенды X–XVI вв. (греко-латинских¹¹¹, французских, испанских, итальянских, португальских, немецких и русских), выступавших в качестве некоего единого «мегатекста» средневековой христианской культуры, призванного раскрыть смыслы средневекового автобиографизма. При этом сам феномен автобиографизма представал как некий процесс производства и потребления автобиографических смыслов, включающий три взаимосвязанных и активных в порождении этих смыслов элемента: **Автора** (мотивы и цели рассказа о себе), его **Автобиографического сочинения** (описание автором собственной жизни) и **Читателя** (восприятие автобиографического сочинения его адресатами). Чтобы получить искомый результат – т.е. обозначить спектр смыслов автобиографической практики в средневековой культуре – мне теперь следовало «опросить» этот «мегатекст», исходя из имеющейся схемы анализа.

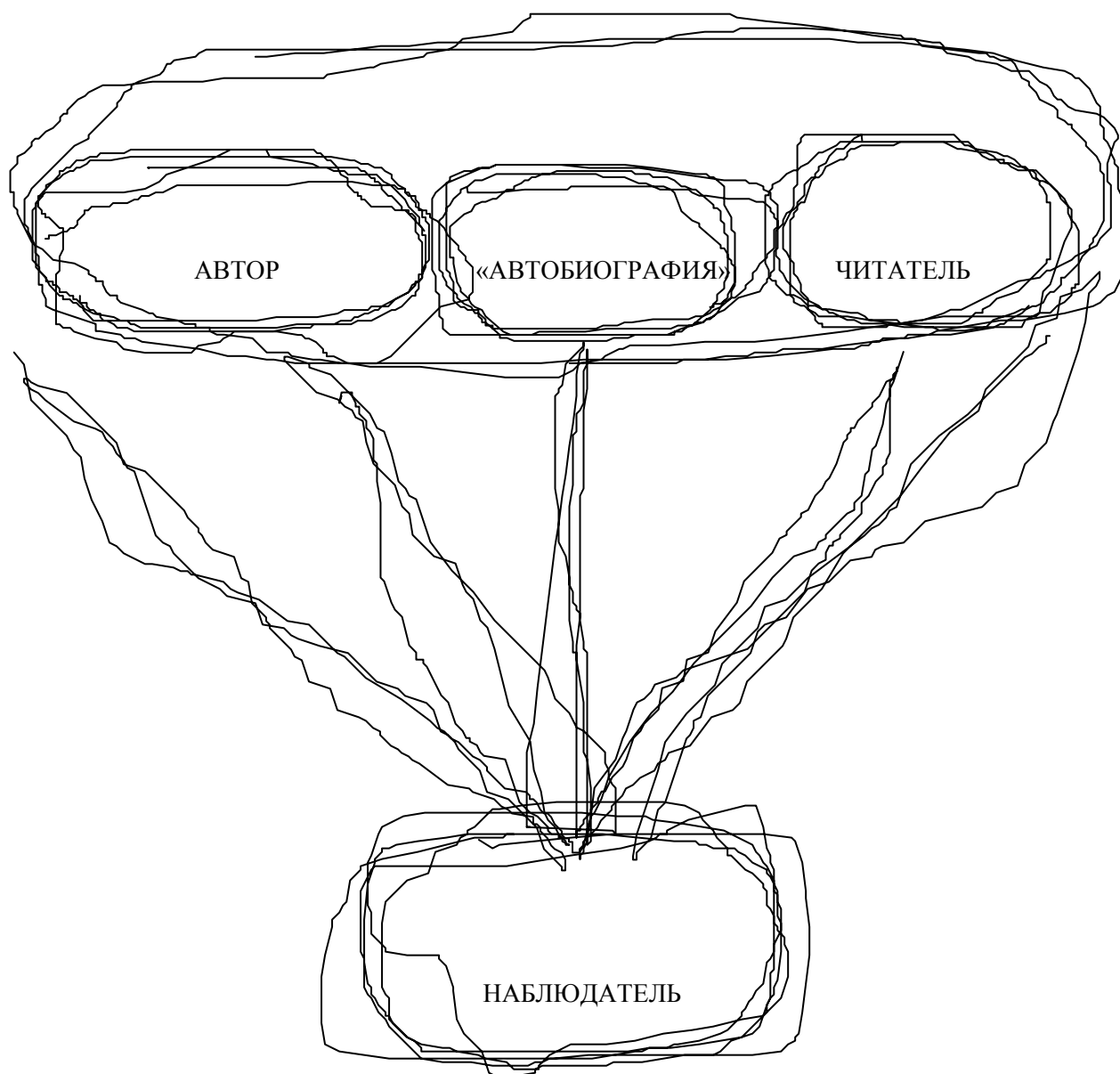
Графически перспективу такого опроса можно представить следующим образом:

¹⁰⁹ По Барту, смысл «фокусируется в определённой точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель – это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение это не личный адрес; читатель – это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь *некто*, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» (Там же. С. 390).

¹¹⁰ Большую помощь в определении методологии анализа дало мне общение с западными коллегами, обнаружившее существование другого, незнакомого мне языка истории и гуманитарного знания в целом (Об этом мне приходилось говорить на конференции в связи с сотрудничеством историков России и США – см.: Зарецкий Ю.П. Новый образ гуманитарного знания на исходе XX века и российско-американское сотрудничество историков // Профессионалы за сотрудничество. 3 (1999). С. 233-239). В частности, размышления Рэндольфа Старна (Калифорнийский университет, Беркли) об истории культуры как истории процесса производства и потребления смыслов (см. недавно вышедшую книгу этого автора: Starn R. Varieties of Cultural History: Collected Essays. Goldbach, 2001).

¹¹¹ Практически все основные греческие версии жития были переведены в X–XII вв. на латинский, поэтому можно говорить о них как о некоем единстве.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АВТОБИОГРАФИЗМ



4. Интерпретация

Итак, первый элемент обозначенной триады – это Св. Алексей как автор своей «автобиографии», точнее его *mens auctoris*: во-первых, *мотивы*, которые побудили святого приняться за собственное жизнеописание, и, во-вторых, *намерения*, т.е. цели, которые он перед собой ставил (т.н. «авторские намерения»). И хотя мотивы и намерения не всегда бывают четко отличимы, и о первых, и о вторых так или иначе говорится в наших историях.

Весь спектр мотивов в различных вариантах легенды располагается между двумя полюсами: личным и сакральным. При этом личная мотивация автобиографического акта святого выражена крайне неотчетливо. Написание Алексеем его письма почти никак не объясняется предшествующей логикой (более чем причудливой, как можно было заметить) его жизни¹¹². Его автобиографический порыв рождается неожиданно, вдруг, без каких бы то ни было раздумий и колебаний. Рассказчики сообщают нам о единственном обстоятельстве, которое можно интерпретировать как толчок, побудивший Алексея приступить к написанию его истории – это приближение его смерти. Святой, тяжело заболев, будто бы ясно почувствовал близкий конец земной жизни, позвал слугу и велел принести ему писчие принадлежности: «Когда же почувствовал, что завершилось время жизни его...»¹¹³. Но такая интерпретация будет достаточно умозрительной – ведь осознание приближающейся смерти вовсе не обязательно заставляет человека браться за перо; к тому же «описание собственной жизни по порядку» – это не завещание, явно более подходящий жанр предсмертного письма.

Другое дело, если Алексей своим автобиографическим посланием намеревается открыть тайну о себе, которая иначе могла вместе с ним уйти в могилу и навсегда остаться скрытой для других, сказать, кто он есть на самом деле – тогда его поступок как будто бы приобретает некоторый смысл. Не совсем, впрочем, очевидный ни с точки зрения христианского идеала святости, ни с точки зрения общепринятых норм морали. Известно, что главная цель святой жизни – самоотверженное служение Богу, и этой цели Алексей, как следует из всего предыдущего содержания легенды, вполне достиг: он решительно отказался от мирских благ, стойко продолжал на протяжении многих лет добровольно испытывать тяжкие физические и душевные муки и т.д. Поэтому, унеси он свою тайну вместе с собой в могилу, его жизненный подвиг нисколько не был бы меньшим. Другими словами, выходит, что если исходить из внутренней логики жития, то написание Алексеем предсмертной записки не имеет отношения к этосу святости. Скорее даже наоборот, противоречит ему – не выглядит ли его «автобиографический акт» похвальбой своей праведной жизнью перед другими?

Смысловая противоречивость автобиографизма Алексея очевидна также, если посмотреть на него с точки зрения логики межличностных семейных отношений. Объявив своим родным, что безвестный странник, которого они приютили, является их сыном/мужем, он добился лишь того, что доставил всем новые страдания. Правда, которую поведал Алексей своей «автобиографией», оказывается для его родных не просто горькой, но нестерпимо мучительной – на это совершенно недвусмысленно указывает все без исключения рассказчики,

¹¹² См об этой причудливости: Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.

¹¹³ Житие Алексея, человека Божия / Пер. Т.А. Миллер // Памятники средневековой латинской литературы. М., 1971. Т. 2. С. 107. В версии Acta sanctorum: “Cum autem completum sibi tempus vitae suae cognovisset...” (Acta Sanctorum. P.252). Заметим, что некоторые рассказчики историй подчеркивают, что чувство приближающегося конца приходит к Алексею чудесным образом: “Et dum agnovisset **per visum** humanos se finituum labores...” (Vazquez de Parga, Luis. La más antigua redacción latina de la leyenda de San Alejo? // Revista de bibliographia nacional 2 (1941). P. 255) или “videns igitur **per spiritum**...” (Jacobus de Voragine. Legenda aurea / Ed. Th. Graesse. Osnabrück, 1965. P. 405).

подробно описывая душераздирающие плачи родных Алексея¹¹⁴. И такому его необычайному жестокосердию очень трудно найти какое-либо убедительное человеческое оправдание¹¹⁵.

Целый ряд версий легенды, впрочем, дают понять, что Алексей тут как бы не при чем и что мотивы автобиографизма святого следует искать вне пределов его индивидуального волеизъявления. В этих версиях в ход событий открыто вмешиваются небесные силы и святой получает приказание описать свою жизнь либо непосредственно от Бога, либо от посланного Богом ангела. Например, в «Мираклях Божьей Матери» описать свою жизнь Алексею приказывает от имени Господа архангел Гавриил¹¹⁶. В редакции Четых Минеи митрополита Макария сделать это повелевает сам Господь, хотя конкретная форма Божественного волеизъявления рассказчиком не определяется: «и бысть время изыти ему от телесе, и егда изволи Господь взяти предание его от него...»¹¹⁷.

Таким образом, в этом случае сам святой оказывается не столько самостоятельным субъектом действия, сколько исполнителем небесной воли, а его автобиографический акт приобретает сакральную природу. При таком понимании все как будто становится на свои места. С точки зрения высшего, религиозного смысла «автобиография» Алексея совершенно необходима: феномен святости невозможен без публичности, без всеобщего признания особых заслуг праведника перед Богом. «Рукописание» как раз и оказывается тем «информационным каналом», через который подвижническая жизнь святого выносится на всеобщее обозрение в качестве высокого образца служения Богу. Без этого автобиографического откровения святость Алексея просто не могла бы вполне состояться, умерший так и остался бы для всех людей безымянным странником с безвестным прошлым.

Впрочем, было бы ошибочным полагать, что трансцендентная мотивация автобиографического акта Алексея четко обособлена или даже каким-то образом противостоит мотивации личной. Временами они вполне мирно соседствуют, лишь уступая друг другу главенство. Скажем, в одной итальянской версии XV в. акцент вроде бы делается на личном порыве: мысль о написании «автобиографии» приходит сначала к Алексею («Я хочу написать

¹¹⁴ См. в версии “Acta sanctorum”: “Euphemianus autem pater ejus, ut audivit verba chartae, factus examinis cecidit in terram, et surgens scidit vestimenta sua, coepitque canos capitis sui evellere, barbam trahere, atque semetipsum discernere: et corruens super ipsum corpus clamabat: Heu me Domine [Deus] meus, quare mihi sic fecisti[...] Mater vero ejus haec audiens, quasi leaena rumpens rete, ita scissis vestibus exiens, coma dissoluta ad caelum oculos levabat, et cum prae nimia multitudine ad sanctum corpus adire non posset, clamabat: Date mihi viri Dei aditum, ut videam consolationem animae meae, ut videam filium meum, qui suxit ubera mea. Et cum pervenisset ad corpus, incumbens super illud, clamabat: Heu me! fili, lumen oculorum meorum, quare sic nobis fecisti? [...] Sponsa quoque ejus induta veste Adriatica[...] cucurrit plorans, et dicens: Heu me! quia hodie desolata sum, et apparui vidua. Jam non habeo in quem aspiciam, nec in quem oculos levem [...]” (Acta sanctorum. P. 253). Ср.: Византийские легенды. С. 160.

¹¹⁵ В одной из ранних латинских версий такое оправдание все же обнаруживается. Ее рассказчик утверждает, что Алексей написал свое послание, дабы успокоить безутешных родителей и жену, остававшихся в неведении относительно его судьбы (“ut agnoscerent eum et de ipsa hora non haberent tristiam pro illo”) – Vazquez de Parga, Luis. La más antigua redacción latina de la leyenda de San Alejo? // Revista de bibliographia nacional 2 (1941). P. 255.

¹¹⁶ “Dieu te mande que tu t'ordaines,/ Car en ces mesaises mondaines/Ne te velut plus laissier y estre,/ Ains te veult en sa gloire mettre;/ Si soit ta vie par escript...” (Miracles de Nostre Dame. P. 350).

¹¹⁷ Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 487.

письмо»¹¹⁸), который затем делится ею с Иисусом, но приступает к реализации своего замысла только после получения Его благословения (в другой итальянской истории аналогичное благословение дает Алексею ангел¹¹⁹). Подобного рода переплетение личного и высшего надличностного в изображении мотивации поступков святого, заметим, вообще присуще агиографии. Божии избранники ведомы и направляемы небесной волей, но они вовсе не обязательно являются просто ее слепыми безгласными исполнителями. Нередко они обладают возможностью индивидуального выбора, и именно этот мучительный индивидуальный выбор (как правило, им оказывается тот или иной вариант самоотречения во имя Господа) делает святого «человечным», заставляет других любить его, страдать вместе с ним и стремиться следовать его примеру¹²⁰.

Обратимся теперь к намерениям. Как я уже говорил выше, из целого ряда текстов легенды вполне можно допустить, что своим предсмертным посланием Алексей стремился достичь некоей или неких индивидуальных целей. Но каких именно? В некоторых случаях следует, что послание было написано им прежде всего для того, чтобы родители и жена идентифицировали покойного, однозначно убедились, кто он на самом деле. В греческих и, очевидно, производных от них латинских и др. вариантах истории прямо говорится, что Алексей записал основные события своей жизни, дабы быть опознанным родителями. По крайней мере, именно это утверждают их рассказчики – как от себя лично («...чтобы отец и мать узнали, кто это, и увидели, что он сын их»¹²¹), так и от имени самого героя, «цитируя» его размышления («И все житие свое написав, да познают и, яко тои есть сын их¹²²»; «И из этого письма они меня узнают¹²³»).

В отдельных случаях, если следовать разъяснениям рассказчиков, помимо, так сказать, функции удостоверения личности, послание святого выполняет еще и другую, учительную. Смысл этой функции передается следующим образом: узнав о содержании письма и проникшись святостью жизни сына, родителям Алексея следовало целиком посвятить себя служению Господу: «дабы отец и мать законного их наследника, который во имя Бога себя расточил, целиком Богу предоставили во спасение своих душ и вечной памяти о его имени в будущем»¹²⁴. В версии «Анфологиона» эти высшие наставительные мотивы перемежаются с сильнейшим чувством вины по отношению к родным за те страдания, которые он им принес: «В конце же писа сия: молю и мился дею

¹¹⁸ “Scrivere voglio uno brevo” (Altrocci, Rudolph. A New Version of the Legend of Saint Alexius // *Modern Philology* 4 (1925). P. 349).

¹¹⁹ “Tutto questo mi piace l'angel dice,/ E Sant Alessio quello breve scrisse” (Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende. S. 179).

¹²⁰ См.: Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // *Художественный язык средневековья*. М., 1982. С. 159-183.

¹²¹ “...Ut agnoscerent quia ipse esset filius eorum” (Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende. S. 139).

¹²² Редакция митр. Макария – Адрианова-Перетц В.П. *Житие Алексея человека Божия*. С. 487.

¹²³ “E per questo brevo eli me cognoscerano” (Altrocci R. A New Version of the Legend of Saint Alexius. P. 349. Или: “A cio chel me cognoscha el mio pare./ E la mia mare e la mia spoza biatrize” (Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende. S. 179).

¹²⁴ “...Ut pater et mater debitam sibi hereditatem, qua pro deo ipse caruisset, deo offerent ex integro ad salutem animarum suarum et sui nominis perpetue inde futuram memoriam” (Massmann, H.F. *Sanct Alexius Leben*. S. 163).

родителем моим и честнейшей сожителнице моей: да не отягчитесь на мя, яко дах вам толику скорбь и мучение... и елико наипаче оскорбих вас, толико возимати имети мзду вящшую»¹²⁵.

Впрочем, опять-таки, даже и в этом последнем случае не вполне ясно, исходит ли намерение превратить предсмертное послание святого в назидание его родным от него самого или от Того, кто управляет его делами и поступками. Ни одна из наших историй не дает прямого ответа на этот вопрос.

* * *

Обращаясь теперь к изображению предсмертного послания Алексея в наших текстах, подчеркнем, что рассказ о нем в том или ином виде присутствует во всех без исключениях версиях легенды о святом¹²⁶, а сам его «автобиографический акт» выполняет в ней, как уже отмечалось, очень важную смысловую роль: именно благодаря ему безымянный и безвестный богомолец, коротающий свои дни в каморке под лестницей, чудесным образом превращается в святого, любимого народом «человека Божия», слава о котором мгновенно разносится по всему Риму. «Автобиография», таким образом, оказывается неким каналом реализации Божественной воли¹²⁷.

Каким же сочинение святого видится рассказчикам легенды? Разумеется, ни в одной из имеющихся версий новоевропейский неологизм «автобиография» не употребляется, но зато сплошь и рядом используются слова, более или менее близкие ему по смыслу. В большинстве случаев это производные от греческого слова “charton”, означавшего одновременно и материал и содержащийся на этом материале текст. В средневековых латинских вариантах это “carta” или “charta”, “cartula”, “carta vitae”¹²⁸ – слова, возможно, несущие дополнительный смысл: документ особой важности. То же и в романских языках – итальянском, французском, испанском и португальском – “carta”¹²⁹, и в русском – «хартия»

¹²⁵ Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 498.

¹²⁶ В самой ранней из известных сирийской версии легенды послание святого присутствует в устной форме. «Человек Божий» (главный герой в ней не имеет собственного имени) рассказывает историю своей жизни пономарю одной из церквей, прося его не обнародовать ее до тех пор, пока он жив (см.: Amiaud, A. La legende syriaque. P. 10-17). Аналогичная модель «устной автобиографии» присутствует в ранних греческих историях о человеке Божиим (Rösler M. “Alexiusprobleme”. S. 508-528).

¹²⁷ В иконографии “автобиография” святого обретает вполне конкретный зримый вид. Она обычно находится в руках Алексея, лежащего на смертном одре под лестницей, причем в одних случаях она представлена как небольшая записочка, уместившаяся на клочке бумаги, в другом – целым свитком, наподобие императорских указов и папских булл. Иногда можно даже прочесть первое слово Алексея послания, которым обычно оказывается его имя. Иконографию Алексея см.: Aurenhammer H. Lexicon der christlichen Iconographie. Wien, 1959. P. 86-88; Cahier Ch. Caractéristiques des saints dans l'art populaire. Paris, 1867. P. 387; Lexicon der christlichen Iconographie / Hrsg. von W. Braunfels. Rom, 1973. Bd. 5. Col. 90-95; Pigler A. Barocktemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Iconographie des 17. und 18. Jahrhunderts. Budapest, 1974. Bd. 1. S. 414; Reau L. Iconographie de L'art chretien. Paris, 1958. T. 3. P. 52-54. Более подробно об иконографии святого, в частности, русской: Алексий // Православная энциклопедия. Т. 2.

¹²⁸ Acta Sanctorum. P. 253; Jacobus de Voragine. Legenda aurea. P. 406; Massmann H.F. Sanct Alexius Leben. S. 163-165; Pacht O. The St. Albans Psalter. London, 1960. P. 141.

¹²⁹ Altrocci R. An Old Italian Version of the Legend of Saint Alexius // The Romanic Review 6 (1915). № 4. P. 359-361; La vie de Saint Alexis. Texte du manuscrit Hildesheim <L> / Publ. Ch. Storey. Paris, 1968. P. 107-112; Rösler M. Versiones españolas de la legenda de San Alejo // Nueva revista di filologia hispánica 3 (1949). P. 335-344; Allen J.H.D. (Jr). Two Old Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis: Codices Alcobacenses 36 and 266. Urbana, 1953. P. 62 et al.

или испорченное «хартиал»¹³⁰. В иных случаях автобиография выступает как «письмо», «послание». Во французских историях – как “lettre”, немецких – “brief”, итальянских – “brevo”¹³¹. Или еще менее определенно – просто как «рукописанье»¹³² (или немецкое “geschriben”¹³³). Помимо этих общих обозначений, указывающих на, так сказать, жанровую природу сочинения святого, в текстах легенды можно также обнаружить и некоторые «свидетельства» рассказчиков относительно его размеров. Тут их мнения очень сильно разнятся: это может быть и «краткая записка» (*brevis scriptura*¹³⁴), и целая «книга» (*book*¹³⁵).

Как я уже отмечал выше, многие версии легенды настаивают на подробности и упорядоченности «автобиографии» святого. Рассказчики в этом мнении довольно единодушны как в латинских¹³⁶, так во французских¹³⁷, русских¹³⁸ и др. историях. В некоторых случаях, впрочем, они свидетельствуют о том, что «автобиография» была лаконичной: Алексей начертал в ней свое имя рядом с именами отца, матери и жены, добавив к этому отдельные краткие сведения о себе¹³⁹.

Любопытно, что в ряде текстов XVI в. рассказчиками истории «цитируется» (*sic!*) первая фраза «автобиографии» святого, из которой мы узнаем, что сочинение Алексея было написано от первого лица: «Аз раб Иисуса Христа, Алексей, сын Еуфимиянов»¹⁴⁰; или «Я – Алексей, сын Евфимиана, римского сенатора»¹⁴¹. Но чаще всего они дают более или менее подробный пересказ его содержания. В прозаической версии “Acta Sanctorum” это изложение хотя и довольно лаконично, но вполне содержательно. В нем приводятся основные моменты биографии «человека Божия»: упоминается о его женитьбе, о том, как он отправился к Святым местам, о возвращении против его воли в Рим, о его страданиях в отеческом доме¹⁴².

¹³⁰ Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 303, 487-489, 498-500, 507-509 и др.

¹³¹ *Miracles de Nostre Dame*. P. 352 et al.; Palmer N.F. Eine Prosararbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg // *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 108 (1979). S. 167-169; Altrocci R. A New Version of the Legend of Saint Alexius // *Modern Philology* 4 (1925). P. 349-351.

¹³² Стихи духовные. С. 137.

¹³³ Konrad von Würzburg. *Das Leben des heiligen Alexius* / Hrsg. R. Hencynski. Berlin, 1898. S. 53 et al.

¹³⁴ *Acta Sanctorum*. P. 253.

¹³⁵ Adam Davy's 5 Dreams About Edward II. *The Life of St. Alexius. Solomon's Book of Wisdom. St. Jeremie's 15 Tokens Before Doomsday. The Lamentation of Souls* / Ed. by F.J. Furnivall. London, 1878. P. 54 et al.

¹³⁶ “...Et scripsit per ordinem omnem vitam suam” (*Acta Sanctorum*. P. 252); “et totum ordinem vitae suae ibidem conscripsit” (Jacobus de Voragine. *Legenda aurea*. P. 405); “per ordinem totam sua causa seriem descripsit” (Massmann H.F. *Sanct Alexius Leben*. S. 163).

¹³⁷ “...Escrit la carta tute de sei medesime” (*La vie de Saint Alexis: Texte du manuscrit Hildesheim <L>* / Publ. Ch. Storey. Paris, 1968. P. 107).

¹³⁸ «...Написа все житие» (Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 487).

¹³⁹ Ribadeneyra P. de. *The Lives of the Saints [flos sanctorum]*. St. Omers, 1669. P. 486.

¹⁴⁰ Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 88.

¹⁴¹ “Yo soy Alexo, hijo de Euthemiano, senator de Roma” – Rösler M. *Versiones españolas de la legenda de San Alejo*. P. 343.

¹⁴² “...Qualiter respuerit nuptias; et qualiter conversatus fuerit in peregrinatione, qualiterque contra voluntatem suam redierit Romam, et in domo patris sui opprobria multa sustinuerit” – *Acta Sanctorum*. P. 252.

Существует, однако, группа текстов, которая стоит в этом смысле особняком – в ней пересказ сочинения святого оказывается чрезвычайно обстоятельным и фактически заново повторяет все обстоятельства его жизни, уже известные читателю. Самые выразительные примеры – история Алексея в «Миражах Божьей Матери»¹⁴³ и в английской версии XV в. (Ms. Laud 622)¹⁴⁴, в которых пересказ алексеевой «автобиографии» занимает сотни строк.

Примечательно еще, что среди текстов встречаются такие (особенно это относится к некоторым византийским и производным от них версиям нашей истории), в которых рассказчики приписывают «автобиографии» святого интимный характер. Из них следует, что, дабы у его родных не осталось ни малейших сомнений, в том, что он их сын/муж, Алексей включил в свое сочинение некие заветные сведения, известные только самым близким ему людям: «И взял и написа вся **тайны** и яже им с отцем и с матерью и яже глагола к обрученици своей...»¹⁴⁵, «и описал всю жизнь свою и **тайное**»¹⁴⁶ (в обоих случаях выделено мною – Ю.З.).

Обращает на себя также внимание и то, что рассказчиками легенды о святом иногда даются, так сказать, качественные характеристики его «автобиографии» и отмечаются некоторые ее формальные признаки. Конрад Вюрцбургский, например, утверждает, что она представляла собой описание «жестоккой жизни» (*brute lief*)¹⁴⁷, а английский поэт XV в., то ли чтобы подчеркнуть важность предсмертного письма святого, то ли просто ради рифмы указывает, что оно «было написано на латыни» (*fforto write in latyne*)¹⁴⁸.

В общем, вполне можно заключить, что послание Алексея выглядит в наших историях вполне похожим на то, что мы называем сегодня «автобиографией». Не хватает, пожалуй, только истории становления личности главного героя¹⁴⁹. Впрочем, с самой его «личностью», как я уже отмечал раньше, в них тоже не все благополучно.

* * *

Последняя группа вопросов к текстам легенды связана с восприятием сочинения святого его адресатами, или иначе – читательской аудиторией. Кто составлял эту аудиторию и как автобиографическое откровение святого было ею воспринято? К счастью, во многих случаях можно обнаружить достаточно подробные сведения о судьбе «рукописанья» Алексея после его смерти и попытаться их прояснить.

Почти все версии единодушны в том, что оно было прочитано тут же, у его смертного ложа, в присутствии большого количества людей, отчетливо делящихся на три группы. В первую входит Римский папа (в греческих версиях часто «патриарх» или «патриархи») и императоры; во вторую – родители и жена/невеста Алексея; наконец, в третью – анонимная

¹⁴³ *Miracles de Nostre Dame*. P. 280-369.

¹⁴⁴ Adam Davy's 5 dreams about Edward II. *The Life of St. Alexius*. P. 17-79.

¹⁴⁵ Житие святого человека Божия Алексия // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К. Гудзий. М., 1995. С. 101.

¹⁴⁶ "Scripsit omnem vitam suam et misteria" – Rösler M. *Die Fassungen des Alexius Legende*. S. 138.

¹⁴⁷ Konrad von Würzburg. *Das Leben des heiligen Alexius*. S. 53.

¹⁴⁸ Adam Davy's 5 dreams about Edward II. *The Life of St. Alexius*. P. 54.

¹⁴⁹ Ср. формальное определение жанра автобиографии у Ф. Лежена: «Ретроспективное повествование в прозе, которое ведет какой-нибудь реальный человек о своем собственном существовании, с особым акцентом на своей индивидуальной жизни, в частности на истории своей личности» (Lejeune Ph. *Le pacte autobiographique*. Paris, 1975. P. 14).

толпа «народа» или даже «великое множество народа». При этом рассказчики ясно дают понять, что каждая группа «читателей» реагирует на то, что они слышат, по-разному.

Самый первый и самый сильный отклик послание усопшего находит у его родных (вспомним, что рассказчики истории не раз называют отца, мать и жену прямыми адресатами «автобиографии»). Поняв, что умерший – это Алексей, часто даже не дослушав читаемое до конца, они громкими стенаниями и причитаниями выражают неутешную скорбь по поводу утраты сына и мужа. Подробнейшим образом и с особой выразительностью переданные плачи его отца, матери и жены/невесты¹⁵⁰ (практически все рассказчики, описывая этот эпизод, соблюдают именно такую последовательность) как будто достаточно прямолинейно указывают на две вещи: во-первых, на то, кто является первоочередным адресатом сочинения и, во-вторых, на то, что оно было прочитано родными Алексея главным образом как свидетельство его идентичности, как документ, удостоверяющий, кем на самом деле является безвестный нищий.

Вот этот, самый, пожалуй, сильный в эмоциональном отношении эпизод истории, в русской версии XIV-XV вв.:

«...и егда прочте ю, тогда Ефимьян въскочив с престола скоро и раздрав ризы своя от горы и до долу и седины своя терзаше и тек паде на персах праведнаго и честнаго тела его и любезно целоваше, глаголя: “Горе мне, чадо мое, почто ми сице сотворил еси и печаль души моей принесе, или почто ми сице ныне вздыхание створи! О люте мне, чадо мое, колико летъ пуст бых, чая поне слышати гласа твоего и беседу твою, и не явил ми ся еси, видя тако плачущася в дому родителю своему. О люте мне, вожду старости моя, и камо ся имам дети жалование сердца моего, отселе уже достоин ми тяжко плакати острупленая моя душа”. Мати же его, слышавши, яко сын ея есть, отверзши оконце свое, аки лвица из лова, излезши из дверец и растерза ризы своя и власы распущеши на небо странно взираючи и жалостно глядаше сына своего, народа же моляше, глаголющи: “Увы мне, увы мне, дадите ми место, да улучю надежду мою, дадите ми, мужи, место, да узрю си жалостно възлюбленаго своего чада. О люте мне, братья моя да узрю си жалостно възлюбленаго своего чада. О люте мне, братия моя, да узрю си единочадаго сына своего, агнца душа моя, птенца гнезда моего, вздоение сесцю моею”. И текши вержеся на перси праведнаго сама и на тело его и любезно целоваше...

Невеста же в черные ризи оболкшеса и текши вержеся на персах праведнаго и честнаго тела и плакашеса, вопиющи: “Горе мне, пустынолюбивая горлице, колико лет желех и слышати хотящи глас твой или беседу твою или слух твой, камо ся еси дел, и не явил ся еси мне. Колико лет пуста бых тебе ради, и днесь явихся вдовицею и несть ми на кого взирати или кого ожидать, не имамъ уже где терпети, но отселе всплачюся острупленаго сердца моего и уязвенная моя душа”»¹⁵¹.

Затем от рассказчиков истории святого можно кое-что узнать и о восприятии «автобиографии» Алексея другой частью аудитории – собравшимся вокруг народом. По их словам, никто из присутствовавших, услышав, что новопредставившийся нищий – это Алексей и увидев, как горько сокрушаются его родные, не мог сдержать слез (можно предположить, что это были слезы

¹⁵⁰ В некоторых историях жена Алексея зовется невестой – очевидно, очевидно, в связи с тем, что между обвенчанными не произошло телесное соединение.

¹⁵¹ Житье Святаго человека Божия Алексия. С. 103.

сострадания родным). В той же русской версии: «Люди же вси ужасни бывше и точаша слезы не престаяху»¹⁵².

Оба эти отклика – семьи и собравшегося вокруг «человека Божия» народа – демонстрируют, впрочем, лишь один смысловой уровень восприятия «Рукописанья» – профанный. Между тем во всех без исключения версиях легенды явно говорится и об ином, высшем, выраженном не столь прямолинейно, но все же достаточно отчетливо. Первый знак его присутствия – реакция на услышанное папой/патриархом и императорами. Рассказчики никак не комментируют их эмоции, однако дружно утверждают, что после того, как завершилось чтение послания Алексея и смолкли причитания родных, духовный и светские владыки повелели возложить тело усопшего на украшенное ложе и отнести в центр Рима, обеспечив к нему широкий доступ горожан, а затем, явно в знак особого почтения, сами перенесли покойного в храм. Очевидно, что главой Церкви и благочестивыми императорами рассказ Алексея был воспринят как сообщение иного рода – как свидетельство святости его жизни. Первые лица в земной иерархии как бы склоняют головы перед явлением в мир реальности более высокого порядка – человека, целиком посвятившего свою жизнь самоотреченному служению Богу, совершившего величайший жизненный подвиг во имя веры Христовой. Читаем в той же русской версии истории: «Тогда повелеста славная царя архиепископ взяти одр и нести и поставити посреде града и глаголаху к народом: “Се обретохом, его же искахом по вере вашей”»¹⁵³.

Затем в рассказах на авансцену обычно снова выступает «народ» и снова вслед за папой/патриархом и императорами «прочитывает» «Рукописанье», но уже по-иному, как бы их глазами. Теперь из частного документа семейно-личного звучания, вызывающего слезы сострадания и умиления, оно превращается в текст, наполненный сакральным смыслом, в неоспоримое свидетельство святости Алексея, в средство, с помощью которого его благочестивая жизнь открывается христианскому миру и получает в нем высочайшее признание: «И вси слышавше гражане стекошася стрести честныя мощи его»¹⁵⁴.

Это сакральное предназначение сочинения «человека Божьего», впрочем, еще более отчетливо и выпукло видно из обязательного для всех модификаций легенды рассказа об эпизоде, имевшем место перед его прочтением. Имеется в виду его извлечение из окоченевших рук усопшего, не обошедшееся без чудесного вмешательства небесных сил. Дело в том, что письмо Алексея достигает тех, кому оно предназначено, не напрямую: между ним и его адресатом (или адресатами) находится еще некий незримый посредник, определяющий способ его «публикации».

Эпизод этот в греко-римской версии *Acta sanctorum* передается следующим образом. Когда тело «человека Божия» было найдено, все увидели, что в руках покойного зажато какое-то послание. Заполучить его, однако, удалось не сразу. Первым это попытался сделать отец Алексея, но без какого бы то ни было успеха: «и он хотел взять ее и не смог»¹⁵⁵. Тогда он позвал императоров и понтифика, и те обратились к усопшему со смиренной просьбой

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Памятники средневековой латинской литературы. С.108. В “*Acta sanctorum*”, p.253: “...et voluit eam ab eo accipere, et non valuit”.

отдать им письмо – только после этого руки Алексея чудесным образом разомкнулись и оно оказалось у первосвященника, который передал его читать вслух одному из своих помощников: «После этого архиепископ подошел, взял из его руки хартию и дал ее прочесть архивариусу святой Римской Церкви»¹⁵⁶. Чудесная передача автобиографии «человека Божия» именно папе, а не кому бы то ни было другому из присутствующих, совершенно определенно указывает на сакральное значение этого акта. И это вполне соотносится с тем благоговейно-религиозным ее восприятием, которое затем отразилось в реакции папы, императоров и отчасти народа (во втором из отмеченных случаев).

Эпизоды, изображающие посмертное извлечение автобиографии у Алексея в целом ряде других модификаций истории, позволяют снова говорить о затейливом переплетении вполне человеческих, земных, профанных и религиозно-возвышенных, сакральных смыслов. Существуют, например, версии, в которых упокоенный святой отдает свое жизнеописание не папе, а императорам или одновременно всем троим; в некоторых более поздних русских стихотворных переложениях извлечь «рукописанье» удается отцу¹⁵⁷, еще в других – жене/невесте. В латинской версии А, опубликованной Масманом, после безуспешных попыток Евфимиана, императоров и папы, к покойному со словами скорби подходит вдова и тут же получает из его рук просимое¹⁵⁸. Примерно то же и в испанской истории святого, опубликованной Маргарет Реслер: только вдове удается извлечь грамотку у покойного мужа, причем, как подчеркивает рассказчик, она делает это легко¹⁵⁹. В итальянской «ренессансной» версии вся сцена имеет существенные дополнительные детали. Жена, обращаясь к умершему (она еще не знает, что он ее муж) рассказывает ему о своем недавнем сне, в котором она видела Алексея вернувшимся домой с письмом, причем это письмо он никому не хотел отдавать, кроме нее. Разумеется, «услышав» эти слова, покойный тут же разжимает пальцы и позволяет ей извлечь послание. Однако горюющая женщина, не подозревая, от кого это послание, передает его Римскому папе, который самолично его прочитывает, заливаясь слезами¹⁶⁰.

Однако, пожалуй, самая удивительная сцена чуда посмертного обретения записки святого изображена в «Романсе о Святом Алексее» (*Li romans de Saint Alessin*) анонимного французского поэта XII века¹⁶¹. Как и в греко-римской версии “*Acta sanctorum*”, в «Романсе» записка чудесным образом извлекается из рук покойного папой¹⁶². Однако следом, по воле Божьей, происходит еще

¹⁵⁶ Там же. В “*Acta sanctorum*”, p.253: “*Et accedens Pontifex, accepit chartam de manu ejus, et dedit chartulario sanctae Romanae Ecclesiae, [...] ut legeret eam*”.

¹⁵⁷ Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 66-67; Стихи духовные. С. 147.

¹⁵⁸ “*Cunque accederet, aperta manu cartam ei porrigebat cadaver examine*” – Massmann H.F. *Sanct Alexius Leben*. S. 164.

¹⁵⁹ “*Estonce el sancto hombre tenido la mano y abrio el puño. Y ella tomo la carta alegremente*” – Rösler M. *Versiones españolas*. P. 343 (курсив мой – Ю.З.).

¹⁶⁰ “*E lo sancto aslarga la mane, e si ge lo dete. E la donzela cuz dovotione si lo dete a lo sancto papa. E lo sancto padre lo comenzo a lezere, e lezando comenzo lacrimare*” – Altrocci R *A New Version of the Legend of Saint Alexius*. P. 351. Та же самая ситуация, но с большими подробностями встречается в североитальянской поэтической версии истории (см.: Rösler M. *Die Fassungen des Alexius Legende*. S. 182-184).

¹⁶¹ См. публикацию Элисон Элиот: *The Vie de Saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries* / Ed. and comm. by A.G. Elliott. Chapel Hill, 1983. P. 93-137.

¹⁶² “*Li apostoles mist sa main a la cartre;/ S[ains] A[lessins] la soie li alasque./ Cil le recut ki ert de Rome pape;/ Quant il le tint, si le moustra as autres*” (Ibid., verses 1070-73).

большее чудо¹⁶³: она вылетает из рук папы и опускается на грудь жены Алексея, которая, как выясняется, тайно носила под одеждой власяницу¹⁶⁴. Кому же в этом случае адресуется автобиография и вообще, как следует понимать столь неожиданный поворот сюжета? Автор «Романса» дальше сам разъясняет читателю случившееся: жизнь святого, ставшая известной благодаря его автобиографии, являет собой столь высокий образец самоотречения, что повторить его едва ли возможно обыкновенному человеку. Тем не менее, всякий может извлечь из нее полезный нравственный урок, прописанный в Библии: да отвергнет человек своих отца и мать и прилепится к жене своей. Именно на эту особую близость мужа и жены и указало Небо, продемонстрировав чудо с перелетом автобиографии и ее получением «законным» адресатом¹⁶⁵.

* * *

Теперь, когда анализ текстов с помощью схемы **Автор-Автобиография-Читатель** был закончен (он, конечно, претендовал не столько на исчерпывающую полноту – все нюансы многочисленных историй Алексея едва ли возможно учесть – сколько на некую достаточно убедительную репрезентативность), оставалось спросить, достиг ли он поставленной цели. Удалось ли с его помощью обозначить спектр смыслов автобиографизма в средневековой культуре, как это предполагалось изначально, и в чем эти смыслы состоят?

Ответ у меня, увы, получался скорее отрицательный. Желанная картина «автобиографической практики» в Средние века почему-то не складывалась. Из моего прочтения вытекали лишь два достаточно очевидных вывода самого общего свойства. Первый – идея описания отдельным человеком собственной жизни (несмотря на малочисленность прямых свидетельств) вовсе не была чужда культуре европейского Средневековья (многочисленные вариации сюжета с предсмертной «запиской» Алексея в наших историях о святом представляли наглядное тому свидетельство). Второй – средневековый автобиографизм существенно отличался от автобиографизма новоевропейского, и это отличие состояло прежде всего в его пронизанности сакральными надличностными смыслами. «Рукописание» Алексея в большинстве случаев оказывается в наших текстах напрямую связанным с высшей по отношению к автору (и отдельному индивиду вообще) силой, которая не только побуждает святого взяться за перо, но и водит этим пером.

Этих выводов, однако, мне казалось недостаточно – они явно «звали» в какие-то иные дали, чреватые радикальной переделкой уже почти законченной работы. Прежде всего – к переосмыслению моего сюжета в связи с новыми подходами в понимании средневекового авторства, в полный голос заявившими о себе в медиэвистике 70-х – 80-х гг. XX в. Точнее будет сказать, в связи с обнаружением принципиальной инакости представлений об авторстве в Средние века и в Новое время. В исследованиях историков разных школ и направлений я нашел множество разнообразных свидетельств этой инакости, причем в качестве едва ли не главной выступала та особенность, которая была прослежена мною в ходе анализа историй об Алексее: автором текста в Средние

¹⁶³ “Iluec fist Dieus un glorious miracle” (Ibid., verse 1074).

¹⁶⁴ “Que de sa main s'en ala droit la cartre;/ A la pucele s'en ala a la place,/ Ens en son sain, en son bliaut de paille” (Ibid., verses 1075-77).

¹⁶⁵ См. интерпретацию Alison Elliott: Ibid., P. 42-43.

века довольно часто считался не столько отдельный человек, сколько Бог или стоящие между человеком и Богом небесные силы¹⁶⁶.

Дальше – больше. В какой-то момент стала совершенно очевидной необходимость соотнести историю автобиографии вообще и мой сюжет как частное ее преломление с интерпретацией истории европейского субъекта в постклассической ее постановке. Продолжать считать, что такая постановка не имеет серьезных оснований и является лишь данью преходящей моде, казалось просто невозможным – в гуманитарных науках в последние десятилетия XX в. произошли слишком серьезные изменения¹⁶⁷. Но тогда, если такие понятия, как «человек», «индивид», «автор», «автобиография» являются исключительно продуктами Нового времени, то имеет ли смысл опирающийся на эти понятия «вопросник», с которым я обращался к текстам легенды об Алексее? Или иначе: не пытаюсь ли я искать автобиографические (читай: индивидуалистические, личностные – одним словом, новоевропейские) смыслы там, где их быть не может, в культуре, этих смыслов лишенной? Т.е. не придумываю ли я эти смыслы, не «вчитываю» ли их в рассказы, призванные известить читателя о чем-то совсем ином? И тем самым не превращаю ли заведомые анахронизмы в инструменты исторического анализа? Тут возникают сомнения в разумности самого моего проекта поиска следов автобиографизма в средневековых текстах вообще и в истории о святом в частности.

Я не знаю, как развеять эти сомнения да и вообще нужно ли это делать. Мне не хотелось бы также переписывать эту работу заново, соответствующим образом изменив ракурс анализа. Скажем, рассмотреть «Рукописанье» Алексея в перспективе дискурса модернизации (в нашем случае это означало бы, опираясь на тексты легенды, проследить, как складывались новоевропейские представления об автобиографизме). В целом ряде работ современных историков литературы, написанных в русле постструктуралистской критики, такой ракурс – нередкое явление. В них обычно прослеживается, как радикально менялось в Новое время прочтение «старых» общеизвестных текстов, как наполнялись они новыми смыслами: изменившийся индивид хотел «видеть» в этих текстах себя¹⁶⁸. Может быть, достаточно просто признать в существовании этих сомнений и попытаться разобраться в их сути?

В этой связи мне вспомнилась десятилетней давности дискуссия Л.М. Баткина и А.Я. Гуревича о личности и индивиде в истории, а именно та ее часть, где речь шла об оправданности употребления понятия «личность» по

¹⁶⁶ См. напр.: Minnis A.J. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. London, 1984; Carruthers M.J. *The Book of Memory*. Cambridge, 1990. P.189-220; Vitz E.B. *Medieval Narrative and Modern Narratology: Subjects and Objects of Desire*. New York, 1989.

¹⁶⁷ См. тезисы моего доклада: Зарецкий Ю.П. Представления о человеческой субъектности в историческом знании: от Я. Буркхардта до М.Фуко // Матералы конференции «Историческое знание и интеллектуальная культура». ИВИ РАН, 4-6 декабря 2001 г. М., 2001.

¹⁶⁸ В частности, Николас Пейдж в своей недавней книге блестяще продемонстрировал, как в XVII в., благодаря французским издателям и авторам предисловий, сочинения Августина и Монтеня превратились из «безличных» трактатов в «автобиографии» (Paige N.D. *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia, 2000). Пользуясь возможностью, выражаю искреннюю благодарность профессору Пейджу (Калифорнийский университет, Беркли) за предоставленную им возможность ознакомиться в рукописи с первой главой этой его книги (“The History of Anachronism: Montaigne, Augustine and the Becoming of Autobiography”) и обсудить ее.

отношению к людям Средневековья¹⁶⁹. Перечитывая эти материалы сегодня, я все больше склоняюсь к мнению, что известная доля анахронизма при «разговоре» историка с прошлым (конечно, в случае, если этот анахронизм достаточно отрефлексирован и таким образом «оправдан») совершенно неизбежна – прежде всего из-за различия языков «той» и «этой» культур. Даже постструктуралистская критика, стремящаяся отказаться от «слишком» укорененных в новоевропейском типе дискурса понятий «индивид» или «личность», вынуждена искать им замену и находить ее в... новоевропейском же понятии «субъект». Для историка, вопрос, очевидно, состоит не в том, существовало ли, например, понятие «автобиография» в Средние века¹⁷⁰ (речь, разумеется, именно о понятии, а не о термине, появившемся в конце XVIII в.). Ему должно быть гораздо важнее осознавать, в какой мере это понятие «работает» при рассмотрении им каких-то сторон средневековой культуры, насколько оно «полезно» ему как категория исторического анализа.

Возникает, конечно, и более глобальное сомнение: а возможно ли в таком случае (т.е. в случае признания «разомкнутости» исторических эпох, определяющей роли позиции историка в конструировании прошлого, существования различных эпистем, в рамках которых одно и то же утверждение может быть и истинным, и ложным и т.п.) установление диалога с прошлым? Мне едва ли удастся его развеять или хотя бы добавить что-то новое в давно ведущиеся дискуссии. Мне просто очень не хочется верить, что и обычные люди, и профессиональные историки перестанут интересоваться тем, как жили, о чем думали, что чувствовали люди иных эпох и культур, и что нам лишь остается думать о том, «как история создается и функционирует в настоящем»¹⁷¹. Нельзя ли все-таки пытаться и сохранять интерес к прошлому, и оставаться «интеллектуально честным» – по мере сил?

¹⁶⁹ Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей 1990. М., 1990. С. 59-75; Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Там же. С. 76-89; Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле Я в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 66-69; Гуревич А.Я. Индивид (статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры») // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 309.

¹⁷⁰ См. одну из фундаментальных литературоведческих работ на эту тему: Zumthor P. *Autobiography in the Middle Ages?* // *Genre* 1 (1973). P. 29-48.

¹⁷¹ Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001. С.308.

Глава 3. Рассказы о себе на христианском Западе: Средние века и раннее Новое время

1. О сказанном и несказанном в «Книге жизни» Св. Тересы Авильской

Тереса из Авилы или Тереса Иисусова (18 марта 1515 – 4 октября 1582) – одна из самых известных женщин-мистиков и одновременно один из самых авторитетных духовных наставников Римской Католической Церкви¹. Она положила начало реформе Ордена кармелиток, была основательницей новых монашеских обителей, христианской писательницей, чей духовный опыт общения с Богом через мысленную молитву приобрел широкое признание сначала в Испании, а затем и в остальном католическом мире. В 1622 г. Тереса была канонизирована Римской Церковью, позднее стала почитаться как небесная покровительница Испании, а в 1970 г. Папой Павлом VI она была признана первой женщиной – Учителем Католической Церкви.

Большую часть литературного наследия Тересы составляют сочинения духовного содержания, передающие ее личный религиозный опыт. К ним относится и «Книга жизни», написанная между 1562 и 1565 гг. Это сочинение – один из самых замечательных образцов христианской автобиографии, сравнимый по своей глубине, искренности и выразительности с «Исповедью» Св. Августина.

При жизни Тересы «Книга жизни» (как и другие сочинения) не была опубликована, более того, она едва не попала на костер вследствие преследований со стороны инквизиции. Борьба вокруг оценки деятельности и учения Тересы продолжалась и после ее смерти, то затихая, то снова оживая, пока, наконец, растущая слава монахини не вынудила инквизицию отступить. К началу 90-х гг. XVI в. ее сочинения приобрели чрезвычайно широкую известность и разнеслась весть, что тело Тересы не подвергается тлению. Однако только после завершения канонизационного процесса, спустя 40 лет после смерти монахини, «Книга жизни» и ее автор окончательно избавились от тяжких обвинений церковных ортодоксов.

Язык Тересы в «Книге жизни» прост и сложен одновременно. Он напоминает устную речь не слишком образованного человека, который искренне стремится рассказать простыми словами о сложнейших вещах: едва уловимых движениях души, изнурительной внутренней борьбе, трудном пути к Богу через обретение молитвы, наконец, о мистическом озарении и обретении

¹ См. на рус. яз.: Тереза Авильская. Св. Внутренний Замок / Пер. под ред. Н.Л. Трауберг. М., 2000; Она же. Книга жизни: Гл. 1-6 / Пер. с исп. О.И. Варьяш и Ю.П. Зарецкого // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 2 (2001). Варьяш О.И., Зарецкий Ю.П. Тереза Авильская. Книга жизни // Вестник Университета Российской Академии образования 2 (1997); Зарецкий Ю.П., Брандт Г.А. Читая Тересу Авильскую: Монахиня и исповедник («Книга жизни», гл. 5, 3-6) // Средние века 61 (2000); Зарецкий Ю.П. Тайна монахини // De mulieribus illustribus. СПб., 2001; Мережковский Д.С. Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Св. Иоанн Креста. Брюссель, 1988; Подвижники: Избранные жизнеописания и труды. Самара, 1998; Сикари А. Портреты святых. Милан, 1987.

Господа. Тереса совсем не заботится о своём стиле: пишет быстро, никогда не исправляя написанное – буквально «как Бог на душу положит». Такая не совсем обычная писательская манера создает множество трудностей для читателя: в тексте сочинения немало «темных» мест, повторов, двусмысленностей, противоречий. Но одновременно она неожиданно рождает страницы удивительной по силе и совершенству глубоко проникновенной прозы.

В основе сюжета этого очерка лежит довольно хорошо знакомая интрига: выяснение причинно-следственных связей между некоторыми обстоятельствами жизни писателя и созданным им литературным трудом. В сущности, она очень сходна с типичным заданием урока литературы, известным каждому со школьной скамьи: «что хотел сказать автор в своем сочинении?». В условия этого задания здесь, впрочем, будут внесены некоторые существенные изменения. Во-первых, нас будет интересовать не столько то, что *хотел* сказать автор, сколько то, что *сказал* и что *должен был сказать*, но по каким-то причинам *не сказал* (не смог, не захотел, и т.д. – т.е. умолчания в тексте). Во-вторых, наше внимание в этом сюжете будет ограничено одним достаточно узким *генеалогическим* ракурсом: как некоторые «исторические» обстоятельства происхождения автора актуализировались (или не актуализировались) в созданном им произведении.

Очевидно, что сегодня, когда повсюду не устают повторять о «смерти автора», о том, что «ничего не существует кроме текста», о превращении индивида в «дивида», или, совсем близко к нашей теме, об исчезновении Я автора и рассказчика в «Книге жизни» Св. Тересы², такой подход выглядит не слишком злободневным. И все же попробуем допустить, что индивид и автор если все-таки и умерли, то «не совсем». Тем более, что, кажется, именно такого допущения требует здравый смысл, настойчиво подсказывающий: *не может быть*, чтобы рассказывая о собственной жизни и собственной личности человек («эмпирический автор») не оставил нам никаких следов о себе, *не может быть*, чтобы он полностью растворился, аннигилировал в созданном им тексте³.

Однако вернемся к нашему сюжету. Если кратко обозначить главную мысль того, о чем пойдет речь дальше, то ее вполне можно уместить в одном предложении: происхождение Тересы из семьи «новых христиан» во многом определило то, о чем и как говорится и о чем умалчивается в ее автобиографии, а также, вполне вероятно, и само появление на свет этого удивительного документа человеческого духа. Все остальное – лишь попытка убедить себя и читателей в обоснованности такого утверждения либо путем соотнесения некоторых свидетельств из других источников с текстом «Книги жизни», либо путем привлечения отдельных наблюдений, вольно или невольно сделанных биографами святой.

Начнем, по обыкновению, с исторических свидетельств. То, что среди предков Тересы значатся евреи, достаточно убедительно подтверждено

² См. напр.: Lara A. Memoria de mi // Versants 8 (1985). P. 35-39.

³ Здесь следует подчеркнуть, что автобиографическое сочинение – это сочинение не столько «художественное», сколько «историческое» (оба понятия взяты в кавычки, поскольку применительно к XVI веку они еще более условны, чем к XX), прежде всего потому, что главным (если не единственным) его сюжетом является вполне конкретная и реальная человеческая жизнь. Соответственно «умереть» его автору оказывается гораздо сложнее, чем, скажем, в повести или романе.

документально и сегодня не вызывает никаких сомнений. Большой части ученой публики этот факт биографии святой стал, однако, известен сравнительно недавно – на протяжении чуть ли не трех столетий считалось общепринятым, что Тереса, в соответствии с агиографическим каноном, происходит из знатной испанской семьи⁴. Эту идиллическую картину взорвала публикация в 1946 году в «Бюллетене Испанской королевской академии»⁵ документов, безусловно указывающих на еврейское происхождение отца Тересы. Широкой читательской аудитории, впрочем, эти документы стали известны гораздо позже – биографы святой долгое время предпочитали о них, как и о предках Тересы по отцовской линии вообще, не вспоминать, чтобы избежать шокирующего воздействия такого нежелательного открытия на души верующих⁶. Сегодня подобные страхи уже беспокоят только составителей популярных очерков, в академической же среде тема вызывает живой отклик⁷.

Изложим вкратце то, что известно об отцовской линии предков Тересы. Дед ее Хуан Санчес (1440-1507) был одним из преуспевающих еврейских купцов в Толедо. В конце XV в., чтобы сохранить свое дело (а может быть, и жизнь) он, как и многие испанские евреи, был вынужден принять христианство, однако затем вернулся к вере своих предков и стал воспитывать в ней своих сыновей. После того как в 1484 году разъездной инквизиционный трибунал прибыл в Толедо и выкрестам, тайно исповедовавшим иудаизм («криптоиудеям»), в случае раскаяния было обещано прощение («эдикт милости»), Хуан Санчес явился с повинной. 22 июня следующего 1485 г. инквизицией было признано, что он «содеял и совершил множество тяжких преступлений и злодеяний ереси и отступничества против нашей святой католической веры»⁸. Во искупление тяжкого греха ему было предписано в течение семи пятниц подряд шествовать по улицам Толедо в «самбенито» – ярко-желтой тунике с вышитыми крестами и языками пламени⁹. В этой покаянной процессии его сопровождал пятилетний Алонсо, ставший через 30 лет отцом Тересы. Впоследствии позорные одежды участников шествия в назидание другим были выставлены на всеобщее обозрение в Толедском соборе.

⁴ По-видимому, впервые фраза, однозначно указывающая на благородное происхождение Тересы как по материнской, так и по отцовской линии, появилась в популярном печатном издании «Житий святых» Альфонсо Вильегаса первой половины XVII в.: «Оба были знатного происхождения и превосходят во всяком благочестии и доблести» (Villegas A. de. *Flos sanctorum*. Rouen, 1636. P. 47. Цит. по: Slade C. *St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*. Berkeley, 1995. P. 69).

⁵ Cortes A.N. *Pleito de los Cepeda* // *Boletin de la Real Academia Española* 25 (1946).

⁶ В такого рода сознательном умолчании, сделанном в первом издании наиболее авторитетной из современных биографий святой (Efren de la M. de Dios, Steggink O. *Tiempo e vida de Santa Teresa*. Madrid, 1968), признались впоследствии ее авторы (см. Slade C. *St. Teresa of Avila*. P. 72). Тема происхождения святой получила подробное освещение лишь во втором издании биографии 1977 г.

⁷ См. напр: Llamas Martinez E. *Santa Teresa de Jesus y la Inquisicion española*. Madrid, 1972; Castro A. *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid, 1982; Slade C. *St. Teresa of Avila*. P. 69-73. Тот же О. Стеггинк (см. прим. 6) озаглавил первый параграф в своем обширном и содержательном предисловии к новому изданию «Книги жизни» 1986 г. весьма выразительно: «Тереса де Аумада: дочь новообращенных» (Steggink O. *Introducion biografica e critica // Teresa de Avila. Libro de la vida / Ed., intr. y notas de O. Steggink*. Madrid, 1986. P. 7).

⁸ «Haver fecho e comeditdo muchos e graves crimenes y delictos de herejia y apostasia contra nuestra sancta fee catolica». Материалы инквизиционного трибунала были обнародованы в ходе «тяжбы за идалию» 1519 г. братьев Сепеда, о которой еще будет сказано. В настоящее время хранятся в Королевской канцелярии Вальядолида (См.: Steggink O. *Introducion*. P. 7.).

⁹ Efren de la M. de Dios, Steggink O. *Tiempo e vida de Santa Teresa*. Madrid, 1977. P. 4-5.

Раскаяние помогло Хуану Санчесу избежать костра, но не смогло спасти ни от бесчестья и унижений, ни от финансовых неудач. Когда торговые дела в Толедо стали приходить в упадок (по другой версии – чтобы забыть и о позоре публичного покаяния и о своем еврействе вообще), его семья перебралась в Авилу, где стала настойчиво и энергично скрывать свое еврейское прошлое. Дед Тересы прибавил к своему имени Санчес, характерному для новообращенных, старинное христианское родовое имя жены, урожденной Инес де Сепеда, и стал зваться Хуаном Санчесом де Сепеда; потом в 1500 г. добился необходимого для «полноценного» дворянина документа о благородном происхождении, по которому следовало, что он является прямым потомком одного из рыцарей Альфонсо XI, и женил своих сыновей на девушках из знатных испанских фамилий. Интеграция семьи в христианское сообщество проходила в целом благополучно, если не брать в расчет судебное разбирательство 1519 г. в связи с обвинением отца Тересы и его братьев в фальсификации документов об их родovitости и, как можно предположить, тайных страхов, на протяжении десятилетий преследовавших потомков Хуана Санчеса.

Наша изначальная гипотеза о том, что наличие еврейских предков у автора «Книги жизни» в той или иной мере определили ее содержание и структуру, может быть логически оправданной только при одном очевидном условии – Тереса *должна была знать* тайну своего происхождения. Однако никаких прямых свидетельств этого не обнаруживается ни в ее собственных сочинениях, ни в других документальных источниках. Какие-то намеки можно найти разве что в двух эпизодах ее «Книги оснований» (*Libro de fundaciones*), где она передает свой разговор с будущей монахиней «чистой крови» (20, 2) и рассуждает о роли благородного происхождения (15, 15), но они все же слишком туманны¹⁰. Прямые свидетельства на этот счет, впрочем, вообще едва ли могли существовать: «неблаговерный» дед Тересы умер за несколько лет до рождения внучки, его сын, отец Тересы Алонсо, вел жизнь благочестивого христианина, дети Алонсо и от первого, и от второго браков¹¹ воспитывались в христианской традиции, к тому же у самой Тересы в кармелитских монастырях едва ли находились поводы говорить или писать о своем деде-марране.

Тем не менее на основании многочисленных косвенных данных биографы святой довольно единодушно склоняются к положительному ответу, больше того, утверждают, что еврейское происхождение оказало огромное влияние на формирование личности Тересы¹². Некоторые считают даже, что и предсмертные слова Тересы – «Я умираю дочерью Христа» – следует

¹⁰ См.: Slade C. St. Teresa of Avila. P. 71.

¹¹ Отец Тересы Алонсо Санчес де Сепеда был женат дважды и от первого брака имел двух детей, сына и дочь. После смерти первой жены, Каталины дель Песо (судя по фамилии и роду занятий ее семьи, возможно, также происходившей из «новообращенных»), в 1509 г. в возрасте двадцати девяти лет вступил в брак с четырнадцатилетней доньей Беатрис Давила и Аумада из знатной, но бедной испанской семьи и имел от неё десятирех детей, в числе их родившуюся третьей Тересу. В специальной тетради, которую он вел для учёта обстоятельств появления своего потомства на свет, есть по этому поводу соответствующая запись: «В среду двадцать восьмого дня месяца марта тысяча пятьсот пятнадцатого года родилась Тереса, моя дочь, около пяти часов утра, получасом раньше или позже, что было в сказанную среду, когда почти рассвело» (Efen de la M. de Dios, Steggink O. Tiempo e vida. 1977. P. 20-21).

¹² Steggink O. Introducion. P. 12-14.

интерпретировать как ее стремление заявить потомкам о безусловном и окончательном разрыве со своим биологическим родством¹³.

Считается также установленным, что многие, если не большинство, из современников монахини знали о «новых христианах» в ее роду и скрывали правду¹⁴. Одно из впечатляющих доказательств этого – упоминавшийся выше процесс 1519 г. против отца Тересы и его братьев, инициированный их дядей (братом жены Хуана Санчеса, Инес де Сепеда), который наделал много шума¹⁵. На этом процессе как раз и всплыли документы о решении толедского инквизиционного трибунала в отношении отступивших от христианской веры Санчесов. Процесс этот дону Алонсо все же удалось выиграть, поскольку многие влиятельные друзья дали свидетельские показания (совершенно очевидно, ложные) в его пользу. Такие случаи, впрочем, не были исключением в Испании XVI в. – тяжбы за идалгию не отличались ни строгостью судебной процедуры, ни неподкупностью участников процесса¹⁶. Как считают историки, в такой ситуации «еврейское происхождение при наличии мощных связей не исключало подтверждение идалгии»¹⁷.

Вопрос о родословной Тересы с новой остротой встал в ходе слушаний о ее канонизации (1591-1610), но здесь опять нашлось немало людей, подтвердивших, вопреки достаточно очевидному, ее благородное христианское происхождение. Среди этих людей был и Доминго Баньес (1528-1604), духовник святой, один из официальных рецензентов «Книги жизни», определенных Инквизицией. В этой рецензии он, помимо прочего, писал, что «никто не отрицает знатное происхождение ее родителей»¹⁸.

Получается, таким образом, что и сама Тереса знала то, чего ей лучше было бы не знать, и что ее окружение также было вполне осведомлено о ее тайне. Но это еще не все. Выходит, друзья, близкие знакомые ее и ее семьи откровенно лукавили, публично признавая «чистоту крови» обоих ее родителей. И также выходит, что эта «ложь во спасение», окружавшая Тересу на протяжении всей ее жизни, не оставила ее и после смерти.

Учитывая сказанное о предках Тересы по отцовской линии и то, что она почти наверняка знала о своих еврейских корнях, к важным историческим реалиям, определившим появление «Книги жизни» на свет, можно отнести и то положение, в котором оказались испанские «новые христиане» в середине XVI в.

Известно, что процесс насильственной массовой христианизации иудеев начался в Испании еще в конце XIV в. К середине XV в. «новообращенных»

¹³ Slade C. St. Teresa of Avila. P. 71.

¹⁴ Slade C. St. Teresa of Avila. P. 69; Castro A. Teresa la santa y otros ensayos. Madrid, 1982. P. 18. Биограф Тересы Диего де Йепес, встречавшийся с ней в 1576 г., в жизнеописании святой, опубликованном через пять лет после ее смерти, фактически дает понять, что знает все о ее предках, но не вдается в подробности (Yepes D. de. Vida de Santa Teresa de Jesus. Paris, 1847. P. 6).

¹⁵ Об этом судебном разбирательстве упоминает, в частности, один из первых биографов Тересы, ее младший современник Франциско Рибера (Ribera F. de. La Vida de la Madre Teresa de Jesus / Ed. J. Pons. Barcelona, 1908. P. 94).

¹⁶ О порядке таких тяжб в XVI-XVII вв. см.: Ведюшкин В.А. Идалго и кабальеро: Испанское дворянство в XV-XVII вв. // Европейское дворянство XV-XVII вв.: Границы сословия / Ред. В.А. Ведюшкин. М., 1997. С. 109-111.

¹⁷ Там же. С. 111. Автор ссылается здесь на мнение французских историков М.-С. Gerbet и J. Fayard.

¹⁸ Цит. по: Slade C. St. Teresa of Avila. P. 71.

здесь насчитывалось уже довольно много, более ста тысяч, и число их продолжало расти. Довольно значительная часть евреев, впрочем, приняла христианство лишь формально и тайно продолжала придерживаться иудейской традиции. Постепенно многие из них разбогатели, породнились с семьями испанской аристократии, заняли высокие посты и при королевском дворе, и даже в Церкви. Однако положение их не было достаточно устойчивым, поскольку подозрения в тайном вероотступничестве неизменно вызывали враждебность христиан¹⁹.

В 1480 г. обязанность изобличения марранов была возложена на испанскую инквизицию, учрежденную главным образом именно для выявления еретиков среди «новых христиан». Ее лицо и цели определила деятельность Томаса Торквемады, ставшего с 1483 г. Великим Инквизитором. По некоторым подсчетам, с 1480 по 1492 гг. инквизиционными трибуналами было выявлено около 13 тысяч «ложных христиан». В период с 1481 по 1488 гг. более 700 из них было предано сожжению и более 5 тысяч (в их числе и дед Тересы Хуан Санчес) возвращено в лоно Церкви²⁰.

В конце концов Торквемада пришел к заключению, что только полное изгнание евреев из Испании покончит с их влиянием в стране. Вскоре последовал известный королевский эдикт 31 марта 1492 г., по которому десятки тысяч человек покинули Испанию²¹. Меньшая, хотя и значительная, часть евреев спаслась от изгнания, приняв христианство (некоторые – формально, тем самым пополнив число «ложных христиан»). Иудейская вера, таким образом, еще долго (вплоть до XVIII в.) оставалась прочно укорененной в умах и сердцах многих «новых христиан», продолжавших передавать ее последующим поколениям.

Тем временем испанская Инквизиция, главной целью которой на протяжении десятилетий являлось обращение иноверцев в христианство, с началом Реформации стала формулировать задачу своей деятельности несколько иначе – теперь ею стала борьба с ересями, точнее, полное и окончательное их искоренение. Преследование марранов перестает быть для нее центральной проблемой, однако «еврейский вопрос» не исчезает совсем, поскольку главным источником ересей ею признаются «новые христиане» и их потомки. Такое особое отношение к новообращенным объяснялось тем, что в сознании многих католиков выкресты по-прежнему идентифицировались как иудеи – враждебная сила, подрывающая христианскую религию и Церковь изнутри. Совершенно определенно высказался по этому поводу в одном из

¹⁹ Этому способствовало также и то, что, хотя в целом отношение иудеев к марранам было неоднозначным, они все же продолжали считать их «своими». Дело в том, что, по Галахе, насильственно обращенный, хотя и рассматривается как совершивший тяжкий проступок, тем не менее продолжает считаться евреем. Однако, поскольку обращение марранов не всегда было принудительным и часто диктовалось имущественными соображениями, одни раввинистические авторитеты полагали, что их следует признавать евреями, другие – что их нужно рассматривать как неевреев во всех аспектах религиозного права, кроме законов о браке и разводе. На практике, однако, евреи никогда не порывали связей с марранами и всячески поддерживали их веру в Бога Израиля, называя их «анусим» («жертвы насилия»). Больше того, на протяжении XV-XVI вв. заявлявшие о своем еврействе практически всегда принимались в общину. (См.: Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1982-1986. Т. 2. Ст. 407; Т. 3. Ст. 252).

²⁰ Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1986. Т. 3. Ст. 743.

²¹ В этом эдикте, помимо прочего, прямо говорилось, что до тех пор пока евреи находятся на испанской земле, нет никакой надежды, что марраны реально интегрируются в христианскую среду.

посланий 1556 г. Филипп II (Тересе в это время 41 год, остается шесть лет до начала писания автобиографии): «Все ереси, которые рождались в Германии и Франции, происходили от потомков евреев, точно так же, как мы это видели и продолжаем каждодневно видеть в Испании»²². Отсюда исходило и стремление светских и церковных властей ограничить участие «новых христиан» в жизни испанского общества, в виде законов «о чистоте крови» (*limpieza de sangre*), запрещавших им поступать в университеты, занимать общественные должности, принимать духовные звания и многое другое²³.

Обратимся теперь, наконец, к самой «Книге жизни», задавшись вопросом о том, как именно отразилось (или как могло отразиться) обозначенное особое положение Тересы-автора в созданном ею автобиографическом рассказе.

Тереса любит повторять в «Книге жизни», что пишет она ее не по своей воле, а по настоянию исповедников (это были, как считают, в первую очередь Педро Ибаньес и Гарсиа де Толедо). Однако она ни разу прямо не говорит, почему духовники понудили ее взяться за такое не совсем обычное дело, как описание собственной жизни, и почему, не довольствуясь слышанным во время исповедей монахини, им понадобились *письменные* свидетельства. Из ее слов можно сделать заключение лишь о ее собственных намерениях: она адресует свою книгу именно своим исповедникам, и в ней она хотела бы полнее открыть свою душу перед ними, получив в ответ пастырскую поддержку в ее служении Господу. Кроме того, из разъяснений Тересы следует, что сам замысел написания автобиографии, по ее мнению, давно был угоден Богу, но она не решалась приступить к его осуществлению, пока не получила поддержку своих наставников:

«Да будет благословен вовеки Тот, кто так меня ждал, Кого я всем сердцем молю ниспослать мне благодать, чтобы я написала этот рассказ *во исполнение воли моих исповедников* с наибольшей ясностью и правдивостью; и хотя Сам Господь, я знаю, давно этого желал, я на это не решалась; и да будет это во имя Его славы и хвалы и во имя того, чтобы с этих пор они [исповедники – Ю.З.], узнав меня лучше, поддержали меня в моей слабости, и я смогла воздать Господу хотя бы часть того, что должна» (Пролог, 2)²⁴.

Примечание:

Очень многое в уяснении этого запутанного переплетения мотивов может стать на свои места, если допустить, что исповедники настаивали на автобиографическом рассказе Тересы, дабы упредить возможные обвинения ее в ереси со стороны инквизиции. Тогда их «понуждение» можно понимать как пожелание создать документ, доказывающий чистоту ее веры, как стремление близких людей защитить монахиню, а саму «Книгу жизни» – как свидетельство, предназначенное (вопреки заявлениям автора о том, что она написана для исповедников) инквизиционному трибуналу.

²² Цит. по: Slade C. St. Teresa of Avila. P. 20.

²³ Об этой уникальной документальной характеристике кастильского дворянства см.: Ведюшкин В.А. Кастильское дворянство и «чистота крови» // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 163-169.

²⁴ Цитаты из «Книги жизни» даются по изд.: Teresa de Avila. Libro de la vida / Ed., intr. y notas de O. Steggink. Madrid, 1986. Перевод сверен О.И. Варьяш.

Испанский историк Энрике Йамас Мартинес, подробно исследовавший отношения святой с церковными властями²⁵, убежден, что дело обстояло именно так. «Книга жизни», считает он, была рождена под знаком Инквизиции, и только учет этого обстоятельства ведет к пониманию произведения как единого целого, к уяснению его композиции и содержания. Ее жанр и стратегию повествования, по мнению историка, определяют потенциальные обвинения автора в ереси.

Действительно, форма и построение «Книги жизни» весьма напоминает довольно распространенный в Испании XVI в. практический «жанр» показаний перед инквизиционным трибуналом, обязательно включавший рассказ об истории жизни обвиняемого или обвиняемой. После 1565 г. этот «жанр» приобрел вполне определенную устойчивую структуру и стал включать вступление, призванное в ходе диалога со следователем идентифицировать личность подсудимого, и три части: генеалогию (*genealogia*), автобиографию (*discurso de su vida*) и беседу об основах христианского вероучения (*doctrina cristiana*)²⁶. Все эти четыре структурных элемента легко обнаруживаются у Тересы, делающей, впрочем, особый акцент на автобиографической и вероисповедной частях.

Правда, Тереса до написания «Книги жизни» никогда не имела дел с инквизиционным трибуналом. Тем не менее принадлежность к потомкам «новых христиан» ставила ее в схожие с обвиняемыми обстоятельства. Она понимает (и это понимание усиливают «понуждения» ее исповедников), что потенциально постоянно находится под подозрением, постоянно пребывает в положении человека, который вынужден оправдываться перед незримым судом. Этот оправдательный мотив и определяет содержание и общую направленность ее автобиографического рассказа: Тереса особенно подробно останавливается в нем на тех вопросах, которые могут вызвать подозрения в ереси, пытаясь отвести возможные обвинения по ним.

В первых девяти автобиографических главах она последовательно рассказывает о своих благочестивых родителях, событиях и душевных переживаниях «ранней» жизни. За ними следует переходная десятая и целых двенадцать глав (11-22) рассуждений о четырех ступенях молитвы. Эта вторая часть написана особым, наполненным аллегориями языком. Четыре ступени молитвы предстают в ней как четыре различных способа возделывания сада. Первая ступень – молитва раздумий «для тех, кто начинает» (гл. 11-13), вторая – сосредоточения и покоя (гл. 14-15), третья – мечты о даровании сил (гл. 16-17), четвертая – единения с Богом (гл. 18-22). Третья часть «Книги жизни» (гл. 23-31) описывает путь к достижению мистического союза с Господом. Хотя она в определенном смысле и вытекает из второй, составляющей ее доктринальную

²⁵ Llamas Martinez E. Santa Teresa de Jesus y la Inquisicion española. Madrid, 1972.

²⁶ См.: Slade C. St. Teresa of Avila. P. 13. Некоторый интерес для проведения аналогий представляют также конкретные материалы инквизиционных процессов. На одном из них, прошедшем в 1581 г., перед Толедским трибуналом предстала некая сестра Мария из монастыря Св. Иеронима, обвиненная в ереси, лютеранстве и вероотступничестве. Ее речь на суде состояла из 5 частей: 1) добровольного покаяния пред Церковью; 2) признания скрытого, невидимого другим, характера ее прегрешений; 3) рассказа о том, как она была соблазнена еретическими учениями в раннем детстве; 4) рассказа о заблуждениях и соблазнах юности; 5) признания собственной слабости вследствие того, что она является необразованной женщиной (Schizzano Mandel A. Le proces inquisitorial comme acte autobiographique: Le cas de sor Maria de San Jeronimo // L'autobiographie dans le monde Hispanique (Actes du Colloque International de la Baume-les-Aix, 11-12-13e mai 1979). Aix-en-Provence, 1980. P. 156-157).

основу, очевидно, что Тереса ей придает особое значение. Она говорит, что это фактически новая книга с иным сюжетом: раньше она рассказывала о себе, теперь – об открывшемся ей в себе Боге (26, 1). И это открытие Господа для нее, несомненно, является центральной темой. Из текста следует, что оно происходит необычайно трудно, что Тересу постоянно мучают сомнения, неуверенность и страх – действительно ли это Бог явился ей или дьявол в божественном облики?

В четвертой части (гл. 32-36), добавленной к книге через три года после окончания ее первой редакции, говорится об основании монастыря Св. Иосифа как земном воплощении мистического опыта Тересы. Это как бы продолжение автобиографической темы, прерванной в 10 главе. Наконец, завершает она свою книгу трогательным описанием новых милостей, полученных от Господа, и отзвука, который они нашли в её душе (гл. 37-40). В этом заключении Тереса изображает чувство внутреннего покоя и защищенности, резко контрастирующее с теми сомнениями и тревогами, которыми пронизаны первая автобиографическая и особенно третья, рассказывающая о ее мистическом опыте, части книги. Эта часть как бы призвана отринуть все прежние сомнения и убедить читателя в беспорной ортодоксальности ее религиозно-мистического опыта.

Какого рода обвинений, однако, страшилась Тереса? Не можем ли мы, продолжая использовать тот же самый метод сопоставления содержания «Книги жизни» с историческими реалиями, сделать некоторые предположения на этот счет?

Обратим вначале внимание на особое место в ее сочинении обширного отступления от автобиографического рассказа (2-я и 3-я части), описывающего ступени молитвы и путь автора к достижению мистического союза с Господом.

История написания «Книги жизни» показывает, во-первых, что эти две части едва ли следует рассматривать как отступление от главной автобиографической темы: они, наоборот, составляют ядро всего сочинения. Во-вторых, события, связанные с написанием автобиографии, свидетельствуют, что само появление этих частей продиктовано вполне определенными сомнениями и страхами: Бог или дьявол является Тересе в ее мистических видениях? Известно, что около 1560 года на исповеди своему духовному наставнику, монаху-доминиканцу монастыря Св. Фомы в Авиле Педро Ибаньесу, Тереса призналась в такого рода страхах, терзающих ее душу²⁷. Вскоре после этого, очевидно, по совету Ибаньеса, ею было написано что-то вроде отчета о своей молитвенной практике – *Le manera de oraciyn que ahora tengo*. Этот отчет лег в основу сначала первой редакции сочинения монахини, а затем и второй, появление которой, похоже, было продиктовано теми же мотивами²⁸.

²⁷ Это свидетельство принадлежит самому Педро Ибаньесу – см.: Steggink O. Introducion. P. 49-50, n. 153.

²⁸ Около 1564 г. Тереса имела беседу со своим другом, инквизитором Франциско де Сото Салазаром, в ходе которой она поделилась постоянно одолевавшими ее сомнениями в правильности избранного пути к Богу. Тот посоветовал отправить ее духовный отчет «на отзыв» Хуану Авильскому как наиболее авторитетному человеку в духовных вопросах. Тем временем написанное Тересой вызвало интерес и других людей, близко ее знавших: отца Гарсиа де Толедо, брата Педро Ибаньеса и главы Толедской коллегии иезуитов отца Доменена. Они в целом одобрили его содержание и настояли на доработке сочинения, в конечном счете

Особое место этого «отступления» в «Книге жизни» становится более понятным, если мы обратимся к некоторым сюжетам из религиозной истории Испании первой половины XVI в., связанным с «новообращенными».

После 1492 г. положение «новых христиан» и их потомков продолжало оставаться двусмысленным и нестабильным. Некоторые из них отвечали на потенциальную опасность обвинений в тайном исповедовании иудаизма подчеркиванием своей преданности католической вере (в том числе и путем выдачи Инквизиции «ложных христиан»), другие присоединились к различным неортодоксальным направлениям христианства. Часть последних примкнула к «алюмбрадос», последователям францисканской монахини Исабель де ла Крус, основательницы духовного течения «просветленных». Составленный современными исследователями социологический портрет типичного еретика этого толка (вполне, заметим, узнаваемый) включает следующие черты: он или она имели еврейских предков, являлись городскими жителями, имели высокий образовательный уровень (обычно достигнутый путем самообразования), принадлежали к среднезажиточной категории населения²⁹. Иллюминаты верили, что через внутреннее очищение их души должны подчиниться воле Бога и вступить с Ним в прямое мистическое общение. Главным же в их духовных опытах было достижение мистического озарения, переходящего в экстатическое состояние слияния с Богом. Эта их практика духовных упражнений получила довольно широкое распространение и оказала существенное влияние на религиозную жизнь Испании, с XVI в. ставшей главным центром мистицизма в католическом мире.

Очевидно, что грань между ортодоксальными и еретическими мистическими учениями, по крайней мере, до конца XVI столетия, была чрезвычайно тонкой. Контрреформационный католицизм поначалу отнесся к мистике враждебно. В ней «Церковь настораживала проповедь внутренней религиозности и самоуглубления, выдвигание на первый план субъективного опыта, а не официально признанного откровения, предпочтение личного самоусовершенствования церковным таинствам и обрядам»³⁰. Неслучайно поэтому, что сочинения всех наиболее авторитетных испанских мистиков «золотого века», таких как Игнасио Лойола, Хуан Авильский, Франсиско де Осуна, Педро де Алькантара, Франсиско де Борха, вызывали серьезные подозрения инквизиции³¹.

Если теперь вернуться к нашему вопросу о том, каких именно обвинений боялась Тереса и о смысловой нагрузке обширного «отступления» в ее «Книге жизни», то получится, что подробный рассказ о ее способе молитвы и об открывшемся ей пути общения с Господом был призван снять с нее возможные обвинения в ереси иллюминизма и в целом доказать ортодоксальный характер ее духовных мистических опытов³².

вылившейся в окончательную полную редакцию «Книги жизни». (См.: Steggink O. Introducion. P. 51)

²⁹ Marques A. Los alumbrados. Madrid, 1972. Cap. 4, 5.

³⁰ История Европы. М., 1993. Т. 3. С. 315.

³¹ Menendez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1956. Lib. 5. P. 187-188.

³² См подробно: Llamas Martinez E. Teresa de Jesus y los alumbrados: Hacia una revision del 'alumbradismo' español del siglo XVI // Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982. Vol. 1.

Сочинение Тересы попало в поле зрения инквизиторов в связи с процессом в Кордове над доктором Бернардино Карлевалем, давним ее знакомым, обвиненным в ереси иллюминизма (Карлеваль, как и его наставник Хуан Авильский, заметим, принадлежал к потомкам «новообращенных»). На этом процессе одна из тех, кому Карлеваль давал свои духовные наставления, Мария Мехиас, показала, что обращалась к «Книге жизни», дабы уяснить, способна ли она предсказывать будущее. Трибунал пришел к заключению о виновности обоих, и они были приговорены к сожжению на костре. Тем временем обстоятельства, открывшиеся во время процесса, дали основание для нового расследования, теперь уже в отношении Тересы. Трибунал Кордовы 12 марта 1575 г. послал обвинения против нее в Мадрид. По приказу оттуда инквизиторы Вальядолида разыскали рукопись сочинения и дали распоряжение подготовить на него рецензии для составления официального обвинения³³. Одним из назначенных рецензентов оказался исповедник Тересы Доминго Баньес, один из тех, кто настойчиво советовал монахине описать свой собственный религиозный опыт, и самым непосредственным образом способствовал появлению книги на свет. Баньес, как можно было ожидать, не обнаружил в писаниях своей духовной дочери ничего еретического, однако по его рекомендации книга все же была конфискована (запрет снят только в 1586 г., спустя четыре года после смерти Тересы). Главное затруднение у рецензентов и инквизиции вызывал вопрос: всегда ли тот, кто являлся Тересе в видениях, был Богом?

Разумеется, Тереса не только знала о расследовании, но и тяжело его переживала. В одном из писем к брату конца февраля 1577 г. она сообщала, что ей известно о его ходе. Она говорит в нем, что сам Великий Инквизитор читает книгу, и что это, по ее мнению, является свидетельством его благосклонного отношения к ней³⁴.

Не был ли, спросим, этот осторожный вздох облегчения, смешанный с попыткой самоуспокоения, одновременно еще и знаком того, что сочинение достигло наконец читателя, которому было адресовано? Облегчения от того, что высшая инстанция склонна признать ее *настоящей* христианкой и что она, хотя бы отчасти, очищена от греха *нечистого* рождения?

Едва ли все сказанное нуждается в специальном обобщающем заключении, призванном еще раз убедить читателя в том, что «Книга жизни» во многом обязана тайне жизни внучки новообращенного Хуана Санчеса. Вместо этого приведем несколько мнений писателей, не знавших о ее еврейских корнях (либо знавших, однако не предававших этому обстоятельству особого значения), но фактически прямо подтверждающих наш вывод: – автобиография Тересы в значительной мере являет собой оправдательный документ, призванный «очистить» ее автора от «греха», переданного ей по наследству.

Антонио Сикари, автор популярных «Портретов святых», переведенных на многие языки, ничего не говорит о предках Тересы по отцовской линии и, похоже, считает, что ее благородное происхождение, вопреки очевидным

³³ Stegink O. Introducion. P. 54-59.

³⁴ El inquisidor mismo los lee [los papeles], que es cosa nueva (debenselos haber loado); y dijo a dona Luisa [de la Cerda] que no habia alli cosa que ellos [los inquisidores] tenian que hacer en ella que antes habia bien que mal (Ibid. P. 56).

фактам, не следует подвергать сомнению³⁵. Тем не менее некоторые акценты его характеристики личности святой достаточно выразительны. Скажем, вот как он описывает сильное чувство греховности, постоянно ее преследовавшее: «...В ее жизни было что-то, что даже нельзя назвать грехом..., однако ей это представлялось настолько серьезным, что Тереза говорила себе: «Я была как человек, который носит в себе свою погибель»³⁶. И еще: «...Если бы мы стали в ней искать того, что обычно называем «тяжким грехом», то результат поисков нас бы разочаровал»³⁷. Или ее страх перед Богом: «...Она чувствовала себя «недостойной Бога», недостойной молиться»³⁸. Другой автор популярной биографии святой, Элизабет Гамильтон, говорит о безотчетном чувстве вины Терезы, преследовавшем ее всю жизнь³⁹.

Однако, пожалуй, наиболее удивительные и яркие подтверждения нашей гипотезы о связи «Книги жизни» с еврейскими корнями Терезы обнаруживаются в трилогии об испанских мистиках Д.С. Мережковского – одном из его последних исторических романов. В некоторых психологических наблюдениях и оценках писателя, не подозревавшего об известных нам деталях родословной святой, даже присутствуют элементы гротеска (отношение Мережковского к «еврейскому вопросу» достаточно хорошо известно). Так, он не сомневается в том, что отец Терезы – «благородный гидальго» или даже «яснейший гидальго», «рыцарь яснейшей крови», очень схожий с Дон Кихотом⁴⁰. В то же время он не проходит мимо загадок, которые задает жизнь и сочинения Терезы (в особенности ее автобиография), и, пытаясь объяснить их, рисует живую картину страха, постоянно преследовавшего святую. Мережковский говорит, что страх иногда водил рукою Терезы и при написании «Книги жизни» («вероятно, бывали минуты, когда ей делалось так страшно перед этим судом [судом Инквизиции – Ю.З.], что она скрывала от него многое») и что этот страх стал причиной многих неясностей и недоговоренностей в автобиографии святой («Вот почему трудно узнать по этой книге действительную, святую и «грешную» жизнь Св. Терезы»⁴¹).

Картины страха, сопровождавшего Терезу на протяжении всей ее жизни, нарисованные писателем более полувека назад, сегодня, когда происхождение святой из семьи «новых христиан» больше не является тайной, неожиданно обретают новую силу и убедительность. Одна из самых ярких среди них – встреча Терезы с Великим Инквизитором. Мережковский сначала сообщает об обнаруженном им примечательном совпадении: останки Торквемады покоились как раз неподалеку от дома отца Терезы (как мы знаем – выкреста) в Авиле («Против отчего дома Терезы находилась доминиканская обитель Санто-Томазо, где была могила Великого Инквизитора, Торквемады. «Прах о. Фомы Торквемады в этой могиле покоится. Ереси бежит, как чумы,

³⁵ Он без всяких колебаний относит Терезу к числу «девушек из знатных семейств» (Сикари А. Портреты святых. Милан, 1987. С. 41).

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 40.

³⁸ Там же. С. 46.

³⁹ Hamilton E. The Life of Saint Teresa of Avila. Wheathampstead, 1985. P. 28. В то же время выраженные покаянные мотивы «Книги жизни» Гамильтон считает всего лишь этикетной формулой, призванной отвести возможные обвинения ее создателя в гордыне.

⁴⁰ Мережковский Д.С. Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Св. Иоанн Креста / Ред. Т. Пахмус. Брюссель, 1988. С.3 7, 42.

⁴¹ Там же. С. 35.

pestem fugit haereticam», гласила на могиле надпись»⁴². Далее читаем: «Слышала, вероятно, Тереза в детстве, рассказ об одном из последних дел Торквемады, легенду о Св. Младенце⁴³. Выкрестов иудейских из города Окканьи близ Авилы обвинили, справедливо или несправедливо [Д.С. Мережковский, как видим, исходит здесь из допущения правдоподобия «кровавого навета»], в том, что они украли христианского мальчика [...]. В 1491 году, за четверть века до рождения Тересы, судьи инквизиции судили в г. Авиле этих действительных или мнимых злодеев и восемь из них приговорили к сожжению на костре – «делу веры», – *acto de fe*». Завершает писатель этот эпизод романа очень важным для нас аккордом: «Встреча Терезы, в детстве, с Торквемадой – тоже пророческое знамение. ... Будут преследовать ее всю жизнь в красном свете костров две черных тени – Торквемады, Великого Инквизитора, и мнимого Христа, не узнавшего ею Антихриста».⁴⁴ Именно так! Писательская интуиция Д.С. Мережковского (в который раз!) тут снова берет верх над неполнотой исторических сведений.

И в заключение еще одно замечание. Было бы нелепо представлять дело таким образом, что все богатство и разнообразие содержания «Книги жизни» сводится к тайне происхождения ее автора. Но совершенно очевидно и другое – без знания о существовании этой тайны никакое ответственное прочтение автобиографии святой как личностного документа просто невозможно.

* * *

В качестве добавления можно вкратце обозначить еще одну новую перспективу прочтения «Книги жизни», инициированную в последние десятилетия XX в. феминистской критикой.

Как известно, с 80-х гг. прошлого века в историографию все больше начинает вторгаться понятие «гендер»⁴⁵. (Это понятие, ставшее общеупотребимым сравнительно недавно, с конца 70-х гг., означает социокультурное измерение пола. Дело в том, что долгое время в представлениях о различиях мужского и женского господствовал биологический детерминизм. Теперь же, в результате целого ряда социологических, социально-психологических, антропологических и др. исследований считается, что различия между мужским и женским не задаются биологически, а конструируются обществом. Биологический пол – это только предпосылка). Гендерная методология открыла перед историками новую перспективу видения прошлого. Они задалась вопросами о том, как в различных обществах конструировалось «мужское» и «женское», в каких формах и в каких

⁴² Там же. С. 40.

⁴³ Обстоятельства процесса 1491 г. по делу об «убиении святого дитяти из Ла-Гуардиа» хорошо известны историкам. В 1490 г. находившийся в руках инквизиции «новый христианин» Бенито Гарсия показал под пытками, что вместе с пятью марранами и шестью иудеями замыслил заговор против христианства. Заговорщики с этой целью якобы похитили христианского мальчика, вырезали у него сердце, и один из них взялся изготовить из него волшебный напиток, призванный уничтожить христианский мир. 16 ноября 1491 г. все, за исключением трех, погибших от пыток, были казнены в Авиле, причем иудеи были сожжены живьем, марранов, примирившихся с Церковью, задушили перед сожжением, а трое не доживших до суда были сожжены «в изображении» (См.: Лозинский С.Г. История инквизиции в Испании. СПб., 1914. С. 144).

⁴⁴ Мережковский Д.С. Испанские мистики. С. 40, 41.

⁴⁵ См. программную статью Джоан Скот: Scott J. Gender: A Useful Category of Historical Analysis // *American Historical Review* 91 (1986), а также: Пушкарева Н.Л. От «his-story» к «her-story»: рождение исторической феминологии // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 1 (2001); Репина Л.П. Гендерная история сегодня: проблемы и перспективы // Там же.

отношениях они существовали в истории и т.п. Фигура Тересы как женщины – духовного лидера своего времени и ее литературный шедевр, автобиографическая «Книга жизни», оказались при этом в центре их внимания. Пожалуй, наиболее известная из такого рода работ – это исследование Элисон Вебер, сегодня уже часто называемое классическим⁴⁶. Книга духовных наставлений, написанная женщиной в мужском мизогинистском мире сер. XVI в. – как это было возможно? Примерно так формулируется центральный вопрос, на который исследовательница ищет ответы.

Историкам хорошо известно, что средневеково-христианская традиция запрещала женщинам учить, ссылаясь на слова апостола Павла в Первом послании к Тимофею: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление»⁴⁷. Авторитетный Жан Жерсон по тому же поводу писал: «Женскому полу запрещено апостольской властью публично учить, как словом, так и письмом. ...Всякое женское учение, в особенности официальное учение словом и письмом, должно считать подозрительным, если оно тщательно не проверено, и гораздо более тщательно, чем мужское... Потому что их легко соблазнить, и они побуждают к соблазну...»⁴⁸. А знаменитый «Молот ведьм» (*Malleus maleficarum*) этимологию латинского слова *femina* выводил из испанского *fe* (вера) и *minus*, т. е. «женщина» означает «отсутствие веры».

Мы, правда, знаем, что в разные времена средневеково-христианская ортодоксия все же делала исключения из этого общего правила и женщинам дозволялось выражать свои религиозные мысли и чувства. Так, например, пророческие откровения женщин допускала томистская теология, а позднее Средневековье ознаменовалось появлением целого потока женской визионерской литературы. В начале XVI в. против демонизации духовного опыта женщин выступил христианский гуманизм, выдвинув идею необходимости их религиозного образования (Эразм призывал всех христиан, включая и женщин, изучать «философию Христа»). Однако последовавшая за этим кратковременным либеральным периодом католическая Контрреформация снова вернула настороженно-враждебное отношение к женской религиозности. В «Индекс запрещенных книг» 1559 г. были включены все переводы Священного Писания на новые языки и все молитвенники и наставления в христианской вере на новых языках⁴⁹. Это означало, что женщины снова оказывались вне сферы высокой (=мужской) религиозности.

Что касается Тересы, то при жизни Церковь ее не жаловала. Папский нунций описывал ее как «беспокойную непоседу, непослушную и упрямую женщину, которая придумала скверные учения и назвала их набожностью, ...и учила других, вопреки указаниям Св. Павла, который запретил женщинам учить»⁵⁰.

Положительные черты ее образ приобрел только после смерти. Причем эти положительные черты оказались... «мужскими». В документах,

⁴⁶ Weber A. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, 1990.

⁴⁷ 1 Тим 2, 11-14.

⁴⁸ Цит по: Weber A. *Op. cit.* P. 19, 20.

⁴⁹ *Ibid.* P. 20-21, 34.

⁵⁰ *The Complete Works of Saint Teresa of Jesus / Transl. E.A. Peeers. London, 1946. Vol. 3. P.*

относящихся к процессу канонизации, Тереса характеризовалась как «мужественная женщина», «мужская душа», вынесшая все трудности с «мужским бесстрашием»⁵¹. А позднее, когда Тереса была провозглашена святой покровительницей Испании, один монах-кармелит в своей торжественной проповеди сделал весьма примечательное в этом смысле заявление: «Эта женщина перестала быть женщиной, возвратившись в состояние мужественности к еще большей славе, чем если б она была мужчиной с самого начала, поскольку она исправила ошибку природы собственной добродетелью, преобразив себя с помощью добродетели в кость (т.е. ребро Адама – Ю.З.), из которой она произошла»⁵².

По мнению Элисон Вебер, появление «Книги жизни» в такой исторической ситуации стало возможным благодаря «риторике смирения», избранной Тересой. «Я думаю, – пишет Вебер, – что, выявляя риторику Тересы, мы можем лучше понять не только историю, которую Тереса хотела сообщить, но и историю, которую ее тексты утаивают. Ее риторика женскости была осознанной, альтернативно защитительной и присоединительной, но больше всего подрывной; она позволила ей прервать Павлово молчание»⁵³.

Таким образом, самоуничижительные фразы, которыми переполнена «Книга жизни», по-видимому, были вполне осознанной стратегией автора (точнее, одной из стратегий), позволившей женщине высказаться публично. Как писала Тереса в другой своей книге, «мы находимся в мире, в котором для того, чтобы наши слова имели результат, необходимо думать о том, что могут думать о нас»⁵⁴. Задача Тересы-автора состояла в том, чтобы в своем автобиографическом сочинении признать за собой стереотипы женского невежества, робости, физической слабости, и одновременно отмежеваться от двойственного образа женщины как обольщенной/обольщающей. Отсюда созданные ею образ «ничтожной женщины» (*mujercita*) и уничижительные высказывания по поводу особенностей ее пола: «Для ничтожных женщин вроде меня, тщедушных и слабосильных, мне кажется, не подходит, как Бог сейчас это делает, чтобы я получала дары...»⁵⁵.

Тереса не обходит вопроса о соблазнении женщин дьяволом, однако она его принципиальным образом переосмысливает, причем так, что ее можно вполне назвать предтечей феминистской мысли Новейшего времени. Дьявол, по мнению Тересы, соблазняет женщин, но он не является им в образе ангела света, и его сила проявляется не в женском тщеславии, как это утверждали церковные ортодоксы. Он – в умах женщин, считающих себя недостаточно сильными и привлекательными для того, чтобы быть с Богом. Т.е. недостаточно верящих в свои силы!

2. «Книга жизни» Св. Тересы Авильской: Монахиня и исповедник»⁵⁶

В самом конце своей «Книги жизни» Тереса, окидывая взглядом сотни исписанных ею на протяжении нескольких лет страниц, говорит о своем

⁵¹ Weber A. Op.cit. P. 17.

⁵² Цит по: Weber A. Op. cit. P. 17-18.

⁵³ Ibid. P. 16.

⁵⁴ Teresa de Avila. Libro de las fundaciones. Цит по: Weber Op.cit. P. 36.

⁵⁵ Teresa de Avila. Libro de la vida. Цит. по: Weber A. Op.cit. P. 36.

⁵⁶ Очерк написан совместно с Г.А. Брандт.

«недостаточном смирении» (poco humilde) и «излишней смелости» (mucho atrevida) – ведь она «дерзнула решить описывать такие высокие вещи» (ha osado determinar a scrivir cosas tan subidas), как ниспосланные свыше ей, ничтожной, Его дух и свет (su espíritu y luz alumbra esta miserable) – и затем делает одно примечательное признание относительно собственного автобиографизма. Дословно оно звучит так: «я отважилась привести в порядок эту мою недостойную (буквально – «плохого поведения») жизнь» (heme atrevido a concertar esta mi desbaratada vida) (40, 24).

Оставим в стороне странное для слуха того, кто знаком с биографией святой, откровенно самоуничижительное определение ею собственной жизни как беспорядочной и недостойной – таковой она, с какой стороны ни смотри, никак не выглядит. Детство под присмотром благочестивых родителей, после смерти матери – школа при монастыре, в 21 год решение принять монашеский сан, страстные поиски пути к духовному совершенству, завершившиеся открытием ей Божественной благодати, реформирование монастырской жизни Ордена кармелитов и основание новых обителей, любовь и авторитет в народе, покровительство высоких сановных особ – как раз порядка и достоинства вроде бы предостаточно. Впрочем, возможно, что в глазах автора ее жизнь действительно такой и была – сумбурной и никчемной; но также возможно, что слова Тересы – всего лишь традиционное для христианского автобиографизма исповедально-покаянное клише: стоит ли здесь вообще гадать о том, что является такой изменчивой и субъективной вещью — о самооценке индивида?

Но вот указание Тересы на ее стремление «привести в порядок» события собственной биографии дает повод для более предметных размышлений. Действительно, порядок в ней трудно не увидеть. «Книга жизни», как и «Исповедь» Августина, говорит об обретении человеческой душой Бога, и это в значительной мере определяет ее структуру.

Однако столь же легко можно заметить, что порядок этот присутствует почти исключительно только при самом общем взгляде на произведение, так сказать, на макроуровне. Это ясность фрески, иконы, передающая общую идею, догмат, символический образ. Когда же внимание читателя обращается к деталям, эпизодам, отдельным сюжетам, он зачастую оказывается в недоумении. Тут выясняется, что Тереса говорит сбивчиво, с недомолвками, что в созданном ею тексте присутствует множество неясностей, полутонув, противоречий. Особенно много их возникает в описаниях (нужно отметить, чрезвычайно подробных) внутреннего мира героини, ее мыслей и чувств. Когда речь заходит об этом, она, словно будучи постоянно не уверенной в самой себе, любит осторожно уточнять: «по моему мнению» (a mi parecer), «мне кажется» (pareceme), «я думаю» (creo). А чего стоят, например, такие ее фразы, как «без сомнения, мне кажется» (sin duda me parece) или «без сомнения, я думаю» (sin duda creo)⁵⁷.

Часто складывается впечатление, что Тереса могла бы сказать больше, чем говорит, или говорит больше, чем хотела бы сказать. Удивительная искренность и непосредственность интонации, не дающая оснований для того, чтобы заподозрить автора в желании что-то утаить, сочетается с неопределенностью того, что, собственно, является предметом описания. Между словесным изображением чувств и их обозначением часто существует ощутимая

⁵⁷ См. подробнее: Teresa de Avila. Libro de la vida / Ed., intr. y notas de O. Steggink. Madrid, 1986. P. 69. Здесь и далее текст «Книги жизни» цитируется по этому изданию. Перевод на русский язык сверен О.И. Варьяш.

дистанция: описывается как будто одно, а называется другое. При этом сами изображения этих чувств обычно ярки и достаточно подробны, обозначения же их – чрезвычайно расплывчаты, противоречивы, иногда едва намечены. Здесь следует особо отметить, что как раз предмет наших многочисленных «претензий» к автору – помимо уже названных, тут можно указать еще на интонационную неоднородность, причудливое сплетение мыслей и чувств, многочисленные уточнения и поправки в сочетании с оговорками и невольными недомолвками – вся эта необычайная пестрота «картинки» текста как раз и составляет его главную прелесть. Каким-то труднообъяснимым образом он одновременно оказывается и простым, прозрачным, искренним и, наоборот, загадочным – при первой же попытке его осмысления, то есть попытке схватить мыслью, единой интерпретацией, он начинает пульсировать, двоиться, как бы ускользая и дразня.

* * *

Обратимся теперь к эпизоду из ранних лет жизни Тересы. На внешнем фабульном уровне история эта выглядит так. Молодая монахиня, недавно принявшая обет, приезжает на лечение в местечко Беседас, где ее исповедником оказывается не названный по имени «человек Церкви». Между ними неожиданно складываются близкие и очень непростые отношения. Они много времени проводят вместе в разговорах о Боге, и в результате случается так, что святой отец признается юной Тересе в своем тайном грехе – многолетней любовной связи с женщиной из тех же мест. После такого признания Тереса начинает расспрашивать об их отношениях других людей и узнает о маленьком медном (по распространенному тогда мнению, медь обладала свойством вызывать любовные чувства) амулете, которым женщина будто бы приворожила священника к себе. Вскоре, однако, он сам дарит этот амулет Тересе, и та, не медля, велит выбросить его в реку. Исповедник тотчас начинает глубоко раскаиваться в своем падении, возвращается к праведной жизни и через год благочестиво умирает.

Уже здесь, «на поверхности», в рассказе оказывается довольно много странного или, по крайней мере, не вполне понятного с первого приступа. Как, например, истолковать столь необычный поворот сюжета: исповедник, вместо того, чтобы отпустить грехи малознакомой девушке, сам открывается ей в своей тайной связи, как бы меняется с ней ролями? Почему он именно ей дарит любовный талисман, который никогда не снимал с шеи, не поддаваясь ни на какие убеждения других? Что же, если не избавление от волшебного амулета (а Тереса заверяет читателя, что она совершенно не верит в колдовские чары), привело исповедника к глубокому раскаянию в своем падении? Казалось бы, пролить некоторый свет на события могут разъяснения автором намерений, которыми руководствуются в своих действиях главные герои, их мыслей и чувств. Однако на самом деле эти разъяснения мало что дают, скорее напротив: читателя ждут здесь новые вопросы, продиктованные многочисленными недомолвками, полутонами, путаницей в понятиях, смысловыми противоречиями. Да, Тереса открыто признает, что исповедник питает к ней больше чем просто расположение, и многое в его действиях (рассказ о тайном грехе и дарение фигурки) она объясняет именно этим. Также достаточно прямо говорится, что она сама привязалась к заблудшему и даже испытывала к нему сострадание и любовь. Все это чувства вполне христианские, они благородны и целомудренны, даже богоугодны – ведь мы знаем: вся эта история имеет результатом полное раскаяние и духовное исцеление героя. Но почему-то в

рассказе об этом исцелении рефреном звучат мотивы тяжелой вины, самоосуждения и стыда. Причем мотивы эти столь сильны, даже навязчивы, что в итоге остается непонятным, для чего вообще обо всем этом говорит автор – то ли чтобы продемонстрировать читателю пример спасения ближнего, то ли чтобы исповедоваться перед ним в своей тайной симпатии, достойной осуждения. То, как сама Тереса определяет его назначение, как будто подтверждает эту смысловую двойственность. В названии главы она указывает, что намеревается дать читателю благой пример, продемонстрировать, как Господь «из зла извлек добро» (*como saco de los males benes*) (очевидно, имеется в виду спасение священника). Но фраза, непосредственно предваряющая сам рассказ, свидетельствует об ином, исповедальном намерении, об искушении, которое Тересе с Божьей помощью удалось преодолеть – «Тут начал дьявол разлагать мою душу, хотя Бог обратил это в великое благо» (*Aquí comenzo el demonio a descomponer mi alma, aunque Dios saco de ello harto bien*).

Вполне понятно, что этот рассказ Тересы вызывал и продолжает вызывать живой интерес у ее биографов, охотно предлагающих разнообразные, порой взаимоисключающие, версии того, что же произошло между монахиней и исповедником «в действительности». Еще Франсиско Рибера, младший современник святой и составитель ее первого подробного жизнеописания, комментируя его, предполагал, что Тереса «должно быть, согрешила против своего целомудрия и непорочности», и тут же пояснял, что грех этот состоял в «открытом общении и дружеских беседах с мужчинами» и был простительным, а не смертным.⁵⁸ Сегодня некоторыми авторами высказывается и противоположное мнение: в своих отношениях с исповедником монахиня зашла довольно далеко, и весь этот эпизод и комментарии к нему Тересы – свидетельство того, что у нее случались романы с ее исповедниками⁵⁹. Д.С. Мережковский также признает, что речь здесь идет о любовной истории, однако по своей нравственной природе эта история, он считает, была неоднозначной – грешной и праведной одновременно («Чтобы спасти его, кинула она ему любовь свою, как упавшему в колодезь кидают веревку, чтобы он мог по ней вылезти»)⁶⁰. Антонио Сикари придерживается взгляда, схожего с высказанным Риберой, но он гораздо более категорично отвергает возможность телесной близости монахини и исповедника. «Для Терезы, - пишет Сикари, - речь шла не о тех несколько двусмысленных, болезненных отношениях, которые иногда завязывают даже духовные лица... Отношения, о которых пишет Тереза, были подлинной, глубоко духовной дружбой...» И в подтверждение своих слов приводит показание современницы святой: «Много лет спустя одной своей послушнице, спрашивавшей ее об искушениях пола, Тереза простодушно отвечала, что не знает, что это такое»⁶¹. В жизнеописании Тересы, написанном Элизабет Гамильтон, этот же рассказ предстает как пример ее удивительной целеустремленности, способности во имя благого дела (в данном случае – спасения грешника) подчинить своей воле других людей⁶². В общем, биографы расставляют в этом фрагменте «Книги» самые разные акценты, делают,

⁵⁸ Ribera, F. de. *La vida de la madre Teresa de Jesus*. Barcelona, 1908. P. 115-119.

⁵⁹ Lincoln V. *Teresa, A Woman: A Biography of Teresa of Avila*. NY., 1984.

⁶⁰ Мережковский Д.С. *Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Св. Иоанн Креста*. Брюссель, 1988. С. 52.

⁶¹ Сикари А. *Портреты святых*. Милан, 1987. С. 46.

⁶² Hamilton E. *The Life of Saint Teresa of Avila*. Wheathampstead, 1985. P. 48.

ссылаясь на него, самые смелые и неожиданные предположения о том, «как это было» – благо туманностей и противоречий в нем предостаточно. Например, утверждается, что Тереса то ли украла, то ли добыла обманным путем амулет священника и именно этот обман стал причиной ее самооправдательных и самоуничижительных мотивов и что вся эта история – назидательное свидетельство Тересы о том, какой вред женщинам приносит власть исповедников-мужчин, не обладающих достаточным образованием и знаниями⁶³. Все или почти все зависит тут от горизонта внимания читателя, его ожиданий. Причем важно отметить: эти ожидания как бы сами собой подразумевают наличие двух исходных обстоятельств: во-первых, что приключившееся между молодой монахиней и грешным «человеком Церкви» было понято, т.е. вполне осознанно самой Тересой и, во-вторых, что их подлинные, имевшие место в действительности, отношения достаточно адекватно выражены в созданном ею тексте. Что же касается его «странностей» – недомолвок, туманностей и противоречий – то они предстают при таком взгляде как нечто второстепенное, малозначимое, мешающее читателю добраться до сути вещей.

А что, если обратить внимание как раз на эти странности? И сформулировать вопросы к рассказу Тересы иначе – не что именно происходило с ней «в действительности», а в чем состоит своеобразие ее авторской речи, тех противоречий и умолчаний, которые делают ее рассказ таким трепетным и волнующим? Какова их природа? Как вообще строится повествование?

Чтобы разобраться, попробуем прочитать эпизод с исповедником с иных позиций – как тот особый тип письма, который сегодня чаще всего называют «женским» или «телесным». Главная особенность такого письма состоит в том, что автор не столько творит текст, сколько сам им *творится* и потому то, что выходит из-под его пера, апеллирует не к прочтению в смысле освоения, достижения определенности и завершенности, не к получению результата, концепции, но к чтению как открытому процессу.

Применительно к языковой реальности категория «тела» разрабатывалась Мишелем Фуко, уточнившем ее через специфическое понятие «видения». Понятием «телесное видение» он обозначает то, что *воспринимается* в тексте, помимо того, что непосредственно *говорится* в нем (различие, которое Жак Деррида обозначал как «голос» и «письмо»). Другими словами, это характеристика недискурсивного, противостоящего рациональному выражению. Специфика же «женского письма» как раз состоит в выражении невыразимого, того, что обречено на вечное ускользание от застывших утверждений, что невозможно присвоить, определить, схватить в привычных мыслительных оппозициях правды/неправды, целомудрия/чувственности, сознательного/бессознательного, открытого/закрытого, явленного/тайного.

* * *

Итак, попробуем прочитать историю Тересы, не только «слушая» ее «голос», но и стараясь «увидеть» ее «письмо», то есть то невысказанное, что прорывается в противоречиях, двусмысленностях, случайных совпадениях, неясностях, странностях словоупотребления, стиля, ритма фразы.

При таком взгляде тут же обращает на себя внимание одна особенность: обилие в тексте грамматических структур, призванных прояснить высказывание, завершить его, дополнить, уточнить — разнообразных

⁶³ Slade C. St.Teresa of Avila. Author of a Heroic Life. Berkeley, 1995. P. 76-77.

придаточных предложений (чаще всего причины и следствия), вводимых многочисленными «потому что», «ибо», «поэтому», «поскольку», «так как», (que, aunque, porque, para que, pues). Речь Тересы в этом фрагменте представляет собой удивительное сочетание отстраненно-спокойной тональности и размеренного ритма с этими прорывающимися свидетельствами неуверенности, смущения, несамодостаточности. Ощущение неуверенности автора усиливают, кроме того, частые «хотя» и «но» (mas, sino), также призванные уточнить, как бы подправить высказанную мысль. И если ко всему этому добавить, что аргументы (объяснения, оправдания), следующие за всеми этими «потому что», «ибо», «поэтому», «поскольку», «так как», «хотя», «но» часто оказываются совсем неуместными, а уточнение, следующее за высказыванием, часто едва ли не опровергает его, становится очевидным, что рассматриваемый текст несводим к рациональному дискурсу, что в нем «пишется» не совсем то, что «говорит» сама Тереса.

1. Начало истории. Тереса встречается со своим исповедником:

«В том месте, куда я поехала на лечение, жил один человек Церкви – высоких достоинств и великого ума. Он также был учён, хотя и не слишком. Я, которая всегда любила ученость, начала исповедоваться ему...» (Дальше следуют пространные разъяснения, как ошибки ее духовных наставников в истолковании понятий «смертный грех» и «простительный грех» уводили ее от истины. Обратим внимание и на то, что именно эта тема - заблуждение относительно того, что считать смертным, а что простительным грехом, как бы случайно, просто к слову возникшая, оказывается интродукцией ко всему сюжету. Эти разъяснения – единственное, что мы опускаем в рассказе Тересы, все остальное «читается» подряд)

Между ними складываются близкие отношения:

«Когда я начала исповедоваться тому, о котором говорю, он необычайно расположился ко мне, потому что тогда мне мало в чём нужно было исповедоваться по сравнению с тем, что у меня было позднее – я действительно ничего такого не имела после того, как стала монахиней. В таком расположении не было ничего дурного, но чрезмерная расположенность не явилась благом. Он понимал, что я ни за что не посмею совершить что-либо тяжкое против Бога, и он меня уверял, что он также не посмеет, и так мы много беседовали» (гл. 5, 3). (Цитируя «Книгу жизни», мы будем выделять все «потому что», «ибо», «поэтому», «поскольку», «так как», «хотя», «но», чтобы подчеркнуть перспективу недискурсивного «видения» текста.)

Очевидно, что Тереса говорит тут о двух главных вещах: что ее новый знакомый к ней «необычайно расположился» (el se aficiono en extremo a mi) и что «в таком расположении не было ничего дурного» (no fue la afecion de este mala⁶⁴). Этим последним обстоятельством и объясняется их близкое общение, то, что они много времени проводили вместе (y ansi era mucha la conversacion).

Однако сама «картинка» текста, полная противоречий, далеко не убеждает в очевидности сказанного, даже заставляет в чем-то из этого сказанного усомниться. Как, например, понять потребность Тересы откровенно

⁶⁴ Тереса в этом рассказе об отношениях со своим исповедником не делает различий между понятиями afecion [afecion] (любовь, привязанность) и aficion (склонность, пристрастие), что затрудняет его перевод и истолкование.

оправдываться перед читателем в связи с ее многочисленными встречами и беседами с исповедником, если эти встречи и беседы были вполне благочестивыми? Читаем: «Он понимал, что я ни за что не посмею совершить что-либо тяжкое против Бога, и он меня уверял, что он также не посмеет» (Tenia entendido de mi que no me determinaria a hacer cosa contra Dios que fuese grave por ninguna cosa, y el tambien me asegurava lo mesmo). И чего стоит в этой связи ее высказывание по этому поводу, в котором первая и вторая части находятся в открытой смысловой оппозиции: «В таком расположении не было ничего дурного, но чрезмерная расположенность не явилась благом» (No fue la afecion de este mala; mas de demasiada afecion venia a no ser buena)? Так все-таки благи отношения между обоими или нет, или не совсем? Выделенное нами «но» как будто отвергает или по крайней мере ставит под сомнение полное отсутствие в них «дурного». Точно так же заставляет в этом усомниться и появление в оправдании Тересы явно избыточных усиливающих акцентов: *ни за что* (por ninguna cosa); *уверял* (asegurava).

Также любопытно и, вероятно, показательно, что Тереса ищет оправдания этого особого расположения к ней исповедника в чисто духовной сфере («*потому что* тогда мне мало в чем нужно было исповедоваться»), но внятно не поясняет своих слов, заставляя читателя засомневаться: неужто невинность и чистота монахини – это такое редкое качество, которое способно привлечь особое внимание духовника и даже вызвать его необычайное расположение?

2. Далее отношения эти усложняются и получают новый оборот вследствие того, что исповедник делает Тересе важное признание:

«Но мои разговоры тогда – при том восхищении, которое я испытывала к Богу, – то, что доставляло мне наибольшее удовольствие, было говорить что-либо о Нём; и поскольку я была еще таким ребёнком, его приводило в смущение видеть это, и с великим расположением, которое он ко мне питал, он начал повествовать о своём падении. А оно было немалым, потому что на протяжении почти семи лет он находился в очень опасном состоянии любовной связи с одной женщиной в той самой местности и при этом служил мессу. И это всем было настолько известно, что он потерял честь и доброе имя, и никто не отваживался укорять его за это. У меня он вызывал великое сострадание, потому что я очень была к нему привязана; так что всё это я приняла с большим легкомыслием и слепотой, так как мне казалось добродетелью быть благодарной и сохранять преданность тому, кто ко мне расположен».

И тут же следует морализирующее резюме:

«Да будет всячески осуждена та преданность, которая стремится противостоять преданности самому Богу! Это одно из распространённых в мире безрассудств, которое меня лишает рассудка: ведь мы обязаны всем тем благом, которое нам делают другие, Богу, а считаем доблестью не разрушать дружбу с ними, даже когда она понуждает идти против Него. О, слепота мира! Если бы Тебе только было угодно, Господи, чтобы я всё это презрела и ни в единой малости не презрела Тебя! Но в отношении меня верно совсем обратное, за мои грехи» (гл. 5, 4).

Что описывает Тереса здесь? Что говорить со священником о Боге ей нравилось больше всего, но говорили они не только о Боге — собеседник рассказал ей о своем тяжком прегрешении, тайной связи с женщиной. Далее

она сообщает читателю, что он тем самым вызвал у нее искреннее сострадание, которое сейчас, по прошествии многих лет, она считает большим легкомыслием и слепотой. Таким заключением Тереса прерывает свою историю и раздражается длинной тирадой с исключительно сильным пафосом самоосуждения, доходящим до признания того, что ее преданность этому человеку противостояла преданности Богу, и даже до того, что она этой преданностью презрела Бога.

Больше всего вопросов вызывает тут как раз этот пафос. Так и хочется спросить: что служит основанием для столь сильных заявлений? Неужели христианское сострадание к падшему? Трудно предположить. Тогда что же? Раздумывая над этим, попробуем опять не просто «послушать» Тересу, но и «посмотреть» на созданный ею текст.

И тут мы снова сразу же, в начале отрывка, недоуменно наталкиваемся на «но» (*mas*) – что и чему оно противопоставляет? Получается так: они много беседовали вдвоем (такой констатацией заканчивается предыдущее предложение), *но* наибольшее удовольствие ей в то время доставляли разговоры о Боге. Будь здесь «и» (*y*), вопросов бы не было, но это «но» опять «проговаривается», опять указывает на противоречие, опять выступает как нечаянное свидетельство неуверенности «голоса» автора, сообщает о чем-то невысказанном.

Дальше в этом же предложении видим явную неуместность употребления как раз соединяющего «и» и излюбленного Тересой «поскольку», расставляющих новые загадочные смысловые акценты. Почему у исповедника вызвало смущение, растерянность или даже смятение (*confusion*) обнаружение того, что она «была еще таким ребенком» (*como era tan niña*) (Тересе, между прочим, в этом эпизоде уже полных 23 года)? Из сказанного ранее выходит, что это было горячее и наивное стремление девушки говорить о Боге – ведь больше ни о чем они вроде бы не разговаривали, их встречи носили вполне благочестивый характер, разве только духовная близость обоих и их симпатии друг к другу были несколько большими, чем подобает в таких случаях. Но тогда что же смущаться и теряться, если «ребенок» с удовольствием говорит о Боге?

А следующее за этими словами новое «и» и вовсе поразительно: «... *и* с великим расположением, которое он ко мне питал, он начал повествовать о своем падении». Оно удивительно легко, без долгих пояснений соединяет очень трудно соединимые вещи: растерянность, связанную с юным возрастом, чистотой и наивностью девушки-ребенка и выбор ее священником в качестве исповедника, человека, которому он открывает тайну своей давней *любвонной* связи.

Так из текста как будто проглядывает, что за особым отношением священника к Тересе кроется нечто неназванное, какое-то его сильное чувство к ней.

Если посмотреть на написанное дальше, можно заметить, что и сама героиня истории в этом эпизоде не свободна от чувств иных, нежели только любовь к Богу. Но отметим прежде еще одну странность текста: на этот раз умолчание. Продолжая свой рассказ, Тереса говорит, что никто не смел осуждать ее знакомого за потерю чести и доброго имени. Однако при всей своей склонности к объяснениям, в этом случае она почему-то обходится без них, без навязчиво повторяющегося по многу раз в других местах «потому что...». Хотя как раз тут разъяснения вполне были бы уместны: почему же эта очевидно греховная связь, став общеизвестной, не подверглась публичному осуждению?

Но об этом ни слова, как будто это несущественно, второстепенно, подробными разъяснениями снабжается только одно, главное – отношения между ними обоими.

Следующее предложение Тереса начинает с обозначения своего чувства, которое в контексте эпизода вроде бы, не должно требовать особых комментариев: «у меня он вызывал великое сострадание...» (a mi hizoseme gran lastima). Здесь, в сущности, говорится, что ее отношение к падшему было в принципе таким же (или почти таким же), как у других, что она в принципе так же (или почти так же), как и другие, не была безжалостной к нему. Но при этом автор почему-то считает нужным по своему обыкновению подробно и достаточно сбивчиво оправдаться перед читателем: «*потому что* я очень была к нему привязана; *так что* все это я приняла с большим легкомыслием и слепотой, *так как* мне казалось добродетелью быть благодарной и сохранять преданность тому, кто ко мне привязан» (porque le queria mucho; que esto tenia yo de gran liviandad y seguedad, que me parecia virtud ser agradecida y tener ley a quen me queria).

А затем идет удивительной силы самоосуждение Тересы, сопровождающееся утверждением, что она – ни много, ни мало – поставила свои отношения с человеком выше отношений с Богом! Но что, спросим, служит основанием для столь сурового самообвинения, таких горьких восклицаний? Неужели только христианское сострадание? Неужели только то, что она излишне терпимо отнеслась к признанию своего друга в его тайной и грешной любви?

Обратим, наконец, внимание еще на один момент – на то, как строится речь в начале отрывка и в этих последних его строках. Там – прерывистый ритм, противоречивые высказывания, многочисленные поясняющие обороты. Здесь картина совершенно иная: все на одном дыхании, конструкция предложения монолитна, все слова «на своих местах», выражение мысли и чувства ясно и однозначно. Передать «расхожее», обязательное для каждого христианина чувство собственной греховности автору явно оказывается куда легче, чем движения собственной души – давние, но ничуть не потускневшие в памяти.

3. И тогда Тереса начинает самостоятельное расследование и делает важное открытие:

«Мне удалось узнать больше, расспросив людей из его дома. Я узнала больше о его падении и увидела, что вина бедняги не была столь велика; *потому что* несчастная женщина приворожила его колдовством, попросив его носить на шее ради любви к ней маленькую фигурку из меди, и никто не мог убедить его ее снять».

За сообщением о нем следует еще одно отступление, на этот раз объясняющее причину, которая заставляет Тересу рассказывать обо всем этом:

«Я совершенно не верю в подлинное существование колдовства, но скажу о том, что я видела, дабы предупредить мужчин, чтоб они остерегались женщин, которые так себя ведут, и знали, что если те теряют стыд перед Богом – *поскольку* они обязаны блюсти честь больше, чем мужчины – им ни в чём нельзя доверяться; *потому что* ни о чём, кроме того, чтобы поступать, следуя своему желанию и той страсти, которую в них вложил дьявол, они не думают».

Но в конце его она снова возвращается к рассказу о самой себе: **«Несмотря на то что я была столь испорченной, всё же никогда не опускалась до такого поведения, не стремилась когда-либо поступать дурно и не желала, хотя и могла бы, силой привлечь к себе благосклонность других, потому что Господь уберёт меня от этого; но если бы Он меня покинул, я бы поступила дурно, как поступала в других случаях; так что мне ни в чём нельзя доверять»** (гл. 5, 5).

Все, что говорит в этом фрагменте Тереса, можно обозначить четырьмя краткими тезисами. Первый – исповедник был приворожен женщиной, что, возможно, отчасти облегчает тяжесть его вины. Второй – сама Тереса в существование колдовства не верит, но все же рассказывает эту историю, дабы предостеречь других мужчин. Третий – женщины, готовые на все ради любви, заслуживают всяческого осуждения. Четвертый — Тереса никогда ничего подобного себе не позволяла.

А что показывает ее текст?

Сначала – разительное противоречие между первым и вторым заявлениями. Если она «совершенно не верит в подлинное существование колдовства» (yo no creo es verdad esto de hechizos determinamente), то как же она может утверждать, что его вина была не столь велика *потому что* женщина его приворожила? «Потому что» здесь явно опять не срабатывает, опять указывает на что-то иное, скрытое «за».

К тому же вслед за таким полуоправданием своего друга Тереса как будто снова возвращается к прежней скептической позиции в отношении приворота и заявляет, что предупреждает мужчин не об опасности колдовских чар, а об ином – «но скажу о том, что видела» (mas dire esto que yo vi) – она предостерегает их не от колдовства, а от женщин, которые теряют стыд перед Богом.

Осуждение Тересой недостойного поведения женщин и разъяснение, в чем состоит потеря ими стыда, а также исходящая от них опасность, лаконичны и вполне определенны: дело в том, что женщины, увлеченные своей губительной любовной страстью, больше ни о чем не думают, и поэтому в таком состоянии «им ни в чем нельзя доверяться» (ninguna cosa de ellas pueden confiar).

Но затем, когда Тереса переходит к рассказу о себе, картина становится иной, туманной и определенно двоящейся. Она начинает с заверения читателя, что сама «никогда не опускалась до такого поведения» (en ninguna de esta suerte yo no caí), т.е. она «не желала, хотя и могла бы, силой привлечь к себе благосклонность» (ni aunque pudiera, quisiera forzar la voluntad). И дальше делает обязательную смиренную оговорку – в том заслуга не ее самой, но Господа, ее уберегшего (porque me guardo el Señor de esto).

А брошенное тут походя «хотя и могла бы» просто кричит! Оно совершенно инородно, совершенно не соотносится с тем, что Тереса раньше говорила о себе. Получается, что юная девушка, наивное дитя, больше всего любящее говорить о Боге, уверена в собственной привлекательности, в силе своих чар – не колдовских, а женских... Удивительная оговорка. Впрочем, присутствие этой «другой Тересы» выдает в тексте слишком много, например то, как обозначается в нем возлюбленная священника. На фоне общих сентенций, осуждающих дурных женщин – от них в целом, несомненно, исходит огромное зло, – именно эта никаких обвинений почему-то не удостоивается. Больше того, к ней, как и к исповеднику, демонстрируется явное сочувствие, она называется то ли «несчастной», то ли «горюющей» (la

desventura de la mujer). Еще один отчетливый след этой «другой Тересы», еще одно «видимое» подтверждение ее существования в тексте иного рода – на этот раз удивительное совпадение. Вспомним, какими словами автор характеризует падших женщин – «им ни в чем нельзя доверяться» (*ninguna cosa de ellas pueden confiar*). Но, случайно или нет, почти слово в слово то же самое Тереса говорит о и себе – «мне ни в чем нельзя доверять» (*ninguna cosa hay que fiar*)! Отметим еще, что расположенное между этими двумя удивительно схожими характеристиками маленькое пространство текста, на котором Тереса обрисовывает, условно говоря, женский нравственный автопортрет, оказывается особенно плотно заполнено такими знакомыми нам по другим ее пояснениям союзами – здесь почти весь их Тересин набор: *и потому что*, *и но*, *и поскольку*, *и хотя*, *и так что* ...

Так получается, что тот образ Тересы, который пишется, далеко не всегда совпадает с тем образом «почти ребенка», о котором она говорит напрямую. В тексте проступает и иной – страстное, сильное, умное, в том числе и по-женски умное, существо, кое-что уже успевшее понять и почувствовать в природе отношений мужчины и женщины. Да и все последующее поведение героини рассказа, как мы дальше увидим, – отнюдь не демонстрация детской наивности.

И, наконец, заметим, что при таком видении текста, обнаружившем «другую Тересу», может найти объяснение то в высшей степени странное обстоятельство, на которое мы обратили внимание раньше – что «святой отец» признается в тайном грехе своей «дочери». Значит, он чувствует, что она, при всей ее чистоте и искренней устремленности только к Божественному благу, способна тем не менее его понять?

4. Она совершает решительный шаг, чтобы спасти заблудшего пастыря:

«После того, как я это узнала, я начала проявлять к нему большую любовь. Мое намерение было благим, деяние – дурным, так как ради того, чтобы сотворить благо, каким бы великим оно не было, не следует сотворять даже ничтожное зло. Я говорила ему обычно о Боге. Это должно было бы пойти ему на пользу, хотя я убеждена, что сильнее на него подействовало то, что он очень любил меня, потому что, дабы порадовать меня, он дошёл до того, что подарил мне ту маленькую фигурку, каковую я тотчас повелела выбросить в реку» (гл. 5, 6).

Этот абзац занимает особое место в рассказе – это кульминация сюжета. «Голос» почти полностью сливается здесь с «письмом». Но именно «почти» – в рассказе о «внутренней» Тересе по-прежнему не хватает определенности, по-прежнему мотивы ее поступков обозначены нечетко, и нам по-прежнему приходится их разгадывать.

Речь как будто идет о том, что Тереса задается целью выманить у священника фигурку и идет ради этого даже на «дурное деяние»: она начинает проявлять к своему другу большую, чем раньше любовь (заметим, что здесь впервые в рассказе появляется слово *amor*, раньше отношения между обоими обозначались иными – *afecion* [*afecion*] и *aficion*). Расчет монахини оказывается удивительно точным, и она быстро достигает своей цели: священник «доходит до того», что дарит ей фигурку (которую, как мы помним, «никто не мог убедить его снять») – и магический талисман тотчас, по велению Тересы, летит в реку. Конечно, Бог в этом чуде также присутствует, однако уже в «голосе» заявлено, что на решение «святого отца» подействовали не благочестивые

беседы и наставления («я говорила ему обычно о Боге»), а его любовь к своей «дочери». Зримое же подтверждение этого находим в выразительном «хотя» последнего предложения, которое ясно разграничивает отношения пастыря с Богом и с монахиней.

5. Решительность молодой монахини немедленно приносит благие результаты:

«Когда с нею было покончено, он начал, как разбуженный после глубокого сна, постепенно вспоминать всё, что он делал в те годы; и, поражаясь самому себе, раскаяваясь в своём падении, достиг того, что стал её (свою прежнюю возлюбленную – Ю.З., Г.Б.) ненавидеть. Наша Сеньора, должно быть, много ему помогла, потому что он был очень предан её образу. И в этот день у него был великий праздник. В конце концов он совсем отказался её видеть и никогда не уставал благодарить Бога за данный ему свет» (гл. 5, 6).

Не будем долго останавливаться на этом фрагменте – ничего нового к уже сказанному он не прибавляет. Единственно отметим, что, поскольку насчет «подлинного существования колдовства» в тексте раньше были выражены большие сомнения, «пробуждение» и раскаяние героя вряд ли можно объяснить только помощью «Сеньоры». Кто все-таки «дал ему свет»: Богоматерь или Тереса своей любовью? Похоже, что «голос» задает тут нам очередные загадки.

6. Наконец, счастливый финал истории, благочестивая смерть и спасение исповедника:

«Ровно через год с того дня, когда я впервые его увидела, он умер. И он был очень предан служению Богу, потому что ту великую привязанность, которую он ко мне питал, я никогда не считала предосудительной, хотя она могла бы быть более чистой; к тому же были также случаи, когда он мог бы совершить самые тяжкие поступки, если бы не был очень предан Богу. Как я сказала, ничего, что я считала смертным грехом, я бы тогда не сделала. И мне кажется, что то, что он видел это во мне, помогало ему любить (меня – Ю.З., Г.Б.); поскольку я верю, что все мужчины должны быть скорее друзьями тем женщинам, в которых видят склонность к добродетели. И даже в том, что касается стремления к мирскому, они могут получить от них таким способом больше, как об этом потом скажу.

Я уверена, что он находится на пути к спасению. Он умер очень благодно, избавившись от того случая. По-видимому, Господу было угодно, чтобы он спасся такими средствами» (гл. 5, 6).

Нам не говорится, отчего священник умер, и это тоже странно: почему Тереса, с ее удивительной любовью ко всякого рода объяснениям и уточнениям, не раскрывает причину этого ошеломляющего события? Потому что к тому времени она уже давно покинула Беседас и просто не имела достаточных сведений о случившемся? Едва ли, она ведь точно фиксирует дату смерти и разительное совпадение – «ровно через год с того дня, когда я впервые его увидела» (a cabo de un año en punto, desde el primer día que yo le vi). Указание на это совпадение чрезвычайно значимо: она, не помнящая точно ни год смерти матери, ни год своего пострижения в монахини, хранит в памяти (нам, конечно,

неважно, ошибается тут автор или нет, важно, что она точно знает это для себя) *день* встречи с человеком, с которым и знакома-то была не больше трех месяцев!

Затем Тереса опять заверяет нас, что исповедник «был очень предан Богу» (*había estado muy en servicio de Dios*), и опять ее аргументация после очередного «потому что» (которого по счету!) выглядит, мягко говоря, не вполне убедительной. Скорее даже совсем неубедительной: «*потому что* ту великую привязанность, которую он ко мне питал, я никогда не считала предосудительной» (*porque aquella afición grande que me tenía nunca entendí ser mala*). Как можно факт преданности Богу доказывать тем, что их привязанность друг к другу сама Тереса *никогда* (отметим и это не оправданное сказанным раньше усиление) не считала предосудительной? А следующее, как бы случайно вырвавшееся незначительное дополнение, вовсе подрывает всю смысловую конструкцию: «хотя она (симпатия - Ю.З., Г.Б.) могла бы быть более чистой» (*aunque pudiera ser con mas puridad*⁶⁵).

Дальше – больше. Идущее вслед за этим предложение («к тому же...»), очевидно, призвано дополнить прежде высказанное. Но что именно? Получается, что этим высказанным является не утверждение о преданности священника Богу, а, «наоборот», констатация противоречивой природы их симпатии: «были также случаи, когда он мог бы совершить самые тяжкие поступки, если б не был очень предан Богу» (*hubo ocasiones para que, si no se tuviera muy delante a Dios, hubiera ofensas tuyas mas graves*).

Это все относится к изображению мотивов поведения исповедника. Но вот почти то же самое и о самой себе: «Как я сказала, ничего, что я считала смертным грехом, я бы тогда не сделала» (*Como he dicho, cosa que yo intendiera era pecado mortal, no la hiciera entonces*). Обе «картинки» оказываются рядом, обе указывают на одни и те же противоречия, обе имеют одинаковый навязчиво-оправдательный смысл.

Тереса говорит, что такое ее благочестие вызывало отклик со стороны исповедника – «помогало ему любить» (*le ayudava a tenerme amor*), но когда она пытается *обозначить* это движение души, то снова – в который раз! – терпит провал. Вместо обозначения у нее опять получается абстрактное, вялое объяснение: «*поскольку* я верю, что все мужчины должны быть скорее друзьями тем женщинам, в которых видят склонность к добродетели» (*que creo todos los hombres deven ser mas amigos de mujeres que ven enclinadas a virtud*).

И, наконец, последнее предложение нашего отрывка: «По-видимому, Господу было угодно, чтобы он спасся такими средствами». О каких «средствах» (*medios*) в нем идет речь? Об избавлении несчастного от магической фигурки? О любви к Тересе, пересилившей его прежнюю любовь? О том и другом вместе? Снова слишком много вопросов.

«Голосу» Тересы явно не дано поведать о великих страстях, которые обнаруживает ее «письмо».

* * *

У Рене Магритта есть полиптих «Толкование сна» (*Der Traumschlüssel*, 1930), представляющий собой шесть отчетливых изображений всем известных предметов: яйца, дамской туфли, шляпы, свечи, стакана, молотка.

⁶⁵ Эту фразу О. Стеггинк предлагает истолковать так: «эта симпатия могла бы не давать повода для ошибочных дурных подозрений» (*Teresa de Avila. Libro de la vida. P. 127*).

Неотъемлемой составной частью этого полотна являются подписи под ними: под изображением яйца написано «акация», под туфлей – «луна», под шляпой – «снег», под свечой – «потолок», под стаканом – «гроза», под молотком – «пустыня». В этом полотне, помимо прочего, нам слышится смех над властью дискурса в нашей жизни – ведь давно замечено, что даже в изобразительном искусстве, максимально ориентированном на виденье, зритель, как правило, стремится услышать сначала «голос» – прочесть название, и лишь потом воспринимать изображенное, исходя из этого логоцентристского указания. Мишель Фуко, иллюстрируя природу «телесного виденья», приводит в пример другое полотно этого художника: на фоне пронзительно-голубого неба в свойственной Магритту натуралистической манере изображена курительная трубка; подпись же под ней – «это не трубка».

Попытка «увидеть» письмо Тересы привела к тому, что сказать однозначно «трубка» это или «не трубка» во многих случаях оказывается просто невозможно. Целомудренность и чувственность, осознанное и бессознательное, явленное и тайное перетекают в ее тексте друг в друга, смыслы мерцают и не даются уму в его привычном стремлении развести, распределить, упорядочить их в стройную иерархию бинарных оппозиций.

* * *

Мы закончили чтение выбранного нами эпизода «Книги жизни», но не можем отказаться от соблазна сделать еще одно замечание, которое, наверное, может послужить поводом для отдельного разговора. Одной из причин, по которой категорию «тела» связывают с бессознательным, является то, что желания, вытесняемые из сознания, маркируются в различных телесных проявлениях. В этой связи интересно, что, описывая свои отношения со священником, Тереса вообще ничего не говорит о теле – кроме одного упоминания о шее, на которой герой носил медную фигурку; перед нами как будто образы двух бестелесных, чисто духовных существ. Но уже весь следующий, седьмой параграф, целиком состоит из подробного рассказа *именно* о телесных страданиях героини, происходивших – совершенно невероятно! – *именно в то время*, когда разворачивались описанные выше события:

«Я находилась в этом месте три месяца, испытывая величайшие тяготы, *потому что* лечение было более сильным, чем могло вынести мое телосложение. К концу двух месяцев из-за действия лекарств я чуть не умирала, и сила болей в сердце, которые я приехала лечить, были гораздо больше, *так что* мне иногда казалось, будто острые зубы хватают его так сильно, что боялись, не сойду ли я с ума. Крайне ослабев, *потому что* из-за великого отвращения не могла ничего есть, кроме жидкого, в продолжительной и такой изнуряющей лихорадке (еще и потому, что почти на протяжении целого месяца мне каждый день делали очищение желудка), я была так истощена, что мои нервы начали сжиматься с такими невыносимыми болями, что ни днём, ни ночью мне не было покоя. Очень тяжкая пагуба» (гл. 5, 6).

Здесь трудно не спросить: почему в тексте Тересы «духовная» история с исповедником и «телесная» история болезненного лечения столь явно, искусственно обособлены друг от друга? Как возможно, переживая напряженнейшую, волнуемую все существо историю, одновременно испытывать такие невыносимые телесные страдания, если они связаны только лишь с действием лекарств и частым очищением желудка?

3. Память о моем детстве: Средние века

Знало ли европейское Средневековье детство как особый период в жизни человека, отличный от других? Раздумья ученых над этим вопросом и их споры, особенно после выхода в 1960 году программной книги Филиппа Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке»⁶⁶, породили несколько десятилетий назад новую междисциплинарную область исследований – «историю детства»⁶⁷. По Арьесу (его позиция и на сегодняшний день, пожалуй, продолжает оставаться наиболее авторитетной), не только современное понятие детства, но и вообще интерес к этому важному периоду жизни были чужды западноевропейской культуре вплоть до Нового времени. Средневековый мир, считал французский историк, был «миром взрослых», где ребенка считали просто маленьким взрослым и где, как правило, никто глубоко не задумывался над его возрастными особенностями. Складывание же современного образа ребенка, по Арьесу, относится к XVII-XVIII вв., когда детский и взрослый миры получают отчетливые различия и за первым признается самостоятельная социальная и психологическая ценность, и в еще большей степени – к эпохе романтизма, создавшей нечто вроде культа ребенка.

Нужно заметить, впрочем, что в последующие годы эта позиция не раз вызвала аргументированные возражения⁶⁸. Серьезной критике подверглась эвристическая значимость метафоры «открытие детства», лежащей в основе подхода Арьеса, найдено немало свидетельств того, что как Средневековью, так и эпохе Возрождения и Реформации были вполне знакомы этапы человеческой жизни, соответствующие современным понятиям детства и подросткового возраста. Сегодня исследователи все более решительно формулируют неприятие тезиса об игнорировании ребенка европейским Средневековьем. Суламифь Шахар, специально посвятившая свою книгу проблеме детства в Средние века, например, категорически заявляет: «Был ли взгляд на детство позитивным или негативным, нет сомнения в том, что детство воспринималось в Средние века как самостоятельный этап человеческой жизни с ее собственными качествами и характеристиками»⁶⁹.

Но что, собственно, мы знаем о ребенке в эпохи, предшествующие Новому времени? Довольно хорошо изучены философские и педагогические точки зрения современников⁷⁰; социальные институты, определявшие его развитие, в особенности такие, как школа и семья; изображение детства в художественной литературе и живописи. Однако важные для воссоздания картины прошлого во всей его живой многогранности вопросы о том, чем было детство для обычных людей Средних веков, как переживали они свой собственный

⁶⁶ Aries Ph. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. Paris, 1960 (2-eme ed.: 1973); рус. пер.: Арьес Ф. *Ребенок и семейная жизнь при старом порядке*. Екатеринбург, 1999.

⁶⁷ См. об этом: Кошелева О.Е. «История детства» как способ реконструкции и интерпретации историко-педагогического процесса в зарубежной историографии // *Всемирный историко-педагогический процесс: Концепции, модели, историография* / Под ред. Г.Б. Корнетова и В.Г. Безрогова. М., 1996. С. 185-215.

⁶⁸ См. напр.: *The History of Childhood* / Ed. L. de Mause. New York, 1974; Herlichy D. *Medieval Children // Essays on Medieval Civilization*. Austin; London, 1978. P. 109-141; Shahar S. *Childhood in the Middle Ages*. London; New York, 1990.

⁶⁹ Shahar S. *Childhood in the Middle Ages*. Цит. по: Кошелева О.Е. Указ. соч. С. 211.

⁷⁰ См. напр.: *Антология педагогической мысли христианского средневековья* / Под ред. В.Г. Безрогова и О.И. Варьяш. М., 1994. 2 т.; *Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах* / Под ред. В.Г. Безрогова. М., 1996.

детский опыт, только начинают формулироваться исследователями⁷¹. Очевидно, что для уяснения их особое значение имеют сохранившиеся документы личного характера, в особенности автобиографические сочинения. В целом ряде этих сочинений достаточно подробно говорится о первых годах жизни героя-автора, причем автобиографизм превращает эти источники в особую, весьма специфическую группу «живых» свидетельств – тех, которые дают возможность узнать не только то, *что думали люди Средневековья о первых годах жизни человека*, но и то, *как они их чувствовали и переживали на своем собственном опыте*.

Автобиографическими тексты V-XV вв., впрочем, далеко не всегда рисуют яркие и информационно насыщенные картинки первых лет жизни их авторов. П. Абеляр, например, в «Истории моих бедствий»⁷² о своем детстве сообщает крайне скупое и бесцветное. Он приводит лишь некоторые самые общие отрывочные сведения, составляющие часть универсального набора биографических клише: указывается место рождения, отмечается одаренность ребенка и склонность к учению, особая забота о нем отца – все это умещается в какие-нибудь два десятка строк. Несколько подробнее вспоминает о своем детстве и юности Карл IV Люксембург в третьей главе автобиографического «Жизнеописания»⁷³. Однако его рассказ, который он сам обозначает как повествование «о начале моего мирского бегства», лишь бегло регистрирует отдельные внешние обстоятельства жизни, вплетая их в придворную хронику.

Здесь следует заметить, что описание жизни автора в средневековом автобиографическом тексте – это вообще чаще всего история событий и поступков, за которой не всегда удастся разглядеть черты даже того условного «внутреннего человека», делающего выбор между грехом и Божественной благодатью, о котором говорил апостол Павел (Рим VII, 22). Кроме того, эти описания нередко отличает выраженный риторический характер. Так, Одерик Виталий (1075-1143), автор «Тринадцати книг Церковной истории», по примеру древних снабжает свой труд автобиографическим отступлением, в котором немало говорит о собственном детстве. Однако это описание, обращенное не только к читателям его труда, но и к Богу, настолько наполнено изысканными красотами стиля и общими местами, что «внутренняя» история его собственного детства почти целиком в них растворяется. То, что остается на поверхности и что отличает рассказ монаха о себе от какого-нибудь хрестоматийного «жития» – это отдельные биографические сведения, прочно встроенные в универсальную риторическую канву. Основу этой канвы у Одерики составляют три эпизода: крещение («В субботу на Пасхе я был крещен в Аттангаме, бурге, лежащем в Англии на великой реке Северн. Там руками священника Ордерики... Ты меня возродил водою и духом и дал мне имя того

⁷¹ См. напр.: Рёккелайн Х. Размышления о воспитании и жизненном пути в автобиографиях эпохи Высокого Средневековья // Хеннингсен Ю. Автобиография и педагогика. М., 2000. С. 106-132; Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III-XVI вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001; Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII-XVIII вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.

⁷² Абеляр, Пётр. История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова. М., 1959.

⁷³ Карл IV. Жизнеописание / Пер. и прим. А.В. Леонтьевского // Леонтьевский А.В. «Искусство возможного» в политике Карла IV Люксембурга. Волгоград, 1995. С. 35-36.

священника, который был вместе и моим крестным отцом»⁷⁴), учеба («После, когда я достиг 5 лет, Ты меня отправил в школу в городе Шрусбери, и там я служил Тебе в первый раз в базилике Святых апостолов Петра и Павла. В течение пяти лет меня учил там знаменитый пастырь Сигвард латинским письменам... Он наставил меня псалмам, гимнам и другим необходимым сведениям»⁷⁵) и принятие монашеского обета («Ты внушил и моему отцу Оделерию намерение удалить меня и предать Тебе вполне. В слезах и с плачем он вручил меня монаху Райнольду, удалил в изгнание из любви к Тебе, и с этого времени я никогда не видел более отца... Преподобный Майниер, аббат Утического монастыря, принял меня в монашество на одиннадцатом году моей жизни и 22 сентября постриг меня по обычаю клириков»⁷⁶). Эти три основных компонента, заимствованных из агиографического нарратива (иногда к ним прибавляется еще четвертый – упоминание о благородном происхождении и/или благочестивых родителях), составляют наиболее распространенную риторическую основу автобиографических рассказов о детстве средневековых монахов.

Впрочем, отдельные яркие «детские» эпизоды в памяти некоторых средневековых авторов сохранились довольно живо и подробно. Чаще всего и больше всего они связаны с учением. Любопытное описание «запойного чтения» встречаем в «Поучениях» греческого монаха Дорофея (ум. 620). Сначала книга, по его словам, вызвала у него неудержимый страх: всякий раз, когда ему приходилось брать ее в руки, он «был в таком же положении, как человек, идущий прикоснуться к зверю»⁷⁷. Несмотря на это, он продолжал принуждать себя к чтению и вскоре был вознагражден за свое упорство Господом: упорство обернулось необычайной тягой к книге. «...От усердия к чтению, – вспоминает Дорофей о том, что стало с ним вскоре, – я не замечал, что я ел, или что пил, или как спал. И никогда не позволял завлечь себя на обед с кем-нибудь из друзей моих и даже не вступал с ними в беседу во время чтения, хотя и был общителен и любил своих товарищей»⁷⁸.

Особое место средневековые писатели отводят рассказам о тяготах, сопутствовавших их учебе, в особенности о жестокостях и несправедливостях учителей. Много, с нескрываемой болью и горечью говорит о своем учении блаженный Августин. «Боже мой, Боже, – сокрушается он, – какие несчастья и издевательства испытал я тогда»⁷⁹. Детский и взрослый миры в его рассказе отчетливо разведены и даже противостоят один другому. В школе, куда его отдали постигать грамоту, он вначале не отличался прилежанием и за свое нерадение частенько бывал жестоко бит. Причем жестокость, проявленная к нему, ребенку, как он хорошо помнит, вызвала не возражения, а, напротив, снисходительные улыбки его родителей, несомненно, любивших свое чадо и искренне желавших ему добра. И это доставляло юному Августину дополнительные тяжкие страдания: «Маленький, но с жаром немалым, молился я, чтобы меня не били в школе. И так как Ты не услышал меня ... то взрослые, включая родителей моих, которые ни за что не хотели, чтобы со мной

⁷⁴ Одерик Виталий. Тринадцать книг Церковной истории, на три части разделенные // Память детства. III-XVI вв. С. 77.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 77-78.

⁷⁷ Дорофей. Поучение десятое: О том, что должно проходить путь Божий разумно и внимательно // Память детства. III-XVI вв. С. 65.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Августин Аврелий. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеев // Память детства. III-XVI вв. С. 52.

приключилось хоть что-нибудь плохое, продолжали смеяться над этими побоями, великим и тяжким тогдашним моим несчастьем»⁸⁰.

Суровыми и полными несправедливостей выглядят и годы учения в автобиографии настоятеля Ножанского монастыря Гвиберта. Однако его отношение к перенесенным тяготам и к жестокостям взрослого мира в целом не столь однозначно, как у Августина. Он считает, что учитель искренне желал ему добра, но был излишне строг и неискусен в своем деле. «Мой учитель, – вспоминает Гвиберт, – питал ко мне гибельную дружбу, и чрезмерная его строгость достаточно обнаруживалась в несправедливых побоях, которыми он меня наделял»⁸¹.

Сюжетная канва рассказа Гвиберта о годах ученичества, если оставить в стороне детали, близка к модели Августина: он тоже не проявлял поначалу должного рвения к занятиям и бывал за это жестоко бит, тоже тяжело переживал несправедливость этих побоев. Что отличает оба сюжета, причем отличает разительно – это интерпретация событий авторами. В «Исповеди» шалости мальчика и его увлечение играми, мешавшее учебе, – это всего лишь подтверждение истины об изначальной греховности человеческой природы (детство не невинно, оно всего лишь менее порочно по сравнению с другими периодами жизни человека). У Гвиберта воспоминания о трудных годах ученичества дают материал для заключения иного рода. Причиной его первоначального неуспеха в постижении наук оказывается не он сам, не ребенок, несущий на себе печать первородного греха, а нехватка знаний и умений учителя, за которую приходилось сурово расплачиваться мальчику: «Он бил меня тем несправедливее, что, если бы у него был действительно талант к обучению, как он полагал, то я, как и всякий другой ребёнок, понял бы легко каждое толковое объяснение»⁸². Говорит же он об этом в своем сочинении, как он сам признаётся, не для того, чтобы запятнать имя доброго друга, каковым этот учитель для него был, но чтобы поделиться с читателем одним из своих философско-педагогических наблюдений: «мы не должны выдавать другим за верное то, что существует в нашем воображении, и не должны покрывать сомнительного мраком своих догадок»⁸³.

Как уже отмечалось, построение описаний детства в средневековых автобиографических сочинениях обычно оказывается довольно схематичным, восходящим к тому или иному узнаваемому образцу христианской биографической/агиографической традиции, а иногда и к античной. Тяготеющие к античной модели особенно часто и охотно обыгрывают такие топосы, как благородное происхождение героя и его успехи в учении, а продолжающие христианскую – чудесные знамения, свидетельствующие об избранничестве героя и его особой близости к Богу. Конечно, наиболее заметны в средневековых «автобиографиях» христианские биографические (агиографические) клише⁸⁴, откровенно доминирующие в произведениях, родившихся в монастырской среде. Так, в сочинении Пьетро дель Мурроне рассказывается, как Всевышний продемонстрировал свое особое благорасположение к будущему главе Римской Церкви в пяти-шестилетнем

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Гвиберт Ножанский. Три книги о своей жизни // Память детства. III-XVI вв. С. 72.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 73.

⁸⁴ См. об этом: Weinstein D., Bell R.M. Saints and Society. Christendom, 1000-1700. Chicago; London, 1982. P. 19-47.

возрасте, открыв сердце мальчика ко всему доброму и вложив в его уста слова о готовности стать слугою Господа: «...все благое, что он слышал (повествование в тексте ведется от третьего лица – Ю.З.), сохранял в сердце и пересказывал своей матери, часто повторяя: “Хочу быть преданным слугою Бога”»⁸⁵. Здесь приводится рассказ о видении матери Пьетро, в котором ей явился ее покойный муж и наставил отдать сына учиться, а также рассказы о чудесных видениях, явленных самому Пьетро: спускающихся с креста пресвятой Девы с Иоанном Крестителем и в другой раз – ангелов, дающих мальчику строгие нравоучения и даже собирающихся его побить⁸⁶. Наконец, описывается, как через вещий сон Господь дает знать матери Пьетро, что в будущем ее сын станет клириком: «Мать же увидела в своих снах этого мальчика пастухом множества овец, белых как снег. Это ее необычайно опечалило, и, даже проснувшись, она продолжала оставаться весьма грустной. Но на следующий день, встретив этого сына, которому тогда уже было двенадцать лет, сказала ему: “Сын, я видела сон об одном клирике”. Сын тотчас ей ответил: “Это будет пастырь добрых душ”. Услышав это, она радостно и весело сказала сыну: “Сын, это ты. Вверх себя Господу”»⁸⁷.

Аналогичная повествовательная модель обнаруживается и в жизнеописании Гиральда Камбрийского (1146-1223)⁸⁸. В нем жизнь главного героя также с самого раннего детства сопровождаются знамения, предвещающие его будущность. Когда другие мальчики строили из песка замки и крепости, Гиральд предпочитал возводить церкви, за что был прозван отцом «мой епископ»⁸⁹. А когда в местность, где жил будущий клирик, вторглись враги, мальчик попросил окружающих укрыть его не в замке, охраняемом множеством вооруженных людей, а в церкви, считая, что это самое защищенное место. «Все же, кто это слышали, когда смятение улеглось, – рассказывает дальше Гиральд от имени анонимного автора, – вместе поразмыслив над этими словами мальчика и побеседовав меж собой, снова с восхищением вспомнили, что он предвещал – о чудо! – большую себе безопасность в церкви, открытой игре случая и чуждым ветрам, чем в городе, переполненном вооруженными людьми и надежнейше защищенном башнями и стенами»⁹⁰.

Среди всех средневековых автобиографических описаний детства можно обнаружить два, явно не вписывающихся в общую картину в целом довольно равнодушного с современной точки зрения отношения авторов к первым годам своей жизни. Эти описания отличаются от других не только глубиной и детальностью, но и живой заинтересованностью авторов в осмыслении себя-ребенка в эти давно ушедшие годы. Речь идет об уже упоминавшихся «Исповеди» св. Августина и «Монодиях» Гвиберта Ножанского⁹¹.

⁸⁵ Петр из Мурроне (Целестин V). Жизнеописание / Пер. Ю. П. Зарецкого и М. А. Зеленской // Память детства. III-XVI вв. С. 86.

⁸⁶ Там же. С. 87.

⁸⁷ Там же. С. 88.

⁸⁸ См. о Гиральде: Кобрин К. Р. Гиральд Камбрийский – текст и контекст // Кобрин К. Р. От «Мабиногиона» к «Психологии искусства». СПб., 1999. С. 40-50.

⁸⁹ Гиральд Камбрийский. О событиях моей истории / Пер. Ю. П. Зарецкого // Память детства. III-XVI вв. С. 81.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ См. подробнее мою статью: Зарецкий Ю. П. Детство в средневековой автобиографии: святой Августин и Гвиберт Ножанский // Вестник университета Российской академии образования. 1998. №1.

Августин вполне определенно строит рассказ о себе, следуя широко распространенным в позднем Риме и Средневековье представлениям о делении человеческой жизни на семь возрастов. Не достигнув, однако, ко времени написания своей автобиографии последних двух, старости (*seniores*) и дряхлости (*senectus*), он говорит только о пяти из них: внутриутробном (*primordia*); младенческом (*infantia*) – от рождения до появления речи; детском (*pueritia*) – от появления речи до наступления половой зрелости; юношеском (*adolescentia*) и полного расцвета сил (*iuventus*) – обычно примерно 20-45 лет, у Августина – с 29 до времени написания «Исповеди».

Первые три периода, очевидно, составляют для Августина некое важное в смысловом отношении целое, поскольку рассказу о них он посвящает почти всю первую книгу сочинения. Хотя нужно добавить, что сами эти периоды для автора «Исповеди» далеко не равнозначны: *primordia* и *infantia* явно менее существенны, чем *pueritia*, так как о них у него не сохранилось своих собственных воспоминаний. Очевидно также, что его интерес к началу своей жизни имеет вполне определённую направленность, заданную жанром всего произведения: вспоминая свое детство, Августин горячо, порой мучительно стремится осмыслить его в категориях открывшихся перед ним истин христианства. Именно поэтому его припоминание обретает довольно своеобразный вид: всякое автобиографическое свидетельство, всякое устремление или поступок ребенка неизменно соотносится с ними и тем самым как бы освещается высшим светом Божественной правды⁹².

Свое появление на свет, вступление в этот мир, Августин рассматривает как величайшее чудо, лишь в ничтожной степени доступное его собственному разумению. Что было с ним раньше, был ли он и прежде, до зачатия и рождения его матерью? Все, что он может, это лишь страстно испросить об этом Господа, смиренно преклонив голову пред Его безграничным могуществом и непостижимостью Его мудрости.

Детский возраст в представлении Августина – это, хотя и вобравшая в себя опыт младенчества, но, несомненно, новая, качественно отличная ступень его биографии, начало его собственной сознательной жизни, его Я. Главной внутренней особенностью этой ступени является способность ребенка выражать свои мысли, главной внешней – то, что он впервые по-настоящему вступил в противоречивую и бурную жизнь человеческого общества.

Вся история детства, рассказанная Августином, помимо прочего, насквозь пронизана идеей изначальной человеческой греховности. Хотя сам автор «Исповеди» и не помнит об этом, он все же твердо убежден, что еще в младенчестве совершал дурные поступки – ведь, наблюдая за другими малышами, он может увидеть, каким сам был когда-то. Августин указывает на характерные для грудных детей грехи, самым серьезным из которых, по его

⁹² Л.М. Баткин ярко продемонстрировал «безличность» описания Августином своего детства и его самоизображения вообще, происходящую из такого «растворения» себя в Боге. «Августин, – пишет он, – судит о себе *не по горизонтали*, то есть не в сопоставлении себя (особенного) с другими (тоже особенными) людьми. Но *по вертикали*: в движении от себя как одного из малых сих – к Творцу. “Noverim me, noverim te!” («Познавая себя, познаю тебя»). О личном – не из самодовлеющего интереса к личному. О себе, но из любви к Нему...» И дальше: «...перед нами, строго говоря, не «автобиография». Автобиографизм тут лишен собственного смыслового оправдания». (Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе» (О культурно-историческом смысле Я в «Исповеди» бл. Августина). М., 1993. С. 7).

мнению, является ревность, и, резюмируя свои наблюдения, заключает: «...младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей»⁹³.

Но все же несравнимо более тяжело Августину довелось грешить в детстве. Он признается в том, что обманывал воспитателя и учителей, и теперь отчетливо видит мотивы, которые заставляли его делать это («из любви к забавам, из желания посмотреть пустое зрелище, из веселого и беспокойного обезьянничанья»). Кроме того, он воровал еду из родительской кладовой и со стола («от обжорства или чтобы иметь чем заплатить мальчикам, продававшим мне свои игрушки») и был нечестен в игре («в игре я часто обманом ловил победу, сам побеждённый пустой жаждой превосходства»)⁹⁴. Но главным грехом мальчика было то, что он отвращал свои взоры от Господа, увлекаемый «внешним», мирской суетой – то ли «баснями древних» о деревянном коне, полном вооруженными воинами, и пожаре Трои, то ли поиском истины «не в Нем самом, а в созданиях Его: в себе и в других»⁹⁵. Эти детские прегрешения кажутся не столь уж тяжкими, однако не следует забывать, что для Августина по своей сути они ничем не отличаются от тяжчайших пороков взрослых.

Говоря о себе-ребенке, автор «Исповеди» рисует образ одаренного мальчика с открытой душой и добрым сердцем («Движимый внутренним чувством, я оберегал в сохранности свои чувства: я радовался истине в своих ничтожных размышлениях и по поводу ничтожных предметов. Я не хотел попадать впросак, обладал прекрасной памятью, учился владеть речью, умилялся дружбе, избегал боли, презрения, невежества»). Воистину, «что не заслуживает удивления и похвалы в таком существе?»⁹⁶. Разумеется, все эти достоинства мальчика Августин относит не на свой счет и не на счет своих родителей, а воздает за них Господу: «И все это дары Бога моего; не сам я дал их себе...»⁹⁷. Он явно не видит в них ничего, принадлежащего ему самому.

Но тогда насколько обозначенные в «Исповеди» качества ребенка характеризуют именно Августина? В какой мере автор «Исповеди» говорит о себе и в какой о ребенке вообще? Идет ли у него речь о его собственном детстве или о детских годах любого человека, подобно тому, как мы это встречали в его «отчете» о младенчестве? Расплывчатость очертаний фигуры Августина-ребенка усиливается еще и тем обстоятельством, что он абсолютно ничего не сообщает читателю о своем внешнем облике. Был ли он высоким, маленьким, упитанным, худым, какого цвета были его волосы, глаза – все это для него как будто несущественно, недостойно интереса, все это вытесняет христианская идея ребенка, впервые в истории формулируемая Августином на своем собственном жизненном материале.

В этом состоит главная задача автора. В общем контексте «Исповеди» его собственная жизнь как таковая не имеет и не может иметь самодовлеющего смысла. Ребенок-Августин – это всегда и ребенок вообще, часть мира, чудесным образом сотворенного Господом. Поэтому конкретные биографические детали, то, что отличает его от других, не суть важны. Не из-за этого ли он даже не считает нужным назвать место своего рождения и имена своих родителей, остающихся в его описании собственного детства скорее Отцом и Матерью человеческими, чем конкретными людьми во плоти?

⁹³ Августин Аврелий. Исповедь // Память детства. III-XVI вв. С. 50.

⁹⁴ Там же. С. 55.

⁹⁵ I,xx,31 (Августин. Исповедь / Пер. и прим. М.Е. Сергеевко. М., 1992).

⁹⁶ Память детства. III-XVI вв. С. 55.

⁹⁷ Августин Блаженный. Исповедь / Пер. и прим. М.Е. Сергеевко. М., 1992. С. 50.

Гвиберта Ножанского иногда относят к числу прямых подражателей Августина. И действительно общая тональность первых глав его автобиографических «Монодий» весьма напоминает Августинову «Исповедь». Также как и его далёкий предшественник, Гвиберт «перебирает» события своей жизни, движимый стремлением к самопознанию, и это самопознание нераздельно связано у него с познанием Бога. Как и Августин, он видит себя пред Ним жалким грешником и, исповедуясь в собственных грехах (*confessio peccati*), одновременно воздает хвалу Его величию и мудрости (*confessio laudis*). Больше того, помимо близости конфессиональной структуры «Исповеди» и первых глав «Монодий», совпадения обнаруживаются и в некоторых важных смысловых акцентах сюжетов обоих рассказов: и там и тут особая роль матери в воспитании ребенка, жестокие наказания за нерадение в школе, неприятие несправедливостей «взрослого» мира. Но все же «Монодии» представляют собой совершенно иной своеобразный тип произведения. Это не богословский трактат, а песнь (в переводе с греческого «монодия» – песнопение для одного голоса), которая как бы сама собой льется из уст ее сочинителя вопреки всем жанровым канонам. И Гвиберта в этой песне-рассказе, в отличие от Августина, больше интересует не дитя вообще и не чудо Божьего творения, а его собственный детский опыт, его собственные печали и радости. Больше того, в «Монодиях» обнаруживаются следы глубоко, порой даже пронзительно личностного восприятия собственного детства – по-видимому, это вообще самый психологичный, самый индивидуализированный и самый детальный портрет ребенка во всей западноевропейской средневековой литературе.

Правда, и здесь мы встречаем следование агиографическим клише, о которых говорилось выше. Особенно отчетливо они прослеживаются в рассказе о появлении Гвиберта на свет, с которого начинается автобиографическая история автора⁹⁸. Очевидно, по мнению Гвиберта (подобные представления были вообще широко распространены в Средние века), обстоятельства рождения ребенка – это указующий знак его будущности, который Господь дает миру, однако знак безусловный и несомнительный, до конца разгадать который едва ли дано кому-либо из людей.

Гвиберт сообщает, что был последним ребенком у матери и единственным, кто остался в живых, миновав младенческий возраст. Он оставляет это сообщение без комментариев, но из контекста можно предположить, что оно имеет для него особый смысл, являясь одним из знаков избранничества. Не менее очевидным знаком благой судьбы, предусмотренной Гвиберту, является указание дня, в который младенец появился на свет – Пасхальное воскресенье. Автор явно трактует этот знак как дарованную свыше надежду на благоую будущность новорожденного.

О знаках предначертанности жизненного пути Гвиберта в «Монодиях» свидетельствуют и другие эпизоды, связанными с его рождением. Так, автор рассказывает, что, когда приблизился час его появления на свет, он неожиданно повернулся в утробе матери головой вверх, что, по мнению членов семьи, представляло для нее смертельную угрозу. Тогда они решили отправиться в церковь и у алтаря Девы Марии дать обет: в случае, если родится мальчик, он будет отдан в служение Господу и Божьей матери; если же девочка, то ей также быть монахиней. Вскоре роженица благополучно разрешилась от бремени мальчиком, но ребенок был настолько мал и тщедушен, что вид его, почти что уродца, вызвал всеобщее замешательство. В тот же день он был крещен и перед

⁹⁸ См.: Guibert de Nogent. *Autobiographie* / Ed. E.-R. Labande. Paris, 1981. P. 7.

свершением таинства произошло еще одно примечательное событие, которое Гвиберту впоследствии не раз шутливо пересказывали и о котором он считает нужным сказать читателю: некая женщина взяла его на руки и стала перебрасывать с ладони на ладонь, выражая сомнения по поводу жизнеспособности маленького жалкого существа.

Все эти обстоятельства, по мнению Гвиберта, предвосхитили его дальнейшую жизнь. Но как? Какова связь между ними и его последующей биографией? Похоже, что это один из вопросов, живо занимающих автора «Монодий». Он действительно стал на путь служения Господу и Пресвятой Деве, но, как он сам признается, исполняет свою службу недостойно и, не имея достаточной твердости и веры, постоянно пребывает во грехе. Ведь достоинства не могут предшествовать жизни человека. Они могут быть обретены лишь в ходе ее, в результате его собственных душевных усилий. Поэтому важнее, не когда родился человек, а что он совершил. Следовательно, чудесное рождение в день Пасхи и прочие знаки избранничества не являются неременной гарантией великой будущности. О его, Гвиберта, благочестии, заявляет он читателю, следует судить по его делам⁹⁹.

О первых месяцах в этом мире, покрытых мраком беспамятства, Гвиберт говорит вскользь, упоминая лишь о ранней кончине «отца по плоти», о своем успешном физическом развитии и присущей этому возрасту живости¹⁰⁰. Подробный же рассказ о детских годах начинается у него с того времени, когда он стал обучаться грамоте (примерно с шести лет), и оканчивается, когда после отъезда матери и домашнего учителя он оказывается предоставленным самому себе (примерно в 12 лет), совершает многочисленные прегрешения и вскоре после этого принимает монашеский сан.

Внезапное исчезновение контроля за поведением ребенка со стороны взрослых круто меняет жизнь Гвиберта. Испытывая дурное влияние старших мальчиков, он всем своим поведением бросает вызов нормам благочестия, надеясь, что его грехи в будущем будут прощены. В совершенных им в то время дурных деяниях Гвиберт исповедуется перед читателем обстоятельно и искренне и в заключение своего самоотчета-исповеди подчеркивает, что это было время, разительно непохожее на годы, проведенные под строгим надзором наставника: «Когда юность развила во мне дурные семена, которые я носил в себе от природы, внушила мне помыслы, разрушившие все прежние намерения, моя склонность к благочестию совершенно исчезла. Хотя, о Боже, в ту эпоху твердая воля или, по крайней мере, подобие твердой воли, по-видимому, возбуждало меня, но вскоре она пала, извращенная самыми пагубными помыслами»¹⁰¹.

Приход в монастырь определенно обозначает в тексте «Монодий» вступление героя во второй, главный и самый продолжительный период его биографии. В монастырских стенах он не только продолжает грешить, о чем с горечью сообщает читателю («...моя страсть [к античным писателям] до того возмутила всю мою внутренность, что я иногда позволял себе непристойные слова и писал небольшие сочинения, в которых не было ни ума, ни сдержанности, ни благородных чувств»)¹⁰², но и возрождается к возвышенной духовной жизни. Никаких принципиальных качественных изменений ни во

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Гвиберт Ножанский. Три книги о своей жизни // Память детства. III-XVI вв. С. 69.

¹⁰¹ Там же. С. 74.

¹⁰² Там же.

«внешней», ни во «внутренней» его жизни больше не происходит до самого конца первой книги. С принятием монашеского сана он то ли становится взрослым раньше времени, то ли вступает во вторую стадию детства, растянувшуюся на всю его жизнь.

Когда Гвиберт принялся за написание своей автобиографии, ему было уже за пятьдесят, но его горькая память о ранних годах была по-прежнему жива. Даже больше, по его собственному заверению, она буквально горела в его душе: «Исповедуюсь в пороках моего детства и юности, которые до сих пор в этом зрелом возрасте все еще полыхают во мне»¹⁰³. И читатель «Монодий» быстро убеждается, что это заверение вовсе не дань риторике. Гвиберт действительно говорит о своем детстве необычайно живо, можно даже сказать, страстно, с неподдельной болью и горечью размышляя и над всплывающими в памяти жизненными обстоятельствами давно ушедших дней, и над своими недостойными поступками и помыслами.

По сравнению с Августином эти его воспоминания гораздо более индивидуализированы. Неудивительно, что автобиографизм такого рода делает текст «Монодий» весьма привлекательным как для биографов Гвиберта, так и вообще для ученых, чьи интересы связаны с проблемами средневековой личности. Какую роль сыграли детские впечатления и первый жизненный опыт в формировании характера и мировоззрения этого несомненно неординарного человека? Некоторые акценты рассказа Гвиберта, прежде всего о людях, оказавших влияние на становление его личности, позволяют существенно конкретизировать этот вопрос, сформулировав его в категориях психоанализа¹⁰⁴.

Первое, что обычно обращает здесь на себя внимание, это особая роль матери, о которой в «Монодиях» говорится с необычайной любовью и нежностью. В своем рассказе Гвиберт буквально боготворит ее, наделяя качествами, присущими скорее небесному, чем земному существу: невиданной красотой, сугубой чистотой нравов, исключительным благочестием и глубокой набожностью. Мы знаем также, что вплоть до сорокалетнего возраста она находилась рядом с ним, исполняя роль духовного наставника и одновременно являясь воплощением идеала христианской жизни (исследователи не раз обращали внимание на то, что ее фигура в изображении автора «Монодий» весьма напоминает образ Девы Марии, а иногда просто сливается с ним). Потом – ранняя потеря отца, место которого в жизни ребенка занял домашний учитель. Хотя сам Гвиберт и не помнит своего «отца по плоти», все же он достаточно определенно выражает негативное отношение к нему, особенно к несоблюдению им чистоты брачных уз и недостаточной набожности. И даже высказывает предположение, что, останься тот в живых, он не позволил бы

¹⁰³ Confiteor pueritiae ac juventutis meae mala, adhuc etiam in matura hac aetate aestuantia... (Guibert de Nogent. Autobiographie. P. 3).

¹⁰⁴ См. напр.: Kantor J. A Psychohistorical Source: the *Memoirs* of Abbot Guibert of Nogent // *Journal of Medieval History* 2 (1976). Степень приверженности ученых методам З. Фрейда и Э. Эриксона и выводы, к которым они приходят, анализируя эти автобиографические свидетельства, однако, существенно рознятся. Тут можно встретить и нечто вроде достаточно сурового медицинского заключения («Поскребите этого “историка” XII века, и вы обнаружите угнетенного комплексом вины клирика, одолеваемого яркими сексуальными образами его матери и пугающей и сдерживающей убедительностью фигуры Девы Марии» – Kantor J. Op. cit. P. 281), и более взвешенные и разноплановые модели личности Гвиберта, «встроенные» в исторический и культурный контекст эпохи (см. напр.: Benton J.F. *The Personality of Guibert de Nogent* // *Idem. Culture, Power and Personality in Medieval France*. L., 1991).

исполнить данный при рождении Гвиберта обет и сделал бы из него не монаха, а рыцаря. Вторая по значимости фигура в детские годы героя «Монодий» – не его отец, а домашний учитель, под строгой опекой которого прошли шесть лет жизни ребенка. Отношение Гвиберта к нему явно неоднозначное: хотя он постоянно заверяет читателя в искренней взаимной любви наставника и подопечного, воспоминания о некомпетентности учителя, его излишней суровости и несправедливых жестоких наказаниях продолжают беспокоить память монаха.

На примере Августина и Гвиберта мы особенно отчетливо видим два, хотя и схожих в каких-то самых общих чертах (христианские представления об изначальной греховности человека, исповедальный и покаянный тон, невозможность помыслить себя обособленно от Божественного космоса), но все же очень разных восприятия средневековым человеком его собственного детства.

Для Гиппонского епископа это – один из семи отчетливо различимых возрастов человеческой жизни. Это время, когда он, выйдя из младенческого состояния, приобрел новые биологические и социальные качества и был менее, чем в юном и зрелом возрасте, склонен к пороку. Но для Августина далекие годы, о которых он вспоминает, это не столько его собственное детство, сколько универсальный этап развития, через который проходят все люди – как каждый в отдельности, так и весь человеческий род. В его представлении возрасты жизни человека в своей глубинной сути составляют нерасторжимое целое с этапами всемирно-исторического движения человечества, определенного Творцом: младенчеству соответствует время от сотворения Адама до Всемирного потопа, детству – от Потопа до Авраама, отрочеству – от Авраама до Давида и так далее. Понятно, что в таком контексте ни его собственная жизнь, ни чья-то еще ничем принципиально не может отличаться от жизни других людей и ни о своеобразии, ни о самодостаточности его первого жизненного опыта в «Исповеди» не может быть и речи. Это, впрочем, не противоречит тому, что отдельные яркие впечатления Августинова детства продолжают жить в его взрослом сознании. Но жить по-особому, являясь одновременно и исходным материалом для христианского истолкования природы ребенка, и иллюстрацией общеизвестных Божественных истин.

Отношение Гвиберта к своему детству гораздо более лично – давние годы жизни буквально будоражат его сознание воспоминаниями и смутными переживаниями. Однако понять, каковы корни такого пристального внимания к себе-ребенку, совсем непросто. Нам трудно поверить, что его заставляют вспоминать о детстве те ничтожные прегрешения, о которых он рассказывает – едва ли они могут заставить так горячо сокрушаться даже самую чистую христианскую душу. Да и вообще, его детским «порокам» в структуре автобиографического рассказа уделено слишком незначительное место. По сравнению с Августином, Гвиберт вспоминает о своем детстве, несомненно, гораздо более непосредственно. Он не столько стремится открыть читателю высшую истину, преподать ему моральный или педагогический урок, воспеть вместе с ним хвалу Господу (хотя все эти мотивы в той или иной мере у него присутствуют), сколько просто рассказывает о том, что запечатлелось в его памяти о первых годах жизни, дополняя этот рассказ своими размышлениями: об образе матери, учителя, о трудностях в овладении знаниями, своих дурных

поступках и помыслах, упорном желании стать монахом, внешних обстоятельствах, определявших его жизнь в этот период.

Но следует ли из всего этого, что детство было «по-настоящему» открыто Гвибертом и что по своему отношению к нему он такой же «почти современный человек», как и по своему рационалистическому складу ума? Заключение такого рода, по-видимому, было бы поспешным по многим причинам. Хотя бы уже потому, что у Гвиберта, несомненно, проявляющего пристальный интерес к своим детским годам, нет и намека на понимание первостепенного значения детства для становления его личности, того кажущегося ныне бесспорным взгляда, который сформировался в Новое время и позднее нашел одно из наиболее ярких выражений в теории психоанализа. И известная фраза Вордсворта, блестяще формулирующая этот новый взгляд – «дитя – отец человека» – ему, как и другим средневековым авторам, скорее всего, показалась бы загадкой.

4. Память о моем детстве: раннее Новое время

Революционность периода XIV - начала XVII вв. в общем ходе европейской истории, долгие годы считавшаяся бесспорной аксиомой, сегодня все чаще подвергается сомнению. Это свидетельство глубоких перемен, происшедших в европейском сознании во второй половине XX в. и приведших если и не к полному «краху традиционной драматической организации истории Запада»¹⁰⁵, то к совершенно очевидному ее радикальному пересмотру. Действительно, многие историки заметили, что более чем трехсотлетний период, который они вслед за Я. Буркхардтом считали началом современной эпохи, временем «открытия индивидуальности»¹⁰⁶, по своей глубинной сути не столь уж отличен от средневекового. Они обратили внимание на то, что в эти столетия общество продолжало оставаться преимущественно аграрным и, соответственно, жизнь людей в нем подчинялась природным циклам. Индивид в этом обществе также представлял собой звено во всеобщем круговороте времени, был частью постоянно воспроизводимого семейного, родового, социального целого. Цель его существования, следовательно, мыслилась не столько в том, чтобы прожить свою собственную жизнь, сколько в том, чтобы передать жизнь следующему поколению. Поэтому и ребенок виделся в этом обществе, по образному выражению французского исследователя Жака Жели, «отростком родового древа»¹⁰⁷.

Однако даже самые горячие сторонники идеи «долгого Средневековья» не ставят под сомнение то обстоятельство, что в этот период отношение к ребенку в Европе существенно меняется. Эти изменения, ставшие впервые заметными с конца XIV в. в среде зажиточных горожан ренессансной Италии, потом в начале

¹⁰⁵ Bouwsma W.J. The Renaissance and the Drama of Western History // The American Historical Review. 1979. №84. P. 1.

¹⁰⁶ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904-1906. Т.1-2.

¹⁰⁷ Jelis J. The Child: From Anonymity to Individuality // A History of Private Life. Part III: Passions of the Renaissance / Ed. R.Chartier; tr. A.Goldhammer. Cambridge (Mass.), 1989. P. 309-310.

XVI в. обретают новый импульс в протестантских странах, после чего процесс перемен охватывает почти всю Западную Европу.

Что же произошло? Какие «индикаторы» позволяют делать такого рода заключения? Исследователи указывают на самые разные приметы, относящиеся к социальной, экономической, ментальной, интеллектуальной сферам общественной жизни. Еще в XIV в. на христианском Западе появляются первые реалистические изображения ребенка в живописи и скульптуре, а с XVI в. начинают создаваться первые книги для детей¹⁰⁸. Общество начинает обсуждать множество «детских» вопросов, которые никогда не занимали его раньше. Среди них – целесообразность вскармливания младенца молоком кормилицы (не противоречит ли это законам природы?) и еще один, имеющий символическое звучание – о возможном вреде пеленания младенца. Не является ли, спрашивают авторы XVI века, словно предвосхищая споры Нового времени, такое раннее ограничение свободы вредным для физического здоровья и общего развития ребенка? В частных письмах и мемуарах XVI-XVII вв. начинают встречаться наблюдения о переменах, происходящих с современными детьми, их отличиях от детей прежних лет (отмечается, например, что теперь они стали более живыми и зрелыми)¹⁰⁹. О детях и детстве вообще в это время стали больше думать и говорить.

Едва ли, впрочем, будет правильным изображать характер этих перемен как простой сдвиг отношения общества к ребенку от индифферентного к заинтересованному. Часто декларируемое безразличие к ребенку в Средние века – скорее всего миф. Но точно так же мифом следует считать и то, что с XVI в. в отношении к нему господствует тотальный пиетет. Множество свидетельств демонстрируют, что обе тенденции в это время соседствовали одна с другой. Новое отношение к детству, родившееся в XVIII в. – *наше* отношение – явилось результатом гораздо более глубоких, беспрецедентных в европейской истории перемен не только в экономической, социальной и культурной жизни общества, но и в его сознании, в особенности в отношении к таким фундаментальным понятиям, как «жизнь», «тело», «индивид».

Даже самые ярые критики Я. Буркхардта, кажется, никогда не возражали против того, что раннее Новое время в европейской истории отмечено стремительным ростом интереса индивида к самому себе. Один из показателей этого – резкое увеличение числа автобиографических сочинений. В XIV-XVII вв. создаются уже не единицы, а многие их десятки, автобиографическая практика распространяется далеко за монастырские стены и становится достоянием самых разных общественных групп: профессиональных литераторов-гуманистов, художников, купцов, дворян, бюргеров. Воспоминания людей о своей жизни в это время становятся более обстоятельными и более насыщенными непосредственно-личностным звучанием. Все это в полной мере характерно и для воспоминаний о детстве. Краткие малозначащие упоминания о нем – скорее исключения. Детство в памяти писателей XIV-XVI вв. – это отдельный, живой и несомненно значимый период жизни.

¹⁰⁸ Культура и общество в средние века: Методология и методика зарубежных исследований: Реферативный сборник. М., 1982. С. 222, 224.

¹⁰⁹ Jelis J. Op. cit. P. 317-320.

Изменение биографических моделей рассказов о детстве. На рубеже Нового времени средневеково-христианские модели изображения детства, в основе которых лежал агиографический канон, хотя и продолжают определять сюжетную канву большинства автобиографических рассказов, претерпевают все же существенные изменения. Причем эти изменения имеют самый разнообразный характер. В одних случаях пронизывающая их антитеза грешного, земного, человеческого и возвышенного, Божественного начал, начинает наполняться живым личностным содержанием. Так, страницы «Книги жизни» Св. Тересы Авильской, говорящие о ее детских годах, проникнуты искренней болью за то, что она не смогла сохранить дары, ниспосланные ей от рождения Господом. Ведь детство для нее (в отличие от Августина, настаивавшего на изначальной греховности ребенка) – период, когда эти дары находятся в человеке в наиболее чистом и незамутненном виде; их порча происходит позднее, в отрочестве и юности: «Потом, выходя из этого возраста, я начала понимать, какие природные блага даровал мне Господь (коих, как говорили, было много), и в то время как за них мне следовало Его благодарить, я стала употреблять их Ему во вред...»¹¹⁰.

В других случаях средневековый биографический канон трансформируется почти до неузнаваемости. Совершенно по-особому вспоминает о детстве флорентийский золотых дел мастер и скульптор Бенvenuto Челлини в своей «Жизни»¹¹¹. Понятие греховности его человеческого существа в этих воспоминаниях совершенно отсутствует, а понятия избранничества и святости наполняются новым содержанием. Рассказ о самом себе в значительной мере строится у Челлини по тем биографическим клише, которые родились в ренессансной художественной среде и нашли наиболее полное воплощение в знаменитом сочинении Джорджо Вазари «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих»¹¹². Рождение художника изображается здесь как чудесное явление на свет Божьего избранника. Особая близость Богу обязательно должна проявиться в каких-то чудесных знамениях, благоприятных сочетаниях звезд и пр. У Микеланджело таким знамением было внезапное озарение отца, определившее имя новорожденному. Назвав сына Микеланджело, говорит Вазари, «отец хотел этим показать, что существо это было небесным и божественным в большей степени, чем это бывает у смертных»¹¹³. Богоизбранность младенца, по мнению того же Вазари, подтверждалась и его гороскопом: «при его рождении Меркурий в сопровождении Венеры были благосклонно приняты в обители Юпитера, а это служило знаком того, что искусством рук его и таланта будут созданы творения чудесные и поразительные»¹¹⁴. В изображении Челлини акт его собственного рождения выглядит очень похоже. Он подчеркивает, что родился в особое время, «в ночь Всех Святых, после дня Всех Святых, в половине пятого, ровно в тысяча пятисотом году»; что его появление на свет было большой неожиданностью для всех, едва ли не чудом; что новорожденный был в

¹¹⁰ Тереса Авильская. Книга жизни / Пер. с исп. О.И. Варьяш и Ю.П. Зарецкого // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. М., 2001. Вып. 2. С. 181.

¹¹¹ Челлини Б. Жизнь Бенvenuto Челлини, написанная им самим / Пер. М.Л. Лозинского // Память детства. III-XVI вв. С. 112-118.

¹¹² Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1971. Т. 5.

¹¹³ Там же. С. 213.

¹¹⁴ Там же.

«прекраснейших белых пеленах». И здесь тоже мы встречаем внезапное озарение отца – «Сложив престарелые ладони, он поднял вместе с ними очи к Богу и сказал: “Господи, благодарю Тебя от всего сердца; этот мне очень дорог, и да будет он Желанным [по-итальянски – Benvenuto]”¹¹⁵». Бенвенуто, также как Микеланджело и другие великие мастера, является в мир прежде всего дабы создать совершенные произведения искусства. Но не только: ему уготовано небом совершить множество и других великих дел, сравнявшись в них с величайшими героями древности и современности, а то и превзойдя их. Свидетельства этой богоизбранности – знамения, которые сопровождают его в детстве: сначала – спасение по воле небес от укуса огромного скорпиона, затем – чудесное видение саламандры в огне¹¹⁶.

В автобиографии итальянского гуманиста, архитектора и теоретика искусства Леона-Баттиста Альберти (1414-1472) также рисуется образ детства далекий от средневековых агиографических моделей – как периода раскрытия безграничных способностей человека, идеального uomo universale. Герой Альберти легко научается «всему, что подобает знать благородному и свободно воспитанному человеку»¹¹⁷ и во всех науках и искусствах неизменно достигает успеха. Он «с чрезвычайным усердием занимался не только военными упражнениями, верховой ездой и искусством игры на музыкальных инструментах, но и всякими изящными искусствами, а также изучением самых необычайных и труднейших предметов». Кажется, нет такой области благородных занятий, которую не освоил этот герой в юные годы и в которой не достиг успеха: словесность, живопись, физические упражнения, верховая езда, военные игры, музыка, пение. Большую часть рассказа Альберти о его детстве и юности занимает как раз перечисление разнообразных видов деятельности, которые он с успехом осваивал.

В средневековых биографических и автобиографических сочинениях часто встречается указание на «положительных» (как правило, благородных и обязательно благочестивых) родителей и их безусловно позитивную роль в воспитании героя. В историях жизни раннего Нового времени образы отца или (гораздо реже) матери выглядят далеко не всегда идиллически. Так, Варфоломей Састров (1520-1603) замечает в своих «Рассказах о жизни»¹¹⁸: «Мой отец был очень вспыльчивым человеком», «когда его охватывал гнев, он не знал меры»¹¹⁹. И дальше изображает страшную сцену: «Однажды он очень сильно разгневался на меня. Он стоял внутри конюшни, а я в воротах. Тогда он схватил сенные вилы и с силой метнул их в меня. Я отскочил в сторону. Но бросок был таким сильным, что вилы вонзились глубоко в дубовый косяк купальни и потребовалось немало усилий, чтобы вытащить их оттуда»¹²⁰. Такое поведение отца не вызывает, впрочем, открытого осуждения автора. Мораль, которую извлекает из этого навсегда запечатлевшегося в его памяти случая Састров, незамысловата и вполне предсказуема в рамках христианских представлений о дьявольских искушениях и спасительном вмешательстве

¹¹⁵ Память детства. III-XVI вв. С. 112.

¹¹⁶ См.: Там же. С. 112-113.

¹¹⁷ Цит. по: Альберти Л.-Б. [Автобиография] // Мастера искусств об искусстве. М., 1937. Т.

1.

¹¹⁸ Састров В. фон. Рассказы о жизни / Пер. Е. Казбековой // Память детства. III-XVI вв. С. 125-128.

¹¹⁹ Там же. С. 127.

¹²⁰ Там же. С. 127-128.

Господа в человеческие дела: это были «козни дьявола», заключает автор, которые «милостивый Бог в своем всеведении расстроил»¹²¹.

У писателей XIV - начала XVII вв., как и раньше у средневековых, детство во многом ассоциируется с годами учения. Умение читать и писать, знание латыни и классических авторов, овладение основами наук – это главное, что, по их мнению, должен обрести человек в возрасте от 6-7 до 16-17 лет. Как и раньше, их воспоминаниям об учении часто сопутствует боль от перенесенных несправедливостей и жестокостей со стороны наставников. Картины, рисуемые авторами, тут одна мрачнее другой. Итальянский педагог-гуманист Джованни Конверсини да Равенна (1343-1408) почти весь рассказ о детстве в своем «Счете жизни»¹²² посвящает осмыслению сурового опыта пребывания в школе некоего Филиппино да Луго. «С содроганием вспоминает душа, – признается Конверсини, – жестокие и подлые злодеяния, которые совершал надо мной и братом этот кровожадный»¹²³. Главный вывод, который делает автор из этого опыта, имеет педагогическую направленность: «Заблуждаются те, кто считает, что при обучении детей грамоте прибегают к жестокости. Педагоги добиваются большего умеренностью и милосердием, ибо от мягкого обращения и любой похвалы воспаляется благородная душа и стремится следовать туда, куда зовет рука ваятеля...»¹²⁴.

Свирепство школьного учителя навсегда запомнилось и Йоханну Буцбаху (1477-1516). Спустя много лет он с явным удовлетворением добавляет в своем жизнеописании¹²⁵, что после одного из жестоких истязаний его наставник-мучитель был изгнан из школы и переведен в городские: «Так из эрфуртского бакалавра получился мильтенбергский полицейский... Ибо это только справедливо, чтобы тот, кто не захотел умерить свою жестокость по отношению к детям, должен был проявлять ее по отношению к злодеям и бунтовщикам»¹²⁶.

Однако годы ученичества вовсе не обязательно рисуются всеми авторами XIV-XVII вв. исключительно в мрачных тонах. В их рассказах, хотя и нечасто, можно встретить и выражения любви к школьному наставнику, и хвалы педагогическому мастерству. Так, доктор теологии лютеранин Яков Андреэ (род. 1528), по его собственным словам, был отдан в школу «к весьма ученому и обладающему необыкновенным талантом учить детей наукам мужу, которого ученики любили и почитали как родного отца... Он редко приказывал приносить в школу розги, не чаще чем раз в семестр, предпочитая побуждать юношество к успехам в учении похвалами, соревнованиями или же строгими порицаниями»¹²⁷.

Удивительную картину своего воспитания и обучения в первые годы жизни рисует выдающийся французский мыслитель Мишель Монтень (1533-1592)¹²⁸. Она свидетельствует о существовании в его время совершенно особого

¹²¹ Там же. С. 128.

¹²² Конверсини да Равенна Дж. Счет жизни / Пер. Н.В. Ревякиной // Память детства. III-XVI вв. С. 102-108.

¹²³ Там же. С. 103.

¹²⁴ Там же. С. 104.

¹²⁵ Буцбах И. Одепорикон / Пер. С.А. Гаврильченко // Память детства. III-XVI вв. С. 110-111.

¹²⁶ Там же. С. 111.

¹²⁷ Андреэ Я. Жизнь Якова Андреэ, доктора теологии, описанная им самим с большой достоверностью и искренностью вплоть до 1562 г. от Рождества Христова / Пер. Е.В. Казбековой // Память детства. III-XVI вв. С. 132.

¹²⁸ Монтень М.Э. Опыты / Пер. А.С. Бобовича // Память детства. III-XVI вв. С. 134-138.

отношения к ребенку – как к нежному легкоранимому созданию и одновременно как к личности, обладающей собственным достоинством и врожденными благами задатками. Трудно представить, что речь в рассказе писателя идет о середине XVI-го века, а не, скажем, XIX-го, настолько передовыми для его времени выглядят педагогические принципы, которыми руководствовался отец юного Мишеля, создавая условия для становления его личности. «...Моему отцу, среди прочего, – вспоминает автор, – советовали приохотить меня к науке и к исполнению долга, не насилуя моей воли и опираясь исключительно на мое собственное желание. Вообще ему советовали воспитывать мою душу в кротости, предоставляя ей полную волю, без строгости и принуждения. И это проводилось им с такой неукоснительностью, что, – во внимание к мнению некоторых, будто для нежного мозга ребенка вредно, когда его резко будят по утрам, вырывая насильственно и сразу из цепких объятий сна, в который они погружаются гораздо глубже, чем мы, взрослые, – мой отец распорядился, чтобы меня будили звуками музыкального инструмента и чтобы в это время возле меня обязательно находился кто-нибудь из служающих мне»¹²⁹.

Детство в протестантских автобиографиях XVI – нач. XVII в. Многие исследователи считают, что «открытие детства» произошло в рамках протестантизма и объясняют это особой требовательностью протестантов к обучению ребенка грамотности и его раннему приобщению к чтению Библии. Поскольку, согласно учению Лютера, спасение души – личное дело каждого и происходит оно через Божье Слово, Библия должна быть в каждом доме и ее нужно читать с самых ранних лет. Отсюда важность обучения детей и особое внимание к детскому возрасту, самой идее детства, когда человек приобщается к Богу. Впоследствии концепция детства нашла глубокую теоретическую разработку в сочинениях протестантских моралистов XVII в.¹³⁰

В автобиографиях протестантских писателей действительно обнаруживается пристальный интерес к годам детства и учению. Они охотно и часто довольно непосредственно рассказывают о разных событиях, случившихся с ними в это время: детских проказах, родительских наказаниях, чудесных спасениях от нечаянной гибели и болезней, предназначенных свидетельствовать о Божественном покровительстве над героем/автором, подробно сообщают об овладении ими навыками чтения и грамотности.

Во многом типичным для раннего протестантизма является образ детства, запечатленный в автобиографии шотландского священника Джеймса Мелвилла (1556-1614)¹³¹. Впрочем, все его сочинение, написанное в жанре религиозной автобиографии – это рассказ не столько о жизни самого автора, сколько о проявлении по отношению к нему Божественной благодати. В самом начале Мелвилл утверждает, что намеревается «запечатлеть на бумаге благодать Господа, дарованную ему с первого его зачатия и отмеченного дня его

¹²⁹ Там же. С. 135-136.

¹³⁰ См.: Кошелева О.Е. «История детства» как способ реконструкции и интерпретации историко-педагогического процесса в зарубежной историографии // Всемирный историко-педагогический процесс: Концепции, модели, историография / Под ред. Б.Г.Корнетова и В.Г. Безрогова. М., 1996. С. 209-210.

¹³¹ Мелвилл Дж. История жизни / Пер. К.Г. Челлини // Память детства. III-XVI вв. С. 155-162.

рождения»¹³². Отсюда и построение ее сюжетов, и несколько необычный для такого рода личностных сочинений приподнято-торжественный тон, напоминающий стиль религиозно-полемических трактатов деятелей шотландской Реформации.

Он немало внимания уделяет рассказам о людях, наставлявших его в детстве на путь истинный, прежде всего о «добропорядочных, благочестивых и честных» родителях, которые были «освящены светом Евангелия»¹³³. Еще в младенчестве Мелвилл потерял мать и воспитывался отцом и старшей сестрой. Об отце-священнике говорится как о «человеке редкой мудрости, рассудительности и благоразумия»¹³⁴, ученике знаменитого Филиппа Меланхтона.

Вера Джеймса крепла в годы его учения в школе, где его наставляли в благочестии, а также в «хорошем духе и разумном страхе»¹³⁵. Как и у других его предшественников и современников, описание школьной жизни у Мелвилла наполнено драматизмом. И так же, как и им, в этих драматических событиях Мелвиллу видится глубокий религиозный смысл: свои шалости и проступки, а также и расплату за них, он трактует как проявления Божьего возмездия и напутствия. Все, что с ним происходит, имеет высшее Божественное значение и высшую справедливость. «Господь, – заключает он, – сделал моими учителями всех тех, кто встречался мне, все места и действия, но увы: я никогда не пользовался ими так плодотворно, как позволяли обстоятельства...»¹³⁶

Автор много и подробно сообщает также о своем круге чтения в эти годы, чрезвычайно насыщенном. Это прежде всего Библия, катехизис, молитвы, затем разного рода дидактические сочинения, содержащие основы наук, кроме этого античная поэзия (Вергилий, Гораций) и драма (Теренций), эпистолярное наследие Цицерона, различные сочинения Эразма Роттердамского.

Важнейшее место в детских воспоминаниях занимает память о религиозном опыте Джеймса, начавшемся с прозрения в результате чтения Священного Писания. Он отмечает, что «Дух освящения» начинает рождать некое движение в его душе около восьми или девяти лет¹³⁷. Именно тогда он «стал молиться, укладываясь спать и вставая, и прогуливаясь один по полям»¹³⁸. Собственно, и заканчивается детство для него событием высокого религиозного звучания, когда на тринадцатом году жизни он «принял причастие тела и крови Христовой впервые в Монроузе, с большим почитанием и смыслом...»¹³⁹.

Протестантская автобиография, добавим, необычайно богата разнообразием и сюжетов, и авторских манер повествования. В описаниях детства XVI-XVII вв. можно встретить немало живых бытовых сцен, порой переплетающихся с религиозной полемикой и неожиданными антиримскими выпадами. Так, Варфоломей Састров охотно и весело рассказывает, что неприятие «папизма» проявилось у него еще в самом раннем возрасте, причем довольно своеобразно: как-то малышом, сопровождая мать-католичку,

¹³² Там же. С. 155.

¹³³ Там же. С. 155-156.

¹³⁴ Там же. С. 156.

¹³⁵ Там же. С. 158.

¹³⁶ Там же. С. 162.

¹³⁷ Там же. С. 157-158.

¹³⁸ Там же. С. 158.

¹³⁹ Там же. С. 162.

пришедшую помолиться в церковь, он сделал маленькие кучки (как он сам это называет, «маленькие пахучие жертвы») у всех трех церковных алтарей¹⁴⁰.

Калейдоскоп образов детства. Трудно не поразиться богатству и разнообразию впечатлений авторов этого времени о своем детстве. Это разнообразие, обусловленное причинами социального, культурного, личностного характера, находит выражение в выборе и построении автобиографических сюжетов, расстановке акцентов, самой «фактуре» жизненного материала, особенностях индивидуального опыта.

Рассказ швейцарского писателя-гуманиста Фомы Платтера (1499-1582) поражает обилием живописных подробностей о бедствиях полуголодного школяра¹⁴¹. Совершенно по-иному предстает детство в изображении итальянского врача, математика, натурфилософа и астролога Джироламо Кардано (1501-1576)¹⁴². В своих ученых трудах и в автобиографии, которую он, по-видимому, также относит к ученым сочинениям, обнаруживается новый подход к пониманию человека, вписывающийся в изменившуюся картину мироздания¹⁴³. Кардано убежден, что все в мире взаимосвязано и имеет взаимосвязи, скрытые от обычного взгляда, но доступные взору мудреца. Поэтому он фиксирует свое внимание на самых разнообразных деталях своего детства (ничто не может быть здесь второстепенным!): описывает свою внешность, все необычные случаи, с ним происшедшие, влияние расположения звезд при его рождении на складывание его характера и всю дальнейшую судьбу, перенесенные болезни (разнообразные и часто необычные), чудесные спасения от гибели, непростые отношения с родителями, часто относившимися к нему неоправданно сурово. Главная особенность этого детского автопортрета, пожалуй, заключается в том, что Кардано изображает себя, как он сам говорит, «аномальным». Все его автохарактеристики указывают на несходство с другими детьми, причем отличается он от них вовсе не в лучшую сторону. А некоторые особенности или «признаки» Джироламо-ребенка, которыми автор, будучи уже в преклонных годах, считает необходимым поделиться с читателями, просто поражают читателя неожиданными подробностями:

«Первым признаком, свидетельствовавшим о моей природной, так сказать, аномалии, – признается он, – было самое появление мое на свет с длинными черными и курчавыми волосами; в этом, конечно, не было особого чуда, но тем не менее это было явно ненормально; но самым существенным было то, что я явился на свет без признаков жизни.

Второй признак сказался на четвертом году моей жизни и проявлялся в течение почти трех лет. По предписанию отца я оставался в постели до третьего часа дня, а если просыпался раньше, то все время, остававшееся до указанного срока, проводил в блаженном созерцании всегда и неизменно являвшихся мне образов. Образы эти были разнообразны и являлись в виде каких-то воздушных тел, они казались состоящими из каких-то мельчайших воздушных колечек вроде колечек кольчуг, хотя я тогда еще ни разу не видал кольчуги. Они

¹⁴⁰ Память детства. III-XVI вв. С. 125.

¹⁴¹ См.: Платтер Ф. Автобиография / Пер. Н.В. Сперанского // Сперанский Н.В. Очерки по истории народной школы в Западной Европе с приложением автобиографии Ф. Платтера. М., 1896. С. 331—359.

¹⁴² Кардано Дж. О моей жзни / Пер. Ф.А. Петровского // Память детства. III-XVI вв. С. 118-124.

¹⁴³ См.: Брагина Л.М. Гуманистические традиции в этико-философской концепции Джироламо Кардано // Культура Возрождения XVI века. М., 1997. С. 144-157.

поднимались с правого угла в ногах моей кровати, медленно сходя полукругом к левому углу, и здесь пропадали совершенно. [...]

Третьей моей особенностью было указанное мною выше свойство, что у меня никак до самого утра не могли согреться ноги ниже колен. Четвертой особенностью было то, что я во сне обливался горячей и обильной испариной. Пятая особенность заключалась в том, что я очень часто стал видеть во сне петуха и боялся, как бы он не заговорил человеческим голосом, что вскоре после случилось...»¹⁴⁴.

Все это, по мнению Кардано, очень важно знать, все это характеризует его самого и его место в мире, хотя понять до конца, что же именно кроется за этими необычными знаками, едва ли дано кому-нибудь из людей.

Мемуары королевы Франции и Наварры Маргариты Валуа¹⁴⁵ (1553-1615) рисуют ребенка в совершенно ином контексте и демонстрируют совершенно иное восприятие первых лет жизни. Образ, созданный в них – это прежде всего образ *puella politica*, девочки-политика. С самого раннего возраста Маргарита оказывается втянутой в придворные интриги: выбор фаворита, достижение особой близости с королевой-матерью, исполнение поручений брата, герцога Анжуйского, при дворе, и все это на фоне событий большой европейской политики – вот, собственно и все, что помнит (или хочет помнить) Маргарита о своем детстве. Этот период мало чем отличается для нее от этапа взрослости, наступившего очень рано. Хотя отличия, конечно, есть – детство излишне наполнено суетными малополезными делами. «Теперь, глядя в свое прошлое, с пренебрежением думала я о детских забавах, о танцах, охоте, о друзьях детства, презирая все это как глупость и суету»¹⁴⁶, – так вспоминает она свое прощание с ним.

Память о юных годах купца и путешественника Джона Сандерсона (1560-1627) в его «Истории»¹⁴⁷ отличается фрагментарностью и случайностью, напоминая содержимое маленького сундучка коллекционера-любителя древностей. Здесь можно встретить все мало-мальски примечательное, что только ему «попадалось под руку» в ходе разбора «завалов» событий далекого прошлого. Тяжелые роды матери, крещение, беспокойное и болезненное младенчество, странные нарывы на теле и «белые плоские черви в животе», от которых он не мог избавиться до 24-х лет, необычное лечение, вследствие которого кожа полностью сходила с его живота, трудности с учебой и суровые телесные наказания за нерадение, болезнь и смерть отца, начало самостоятельной жизни в 17 лет. Все это с трудом складывается в единый цельный образ детства.

Деловые записи Феликса Гутратера¹⁴⁸ (1589-1634) по форме похожи на хозяйственные дневники и «домашние хроники» итальянских купцов и деловых людей. За редким исключением это регистрация событий, которые автор по тем

¹⁴⁴ Память детства. III-XVI вв. С. 123-124.

¹⁴⁵ Маргарита Валуа. Мемуары / Пер. И.В. Шевлягиной // Память детства. III-XVI вв. С. 146-152.

¹⁴⁶ Там же. С. 152.

¹⁴⁷ Сандерсон Дж. История рождения и приключений Джона Сандерсона, иначе Бедика. Мною использован перевод П.В. Лавровой по изданию: *The Travels of John Sanderson in the Levant 1584—1602: With his Autobiography and Selections from his Correspondence* / Ed. by W. Foster. London, 1931.

¹⁴⁸ Гутратер фон Пюхштайн Ф. Домовая книга. Мною использован перевод Е.В. Казбековой, сделанный по изданию: *Franz M. Das Hausbuch des Felix Guetrater, 1596-1634* // *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 88/89 (1948-1949). S. 1-50.

или иным причинам считает важными – связанных как с ним самим и его жизнью, так и с членами его семьи, и шире – его города. Названия главок, на которые разбито его сочинение, достаточно красноречиво говорят о том, какие именно темы и сюжеты запечатлелись в памяти автора: «Родители», «Отчим», «Семилетний», «Опекуны», «Корь», «Немецкая школа», потом «Наводнение», «Мои детские занятия», «Несчастный случай», «Тесная дружба», «Путешествия» и тому подобное. Гутратер извлекает из хранилища своей памяти отдельные биографические фрагменты бессистемно, бездумно, «как придется», он не рисует живых сцен детских проказ, не раскрывает внутренний мир себя-ребенка – и все же его рассказ в известном смысле примечателен: детство присутствует в нем как отдельный период жизни и сведения о нем занимают вполне почетное и значимое место.

Очевидно, что восприятие детства авторами XIV-XVII вв., явно отличаясь от средневекового в своей принципиальной основе и похоже, и одновременно не похоже на наше сегодняшнее. Причем несходства тут особенно выпукло видны и особенно интересны. В чем же именно они состоят? Прежде всего в том, что аксиоматичный для XX в. образ детства как уникального и неповторимого опыта индивида, во многом определяющего его дальнейшую судьбу, в наших сочинениях не так-то просто разглядеть. В лучшем случае в них содержится лишь намек на такое понимание. Именно поэтому ни ренессансный писатель XVI в., ни протестантский священник XVII в., рассказывая о себе, обычно не обходится без тех или иных биографических образцов. В понимании самого себя он еще остается традиционалистом, он еще слишком «авторитарен», хотя уже и не в средневековом смысле (Л.М. Баткин). И в этой еще не преодоленной спаянности с идеальным миром авторитетов заключается, пожалуй, главная особенность, отличающая его самосознание в целом и видение собственного детства в частности.

Только со второй половины XVIII в. создатели автобиографий начинают более настойчиво заявлять о своей личности как о явлении единственном и неповторимом. Среди них особенно отчетливо выступает фигура Жан-Жака Руссо, вдруг необычайно остро ощутившего собственную исключительность и объявившего о ней в своей «Исповеди». «Я один, - не без упоения сделанным открытием заявляет он. – ...Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; ...я не похож ни на кого на свете» (курсив мой – Ю.З.)¹⁴⁹. Вспоминая о своей детской дружбе с двоюродным братом Бернаром, Руссо не может удержаться от того, чтобы не подчеркнуть ее необыкновенность, которая, конечно, коренится в его собственной неповторимой индивидуальности. Он говорит об этой дружбе как о примере «может быть, *единственном с тех пор, как существуют дети*»¹⁵⁰ (курсив мой – Ю.З.).

Подобное самовосприятие, очевидно, было теснейшим образом связано с интимизацией внутреннего мира индивида, рождением представлений о существовании в нем некоего скрытого ядра, его подлинного Я¹⁵¹. Свое отличие от других, свою обособленность и свое одиночество человек Нового

¹⁴⁹ Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3. С. 9-10.

¹⁵⁰ Он же. Исповедь / Пер. В. Устрялова. СПб., 1898. С. 9.

¹⁵¹ См. об этом: Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978. С.183-224.

времени стал осознавать именно исходя из существования этого никому, кроме него, по-настоящему не известного, единственного во всей вселенной внутреннего Я. Именно тогда и стало складываться представление о детстве как о важнейшем периоде, когда происходит «закладка фундамента» такого Я. В XX веке, в особенности после открытий Фрейда, это представление стало незыблемой истиной для психологов, педагогов, философов и просто заботливых родителей, стремящихся к тому, чтобы их ребенок вырос счастливым человеком.

Глава 4. Русские средневековые автобиографии

1. Древнерусская автобиография в исследованиях 2-й половины XX в.

Первые работы, посвященные древнерусской автобиографии появились в конце 50-х - начале 60-х гг. прошлого столетия. В значительной степени общая постановка вопроса об автобиографии в Древней Руси обязана американскому слависту русского происхождения Сержу Зеньковскому, опубликовавшему в 1956 г. пионерскую статью «Монах Епифаний и происхождение древнерусской автобиографии»¹⁵². Практически одновременно автобиографические сочинения русского раскола привлекли внимание А.Н. Робинсона, посвятившего целую серию исследований «житиям» Аввакума и Епифания¹⁵³. С этого времени в той или иной связи вопросы о древнерусской автобиографии с разной степенью полноты и глубины стали подниматься в работах В.Е. Гусева¹⁵⁴, Н.С. Демковой¹⁵⁵, Т.Н. Копреевой¹⁵⁶, М.Б. Плюхановой¹⁵⁷, Н.В. Поньрко¹⁵⁸, А.М. Ранчина¹⁵⁹ и др. Среди них особо следует отметить недавнее монографическое исследование Е.В. Крушельницкой «Автобиография и житие в древнерусской литературе»¹⁶⁰, рассматривающее на нескольких примерах XVI-XVII вв. одну из особенностей древнерусского автобиографизма – его связь с практикой составления житий, но также касающееся и более общих вопросов (мы не раз еще вернемся к ее работе дальше).

Говоря об истории изучения древнерусской автобиографии в целом, можно обозначить два достаточно очевидных момента. Во-первых, почти безраздельное господство литературоведческих подходов (исключения составляют, пожалуй, лишь работы Зеньковского, Плюхановой и Робинсона,

¹⁵² Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slaven 1 (1956). Heft 3. S. 276-292.

¹⁵³ Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ 15 (1958). С. 203-224; Он же. О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология 2 (1958). С. 245-272. Он же. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963.

¹⁵⁴ Гусев В.Е. О жанре Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ 24 (1958). С. 228-232.

¹⁵⁵ Демкова Н.С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума // ТОДРЛ 15 (1969).

¹⁵⁶ Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 27 (1972).

¹⁵⁷ Плюханова М.Б. Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988) / Hrsg. von K.-D. Seemann. Weisbaden, 1992; Она же. Предисловие // Пустозерская проза: Протопop Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. М., 1989. С. 7-36; Она же. О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самоожожение, плавание на корабле // Из истории русской культуры: Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996. С. 390-393.

¹⁵⁸ Поньрко Н.В. Житие Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ 39 (1985).

¹⁵⁹ Ранчин А.М. Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI – XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елеазара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания): Проблема жанра // Он же. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 158-177.

¹⁶⁰ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.

поскольку они позволяют взглянуть на отдельные моменты древнерусского автобиографизма в более широком историко-культурном контексте). Во вторых, недостаточную изученность этого литературного феномена и разницей в трактовке самого понятия «древнерусская автобиография». Еще в 50-е – 60-е гг. А.Н. Робинсон говорил в этой связи о том, что «методика исследования проблемы автобиографизма в древнерусской литературе еще не определилась»¹⁶¹ и о «еще почти неразработанной проблеме изучения идейно-художественных особенностей древнерусской автобиографии»¹⁶². За десятилетия ситуация едва ли серьезно изменилась. Е.В. Крушельницкая в упоминавшейся книге вынуждена констатировать практически то же самое: «Неизученными остаются... формы существования автобиографического повествования в древнерусской литературе, а сама проблема автобиографизма рассматривается преимущественно только в связи с исследованием творчества Аввакума и Епифания»¹⁶³.

Крайние позиции в отношении временных и смысловых рамок понятия «древнерусская автобиография», впрочем, проглядываются достаточно четко. Одна из них, долгое время доминировавшая в отечественном литературоведении, жестко соотносила появление жанра автобиографии с «Житием» Аввакума (и в гораздо меньшей степени Епифания)¹⁶⁴. Все автобиографические сочинения, появившиеся ранее середины XVII в., либо рассматриваются ее сторонниками исключительно как «предшественники» автобиографий пустозерских страсотерпцев, либо вовсе игнорируются за малозначительностью («ученым, ищущим истоки пустозерского автобиографизма, – считает М.Б. Плюханова, – удается найти лишь несколько маловыразительных случаев повествования от первого лица»¹⁶⁵). Еще более категоричен В.Е. Гусев, считавший, что в древнерусской литературе «существование собственно автобиографии как самостоятельного литературного жанра сомнительно»¹⁶⁶. Что касается признанного шедевра древнерусского автобиографизма, «Жития» Аввакума, то оно, по мнению ученого, «не столько связано с традиционными жанрами древнерусской письменности, сколько предвещает появление более развитых форм новой русской литературы»¹⁶⁷.

Противоположная позиция еще раньше была обозначена С. Зеньковским, исходившим из расширительной трактовки автобиографии как жанра. Этот ученый был первым, кто объявил о наличии автобиографической традиции в древнерусской литературе едва ли не с самого начала ее существования. Он утверждал, что «русская автобиография развивалась медленно, но непрерывно... Первые автобиографические мотивы выступили в традиции, соответствующей житийной литературе, одновременно с... Поучением Владимира Мономаха, первым светским произведением с автобиографическими элементами». По его мнению, «в поздний московский период

¹⁶¹ Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 205.

¹⁶² Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 44.

¹⁶³ Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 3.

¹⁶⁴ См. напр.: Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 90.

¹⁶⁵ Плюханова М.Б. Предисловие // Пустозерская проза. С. 28.

¹⁶⁶ Гусев В.Е. О жанре Жития протопопа Аввакума. С. 196.

¹⁶⁷ Там же. С. 202.

автобиографический жанр уже имел прочные корни¹⁶⁸ и потому признанный шедевр Аввакума не следует рассматривать как эпохальное событие¹⁶⁹. Не оспаривая новаторство автобиографии «мятежного протопопа» в целом, Зеньковский все же подчеркивает, что «многочисленные более ранние примеры этого жанра были известны в московской Руси. И раннехристианская литература, и русские светские сочинения допетровского времени предоставили множество моделей для написания автобиографии»¹⁷⁰. И хотя попытка американского слависта выстроить автобиографическую традицию древнерусской литературы вызвала впоследствии во многом справедливую критику, прежде всего из-за явно недостаточного для столь смелых обобщений знакомства исследователя с текстами¹⁷¹, его заслуга в постановке общей проблемы едва ли подлежит сомнению.

Стремление к осмыслению феномена древнерусской автобиографии (в основном в связи с поиском ее истоков) породило целую серию работ, посвященных определению ее места в системе жанров древнерусской литературы. По С. Зеньковскому, «она возникла из двух основополагающих элементов: с одной стороны, из завещания и монастырского устава, с другой стороны, из автобиографических рассказов о житии»¹⁷². Н.В. Поньрко соотносит древнерусский автобиографизм с традицией духовных завещаний¹⁷³. Крупнейший исследователь пустозерского автобиографического цикла А.Н. Робинсон видит его модификацией и развитием житийной традиции и говорит об элементах автобиографического повествования в агиографических текстах¹⁷⁴. Иногда говорят также об автобиографичности поучений, предисловий к книгам, записок дворян XVI-XVII в. о своей службе и семье¹⁷⁵ и др.

В новейших исследованиях вопрос о содержании понятия «древнерусская автобиография» утрачивает одномерность. Исследователи проводят в них разграничения между автобиографизмом (рассказами авторов о себе, существующими в рамках разных литературных жанров) и собственно автобиографией и приходят к выводу об их несовпадении. Так, у Т.Н. Копреевой читаем, что «автобиографизм очень рано находит свое место в системе письменных жанров древней Руси...», однако «наличие автобиографических материалов, рассеянных в произведениях разных жанров,

¹⁶⁸ Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. S.288-289. Цит. по: Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 164-165. В других работах Зеньковский уточняет, что автобиография становится распространенной на Руси, начиная с XVI века (Zenkovsky S.A. The Old Believer Avvakum: His Role in Russian Literature // *Indiana Slavic Studies* 1 (1956). P. 8.) или даже с XV (Zenkovsky S.A. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary // *Studies in Russian and Polish Literature in Honour of Waclaw Lednicki*. Gravenhage, 1962. P. 65).

¹⁶⁹ Серж Зеньковский считал такое мнение ошибочным и утверждал, что оно «основано на недостаточной изученности древнерусской словесности» (Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. S.288. Цит. по: Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 164).

¹⁷⁰ Zenkovsky S.A. The Old Believer Avvakum: His Role in Russian Literature. P. 7.

¹⁷¹ См. напр.: Крушельницкая Е.В. Указ.соч. С. 165.

¹⁷² Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. S. 288. Цит. по: Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 164.

¹⁷³ См. прим. 16.

¹⁷⁴ Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 205.

¹⁷⁵ Кошелева О.Е., Морозов Б.Н. Историческое сознание и социальное поведение российского дворянства XVII века // *Сословия и государственная власть в России: XV – середина XIX вв.* М., 1994. Ч. 1. С. 226-229.

не превращает их в автобиографию».¹⁷⁶ В уже называвшемся исследовании Е.В. Крушельницкой традиции авто/биографического повествования в монашеской среде картина представляется также неоднозначной. Автор склоняется к компромиссному решению вопроса о рождении жанра автобиографии (по ее мнению, он начинается с «житий» Аввакума и Епифания): хотя непосредственных аналогов этим сочинениям в предшествующей литературе найти нельзя, автобиографическая традиция в древнерусской литературе все же существовала и создавала «важные общие основания» появления обоих¹⁷⁷.

Таким образом, если попытаться подвести некоторый общий итог осмысления места понятия «автобиография» в древнерусской литературе, можно особо выделить два момента. Прежде всего очевидно, что собственно «автобиографий», т.е. более или менее обстоятельных и обособленных рассказов авторов о себе, до Епифания и Аввакума, как счет ни вести, насчитывается в ней не так уж много¹⁷⁸. В то же время несомненно, что автобиографизму в ней всегда в той или иной мере находилось место, причем особенно отчетливо он проявляется в «практических» жанрах, часто находящихся на периферии «большой» литературы¹⁷⁹.

Присутствие рассказа о себе предполагали различные традиционные литературные формы, например, «поучения», чрезвычайно популярные на Руси среди монастырской братии, в первую очередь благодаря одноименному произведению аввы Дорофея, а также нравоучительным трактатам Василия Киппадакийского, Иоанна Лествичника, Ефрема Сирина. В поток этого рода назидательной литературы вполне вписывается, хотя и не целиком¹⁸⁰, сочинение Владимира Мономаха, созданное по схожему образцу поучений византийских императоров.

Довольно часто автобиографизм присутствует в отступлениях авторов-составителей житий святых. Обычно такие отступления густо насыщаются общими местами и самоуничижительной риторикой, но иногда, в нарушение канона, содержат и повседневные реалии, конкретику живого личного свидетельства. Один из ярких примеров автобиографизма такого рода – рассказ монаха Германа в «Житии» Филиппа Ирапского¹⁸¹.

В XVI в. автобиографизм энергично вторгается в эпистолярный жанр. В Первом послании Курбскому Иван Грозный довольно обстоятельно передает историю своей жизни (точнее сказать, притеснений и несправедливостей, которые он терпел), начиная с самого раннего детства и доводя ее фактически

¹⁷⁶ Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха. С. 103-104.

¹⁷⁷ Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 173.

¹⁷⁸ Ср. гораздо более расширительное толкование понятия «древнерусская автобиография» и, соответственно, более пространный перечень сочинений у С.А. Зеньковского: Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. S. 285-289; Idem. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary. P. 65-66.

¹⁷⁹ «Жанры, в которых возникал автобиографизм, – замечает по этому поводу исследователь, – не являются собственно литературными, а имеют прежде всего практическую функцию» (Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 170).

¹⁸⁰ Алексеев М.П. Англо-саксонская параллель к «Поучению» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 2 (1935); Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 27 (1972); В XVI в. см.: Поучение Даниила, митрополита всея Руси // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV - начало XVI века. М., 1984. С. 520-533.

¹⁸¹ Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 179-203.

до времени написания послания. С XVII в. автобиографические мотивы начинают отчетливо прослеживаться и в письмах духовных лиц¹⁸².

К категории сочинений, предполагающих определенную степень автобиографичности, следует отнести и моления (книжное «приукрашенное» «Слово»/«Моление» Даниила Заточника, «Моление к царю» Ермолая-Еразма и др.), жанр, хорошо известный в византийской литературной традиции¹⁸³, а также окололитературные, рожденные практическими нуждами челобитные (Ивана Пересветова и др.).

Значительную степень автобиографизма предполагает и тот род визионерско-мистической литературы, в котором повествование ведется от первого лица¹⁸⁴. Поскольку в русской православной традиции отношение к визионерству долгое время было весьма сдержанным¹⁸⁵, автобиографические рассказы о видениях на Руси встречаются нечасто, появляясь как заметное явление, пожалуй, только в XVI в. в севернорусской житийной литературе¹⁸⁶.

Откровенно автобиографично и «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, созвучное жанру «хожений» к Святым местам, наиболее ярко представленному в русской литературе сочинением игумена Даниила (см. также его продолжателей – Арсения Салунского, Даниила Корсунского и др.). Однако в силу прежде всего светского характера и личностной окрашенности¹⁸⁷ оно стоит среди других «хожений» особняком, как совершенно уникальное для древнерусской литературы явление¹⁸⁸.

Еще один пример – духовные завещания или завещания-уставы, в той или иной степени непременно содержащие элементы автобиографического рассказа (наиболее известные из них принадлежали Лазарю Муромскому, митрополиту Фотию, патриарху Иову). Они имеют схожие формы в разных христианских традициях, поскольку порождаются схожей повторяющейся жизненной ситуацией: перед смертью отец-игумен оставляет братии свою последнюю волю, чтобы установившийся в монастыре в его правление нравственный и религиозный порядок не нарушался и после его кончины. Такое автобиографическое завещание должно было увековечить также воздействие его личности и его образа жизни на монастырь или даже служить материалом для последующей канонизации.

Характер рассказов о себе имеют и отдельные части сочинений других жанров, с одной стороны, продолжая традиции древнерусских послесловий к

¹⁸² Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 64.

¹⁸³ См.: Робинсон А.Н. Традиции Киевской Руси в литературе XIII-XIV веков // История всемирной литературы. М., 1984. Т. 2. С. 435-436.

¹⁸⁴ В жанре таких видений наиболее известно южнославянское богомилское «Видение Исаяи», где рассказ ведется от имени самого пророка.

¹⁸⁵ См.: Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии // Ученые записки Тартуского государственного университета 683 (1986). С. 124-125.

¹⁸⁶ Дмитриев Л.А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ 27 (1972). С. 193-196.

¹⁸⁷ «Глубоко личным характером и “неукрашенностью” “Хождение за три моря” перекликается с величайшим памятником допетровской Руси – с “Житием” протопопа Аввакума...» (Лурье Я.С. Русский «чужеземец» в Индии XV века // Хождение за три моря Афанасия Никитина / Ред. Я.С. Лурье. Л., 1986. С. 87). На автобиографическом характере этого сочинения настаивает также известный американский славист Хенрик Бирнбаум: Birnbaum H. Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. New York, 1991. P. 150.

¹⁸⁸ См.: Пыпин А.Н. История русской литературы. СПб., 1898. Т. 2. С. 250. «Хождение» Афанасия Никитина, как мне представляется, находит параллели скорее в западной традиции – Марко Поло, Христофор Колумб и др.

рукописным книгам и кодексам, с другой – следуя известной еще из древности (Иосиф Флавий и др.) традиции автобиографических вступлений/заклучений к ученым сочинениям, в которых авторы рассказывают о своих главных трудах («Повесть» Ивана Федорова).

2. «...И о мне творю известие» (Автобиографические рассказы средневековой Руси: авторы, образы Я, читатели)¹⁸⁹

Изучение автобиографии в последнее время занимает все более заметное место в гуманитарных науках: прежде всего, конечно, в теории и истории литературы, но также и в лингвистике, истории культуры, философии, феминистских исследованиях. Очевидно, сегодня можно даже говорить об оформлении особого междисциплинарного направления в гуманитарном знании (пока, правда, не имеющего своего специального названия), у истоков которого, безусловно, находится знаменитый монументальный труд Г. Миша¹⁹⁰, на протяжении десятилетий остающийся главным путеводителем по морю автобиографических текстов разных народов и времен (начиная с Древнего Египта и заканчивая Европой Нового времени¹⁹¹). Работа Миша на годы определила и общие подходы к осмыслению феномена автобиографии как предельно широкого культурного явления, в той или иной форме присущего любой эпохе и любой цивилизации.

Новый поворот интереса к автобиографии связывают с выходом статьи Ж. Гюсдорфа «Условия и границы автобиографии»¹⁹² и книги Р. Пэскала «Замысел и правда в автобиографии»¹⁹³, наметившими общий сдвиг внимания исследователей с изучения содержательной стороны автобиографических текстов (фактически не делавшего различий между биографией и автобиографией) к их авторам как создателям образов Я¹⁹⁴. Автобиография, таким образом, стала рассматриваться одновременно как результат индивидуального акта самоидентификации, самоопределения и самообмана (никто не знает и не может высказать «всю правду» о себе).

Наконец, третье поколение исследователей под влиянием структуралистских и постструктуралистских идей бросило вызов самому понятию авторского Я как некоей реальности, существующей вне языковых конструкций. В контексте «лингвистического поворота» автобиографический текст превратился не больше чем в словесный артефакт, необоснованно претендующий на то, чтобы отразить подлинную жизнь автора. Другой принципиально важный сдвиг произошел в понимании процесса создания

¹⁸⁹ Я рад возможности выразить признательность И.Н. Данилевскому, В.М. Живову, О.Е. Кошелевой, Н.В. Рязановскому, прочитавшим этот очерк в первом варианте и высказавшим ряд соображений и замечаний, которые оказали большую помощь в подготовке его к печати. Выражаю также благодарность А.Б. Каменскому и сотрудникам кафедры Отечественной истории древнего мира и Средних веков РГГУ за заинтересованное и полезное ее обсуждение.

¹⁹⁰ Misch G. *Geschichte der Autobiografie*. Leipzig; Frankfurt a.M., 1907-1969. 4 Bd.

¹⁹¹ Русская средневековая автобиография вниманием Миша была обойдена.

¹⁹² Gusdorf G. *Conditions and Limits of Autobiography* // *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* / Ed. by J. Olney. Princeton, 1980. P. 28-48 (перевод статьи, впервые вышедшей на французском в 1956 г.). См. также: Idem. *De l'autobiographie initiatique a l'autobiographie genre litteraire* // *Revue d'Histoire litteraire de la France* 6 (1975).

¹⁹³ Pascal R. *Design and Truth in Autobiography*. London, 1960.

¹⁹⁴ *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. P. 19.

автобиографических смыслов вследствие замены традиционного понятия «автор» понятием «читатель». В постструктуралистской перспективе автобиография, как и любой другой текст, мыслится больше как результат прочтения языковых и литературных условностей, чем как результат «письма» в смысле индивидуальной креативной деятельности. Отсюда следуют громкие декларации о «смерти автора»¹⁹⁵ и, соответственно, о «конце автобиографии»¹⁹⁶.

Живой интерес гуманитариев самого разного профиля к автобиографии во второй половине XX в. оказался самым непосредственным образом связанным с обострением внимания к таким общим проблемам, как расщепление человеческого индивида и его самосознания (*split personality*) и в целом человеческой субъектности. И тут сложилась любопытная ситуация. С одной стороны, сегодня стали почти аксиоматичными представления о том, что человек – это многомерный феномен, амальгама практик и ценностей, не имеющая отчетливо видимого центра, что образ человека как обособленной, уникальной, более или менее единой вселенной – не более, чем историко-культурный конструкт, что этот образ в современной культуре исчезает, как «лицо, начертанное на песке»¹⁹⁷; с другой – ученым все же оказывается трудно отказаться от убежденности в том, что субъектность индивида и его самосознание как важнейший ее признак являются неотъемлемыми частями человеческого существования, т.е. в некотором смысле транскультурными и трансисторическими феноменами, другими словами, отвергнуть кажущиеся самоочевидными истины о том, что всякий человек обладает свободой воли, так или иначе обособляет себя от других и задает себе вопрос «кто я?». «Невозможно представить себе человека в обществе, – пишет об этом А.Я. Гуревич, – который так или иначе личностным самосознанием не обладал бы и личностью в определенном смысле не являлся»¹⁹⁸. Такой взгляд вовсе не отвергает историческую перспективу рассмотрения таких категорий, как «индивид», «индивидуальность», «личность»; наоборот, многими историками культуры проблема индивида рассматривается как ключевая для понимания истории Европы, на каком-то рубеже вышедшей за рамки традиционалистского общества и начавшей создавать культуру нового индивидуалистического типа¹⁹⁹.

В связи с проблемой индивида (или личности) в истории исследование ранней европейской автобиографии (обычно, под этим имеют в виду «пробег» от Августина до Руссо) имеет особую значимость. Общеизвестно, что этот вид сочинений является наиболее репрезентативным типом источников для понимания человека, в особенности «внутреннего человека», того, как он принимал решения и совершал поступки, что и как он чувствовал, «проходя по жизни», что думал о себе и о других, как происходил процесс его

¹⁹⁵ Барт Р. Смерть автора // Он же. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994; Foucault M. What Is an Author? // *Textual Strategies* / Ed. J.V.Harari. Ithaca, 1979.

¹⁹⁶ См. напр.: Sprinker M. *Fictions of the Self: The End of Autobiography* // *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. P. 321-342.

¹⁹⁷ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 404.

¹⁹⁸ Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века // *Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение*. М., 1998. С. 278.

¹⁹⁹ См.: Гуревич А.Я. Индивид: Статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры» // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского*. М., 1993. С. 296. Gurevich A. *Das Individuum in europäischem Mittelalter*. München, 1994. (Обзор на рус. яз.: Одиссей. 1996. М., 1996. С. 331-342; Morris C. *The Discovery of the Individual. 1050-1200*. London, 1972; Benton J. *Culture, Power and Personality in Medieval France*. London, 1991.

самоидентификации, какой образ Я он создавал. Сказанное, на наш взгляд, в полной мере относится и к русской средневековой культуре как составной части культуры европейской, и к древнерусскому автобиографизму как одной из манифестаций европейского средневеково-христианского автобиографизма.

Задачи и предварительные соображения. Задача наша состоит в том, чтобы попытаться взглянуть на русские средневековые автобиографические рассказы не как на часть литературной традиции, не как на жанр, а одновременно как на явление, составляющее часть культуры эпохи, и как на акт самоидентификации автора, создающий его представления о себе самом. Иначе говоря, разглядеть некоторые общие смысловые контуры ее как историко-культурного феномена.

Цитата от первого лица, взятая нами в заглавие «...И о мне творю известие»²⁰⁰, вполне может послужить отправной точкой для наших дальнейших размышлений, ибо вопросы, которые она порождает, отвечают именно такому углу зрения на автобиографию и автобиографизм. Кто были эти люди, взявшиеся описывать собственные жизни? Для чего они решили рассказывать о себе другим и какие цели при этом преследовали? Что именно они рассказывали о себе, каким изображали образ собственного Я? Наконец, к кому обращались средневековые автобиографы, какому читателю были адресованы их сочинения и как они были этим читателем прочитаны? Т.е. именно «творю» – рассказ о себе как событие, как процесс создания средневековым писателем автобиографических смыслов.

Очевидно, что такой подход требует нескольких общих предварительных замечаний и уточнений. Прежде всего необходимо объяснить по поводу употребления таких ключевых для нашей темы понятий, как «автобиография», «культура», «личность» (или «индивид»), «древнерусская литература» и «древнерусская автобиография».

Автобиография как полноправный жанр европейских литератур – явление сравнительно новое. Обычно его окончательное оформление относят к концу XVIII (в связи с появлением «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо) или к началу XIX в. (в связи со стремительным ростом числа автобиографий) и связывают с утверждением на Западе новоевропейской идеи самоценности личности. Существует также мнение, что родоначальником автобиографии был Августин, но вплоть до Нового времени она существовала в европейских литературах в латентном виде. Во обоих случаях автобиографические сочинения, появившиеся в Средние века, при этом относят к «предыстории жанра», и это делает очевидным условный характер применения термина к средневековым текстам – просто ученым не удалось придумать более удачного слова для обозначения серии ранних сочинений, в которых их авторы более или менее последовательно рассказывают о своей жизни (что касается таких неологизмов, как «эго-документ» или «лайф-стори», широко используемых современными исследователями, то они имеют явно более широкий смысл).

Мы будем считать (вслед за изобретателем этого термина И.Г. Гердером²⁰¹), что автобиография – это не жанр, а лишь, говоря современным

²⁰⁰ Это фрагмент формулы духовных завещаний московских патриархов Иоакима и Адриана: «Завещаю, прошу и молю, и о мне творю известие» (Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима. СПб., 1879. С. 103).

²⁰¹ Хубач В. Биография и автобиография: Проблема источника и изложения. М., 1970. С. 4-5.

языком, определенный тип дискурса – «биография человека, написанная им самим»²⁰². Такая самая общая и широкая трактовка термина, едва ли допустимая в теоретико-литературоведческих штудиях, будет, по-видимому, все же вполне подходящей для «путешествия» по древнерусским текстам. Впрочем, подробней об этом еще будет сказано ниже.

Понятие «культура» трактуется в духе его операциональной интерпретации, разработанной А.Я. Гуревичем (близкой к тому, которое используется в современной антропологии). Культура понимается в ней как «определенная “картина мира”, определенный способ восприятия пространства и времени, труда и семьи, соотношения мира природного, “естественного” и “сверхъестественного”». То есть как «более или менее сложная, выработанная многими поколениями иерархия ценностей, определяющая поведение людей в данном сообществе»²⁰³.

Несколько слов о ключевом понятии в этой трактовке – о «картине мира». «Она есть у каждого человека, существует в нем, а сам человек вне ее не существует. Каждый человек усваивает ее по-разному: это зависит от индивидуальности, от места в обществе, от уровня образования и от многих других обстоятельств. Но так или иначе, “картина мира”, присущая данной человеческой общности, присутствует в сознании человека или, лучше сказать, в подсознании, потому что человек, как правило, не осознает ее. Можно сказать: он ею обладает, но он ее не знает»²⁰⁴.

Последуем за известным историком и в трактовке понятия «личность» или «индивид» (они выступают у него как близкие синонимы). «Личность», в определении А.Я. Гуревича, – «человеческое существо, индивид как член группы, социализация которого происходит в процессе его приобщения к культуре (в антропологическом смысле). Личность может быть определена как *terminus medius*, связующий социум и культуру. Личность существует в любом обществе, на любом этапе истории, и ее изменчивость соотносена с типом культуры, религии, социальных связей. Допустимо говорить об основном типе личности (*basic personality type*) в средневековой Европе; в рамках этого предельно общего типа необходимо вычленять разные конкретные подтипы в зависимости от социального, половозрастного статуса индивидов, их образования, от стадии эволюции общества. При изучении средневековой личности возникают вопросы об ее самосознании, осмыслении природы человека, его места в универсуме, отношениях с Богом, проблемы его спасения, непосредственно связанные с идеей биографии как жизненного пути»²⁰⁵.

И еще несколько самых общих соображений, на этот раз относительно места и роли автобиографических сочинений в «теле» литературы русского Средневековья. Само понятие «древнерусская литература» в последнее время все больше сопрягается с более широкими по смыслу понятиями «словесность» или «книжность». При этом подчеркивается недостаточная (по сравнению с литературой новоевропейской) структурированность и служебный характер ее жанров²⁰⁶, призванных обслуживать «внелитературные ситуации» и потому

²⁰² Starobinski J. *The Style of Autobiography // Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. P. 73.

²⁰³ Гуревич А.Я. *Культура средневековья и историк конца XX века*. С. 225.

²⁰⁴ Там же. С. 227.

²⁰⁵ Гуревич А.Я. *Индивид*. С. 297.

²⁰⁶ О трудностях в приложении к древнерусским текстам жанровой классификации пишет Виктор Живов: «Признаки, противопоставляющие различные виды текстов, оказываются расплывчатыми и неоднозначными, и эта неоднозначность обусловлена не столько

существующих не только, а может быть и не столько, в рамках литературной традиции, сколько в конкретных (часто повторяющихся) жизненных ситуациях. Эта «окололитературность» характерна в полной мере и для древнерусских автобиографических сочинений, отличающихся «практическим», «прикладным» характером, т.е. как правило не имеющих общих литературных истоков и не укладывающихся ни в какую единую литературную традицию. На наш взгляд, именно это обстоятельство служит главной трудностью для определения истоков и характерологических признаков автобиографического жанра в древнерусской литературе²⁰⁷.

Подходы. Такое понимание статуса русских средневековых автобиографических текстов позволяет, на наш взгляд, рассматривать их как объединенные «встроенностью» в единую древнерусскую культуру, но все же по большей части обособленные, порожденные конкретными историко-культурными и личными обстоятельствами результаты производства автобиографических смыслов.

Как и в предыдущем анализе легенды о Св. Алексее, сам процесс производства автобиографических смыслов можно представить при этом во взаимодействии трех составляющих: **Автора**, созданного им **Образа Я** и **Читателя**.

Автор – это человек, который, во-первых, находится в определенной жизненной ситуации, определенных обстоятельствах, «понуждающих» его описывать собственную жизнь (автобиографическая ситуация как преимущественно внешнее по отношению к автору). Эту ситуацию можно реконструировать, основываясь на известных нам биографических сведениях (как содержащихся в рассказе автора, так и известных из других источников). Как правило, из-за скудости достоверных свидетельств такая реконструкция несет в себе большую долю гипотетичности.

Гораздо больше мы знаем о том, как сами авторы определяют свою задачу, т.е. о декларируемых ими автобиографических импульсах и автобиографических намерениях (внутренняя, субъективная мотивация автора) – практически в каждом из сочинений на этот счет содержится более или менее развернутое заявление. Разумеется, такие заявления, как и все, сказанное в автобиографии, не следует буквально принимать «на веру», считать, что все, о чем говорит здесь автор, так и было «на самом деле». Эти авторские отступления оказываются ценным источником для другого – понимания круга важнейших экзистенциальных вопросов, вокруг которых бьются мысли и чувства человека давно ушедшей эпохи («зачем и как я прожил жизнь», «что оставляю потомкам» и т.п.).

Образ Я – это оформление автобиографического импульса и автобиографического намерения средствами языка. Очевидно, что процесс самообъективации индивида происходит в соотношении себя с другими («только

неадекватностью наших аналитических процедур, сколько отсутствием риторического классифицирующего принципа в установке их авторов. В силу этого мы можем классифицировать тексты по их функции, но не по жанровым признакам». Исследователь считает, что только начиная с XVII в. «понятие жанра может прилагаться к русским литературным текстам с достаточным основанием» (Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996. С. 464, 481).

²⁰⁷ В этой связи представляется вполне справедливым суждение В.Е.Гусева о том, что автобиографизм в древнерусской литературе не является признаком какого-либо одного жанра (Гусев В.Е. О жанре Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.;Л., 1958. Т. 15. С. 202).

тесная, органическая ценностная приобщенность миру других делает авторитетной и продуктивной биографическую самообъективацию жизни»²⁰⁸). А поскольку «биография – органический продукт органических эпох»²⁰⁹, анализ этого образа возможен через его соотнесение с биографическими (агиографическими) моделями, «идеальными образами определенной жизненной формы, определенного положения»²¹⁰, зафиксированными в культуре.

Наконец, **Читатель** – важнейший элемент производства автобиографических смыслов. Узнать, как прочитывались созданные средневековыми авторами «образы Я» теми, кому они были адресованы, в значительной степени означает понять эти смыслы «изнутри» культуры. К сожалению, прямой читательский отклик на автобиографизм – явление чрезвычайно редкое. Чаще всего мы можем обнаружить лишь декларируемого автором адресата автобиографического произведения и желаемое им восприятие его произведения. Но в некоторых случаях реконструкция этого отклика все же представляется вполне возможной, преимущественно на основе не прямых данных.

И в заключение этого вводного раздела еще одно необходимое пояснение. Тексты, которые составляют вторую часть книги и которые, как говорилось выше, весьма условно мы называем «автобиографиями», отобраны в соответствии с определенным критерием. Это те произведения древнерусской литературы, которые по формальным признакам наиболее близко соотносятся с современным представлением об «автобиографии» (см. напр. определение Ф. Лежена: «Ретроспективное повествование в прозе, которое ведёт какой-нибудь реальный человек о своём собственном бытии, с особым акцентом на своей индивидуальной жизни, в частности, на истории своей личности»²¹¹). Очевидно, что ни один из наших текстов не укладывается в это представление, имеющее в виду «автобиографию» как жанр новоевропейской литературы, целиком. Ни в одном из древнерусских автобиографических рассказов мы не найдем, например, изображения становления личности автора, они обычно мало что говорят о его индивидуальной («внутренней») жизни, а если и говорят, то схематично, следуя традиционным средневековым представлениям о борьбе греховного и Божественного начал. И все же они составляют совершенно особый тип сочинений, отличный от других: их герой и автор – одно и то же лицо. Главный критерий, позволивший нам включить одни и оставить в стороне другие тексты, – полнота изображения автором собственной жизни. Идеальный вариант (от рождения до последних дней), впрочем, встречается в них достаточно редко, однако перспектива максимальной полноты все же позволяет сузить угол зрения, уйти от дурной бесконечности источников (примеров автобиографизма в древнерусской литературе в смысле рассказа от первого лица, как уже отмечалось, достаточно много, примеров более-менее обстоятельных описаний собственной жизни – единицы). Именно поэтому в поле нашего зрения не попадают некоторые тексты, которые иногда называют «автобиографиями». Например, «Слово» («Моление») Даниила Заточника:

²⁰⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 135.

²⁰⁹ Там же. С. 143.

²¹⁰ Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 286.

²¹¹ Lejeune Ph. Le pacte autobiographique. Paris, 1975. P. 14. Позднее сам Ф. Лежен, правда, отказался от этой жесткой формулировки и заявил (явно под напором идей постмодерна), что автобиография больше является **чтением**, чем **письмом** (Idem. Moi aussi. Paris, 1986. P. 14-34).

автор говорит о себе от первого лица, но мало что сообщает читателю о событиях своей жизни, замещая их риторикой. Или «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, рассказывающее, во-первых, лишь об одном периоде жизни автора, во-вторых, больше не о бытии автора и не о его индивидуальной жизни, а о чудесах окружающего его мира. По иным причинам мы оставили в стороне «Завещание» Лазаря Муромского. Здесь неясным остается вопрос о его авторстве (сам Лазарь или инок Феодосий?), да и само присутствие автобиографизма весьма условно – тот же Феодосий «прочитывает» рассказ Лазаря (тут вторгается голос Читателя) не как историю его жизни, а как «историю места» – «повествования о месте сем»²¹².

«Известия о мне», о которых пойдет речь, представляют собой довольно пеструю картину: и в смысле обстоятельств появления, и в содержательно-смысловом отношении, и по времени написания их разброс огромен. Убедиться в этом просто – достаточно положить рядом написанное около 1117 г. «Поучение» Киевского князя Владимира Мономаха, лишь бегло очерчивающее канву жизненного пути автора (по преимуществу «внешний человек»), и появившееся пять с половиной веков спустя пронзительно личностное, наполненное глубоким психологизмом «Житие» лидера раскола протопопа Аввакума. То, что все их объединяет, выходит за рамки законов литературного развития. Их основу можно обозначить лишь в самом общем виде – это принадлежность к восточнохристианской культурной традиции.

Авторы. Кто же были эти люди, взявшиеся за перо, чтобы рассказать другим о собственной жизни? По социальному статусу разнообразие невелико: два государя (великий князь Владимир Мономах, царь Иван IV), монахи (Мартирий Зеленецкий, Елезар Анзерский, Епифаний Соловецкий) и один священник – «мятежный протопоп» Аввакум. Но зато «внешние» индивидуальные жизненные ситуации, в которых рождались их автобиографии, очень разные.

«Поучение» писалось Мономахом, когда ему было около 60 лет от роду – по тем временам возраст почтенный, время подведения жизненных итогов – причем писалось человеком, глубоко озабоченным сохранением единства Русской земли в условиях резкого обострения княжеских усобиц. Д.С. Лихачев говорит о Мономахе в этой связи так: «Стремясь предотвратить распад русского государства на ряд самостоятельных княжеств и вместе с тем придерживаясь принципа, что каждый князь должен наследовать владения своего отца²¹³, он придавал огромное значение идеологической пропаганде единства Русской земли. С этой целью он организовывал съезды русских князей, поддерживал культ «святых братьев» Бориса и Глеба, жизнь которых должна была подать пример послушания младших князей старшим, покровительствовал летописанию, напомиравшему об историческом единстве Руси и всего княжеского рода («все князья – братья») и сам писал произведения, в которых выражал те же идеи единства Руси и необходимости бескорыстного служения родине»²¹⁴.

В совершенно иную картину складываются обстоятельства появления на свет первого послания Ивана IV князю Андрею Михайловичу Курбскому,

²¹² Амвросий. История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 129.

²¹³ Имеется в виду провозглашенный на Любечском княжеском съезде принцип «каждо да держит отчину свою».

²¹⁴ ПЛДР 1 (1978). С. 459.

значительную часть которого занимает автобиографический рассказ автора. Бегство бывшего друга и соратника (первого русского политического эмигранта, как называют Курбского) и его резкое обличение царя в присланном оттуда письме порождают необходимость в оправдательном ответе Ивана в виде автоапологетического рассказа о себе.

История эта довольно хорошо известна. В начале 60-х гг. внутренняя политика Ивана IV претерпевает серьезные перемены, и многие прежние его близкие соратники подвергаются опалам и репрессиям. В этих условиях в апреле 1564 г. и происходит бегство одного из них, Курбского, узнавшего о готовящейся над ним расправе, в ливонский город Вольмар, принадлежавший польскому королю Сигизмунду II Августу. Оттуда он обращается к Ивану с посланием, содержащим суровые обвинения его в ничем не обоснованных репрессиях (преследованиях, мучениях и казнях бояр и воевод). Грозный не удерживается от ответа (в 20 раз более пространный!), призванного оправдать его действия и указать на преступления бояр, и так завязывается их знаменитая переписка.

Автобиографический рассказ Ивана (в основном о своем детстве и юности), как уже говорилось, является ключевым в его первом послании. Его смысл состоит не столько в том, чтобы оправдать свои действия, сколько чтобы доказать виновность «изменных бояр», с самого начала замысливших и творивших зло против государя.

Конкретные ситуации, породившие автобиографизм Мартирия Зеленецкого и Елеазара Анзерского²¹⁵, несмотря на различия обоих произведений, рисуют во многом схожую картину. «Повесть о житии» Мартирия написана постриженником Великолукского Сергиевого монастыря, после того как он основал скит на Зеленецком острове и создал там монашеское общежитие. «Сказание» также создано основателем обители (Троицкий скит на Анзерском острове). Это общее обстоятельство порождает стремление обоих в том или ином виде оставить память потомкам (прежде всего, разумеется, инокам основанных им обителей) о начале монашеской жизни в этом месте, привести доказательства его святости и (в случае с Елеазаром) завещать моральные наставления.

О пустозерском автобиографизме не раз говорилось как о прямом следствии церковного раскола. Вожди его, предвидя свою неминуемую гибель, оказались просто вынужденными донести весть о себе своим единомышленникам. «Именно в этот последний и самый страшный период своей жизни в пустозерском «срубе», осыпанном землею, - замечает А.Н. Робинсон, – Аввакум и его «соузники», вся «горькая братия» стали выдающимися писателями»²¹⁶. Их просто захватила «страсть к автобиографизму»²¹⁷, поскольку рассказ о своей правоте и стойкости был для них едва ли не главным, наиболее действенным средством пропаганды, убеждения, борьбы за «истинную веру». В этих условиях ««житие» человека сделалось для сторонников раскола единственным достоверным свидетельством его духовной ценности и правильности его идей»²¹⁸.

²¹⁵ См.: Крушельницкая Е.В. Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь. СПб., 1998; Севастьянова С.К. Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси: СПб., 1992. Вып. 3: XVII в. Ч. 1. С. 346-347.

²¹⁶ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 20.

²¹⁷ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 28.

²¹⁸ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 36.

Важно помнить, что для Аввакума и его сподвижников борьба с реформой представлялась земным выражением борьбы добра и зла, Бога и дьявола. Судьбы мира решались «здесь и сейчас» при их прямом и самом непосредственном участии, и единственным доказательством своей правоты они видели стойкость в вере вопреки мучениям и казням²¹⁹. Ясно, что о ней должно было стать известным всему миру, такое понимание происходящего просто не давало им права молчать о себе²²⁰. Так, полемизируя с никонианами, они представляли борцами за истинную веру, а терпя от них преследования, превращались в новых святых мучеников. В этих условиях появился пустозерский автобиографизм, а вместе с ним появилась необходимость особой литературной формы, «автоагиографии», как ее иногда называют²²¹.

Любопытно, что существуют свидетельства, говорящие об этом агитационном автобиографизме как массовом явлении. Один из церковных иерархов, патриарх Иоаким, осуждая раскольников, писал: «Еще же мнози от них, прелестников, некоим человеком на вящую прелесть и душ их погибель, яко бы за совесть, о своем трудолюбном великом жительстве поведуют»²²² (курсив мой – Ю.З.).

С Епифанием, случай, правда, несколько особый – фактически мы имеем два его автобиографических текста, первый из которых, т.н. «Записка»²²³, появился еще до его ареста и заточения, перед путешествием Епифания в Москву, и затем в переработанном виде вошел в «Житие». Цель этого путешествия, как следует из заключительных слов «Записки», состояла в том, чтобы «спасти» царя от «ереси» Никона. Из этих же слов следует, что Епифаний составил для царя не дошедшую до нас обличительную «книжицу»: «устроих книжицу на подкрепление себе же и ближнему, сиречь правоверному, еретиком же и прелестником чревобожным, пианым мудрецем, слепым пастырем на обличение. Умыслив же и царю иную, с тое списав, подати. Аще вразумится, то благо; аще ли же ни, то аз без вины о сем»²²⁴. Возможно, что появление первого автобиографического сочинения монаха связано с этой его миссией, хотя связь эта не вполне отчетливо прослеживается. Возможно также, что его автобиографизм связан и с традицией монашеских рассказов о себе, сложившихся в Соловецком монастыре, наиболее ярким образцом которых является «Сказание» старшего современника Епифания Елеазара Анзерского²²⁵.

Посмотрим теперь, как сами наши авторы объясняют (точнее, видимо, сказать, «оправдывают») свои намерения описывать собственную жизнь. Здесь нужно заметить, что оправдания автобиографизма в современных рассказах о своей жизни встречается крайне редко – автобиография давно уже стала

²¹⁹ А.Н. Робинсон отмечает, что автобиографический порыв старообрядческой литературы наблюдается именно во время наиболее жестоких гонений и казней (Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 202).

²²⁰ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 8.

²²¹ Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии. С. 128.

²²² Слово благодарственное о избавлении Церкви от отступников. М., 1683. С. 66. Цит по: Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 36.

²²³ О ней см.: Дробленкова Н.Ф. Житие Епифания // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 194-195; Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 47, 60-62, 123.

²²⁴ Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7. С. 53. «Книжица», о которой говорит Епифаний, не сохранилась, однако известно, что он пришел с ней в Москву, читал ее там публично, сумел передать царю и после этого был арестован.

²²⁵ См.: Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 139-163; 323-334.

«законным» жанром литературы, так же, как и «законной» стала идея самоценности и неповторимости человеческой личности в культуре – иными словами, автобиография стала ее органическим продуктом. Другое дело – ранняя автобиография, «штучный продукт», маргинальный по отношению к их «силовым линиям» средневеково-христианской культуры, относившейся к рассказу о себе настороженно-враждебно, поскольку видела за ним гордыню, самый страшный из грехов²²⁶. В ней авторы часто пускаются в оправдательные рассуждения, призывая на помощь библейские авторитеты и выстраивая «извиняющую» их автобиографизм традицию рассказов о себе или повторяют, что описывают не свою жизнь, а чудесное Божественное волеизъявление, воплотившееся в ней, т.е. в конечном счете говорят не о себе, а о Боге (см. напр. у Епифания в «Житии»: «...не отрекуся сказать вам о Христе Иисусе»²²⁷). Тем самым они так или иначе «встраивают» свой автобиографизм в «тело» средневеково-христианской культуры, стремятся его «узаконить». Спектр их объяснений мотивов собственного автобиографизма, впрочем, при этом достаточно широк.

Опираясь на слова самого Мономаха, Д.С. Лихачев представляет причину появления его автобиографии конкретной нравственной коллизией: «Повод, по которому написано Поучение, отмечен самим Мономахом: к нему пришли послы его братьев с предложением выступить против князей Ростиславичей и выгнать их из их отчины. Владимир Мономах опечалился этой попыткой нарушить новый порядок, раскрыл Псалтырь, нашел в ней утешение, а затем написал свое Поучение... Мономах широко обращается к церковному авторитету, пользуется общехристианскими моральными правилами, но только для единой, главной цели – призвать князей к строгому выполнению нового политического принципа»²²⁸.

На наш взгляд, мотивы появления автобиографизма Мономаха шире, и в тексте «Поучения» этому есть достаточно свидетельств. Прежде всего автор заявляет, что чувствует приближающийся конец своего земного пути, что он взялся за писание, «сидя на санях», т.е. накануне смерти (перевозка тела умершего на санях являлась частью древнего погребального обряда). Это самоощущение придает «Поучению» характер морального завещания: его жизнь должна стать примером другим. Затем он дает ее общую оценку в традиционных для христианского автобиографизма самоуничижительных тонах: «Я, худой, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов... и христианских ради людей, ибо сколько их соблюл по милости своей и по отцовской молитве от всех бед!»²²⁹. И дальше формулирует главную воспитательную задачу

²²⁶ «...В древнерусской письменности, – отмечает исследователь, – в гораздо большей степени, чем в средневековой западноевропейской, было не принято повествовать о себе самом. Лишь очень немногим случалось сообщать в той или иной связи сведения о событиях своей жизни» (Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI-XVIII вв.). М., 2000. С. 8-9).

²²⁷ Пустозерский сборник. С. 80.

²²⁸ Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 119.

²²⁹ ПЛДР 1 (1978). С. 299. Он повторяет ее и в конце сочинения, все свои заслуги относя на счет Божьей милости: «Не осуждайте меня, дети мои или другой, кто прочтет: не хвалю ведь я ни себя, ни смелости своей, но хвалю Бога и прославляю милость Его за то, что Он меня, грешного и худого, столько лет оберегал от тех смертных опасностей, и не ленивым меня, дурного, создал, на всякие дела человеческие годным» – Там же. С. 304. (пер. Д.С. Лихачева).

сочинения: «Дети мои или иной кто, слушая эту грамотку, не посмейтесь, но кому из детей моих она будет любя, пусть примет ее в сердце свое и не станет лениться, а будет трудиться. Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра. Если же кому не любя грамотка эта, то пусть не посмеются, а так скажут: на дальнем пути, да на санях сидя, безлепицу молвил»²³⁰.

Впрочем, для выполнения наставительной задачи Мономах приводит не только (а может быть, не столько) в пример свою жизнь, сколько запавшие ему в душу слова Псалтири и святоотеческих писаний, а также соображения из собственного жизненного опыта: «Прочитав эти Божественные слова, дети мои, похвалите Бога, подавшего нам милость свою; а то дальнейшее — это моего собственного слабого ума наставление. Послушайте меня; если не все примете, то хоть половину»²³¹.

Иван Грозный объясняет свой автобиографизм лаконично и вполне однозначно – необходимостью восстановления справедливости, поруганной его оппонентом. Этот рассказ призван, по его словам, не только оправдать поступки Ивана, но и обвинить его противников-бояр во лжи в предательстве: «Выше я обещал подробно рассказать, как жестоко я пострадал из-за вас в юности и до последнего времени»²³² (выше он говорит фактически то же самое: «Сколько зла я тогда от вас претерпел! Обо всем этом подробнее дальнейшие слова известят»²³³).

Мартирий прямо не указывает на то, что заставило его взяться за перо, но из его определения собственного сочинения как «духовной памяти» («Духовный мой брате Досифею, пишу тебе сию *духовную память*»)²³⁴ (выделено мною – Ю.З.) и особенно из слов, обращенных к братии, его мотивы вырисовываются вполне отчетливо – превращая события собственной жизни (прежде всего основание скита и сопутствовавшие ему проявления чудесной благодати) в назидательный пример, он дает наказ своим «детям во Христе»: «Вы же, братие, слышите и видите, како Пресвятая Троица и Пречистая Богородица чюдеса творит от образа своего: бесы отгоняет и болных исцеляет, хромых и слепых здравы сотворяет, и многие чюдеса творит, ведомая же и неведомая. Се же, братие, слышаще и видяще такое Божие милосердие и Пречистыя Богородица, кто не удивится и не прославит Пресвятыя Троица и Пречистыя Богородица! Молю же ся вам, братие, о еже веру несуменну имейте к святому месту сему, и любовь межи собою нелицемерну имейте, и моего словеси не попирайте – еже сказах вам и заповедах, тако творите»²³⁵. Очевидно, он также рассчитывает оставить память о себе, дабы братия молилась о нем: «Мене же, грешнаго, в святых своих молитвах поминайте»²³⁶.

Совершенно ничего не говорит о мотивах своего автобиографизма Елеазар Анзерский. Его рассказ (редкий случай!) напрочь лишен даже опосредованной авторской рефлексии на этот счет, как будто он пишет обыкновенную историю основания монастыря и повествование от первого лица в этой истории – лишь

²³⁰ Там же. С. 299.

²³¹ Там же.

²³² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Изд. подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л., 1979. С. 136.

²³³ Там же. С. 126.

²³⁴ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 285.

²³⁵ Там же. С. 292.

²³⁶ Там же.

случайность, продиктованная его реальным участием в ней. Иными словами, герой и автор в «Сказании» никак не составляют никакого видимого единства.

Понять внутренние импульсы, которыми были движимы пустозерские узники в их рассказах о себе, невозможно без общего контекста их самоощущения и восприятия происходящего вокруг них (и в России, и в мире в целом). Этот контекст обрисован от имени всех четверых (Аввакум, Епифаний, Лазарь, Федор) дяком Федором в полемическом «Ответе православных», составленном, также как и автобиографии Аввакума и Епифания, в пустозерской темнице: «Сбылись апокалиптические пророчества, солнце благоверия померкло в России, как оно прежде померкло во всех прочих странах: “Егда прииде и исполнися писание, 66 лет, тогда, Богу попустившу, сатана восхоте свое дело совершити и великое Российское царство отторже сатана хоботом своим Никоном”»²³⁷.

«Роль пустозерских узников, – комментирует этот фрагмент М.Б. Плюханова, – определялась с помощью конкретных указаний о последних временах, данных в Апокалипсисе и других древних откровениях. В них говорилось, что в последние дни на земле останутся немногие защитники правды и мученики ее, вступающие в безнадежную и великую битву с силами грядущего антихриста, перед самым концом, уже при антихристе, явятся пророки Илья и Енох, изобличат зло и станут его последней жертвой»²³⁸.

Лейтмотив рефлексии Аввакума, обращенной к событиям его жизни (исходя не только из «Жития», но и из других его сочинений), можно представить примерно так: видя себя мучеником за веру, чей земной конец близок, он хочет донести читателю историю своей борьбы и страданий за дело Христово. У Епифания следы такого самоощущения видны менее отчетливо, однако центральные эпизоды его «Жития» – «казни» языка и руки – свидетельствуют фактически о том же.

Прямо, однако, ни тот, ни другой не заявляют о том, что взялись за перо, дабы написать жития святых мучеников, увековечив таким образом память о себе в мире – как уже говорилось, рассказ о самом себе в древнерусской культуре вообще воспринимался как проявление греховной гордыни. Чтобы как-то объясниться с читателем по поводу своего автобиографизма, Аввакуму и Епифанию потребовались специальные «понуждения»²³⁹. В этих «понуждениях» мотивы авторов просматриваются достаточно отчетливо.

Первоначальное заглавие «Жития» Аввакума, написанное рукою Епифания (его духовного отца): «Авакум-протопоп понужен бысть житие свое написати иноком Епифанием (понеже отец ему духовной – инок), да не забвению предано будет дело Божие, и сего ради понужен бысть отцем духовным на славу Христу-Богу»²⁴⁰ (выделено мною – Ю.З.). На это понуждение позднее ссылается Аввакум в тексте «Жития»: «Ох, горе, как молить? И сором, и не смею. Но по повелению старца Епифания говорю, коли уж о сем он приказал написать»²⁴¹.

²³⁷ Материалы для истории раскола. М., 1881. Т. 6. С. 284.

²³⁸ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 28-29.

²³⁹ См. об этом подробнее выше в гл. 1.

²⁴⁰ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. 11. В другой редакции: «Многострадальный юзник темничной, горемыка, нужетерпец, исповедник Христов священнопротопоп Аввакум понужен бысть житие свое написати отцем его духовным иноком Епифанием, да не забвению предано будет дело Божие. Аминь» (См. прим. там же).

²⁴¹ Пустозерский сборник. С. 61.

В свою очередь, он сам в конце своего сочинения настойчиво и от Божьего имени, и от себя, даже угрожая осерчением, «понуждает» на то же самое Епифания: «О имени Господни повелеваю ти, напиши и ты рабу-тому Христову, как Богородица беса-тово в руках-тех мяла и тебе отдала, и как муравьи-те тебя за тайно-ет уд ели, и как бес-от дрова-те сожег и как келья-та обгорела, а в ней все цело, и как ты кричал на небо то, да и иное, что помнишь. Слушай ж, что говорю! Не станешь писать, так я осержусь: у меня любил слушать, чево соромитца! Скажи жо хотя немношко»²⁴².

И дальше, продолжая уговаривать Епифания, он находит оправдание его автобиографизму, обратившись к примеру святых отцов Церкви: «Апостоли Павел и Варнава на соборе сказывали ж во Еросалиме пред всеми, е л и к а с о т в о р и Б о г з н а м е н и я ч ю д е с а в о я з ы ц е х с н и м а»²⁴³. В Деяниях зачало 36 и 42 зачало. И величашеся имя Господа Исуса. Мнози же от веровавших приходяху, исповедующе и с ка з у ю щ е д е л а с в о я»²⁴⁴. Да и много тово найдется во Апостоле и в Деянии»²⁴⁵.

Но призывает он своего «союзника» рассказывать о себе, не забывая о главной, высшей цели рассказа: «Сказывай, небось, лише совесть крепку держи, не себе славы ища говори, но Христу и Богородице. Пускай раб-от Христов веселится чтучи, а мы за чтущих и послушающих станем Бога молить. Как умрем, так оне помянут нас, а мы их там помянем. Наши оне люди будут там, у Христа, а мы их во веки веком. Аминь»²⁴⁶.

Мотив высшей цели, которую преследуют своим рассказами пустозерские мученики, – на примере собственных жизней доказать правоту их веры, укрепив своих сторонников и обратив заблудших, – содержится и в самооправдательном пассаже Аввакума, в котором он соотносит собственный автобиографизм с автобиографизмом новозаветным:

«Посем у всякаго правоверна прощения прошу. Иное было, кажется, и не надобно говорить, да прочтох Деяния апостольская и Послания Павлова – апостоли о себе возвещали жо, егда Бог соделает в них»²⁴⁷.

Епифаний о том, что заставило его взяться за перо, говорит гораздо прямее и лаконичнее. Он указывает на три внешних оправдательных мотива своего автобиографизма: исполнение долга христианина («послушания ради Христова»), понуждение и благословение Аввакума («твоего ради повеления и святаго ради твоего благословения, отче святой») и просьбу кого-то еще, скорее всего уже упоминавшегося не раз Афанасия («прошения ради раба-тово Христова»)»²⁴⁸.

Образы «Я». Вполне очевидно, что процесс самообъективации и самоосознания индивида как некоей цельности происходит в соотношении им себя с другим. В нашем конкретном случае с ранней автобиографией мы имеем дело с приобщенностью индивида к другому двух родов. Первый – когда этим другим являются какие-либо реальные лица, члены социума, в котором живет индивид; второй – когда им оказываются литературные или мифологические персонажи. В Средние века, впрочем, отчетливая грань между обоими, как

²⁴² Там же. С. 80.

²⁴³ Деян 15, 12.

²⁴⁴ Деян 19, 17-18.

²⁴⁵ Пустозерский сборник. С. 80.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Пустозерский сборник. С. 59.

²⁴⁸ Там же. С. 80.

известно, очень часто отсутствует – христианский миф и реальность составляют единое целое. Историко-культурный анализ образа Я в раннем автобиографическом тексте поэтому не может обойтись без сопоставления этого Я с биографическими моделями, сконструированными эпохой. В русском Средневековье такими моделями выступают преимущественно (если не исключительно) образы житийной литературы. А.Н. Робинсон, как уже говорилось об этом выше, не раз указывал на родство древнерусского автобиографизма с житийной традицией – в связи с проблемой истоков автобиографического жанра. Наша задача – взглянуть на эту близость в интересующей нас перспективе индивидуального самосознания.

Первое, что обращает на себя внимание – неотчетливость «образцов», по которым «отливается» форма автобиографических рассказов наших авторов. Стоящие за созданными ими образами конкретные литературные/исторические модели едва видимы. Отчетливо мы можем разглядеть за ними лишь общие контуры средневеково-христианских представлений о человеке как существе изначально греховном и соответственно о его земной жизни как жизни (даже в самых высоких образцах), отмеченной печатью греха. Образ грешника в той или иной мере присутствует поэтому во всех автобиографических рассказах, сопровождаясь покаянными и исповедальными мотивами.

Мономах декларирует свое несовершенство перед лицом Бога и греховность с самых первых слов «Поучения»: «Я, худой...», «...и воздал хвалу Богу, который меня до этих дней, грешного, сохранил»²⁴⁹, и повторяет эту формулу самообозначения («грешного и худого») в самом конце²⁵⁰. Одновременно он создает автобиографический образ мудрого и деятельного христианского правителя.

Традиционная для средневеково-христианского рассказа от первого лица формула («аз же, грешный»), усиленная самоуничижительными мотивами, повторяется и Мартирием Зеленецким («Сам же помышляя, глаголя в себе: “О, окаянная моя плоть, за леность свою недостойна еси воды пити”», «Аз бо, окаянный, горчае бесов!»)²⁵¹, а также Елеазаром Анзерским, раз за разом именуяющим себя «грешным Елеазаром»²⁵². Параллельно, «читая» свою жизнь, они оба следуют одной из вариаций северорусского агиографического канона – житиям игуменов-основателей монастырей²⁵³.

В текстах Аввакума и Епифания идея собственной греховности в виде формальных заявлений-констатаций также неизменно присутствует. Аввакум не устает повторять: «аз, грешный», «я, грешной» и т.п.; рассказывая об одном из своих мучителей, Афанасии Пашкове: «грех ради моих суров и безчеловечен человек»²⁵⁴. То же и Епифаний: «аз, грешный», «аз, многогрешный», «многогрешный инок Епифаний», «мене, грешнаго старца». Однако в отличие от большинства других наших авторов эта идея наполняется конкретными исповедальными и наставительными смыслами, «прорастает» эпизодами, разъясняющими, в чем именно согрешил автобиографический герой. Конкретика образа грешника и сопутствующие исповедальные декларации

²⁴⁹ ПЛДР 1 (1978). С. 299.

²⁵⁰ Там же. С. 304.

²⁵¹ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 286 и след.

²⁵² Там же. С. 323.

²⁵³ См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

²⁵⁴ Пустозерский сборник. С. 28.

находят вполне отчетливое оформление в «Житии» Епифания (заметим, что они почти полностью отсутствуют в «Записке»), причем образ этот задан изначально и безусловно. «Ну, чадо, – обращается Епифаний к одному из своих потенциальных читателей, – слушай же *жития моего грешнаго*» (курсив мой – Ю.З.)²⁵⁵. В другом месте, сокрушаясь по поводу сгоревшей кельи, взывает к Богу: «Где мне милости просити у Христа и у Тебе и *бремя греховное* отрясати, яже *от юности моя накопишася?*» (курсив мой – Ю.З.)²⁵⁶. В дальнейшем говорится об отдельных случаях, иллюстрирующих это самовосприятие, например, об утрате веры в результате физических страданий:

«Простите мя, грешнаго, отцы святии и братия! Согрешил аз, окаянный. От болезни великия и от тоски горкия начах глаголати сице: “О горе тебе, окаянне Епифане! Христос, Сын Божий, тебя, вопиюща и молящася, не слушает ни Богородица, ни святии Его вси... А ныне мя царь утобил и умучил зело, и язвы наложил горкия, и кровию мя обагрил, и в темницу повеле мя ринути немилостиво. А Ты мне ныне в сицевой беде, и в скорби, и в болезни лютой нимало не поможеш. Ох, ох! Горе мне, бедному! Один погибаю”»²⁵⁷.

В подробном рассказе об изгнании муравьев, который заключает покаянная мольба к читателям с просьбой о прощении, подробно разъясняется смысл греховных поступков и помыслов героя «Жития» с тем, чтобы превратить их в назидательный пример читателю:

«Согрешил я: много веть я мурашей тех передавил... Хотел, было, окаянной, своею суетною немощною человеческою силою и промыслом келию себе очистити от проказы бесовския... А сего и на разум тогда не попало, что было вопети о сем ко Христу, и Богородице, и святым Его.

Видите ли, отцы святии и братия, колико немощна сила-та человеческая! И худаго, и малаго червья, и ничтоже мнимаго без благодати Духа Святаго невозможно одолети; не токмо зверя, или беса, или человека»²⁵⁸.

Впрочем, во второй части «Жития» автобиографический герой Епифания приобретает вполне отчетливые новые черты – мученика за веру. Описание «казней» от палачей-никониан (отсечения четырех пальцев правой руки и дважды языка), причиненных ими физических страданий и последовавших чудес, знаменующих Божественное покровительство, явно указывают на близость созданного им образа канону изображения раннехристианского святого. Приведем для иллюстрации сказанного только один пример – фрагмент рассказа Епифания о его второй (пустозерской) казни:

«И посреди всего народа пустоозерскаго поставиша нас. И Лазарю-священнику ис корения язык отрезаша и руку по запястие отсекоша. Потом приступиша ко мне, грешному, палачь с ножем и с клещами, хоцет гортань мою отворяти и язык мой резати.

Аз же, грешный, тогда воздохнул из глубины сердца моего, умиленно зря на небо, рекох сице: “Господи, помози ми!” О дивнаго и скорога услухания света нашего, Христа-Бога! Наиде бо на мя тогда яко сон: и не слышал, как палачь язык мой вырезал, только в мале-мале ощутив, яко во сне, что палачь ми отрезал язык»²⁵⁹.

²⁵⁵ Там же. С. 114.

²⁵⁶ Там же. С. 85.

²⁵⁷ Там же. С. 123.

²⁵⁸ Там же. С. 91.

²⁵⁹ Там же. С. 125.

Еще более неоднозначен герой Аввакума. С одной стороны, конструируя свое автобиографическое Я, он с удивительной силой и непосредственностью изображает образ ничтожного грешника: «Слабоумием объят и лицемерием, и лежю покрыт есм, братоненавидением и самолюбием одеян, во осуждении всех человек погибаю. И мняся нечто быти, а кал и гной есм, окаянной, — прямое говно. Отвсяду воняю — и душею, и телом. Хорошо мне жить с собаками и со свиньями в конурах, так же и оне воняют. Да псы и свиньи по естеству, а я чрез естество от грех воняю, яко пес мертвой, повержен на улице града»²⁶⁰.

С другой стороны, в его рассказе о себе рядом с образом грешника вырастает совершенно иной – образ нового апостола веры, возгордившегося своей миссией. Этот образ, пожалуй, наиболее отчетливо и выпукло заметен в знаменитом эпизоде с рыбьей косточкой, где автор вполне определенно сравнивает себя с библейскими персонажами и даже сам называет себя пророком.

Как-то за обедом Аввакум подавился и едва не умер. Чудесным спасителем оказалась его малолетняя дочь: «...робенок розбежався, локтишками своими ударила в мою спину, и крови печенье из горла рыгнуло, и дышать стал»²⁶¹. Случившееся дает повод Аввакуму глубоко задуматься:

«Большие промышляли надо мною много и без воли Божии не могли ничево зделать, а приказал Бог робенку, и он, Богом подвизаем, *пророка от смерти избавил* — гораздо не велика была, промышляет около меня, бытто большая, *яко древняя Иудифь о Израили, или яко Есфирь о Мардохее, своем дяде, или Девора мужеумная о Вараце*²⁶². Чюдно гораздо сие, старец, промысл Божий робенка наставил *пророка от смерти избавить*» (Везде выделено мною – Ю.З.).

И тут же снова следует самоуничужение: «Вот смотри, безумне, — обращается Аввакум к самому себе, — не сам себя величай, но от Бога ожидай, как Бог хочет, так и строит. А ты су какой святой? Из моря напился, а крошкой подавился! Только б Божиим повелением не робенок от смерти избавил, и ты бы что червь: был, да и нет! А величаешься, грязь худая: я су бесов изгонял, то-се делал, а себе не мог помощи, только бы не робенок! Ну, помни же себя, что нет тебя ни со што, аще не Господь что сотворит по милости своей. Ему ж слава»²⁶³.

Очевидно, что создавая свой автобиографический образ, Аввакум не ограничивается моделями грешника, мученика, пророка. «В свершавшейся драме, — пишет М.Б. Плюханова, — он имел множество ролей: он был пророком, наподобие ветхозаветных пророков, Иовом многострадальным, он подражал деяниям апостольским и, подобно апостолу, рассылал послания ученикам во все концы земли... Расстрижение свое и поругание он ощущал подобным осуждению и поруганию Христа. Он чувствовал себя в состоянии сразиться с грядущим антихристом и победить его, как могли его победить по пророчествам лишь архангел Михаил или сам Христос»²⁶⁴.

²⁶⁰ Там же. С. 63.

²⁶¹ Там же. С. 75.

²⁶² Аввакум ссылается здесь на рассказы из библейских книг, хорошо известные его современникам: о Юдифи, спасшей народ Израиля, убив Олоферна; о Есфири, спасшей своего дядю Мардохея и всех евреев, разоблачив заговор; о Деворе, пророчески призвавшей Варака к победоносному выступлению против поработителей.

²⁶³ Пустозерский сборник. С. 75-76.

²⁶⁴ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 32. См. также: Робинсон А.Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 20, 22-24.

Читатели. Спросим теперь, кому адресовали древнерусские автобиографы свои сочинения, какого отклика от своих читателей ожидали и как этими читателями «прочитывались» их автобиографические образы. Понятно, что в каждом конкретном случае ответы на эти вопросы будут разными, но все же два общих наблюдения тут вполне очевидны – во-первых, такой адресат чаще всего ими не вполне определен; во-вторых, несмотря на признания в собственной греховности и покаяния, наши авторы стремятся запечатлеть в сознании своих читателей идеализированные автобиографические образы.

Владимир Мономах не раз повторяет, что его «Поучение» написано в первую очередь для его детей (сыновей) и призвано наставить их на труды, отвратив от лени: «Поистине, дети мои, разумеите, что человеколюбец Бог милостив и премилостив»; «прочитав эти Божественные слова, дети мои, похвалите Бога...»; «а теперь поведаю вам, дети мои, о труде своем»²⁶⁵.

Но в самом начале и в конце вскользь намекает, что «Поучение» адресовано также и более широкому (он не обозначает, какому именно) кругу читателей: «Дети мои или *иной кто*, слушая эту грамотку, не посмейтесь...»; «Не осуждайте меня, дети мои или *другой, кто прочтет...*»²⁶⁶ (Везде выделено мною – Ю.З.).

Что касается ожидаемого Мономахом читательского отклика, то он представляется ему в виде принятия его моральных наставлений, прежде всего принятия деятельного и благого образа жизни: «Бога ради, не ленитесь, молю вас, не забывайте трех дел тех, не тяжки ведь они; ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию»²⁶⁷. Тем самым его собственная жизнь превращается в назидательный пример.

Первое послание Грозного Курбскому (как, впрочем, и все последующие) имеет также несколько адресатов. Первым, совершенно очевидно, является сам «государев изменник», к которому напрямую обращается автор: «подобно тебе, бешеной собаке», «ты, собака, лжешь!», «что же ты, собака, гордо хвалишься», «ты же, все это презрев, одну храбрость хвалишь», «как ты сейчас написал в своей нескладной грамоте» и т.п. Курбский в качестве объекта полемики выступает, однако, не сам по себе, а как представитель ненавистного Ивану боярского сословия. И потому стрелы его полемики направлены также на это сословие в целом – автор иногда переходит от прямого обращения к Курбскому к обращению к боярской оппозиции: «от вас, изменников, пришлось претерпеть разные невзгоды и печали», «видна ваша собачья измена», «вы не отказались от своих коварных привычек», «и стали вам возвращать вотчины, и города, и села» и т.п. Но также совершенно очевидно, что послание Ивана обращено и к широкому кругу читателей и преследует вполне конкретные публицистические цели: показать и доказать всему миру предательство бояр и таким способом оправдать собственную политику. Сам автор определяет его как «...послание во все его Великой России государство против клятвопреступников»²⁶⁸ (в ранних редакциях встречаем вариант: «Послание цареву во все грады на крестопреступников его»²⁶⁹).

²⁶⁵ ПЛДР 1 (1978). С. 300-301.

²⁶⁶ Там же. С. 299.

²⁶⁷ Там же. С. 301.

²⁶⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 122.

²⁶⁹ ПЛДР 8 (1986). С. 570.

Мартирий обращается к конкретному адресату, некоему Досифею: «Духовный брате Досифею, ...повем ти о себе»²⁷⁰. Но далее сначала выясняется, что Досифей – лишь передаточное звено и что конечный адресат «Повести» – монастырская братия, потом, что адресат этот должен получить сочинение только после смерти его автора: «Духовный мой брате Досифею, пишу тебе сию духовную памятку вкратце и кроме братии, ты же держи ю у себе Бога ради, доколе Господь о мне благоизволит и возмет мя от жития сего суетнаго, и не помянет многих моих грехов по милости Своей»²⁷¹. И дальше уже следует обращение к этой братии напрямую, состоящее из «наказания» («Братие моя милая, прошу у вас того и молю...»²⁷²), рассказов «о явлении места иконы Пречистыя Богородица» и основании обители в Зеленой пустыни («Потом же аз в сию пустыню, нарицаемую Зеленую, вселихся. Помале же и храм создах во имя Святыя и Живоначалныя Троица...»²⁷³).

Из структуры сочинения и его содержания можно предположить, что главные задачи Мартирия состоят в том, чтобы его читатели узнали историю возникновения монастыря и приняли его духовные наставления. Но последние его слова свидетельствуют еще об одном желательном восприятии читателями всего им рассказанного – Мартирий хочет запечатлеть свой образ благочестивого основателя монастыря в памяти потомков: «Мене же, грешнаго, в святых своих молитвах поминайте, да и сами помяновени будете у Господа Бога и у Пречистой Богородицы, и Бог мира да будет с вами всегда, и ныне, и присно, и во веки веком»²⁷⁴.

Похоже, что эта последняя цель им вполне была достигнута. Во всяком случае именно о таком восприятии его автобиографизма и его образа читателем свидетельствует заглавие его сочинения, прибавленное анонимным переписчиком – «Зеленая пустыня дьяком»: «Повесть о житии преподобнаго отца Мартирия, жившаго во области Великаго Новаграда в Обонежской пятины, в Зеленой пустыни, тако нарицаемей, яже сам о себе исповеда отцу своему духовному и учеником своим: како и где жителствоваше прежде вселения его в пустыню ту, и како обрете ю, како же и вселися, и храмы созда, и обитель состави»²⁷⁵.

Что касается Елезара, то, хотя в «Сказании» и нет никаких указаний на его предполагаемого читателя (автор ни к кому прямо не обращается), исходя из содержания, вполне можно заключить, что оно также адресовано монастырской братии. Близость с «Повестью» Мартирия очевидна и в восприятии автобиографического образа Елезара реальным читателем – по счастливому случаю текст сочинения сохранился с припиской анонимного переписчика, который дал ему название и тем самым, также как в случае с Мартирием, обрисовал «горизонт восприятия» его главного героя. Это снова благочестивый старец, волею Божьей основатель монашеского общежития: «Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Елезара, и о зачатии жития его на Анзерском острове, и о устройении скита, и о видениях, и о прочем»²⁷⁶.

Епифаний чаще всего обращается в своем «Житии» (адресат написанной ранее «Записки» им не указывается) к некоему Афанасию, через которого ему

²⁷⁰ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 288.

²⁷¹ Там же.

²⁷² Там же.

²⁷³ Там же. С. 292.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ Там же. С. 285.

²⁷⁶ Там же. С. 323.

удавалось переправлять на волю свои и, возможно, Аввакумовы послания. Но это справедливо только для второй части. В первой он просто обращается к своему читателю во втором лице множественного числа: вы, вам и т.д. В конце этой части неопределенность несколько проясняется – вместо «вы» у него теперь раз за разом фигурируют священники и монахи («отцы святии и братия»).

Вторую часть «Жития» Епифаний начинает с обращения к упомянутому Афанасию: «За слово и за свидетельство Иисус Христово юзник темничной, многогрешный инок Епифаний, – возлюбленному моему о Христе Иисусе чаду и брату, посетившему мя некогда в темнице, Афанасию»²⁷⁷. В дальнейших словах, обращенных к нему же, содержится не только общая характеристика сочинения («Да послано ти, чадо мое любимое о Христе Иисусе, жития моего часть малая. Вот тебе и другая часть жития моего беднаго и грешнаго и страдания моего темничнаго, горькаго Христа Иисуса ради сладкаго»), но и ожидаемый читательский отклик: «приими его с любовию Христовою, Господа ради, и сложи его с прежнею частию жития моего вместо. И зри на него, яко на мене, беднаго старца, и прочитай его с любовию Господнею. И аще что обрящещи на пользу души своей, и ты, чадо, о сем прослави Христа-Бога, а мене, грешнаго, не забывай во святых своих молитвах»²⁷⁸.

Одновременно в качестве адресата у Епифания снова, как и в первой части, время от времени выступают «отцы святии и братия» (вар. – «господия моя») и только в самом конце «Жития» у него появляется новый адресат – он обращается здесь ко всем «рабам Христовым» («чада моя, и братия моя, и отцы, и вси раби Христовы, чтущии и слышащии сия»)²⁷⁹.

Аввакум чаще всего не персонифицирует своего читателя, но только время от времени обращается к нему: «Простите, Господа ради!», «Ну су, всяк правоверный, разсуди», «Внимай, паки на первое возвратимся», «Простите мя, аз согрешил паче всех человек» и т.п. Один раз он обращается к сыновьям, призывая их хранить стойкость в вере («Того ради, робята, не бойтесь смерти, держите старое благочестие крепко и непоползновенно!»²⁸⁰); чаще всего он адресует к Епифанию, словно в ответ на его «понуждение» («А еще сказать ли, старец, повесть тебе», «Еще тебе скажу, старец», «Слушай-ко, старец, еще», «Чюдно гораздо сие, старец», «Ну, старец, моево вякания много веть ты слышал!») и, по-видимому, также к духовному сыну Епифания Афанасию («Простите меня, старец с рабом-тем Христовым»²⁸¹). Но, безусловно, он видит своим читателем и вообще всех «чтущих сие и послушающих» («Посем у всякаго правоверна прощения прошу»²⁸²). И исповедуется он перед ними всеми: «Еще вам про невежество свое скажу: зглупал, Отца своего заповедь преступил, и сего ради дом мой наказан бысть. Внимай Бога ради и молися о мне»²⁸³.

«Горизонт восприятия» образов Аввакума и Епифания их современниками в самом общем виде нетрудно представить из общего контекста автобиографической ситуации, породившей оба сочинения: читатели на примерах мученических жизней обоих авторов убеждаются в правоте «истинной» веры (см. выше). Именно о таком восприятии говорят и

²⁷⁷ Пустозерский сборник. С. 112-113.

²⁷⁸ Там же. С. 113.

²⁷⁹ Там же. С. 138.

²⁸⁰ Там же. С. 56.

²⁸¹ Там же. С. 66.

²⁸² Там же. С. 59.

²⁸³ Там же. С. 60.

немногочисленные документальные свидетельства, имеющиеся в нашем распоряжении. Например, Аввакум вычитывает (точнее, «выслушивает» – до написания своей автобиографии Епифаний рассказывал ему о своей жизни) у Епифания только главное, самое важное – чудесные Божественные знаки, указующие на праведность дела пустозерских страстотерпцев. При этом сам образ Епифания приобретает черты святого мученика (в пересказе Аввакума присутствует палач Христа Пилат, сам герой добровольно просит о мученической смерти, мучители содрогаются от страха, за экзекуцией следуют чудеса и т.д.):

«Таже взяли соловецкаго пустынника, старца Епифания; он же молив Пилата тощне и зело умильне, да же повелит отсеци главу его по плеча веры ради и правости закона. Пилат же отвеща ему, глагола: “Батюшко, тебя упокоить, а самому мне где детца? Не смею, государь, так зделать”. И не послушав полуголова старцова моления, не отсече главы его, но повеле язык его вырезать весь же. Старец же прекрестя лице свое и рече, на небо взирая: “Господи, не остави мя, грешнаго”, и вытяня своима рукама язык свой, спекулатару на нож налагая, да же, не милуя его, режет. Палач же дрожа и трясыся, насилу выколупал ножом язык из горла: ужас бо обдержаше ево и трепетен бяше. Палач же, пожалея старца, хотя ево руку по составам резать, да же бы зажило впредь скорее; старец же, ища себе смерти, поперег костей велел отсеци, и отсекоша четыре перста. И сперва говорил гугниво. Таже молил Пречистую Богоматерь, и показаны ему оба языки, московской и пустозерской, на воздухе; он же, един взяв, положил в рот свой и с тех мест стал говорить чисто и ясно, а язык совершен обретеся во рте»²⁸⁴.

Пытаясь очертить смысловые границы понятия «русский средневековый автобиографический рассказ», можно констатировать, что при всем разнообразии рассмотренных текстов, а также обстоятельств их появления и функционирования в русской средневековой культуре, общность некоторых их признаков представляется достаточно очевидной.

В отношении авторов текстов прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что большинство их (за исключением Владимира Мономаха и Ивана IV) – духовные лица. (Это, добавлю, нисколько не удивительно, если помнить, что письменность в средневековой Руси являлась почти исключительно достоянием духовенства. Светская литература и, соответственно, светские автобиографические сочинения появляются в России только в XVIII в., начиная с жизнеописаний князя Куракина²⁸⁵ и Андрея Болотова²⁸⁶). Следует также отметить, что русские средневековые авторы создавали свои рассказы о себе, находясь в различных автобиографических ситуациях. Эти ситуации породили четыре различные формы автобиографического рассказа: духовной грамоты/наставления/поучения (Владимир Мономах), послания (Иван IV), памятной записки об основании

²⁸⁴ Там же. С. 58.

²⁸⁵ Куракин Б.Н. *Vita del Principe Boris Kourakin* // Архив кн. Ф.А.Куракина. Саратов, 1890. Т. 1. См. о его автобиографии: Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения. С. 20 и сл.

²⁸⁶ Болотов А.Т. *Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков*. СПб., 1870. 4 ч.

монастыря (Мартирий Зеленецкий, Елеазар Анзерский), жития (Епифаний, Аввакум)²⁸⁷.

Общим и для самих этих ситуаций, и для «выросших» из них автобиографических форм является их подчеркнута публичный характер. Так, обращение к своим детям Мономаха имеет отнюдь не семейное в нашем сегодняшнем понимании, а государственное и общественное звучание. Автора заботит в первую очередь целостность государства, находящегося в опасности из-за княжеских усобиц, после его смерти. В еще большей степени публичность (можно даже сказать, «публицистичность»), характерна для автобиографической ситуации «Жития» Аввакума, призванного «дать весть» о его стойкости в борьбе с антихристом-Никоном за истинную веру.

В соответствии с такой публичностью ситуаций и рожденных ими повествовательных форм сами автобиографические образы Я в русских средневековых сочинениях также по преимуществу публичны, т.е. изображают прежде всего «внешнего» человека, человека действующего, а не «копающегося в себе» в поисках правды о себе, открытия своего подлинного Я и т.п. Отчетливые изображения мотивов поступков, сомнений и внутренней борьбы главного героя в рассмотренных текстах крайне редки. Они встречаются только в сочинениях Епифания и Аввакума, но даже у этих авторов такие изображения в целом не выходят за рамки традиционной средневеково-христианской схемы понимания человека как носителя двух противоположных начал: возвышенного божественного и греховного земного. Больше того, обязательным условием таких описаний «внутреннего человека» является присутствие более широкого социального или, чаще, сакрального контекста. Исключительно в личном пространстве, в границах индивидуального Я как высшей и конечной ценности, такие описания в древнерусских автобиографических текстах вообще отсутствуют.

Другая отличительная черта образов Я в русских средневековых «автобиографиях» – их сконструированность по определенным биографическим моделям, чаще всего агиографическим (в меньшей степени это относится к сочинениям Мономаха и Ивана IV). Конечно, агиографические модели не реализуются в них вполне, что и понятно: рассказать о себе как о святом, находясь в рамках средневеково-христианской системы ценностей, едва ли возможно; на это осмелился только Аввакум, да и то следом за изображением себя святым, как уже говорилось, он тут же впадает в отчаянное самоуничтожение. Однако без этих моделей средневековый автор, в особенности лицо духовного звания, рассказать о себе просто не может: ведь житийная литература была для него самым доступным, если не единственным известным, образцом жизнеописания.

В изображениях собственного Я русскими средневековыми авторами обращает на себя внимание и еще одна особенность: в них не найти намека на констатации собственной неповторимости, исключительности, уникальности своего внутреннего мира, ставшие общим местом в автобиографиях Нового и Новейшего времени. Автобиографический герой Аввакума значимей, решительней, упорней других людей вокруг него. В этом он подобен библейским пророкам и святым. Но он отнюдь не «неповторимый», «единственный», «ни на кого не похожий» человек. Во всяком случае, в его

²⁸⁷ Разумеется, все разнообразие форм автобиографизма русского Средневековья этим не исчерпывается. Речь здесь идет только о тех текстах, которые стали предметом рассмотрения в настоящей работе.

«Житии», как и вообще в автобиографических сочинениях, написанных до Руссо, подобная авторская установка отсутствует²⁸⁸.

Об адресатах древнерусских автобиографических рассказов и их восприятии этими адресатами мы знаем сравнительно немного. Имеющиеся сведения (за редкими исключениями) – это указания самих авторов на желательную/ожидаемую читательскую аудиторию, а также на желательное/ожидаемое восприятие этой аудиторией автобиографического сочинения и его героя. В качестве прямых адресатов своих сочинений авторы нередко называют конкретных людей или конкретные группы людей, однако в их обозначении отсутствуют последовательность и однозначность. В текстах называются княжеские сыновья, опальный придворный, монастырская братия, духовный отец, «братья во Христе», но одновременно может упоминаться и неопределенный «иной кто», или даже вообще «все чтущие и слышащие». Очевидно, такая непоследовательность и неоднозначность обусловлены и неопределенностью установок авторов в реализации их автобиографических намерений, и особенностями избранных жанровых форм (в случае с посланием Ивана IV это наиболее очевидно: жанр эпистолы предполагает обозначение конкретного, как правило единичного адресата, хотя в действительности имеет своим адресатом более широкую читательскую аудиторию).

Единственный имеющийся случай развернутого читательского отклика на автобиографизм, принадлежащий современнику, – приведенный выше пересказ Аввакумом содержания «Жития» Епифания. Фигура главного героя в этом пересказе приобретает ясные и законченные очертания – это выстроенный в полном соответствии с агиографическим каноном (включая чудеса) образ святого мученика, страдальца за христианскую веру. Примечательно, что этот пересказ Аввакума выступает не только как его собственный читательский отклик, но и как авторитетное руководство по прочтению и истолкованию автобиографического образа Епифания другими. Можно также предположить, что это краткое «руководство» Аввакума не осталось без внимания современников и ближайших потомков. Во всяком случае, в одной из поморских легенд из трех пустозерских страсотерпцев именно Епифаний возносится на небо. Согласно этой легенде, после сожжения пустозерских страсотерпцев в 1682 г. найдены были останки только двух узников – Аввакума и Лазаря («не згоревша, токмо опалишася»). Тело же Епифания чудесным образом «не обретоша»: оказывается, когда сруб зажгли, многие якобы видели, как оно вознеслось «вверх к небеси»²⁸⁹.

3. «Телесный» рассказ о себе монаха XVII в. («Житие» Епифания Соловецкого)

О Епифании Соловецком или просто «иноке Епифании», как его чаще называют, известно сравнительно немного, в основном из двух его автобиографических сочинений. Родился он, по-видимому, между 1615 и 1620

²⁸⁸ Ср. иную точку зрения на индивидуальную неповторимость в русской культуре XVII в. у В.М. Живова: «С начала XVII в. личность с ее неповторимой судьбой становится постоянным предметом культурной рефлексии» (Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века. С. 467).

²⁸⁹ См.: Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 105.

гг. и происходил из крестьянской семьи. В молодые годы ушел из дома в «большой город» (возможно, Москву) и прожил там 7 лет. Около 1645 г. был пострижен в монахи в Соловецком монастыре. В 1657 г., противясь реформам Никона, бежал оттуда на р. Суну и стал жить в пустыни. Здесь им была написана несохранившаяся «книжица», адресованная царю Алексею Михайловичу, в которой он обличал никониан. Очевидно, сразу же после этого, в 1665-1666 гг., им была составлена и первая его автобиография, т.н. «Записка»²⁹⁰. Придя в Москву в 1666 г., как раз во время церковного Собора, Епифаний начал читать свою «книжицу» в публичных местах, потом подал царю челобитную на Никона, после чего был арестован. 27 августа 1667 г. состоялась первая «казнь» Епифания – отрезание языка. Вторая – повторное отрезание языка и сечение пальцев правой руки – произошла 14 апреля 1670 г. уже в Пустозерске, куда старец был сослан вместе с Аввакумом, Лазарем и Федором. Здесь, в пустозерской темнице, ок. 1675-1676 гг. им было написано более пространное по сравнению с «Запиской» автобиографическое «Житие». Епифаний был сожжен на костре вместе со своими «союзниками» 14 апреля 1682²⁹¹.

Исследователями русского Средневековья осталась почти вовсе незамеченной одна удивительная особенность автобиографического «Жития» сподвижника и пустозерского «союзника» протоппа Аввакума Епифания, разительно отличающая его от большинства других автобиографических сочинений средневеково-христианской традиции. Особенность эта заключается в том, что рассказ Епифания о себе в огромной мере состоит из описаний его телесного опыта, его физических ощущений и состояний²⁹². Центральные эпизоды «Жития» – «казни» языка и руки, вызванные ими физические страдания и чудеса – кричаще телесны не только по самому своему сюжету, но и по способу их словесного изображения, а также по многочисленным натуралистическим (нередко физиологическим) подробностям. Телесный характер имеют у Епифания и чудесные видения, причем как вызванные

²⁹⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7. С. 53-63.

²⁹¹ О «Житии» см.: Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ 15 (1958). С. 203-224; Он же. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 101-132; Он же. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 3-135; Плюханова М.Б. Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988)* / Hrsg. von K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1992; Она же. Предисловие // Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. М., 1989. С. 7-36; Она же. О национальных средствах самоопределения личности // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 390-393; Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI-XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елеазара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания // Он же. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 158-177); Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // *Die Welt der Slaven* 1 (1956). Heft 3. S. 276-292; Idem. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary // *Studies in Russian and Polish Literature in Honour of Waclaw Lednicki*. Gravenhage, 1962. P. 46-71.

²⁹² Некоторые аналогии здесь, впрочем, можно провести с «Житием» Аввакума (см. об этом дальше в настоящем очерке). Что же касается внимания исследователей к «телесности» автобиографии Епифания, то тут можно указать на отдельные (хотя очень важные и тонкие) наблюдения А.Н. Робинсона, сделанные им в ходе литературоведческого анализа «Жития» под углом зрения его «художественности» (см. прим.1). К ним я буду не раз обращаться в дальнейшем для подтверждения и уточнения своих соображений.

физическими страданиями и его телом вообще, так и совершенно самопроизвольные: черти и Богородица являются ему не только зримо (как это подобает в видениях), но также «во плоти», осязаемо. Неудивительно, что и душевные движения чаще всего изображаются Епифанием производными от внешнего физического воздействия: сначала приходит боль, потом, как ее следствие – тяжелые внутренние переживания. Из текста «Жития», таким образом, выходит, что сама субъектность этого монаха-затворника, прошедшего большую часть жизни в уединенном служении Господу, вопреки ожиданиям изображается не духовной, а телесной по своей природе. Получается, что его автобиографический герой если не исключительно, то в огромной мере соотносится с телом, что тело оказывается для него одновременно и главным «средством» общения со всем его окружающим, и важнейшим признаком цельности его Я, самым очевидным свидетельством его присутствия в мире и его определенного положения в этом мире.

Между тем все эти кратко обозначенные акценты в высшей степени примечательны; прежде всего для историка-медиевиста, который обычно исходит из того, что примат духовности над телесностью в средневековом христианстве в целом и монашестве в особенности является хрестоматийной истиной, но также и вообще для любого современного читателя, не успевшего еще окончательно расстаться с «предрассудками» картезианского представления о том, что именно сознание определяет индивидуальное Я человека²⁹³. В обоих случаях, таким образом, выходит, что Епифаний-автор, рассказывая о себе, наперекор должному почти все время думает и говорит не о душе, а о теле, и даже больше того – как бы мыслит и говорит телом.

Рассмотрим подробнее эти бросающиеся в глаза «странности» и смысловые «сдвиги» его автобиографического сочинения, попытаемся детально проследить признаки «телесности» в тексте «Жития» и как-то «встроить» этот телесный автобиографизм Епифания в историко-культурный контекст его времени, обозначив в нем общее и особенное. Но вначале обратимся к несколько более общим сюжетам.

Категория «тело» и медиевисты

В исследованиях, посвященных европейскому Средневековью, тема тела не нова – достаточно вспомнить здесь хотя бы о знаменитой работе М.М. Бахтина о Рабле, написанной еще в 40-е гг.²⁹⁴, или о классическом труде Эрнста Канторовича о двух телах короля, вышедшем в 1957 году²⁹⁵. Однако, несомненно, особое внимание «телесности» историки начали уделять с 70-х гг., после публикации главных работ Мишеля Фуко, отводившего этому понятию исключительно важную роль в своих теоретических построениях²⁹⁶. С этого

²⁹³ Как отмечал Рой Портер, «исследователи обычно работают в рамках таких традиций интерпретации, для которых понятия разумного, духовного и идеального автоматически имеют приоритет над всем чисто материальным, телесным и чувственным» (Porter R. *History of the Body // New Perspectives on Historical Writing* / Ed. P. Burke. Cambridge, 1991. P. 206).

²⁹⁴ Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1965.

²⁹⁵ Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton (NY.), 1957.

²⁹⁶ Важную роль в этом сыграли переводы на английский его основных трудов: *Les Mots et les choses: Une Archeologie des sciences humaines* (1966); *L'Archeologie du savoir* (1969); *Histoire de la sexualite*, 3 vol. (1976-84).

В этой связи следует заметить, что в XX веке, особенно в его второй половине, в гуманитарных науках неизменно чувствовалась неудовлетворенность тем обстоятельством, что

времени, превратившись в одно из центральных и наиболее универсальных понятий в методологическом арсенале постмодерна, «тело» и «телесность» начали притягивать неиссякаемый интерес медиевистов²⁹⁷, добавим, всегда особенно чутко воспринимавших изменения, происходившие в других гуманитарных науках. Причем интерес этот получил как бы двойную направленность. Во-первых, он отчетливо отразился в самой тематике исследований – историки стали скрупулезно изучать все, что так или иначе связано с конкретной телесной жизненной практикой людей Средневековья (сексуальные отношения, питание, культ святых мощей, болезни – таковы лишь немногие из тем) и ее осмыслением в богословии, философии, медицинской, «художественной» литературе. Во-вторых, совершенно очевидно, что «тело» как метафора, обладающая особой эвристической значимостью, превратилось в

предшествующая философская традиция, размышляя о человеке, оказалась бессильной представить его как единое целое, иными словами, не смогла преодолеть классические дихотомии **субъект-объект, внешнее-внутреннее, душа-тело**. Особую остроту ситуации придало то, что в это же время, в значительной степени под влиянием фрейдизма, окончательно рухнули общепринятые представления о примате духовного над телесным и долго казавшаяся незыблемой знаменитая картезианская формула человеческой экзистенции «мыслью значит существую» очень быстро превратилась в эпизод истории философии. Вот тогда, когда само понятие человеческого индивида оказалось под угрозой исчезновения, и начали складываться представления о теле как о некоем интегрирующем начале, главном признаке человеческой субъектности.

Одним из отцов-основателей концепта телесного по праву считается Ф. Ницше, создавший философию, насквозь пронизанную телесно-дионисийским пафосом. Рефлексируя по поводу истоков своего творчества, он не раз говорил, что в нем происходит превращение дионисийского состояния в философский пафос, что он «всегда писал свои книги телом и жизнью» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990. Т. 1. С. 23), и, исходя из собственного опыта, добавлял, что философы вообще не вольны проводить грань между душой и телом.

Благодаря Ницше и несколько позднее Фрейдю с его теорией бессознательного новая категория прочно вошла в число базовых понятий философской антропологии, психологии, лингвистики, литературоведения и других наук. Усилия многих крупнейших мыслителей современности оказались направленными на «скрещивание духа с телом», поиск доказательств неразрывности умственного и чувственного начал в человеке (позднее появился даже особый термин «телесное сознание»). Отметим, что «тело» стало пониматься в их теориях больше «не как объект, не как сумма органов, а как особое образование – неосознанный горизонт человеческого опыта, постоянно существующий до всякого определенного мышления» (Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. М., 1996. С. 533).

Новое понимание человека как живого тела и соответственно новые представления о восприятии им пространства, природы, времени и свободы нашло выражение в философии Мориса Мерло-Понти (Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / Transl. by C. Smith. London, 1962). Телесный опыт индивида предстал в ней первичным по отношению к любому другому, а перспектива его познавательной деятельности оказалась обусловленной положением его тела. «Феноменологическое тело» Мерло-Понти, таким образом, выступило той основой, которая обеспечивает саму чувственно-смысловую целостность субъективности.

Особую значимость понятия «тело» и «телесность» приобрели, однако, в постмодернизме. Мишель Фуко принципиально обусловил появление человеческой субъектности главным с его точки зрения телесным фактором – сексуальностью. Его работы обосновали и новый взгляд на механизмы отношений индивида и общества. Если раньше считалось безусловным, что общество воздействует на разум человека непосредственно, то теперь между ними был обнаружен посредник – человеческое тело. Фуко был описан также и принцип этого воздействия – формирование телесного бессознательного в виде желаний. Главными же «приводными ремнями», соединяющими общество и его властные структуры с сознанием индивида, в его теоретической конструкции стали «телесные практики» – различные дискурсивные и недискурсивные способы конструирования этих желаний.

²⁹⁷ Общие обзоры этого нового интереса в историографии см. в уже названной статье Роя Портера (прим. 3), а также: Leonardi C. *Per una storiografia del piacere // I discorsi dei corpi*. Turnhout, 1993. P. 7-18 (*Micrologus* 1 (1993)).

один из главнейших инструментов познания прошлого. Увидеть человеческую историю через призму телесности – так можно обозначить главный теоретический пафос сторонников привнесения этого понятия во все сферы средневековой действительности – социальную, политическую, духовную, повседневную жизнь.

Перечень появившихся в последние два-три десятилетия работ, в той или иной мере посвященных телу и телесности в Средние века, включает сотни названий. Причем весь этот поток исследований в силу своего междисциплинарного характера и методологической пестроты с большим трудом поддается историографической систематизации²⁹⁸. Одно общее заключение в связи с этим новым веянием в медиевистике, впрочем, все же вполне очевидно: несмотря на методологические крайности и уступки моде, оно, безусловно, позволило по-новому взглянуть на многие стороны средневековой христианской культуры. Традиционный постулат о доминировании в этой культуре негативной трактовки тела дополнился существенными моментами, указывающими как раз на исключительно важную роль в ней телесных смыслов. В итоге общая картина европейского Средневековья стала более противоречивой, сложной и, соответственно, более «живой».

Попробуем здесь обозначить некоторые акценты, дающие представление о произошедшем сдвиге. Во-первых, был заново осмыслен тот факт, что и сами основы христианского мифа, и религиозная практика Средних веков насквозь пронизаны телесными смыслами – начиная с идеи воплощения (*incarnatio* – от лат. *caro*, т.е. плоть, тело) Христа и его физическими муками на кресте и заканчивая культом мощей и практикой причащения «тела Господня» (*corpus Dei*). Затем исследователи заметили, что признание значимости человеческого тела в Средние века связано с появлением на Западе идеи Чистилища (душам там угрожали вполне телесные мучения), а также и то, что эта значимость заметно возросла в период между 1200 и 1500 гг.²⁹⁹ Помимо этого, ими было обращено внимание на целый ряд теологических текстов, не просто признающих существование человеческого тела, но и указывающих на его важность, в частности, на слова Аквината, где он фактически утверждает, что человек как цельность не может существовать без тела («душа... не есть весь человек, и моя душа не есть Я»)³⁰⁰ или даже прямо постулирует на примере Христа единство духовного и телесного начал³⁰¹.

Другим важным результатом поворота медиевистов к телесной проблематике стало обнаружение того обстоятельства, что граница между

²⁹⁸ Подробную библиографию работ по истории тела, опубликованных до 1989 г., см. в сборнике статей: *Fragments for a History of the Human Body*. NY., 1989. Part 3. P. 471-554. За более свежей литературой на эту тему могу отослать к примечаниям в двух новейших публикациях: Bynum C.W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. NY., 1995; *Medieval Theology and the Natural Body* / Ed. P. Biller and A.J. Minnis. Rochester (NY.), 1997. См. также библиографию в обзорной монографии Ботомли: Bottomley F. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London, 1979.

²⁹⁹ Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. NY., 1991. P. 182.

³⁰⁰ «Anima... non est totus homo et anima mea non est ego» (Com. I Cor. 15, lect. 2. Цит. по: Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption*. P. 228).

³⁰¹ «Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis: ed ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore» (Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, pt.3, q.15, art.4. Milano, 1988. P.1944).

духовным и физическим миром в средневековой культуре во многих случаях сильно размыта. Телесные и духовные понятия и образы нередко оказываются нераздельными и в философских дискуссиях, и в изобразительном искусстве, и в повседневной практике людей. С наибольшей силой и очевидностью эта слитность, как считают, проявилась в феномене религиозности средневековых женщин-мистиков. Многочисленные работы, опубликованные в последние годы, убедительно демонстрируют, что видения Анжелы из Фолиньо, Катарины Сьенской, Бригитты Шведской, Агнес Бланбекин, Маргариты Кемпийской и других наполнены в высшей степени телесными, если не сказать плотскими, образами³⁰².

Роль телесности человеческого существа в западной средневеково-христианской традиции, таким образом, была существенным образом переосмыслена: представление о том или ином антагонизме между понятиями «тело» и «душа» в средневековой культуре, господствовавшее в историографии на протяжении многих десятилетий, явно утратило свою аксиоматичность. А по мнению некоторых историков, к XIII веку в западном христианстве вообще стало превалирующим понимание человека как психосоматического целого³⁰³.

Телесность русского раскола

Проблема телесности в восточнохристианской традиции в целом и в культуре Древней Руси как ее составной части еще явно ждет своих исследователей. В то же время некоторые ее стороны уже достаточно определенно очерчены³⁰⁴. Так, например, очевидно, что признание значимости телесного начала было вполне присуще русскому расколу. Тело в писаниях его основателей предстает необходимой и вполне «законной» формой существования одухотворенного человеческого существа³⁰⁵. Ортодоксальная средневеково-христианская его трактовка как брэнного сосуда и источника греха уступает здесь место пониманию тела как спутника и хранилища души³⁰⁶. Границы между душой и телом при этом часто оказываются достаточно условными и неопределенными.

Аввакум наставлял, что противоречие имеется между духом и плотью, но не между душой и телом как таковым. Душа и ее силы вполне телесны: тело пронизано душой, а сама она «единорасленна» и «телесновидна». В его языке телесная лексика часто служит отправной точкой метафор, изображающих явления жизни духовной. Душа оказывается сродни телу по своим естественным функциям («желаниям»): «Яко же тело алчуще желает ясти и жаждуще желает пити, так и душа, отче мой Елифаный, брашна духовного желает; не глад хлеба, не жажда воды погубляет человека; но глад великий человеку – Бога не моля, жити»³⁰⁷.

³⁰² К.В. Байнум, иллюстрируя эту мысль, приводит пример одного из видений Агнес, которой, по ее словам, представлялось, что она ощущает во рту крайнюю плоть младенца Христа и что эта плоть сладка, как мед (Вунум С.В. Fragmentation and Redemption. P. 186).

³⁰³ См. особенно указанные выше работы К.В. Байнум.

³⁰⁴ В самом общем виде см.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI-XVII века. М., 1995.

³⁰⁵ См.: Круткин В.А. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993. С. 43-47.

³⁰⁶ Ср. снятие расколом дихотомии человеческое-Божественное в трактовке В.С. Соловьева: "...В расколе человеческое, смешиваясь с Божиим, постепенно берет над ним перевес" (Соловьев В.С. О русском народном расколе // Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 1. С. 190).

³⁰⁷ Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 90.

Сочный и яркий телесный язык присутствует в самых разных по своему жанру сочинениях «мятежного протопопа», включая его ученые споры с оппонентами на богословские темы. Один из оппонентов, дьяк Федор, очень точно подметил эту особенность полемического стиля Аввакума, обвинив его в том, что он рассуждает «плотским смыслом», «по чувственному», а не по «духовному разуму»³⁰⁸.

Действительно, в его сочинениях немало неожиданных натуралистических образов, метафор и смысловых акцентов. Скажем, размышляя о двойственной природе Христа, Аввакум интерпретирует таинство непорочного зачатия и чудесное рождение Спасителя в высшей степени натуралистически – они произошли, по его убеждению, вполне обычным для человеческого существа телесным путем, «дверью естественною»: «В зачатии Бог Слово дверью естественной вниде, сиречь ложесны, а не слухом», а «приняв плоть и кровь от пречистых кровей Богородицы, девятимесячно изыде теми же дверьми неизреченно». Рассказывая о первых месяцах и годах жизни Иисуса, он особенно подробно и умиленно говорит о его телесном общении с миром – описывает, как «сосал титочки Свет наш», потом как «и хлебец стал есть, и мед, и мяса, и рыбку, да и все ел... и винцо пияше...». Утверждает, что сошествие Господа в ад имело место не только душою, но и «телом», и рисует неожиданный образ тяжело опьяненного Спасителя, грозно там бушующего: «Пьян бив, ревет да ломает, шумит у него в голове-той. Уподчивали любимыя детушки...»³⁰⁹. Неверное с точки зрения Аввакума, возмутительное истолкование его оппонентом догмата о Святой Троице воспринимается им как вопиющий поступок и передается откровенно телесной метафорой оскорбительного физиологического отправления («блует на Святую Троицу»³¹⁰). В полемике с господствующей «еретической» Церковью у Аввакума возникает образ гигантского ненасытного низменно-плотского «чрева», диктующего действия никониан («от чрева глаголаша лжю», «Бог им – чрево»)³¹¹. Примеров такой замечательной «остроты телесного ума» Аввакума можно найти в его сочинениях великое множество.

Для Епифания, также как и для Аввакума, человеческое тело само по себе не является изначально и безусловно «сосудом греха». В «Житии» оно скорее выступает в качестве спутника и «вместилища» души. Отвратительным и грешным тело становится только в результате каких-то богопротивных поступков самого человека. Только тогда, при оппозиции Богу, тело превращается в ничтожную брешную плоть. «Всяка плоть не похвалится пред Богом» (186, 193)³¹² – любит повторять Епифаний, перефразируя слова апостола³¹³.

С жутковатым образом такого опороченного богопротивного тела-плоти сталкиваемся уже на первых страницах его «Жития», там, где говорится об «Иване поганом». Автор рассказывает тут историю о страшной смерти некоего

³⁰⁸ Цит. по: Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 50.

³⁰⁹ Там же. С. 344, 620, 636, 643, 647.

³¹⁰ Там же. С. 52.

³¹¹ Там же. С. 864, 318. Образ «чрева» в том же контексте встречаем и у Епифания в первой редакции его «Жития». Свою несохранившуюся полемическую книгу он, по его словам, написал «еретиком же и прелестником *чревобожным*... на обличение» (Материалы для истории раскола. Т. 7. С. 63).

³¹² Здесь и дальше в скобках указываются страницы текста «Жития» Епифания по изданию А.Н. Робинсона 1963 г. (см. прим. 1).

³¹³ Ср.: «...для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1, 29).

дважды тяжело согрешившего крестьянина. Этот крестьянин, во-первых, послушался наказа благочестивого старца и, вопреки данному обещанию, вошел в келью в его отсутствие. Кроме того, еще до этого им был совершен другой предосудительный с этической точки зрения поступок («соблюдив со женою своею... не омывся»). Расплата за все это оказалась необычайно жестокой – Иван был удушен бесами и брошен в хижине. Нет сомнений, что именно вследствие содеянного дурного тело покойного приобрело отвратительный и устрашающий вид: «Бес же... власы долгиа кудрявья со главы содрал и надул его, яко бочку великую...». Таким его нашел сосед Ивана («узре его удушена, отекаша, надута и ужасеся зело»). Потом, когда люди пришли хоронить умершего, его тело стало еще более зримо являть им свою испорченность: «И треснула кожа на Иване удушенном: бе бо надул его бес крепко и туго зело, и истече крови много в келье». Соответственно отношение пришедших к этому оскверненному «поганому» телу в рассказе Епифания лишено какого бы то ни было почтения: «Они же ужем связаша ему брюхо и на древе несоша его в каръбас, яко бочку, и везе на погост и в яму в четыре доски положиша, тако и погребоша» (180).

«Узаконивание» телесности, наиболее рельефно видимое в сочинениях «отцов» раскола, впрочем, едва ли следует считать явлением, характеризующим религиозное исключительное сознание Руси середины XVII в. Схожие мотивы, хотя и не столь ярко выраженные, обнаруживаются и в более ранних произведениях древнерусской словесности, нередко на разные лады варьирующих «телесные» понятия из лексикона раннехристианских писателей. Так один из автобиографов-предшественников Епифания и Аввакума, Елеазар Анзерский, называет благочестивое целомудренное житие вслед за раннехристианскими авторами «Церковью телесною»³¹⁴, придавая тем самым понятию «тело» высокое и светлое звучание³¹⁵.

Телесный автобиографизм: Епифаний и Аввакум

Телесный язык и телесные образы буквально пронизывают также и автобиографические жития пустозерских «соузников». Оба рассказа наполнены изображениями авторского физического опыта общения с миром: разного рода насилий над их телами, описаний ощущений боли, усталости, холода, жажды, голода, а также вызванных этим опытом помышлений и поступков. Причем оба часто рассказывают об этом своем телесном опыте похожим языком.

Между тем при всем родстве, обусловленном общим историко-культурным контекстом русского раскола и схожим конкретно-историческим положением обоих (борцы за «истинную» веру и страстотерпцы), автобиографическое изображение телесной «самости» у каждого имеет свои отличительные особенности, коренящиеся, очевидно, прежде всего в особенностях самовосприятия каждого из авторов.

Автобиографический образ, созданный Аввакумом – это образ не столько страдальца-мученика, сколько пропагандиста-борца, общение которого с внешним миром больше активно-действенно (поступательно и

³¹⁴ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 325.

³¹⁵ Ср. понимание единения человека с Господом не только как духовного, но и как телесного феномена в новозаветных текстах: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела... Разве не знаете вы, что тела ваши суть члены Христовы? ...Прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших... Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор 6, 13, 15, 18).

мысленнословесно), а не пассивно-чувственно. Телесный диалог с другими в его «Житии» оказывается лишь одним из способов бытия главного героя, соединенного с окружающим и окружающими различными типами связей. Мир, в котором живет автобиографический герой Аввакума, пространственно огромен и содержательно разнообразен. Положение этого героя в нем может быть поэтому самым различным: от ничтожного «гада» до нового Спасителя и даже до «никакого», до полного вобрания в себя вселенной и мистического растворения ее в собственном теле. До того состояния слиянности со всем миром, о котором говорится в знаменитом фрагменте «пятой» челобитной Аввакума Алексею Михайловичу: «И... распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и распространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь»³¹⁶.

Автобиографическое Я Епифания, напротив, имеет очевидные зримые границы, оно подчеркнуто обособлено от большого мира и одиноко, положение в нем однообразно, а его возможности крайне ограничены. Сам мир, в котором оно живет, замкнут и ничтожен по своим размерам – сначала келья, потом земляной сруб (в автобиографии почти ничего не говорится ни о его жизни в Соловецком монастыре, ни о пребывании в Москве). Общение героя «Жития» с другими людьми ничтожно. Он чаще общается с Богородицей и нечистой силой, чем с братьями-христианами, его пропагандистская учительная деятельность едва обозначена. Может быть, именно в силу этой ограниченности и замкнутости самоизображение соловецкого монаха столь субъективно-телесно и непосредственно-чувственно – у него просто нет иных способов жить и быть в окружающем его мире.

Как бы там ни было, очевидно, что Епифанием создан выразительный автобиографический образ мученика и страстотерпца, телесная связь с миром которого откровенно доминирует над всеми остальными связями (вербальными, эмоциональными, мистическими). Жизнь героя его «Жития» – это по преимуществу телесная жизнь, и изображения ее в «Житии» оказываются центральными во всех возможных смыслах. Наглядный пример этому – субъективный «телоцентричный» принцип построения нарратива в описании Епифанием его пустозерской казни (к ней он обращается трижды). Рассказ автора об отсечении у него языка и четырех пальцев правой руки оказывается тем началом, из которого исходят другие, «чудесные» сюжеты³¹⁷. При изображении центральных эпизодов произведения – казней – Епифанием вообще применяется обратная временная перспектива изображения событий. Начинаются такие эпизоды с описания болезненных ощущений от уже понесенного телесного увечья, за этим описанием следует рассказ об имевшей место раньше экзекуции и, наконец, приводится объяснение истоков и причин гонений и казней³¹⁸. Такого же рода субъективная телесность видна и в

³¹⁶ Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. С. 97. См. подробную интерпретацию этого интереснейшего фрагмента в статье Памелы Хант: Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ 27 (1977). С. 70-84.

³¹⁷ Эта особенность построения «Жития» очень точно подмечена А.Н. Робинсоном: «Описание казни осталось сюжетным центром, от которого, подобно концентрическим кругам, расходятся эпизоды чудес, избавляющих автора каждый раз только от какого-либо одного из его последствий. Каждый из этих эпизодов должен был повторить те или иные конкретные обстоятельства казни в качестве мотивировки для развития своей частной темы (исцеление руки, языка, глаз)» (Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 122).

³¹⁸ Ср.: Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 123.

описании видений, не связанных с казнями. Образы Богородицы, чертей, покойного старца Ефросина и создаваемые их явлениями чудесные ситуации тоже обычно рождаются из индивидуального телесного опыта и из индивидуальных телесных состояний старца («устал», «сведохся в сон тонок» и пр.).

Мир Епифаниевого «Жития» по большей части не просто субъективно-телесен, но и конкретно-осязаем. Именно осязание позволяет его герою по-настоящему полно и достоверно понять то, что происходит с ним самим и вокруг него. Чтобы удостовериться, что он действительно лишился пальцев на правой руке, Епифаний ощупывает ее левою; утратив язык, погружается в новые ощущения неудобств из-за обильно текущих изо рта «слин» и трудностей поглощения пищи (194), а в видении о языке (Епифанию явился его собственный отсеченный язык) детально изображает собственноручное «исправление» этого языка (196).

Тело Епифания

Выше уже обращалось внимание на то, что собственное тело обычно достаточно прямолинейно соотносится Епифанием с его Я, его «самостью». Или иначе: Епифаний в своем автобиографическом рассказе зачастую не делает принципиальных различий между своим телом и самим собой как индивидом. При этом, рассказывая о своей жизни, изображая конкретные автобиографические эпизоды (в «Житии» это чаще всего видения), он особенно подробно описывает положения и движения своего тела.

Приведем несколько характерных примеров: «...возлегу ми по обычаю моему на месте моем обычном, на голой доске, а глава ко образу Пречистыя Богородицы, от образа пяди три или две» (185); «...а я лежу на левом боку, и возрех на правую руку, и на правой руке на мышце моей лежит образ вольяшной медяной Пречистыя Богородицы. Аз же грешный левою рукою хотел его взять, ано и нету» (184); «...и всполс на лавку, и лег на спине, а руку сеченую положил на сердце мое...» (194).

Описания этих положений и движений сопровождают, кроме того, картины раздумий инока («...таки и думаю, сидя и ходя, и на одре моем лежа, и правило говоря, молитвы и каноны, и псалмы, и поклоны, и рукоделие дела...») (191) и его тяжких переживаний (см. об этом дальше). Таким образом получается, что мысли и чувства героя «Жития», то, что называют «внутренним миром» индивида, тесно связаны с его физическим телом и что само его Я выступает как цельная телесно-духовная сущность.

Раньше уже было также замечено, что в сочинениях «отцов» раскола понятие «тело» в большинстве случаев лишено оценочных смыслов и обозначается нейтрально, как сотворенная Богом данность. Такая же нейтральность присутствует и в самоизображении Епифания. Само слово «тело» встречается здесь нечасто и по своему контекстуальному значению оказывается близким либо абстрактному «хранилищу души» («...да не умер, душа моя ис *тела* моего не вышла»; «возми же, свет мой истинной Христос, скоро душу мою от *тела* моего...») (193), либо понятию материально-физиологической цельности, бахтинского «биологического тела» («И нача сердце мое трепетатися во мне, и кости и *тело* дрожати» (182); «...и пять дней точил кровь ис *тела* моего, дабы ми смерть пришла» (193) (во всех случаях выделено мною – Ю.З.). Иногда в качестве его синонима употребляется также термин «плоть», лишенный негативных коннотаций («по плоти родившаго отца

твоего») (188). Примечательно, что понимание «плоти» как источника греха в «Житии» присутствует только в цитатах из священных книг и парафразах молитв³¹⁹, Епифаний никогда не употребляет его для самообозначения, не говорит о «моей плоти».

Примечательно также, что при всем том удивительном внимании автора к своему телу и его страданиям, которое мы наблюдаем в «Житии», Епифаний ни разу не упоминает о том, *каким* оно было. В автобиографии монаха совершенно нет никаких его физических характеристик. Поэтому нам остается только гадать, был ли он слабым, могучим, тучным, тощим, каков был его рост, черты лица. Такое невнимание к своей внешности в общем-то понятно. Скорее всего, она не имеет существенного значения для задач Епифаниевого рассказа, как и для других автобиографических повествований его времени. Но поразительная концентрация на изображении ощущений своего тела и наоборот, игнорирование изображения своей наружности, придает «Житию» необычное для средневекового автобиографизма выражено субъективное звучание.

Ощущения и состояния тела, его боль – это то, что является главным для Епифания, чему он отводит необычайно много места в «Житии», в особенности изображению мук, которые его автобиографический герой почти постоянно испытывает. Образы то сжимающегося от боли, то безвольно распластанного обессиленного тела буквально пронизывают его центральные сюжеты – казни и чудеса руки и языков (см. о них дальше). Из всех прочих состояний больше и чаще всего говорится об усталости. После рассказа об истовых молитвах Епифаний добавляет: «И утомся доволно, и возлег опочинути...» (182). После описаний расправ над бесами приводит наглядные физические свидетельства того, что борьба была нешуточной: «зело устал, умучился, беса биюще» (186); или еще более убедительно: «зело устал, биюще беса, а руце мои от мяса бесовскаго мокры» (185). Кроме того, многочисленным описаниям видений предшествуют, в полном соответствии с агиографическим канонам, обозначения особых телесных состояний визионера: сна, полусна или бодрствования: «и абие сведохся в сон»; «и абие сведохся в сон тонок» (184); «и сведохся абие в сон мал»; «яко от сна встрепенул» (186); «убудихся, яко от сна» (191)³²⁰.

Важно подчеркнуть еще одну особенность изображения собственного тела Епифанием: оно живет в «Житии» не только в земном, но и в небесном измерении, составляя часть символической христианской системы мироздания (подобное двуплановое изображение святого, как известно, характерно для агиографического канона). И Епифаний не раз достаточно определенно указывает на эту вторую, сакральную его жизнь. Он говорит, например, что в тех случаях, когда героем «Жития» творятся богоугодные дела, его тело вполне может стать предметом специального попечения небес – тогда сам Всевышний заботится о нем, оберегая его от случайных повреждений.

Именно такая забота проявляется Господом во время деланья Епифанием деревянных крестов – занимаясь этим «рукоделием», он ни разу не поранился («Да и сему аз... много дивлюся: делаю аз сего рукоделия дватцать пять лет или

³¹⁹ См. напр. в уже приводившейся цитате из Нового Завета (1 Кор 1, 29): «Всяка плоть не похвалится пред Богом» (186, 193) или в Ирмосе на канон кресту: «Крест – всем воскресение, крест – падшим исправление, страстем умерщвление и плоти пригвождение» (200).

³²⁰ Иногда, впрочем, эти обозначения отклоняются от принятого канона и состояния героя становятся менее однозначными, например: «...и возлягу опочинути на одре моем, и усну, и егда первый сон отидет от мене, аз же лежу на одре моем, уже не спя, тогда ми чудные гласы бывают» (201).

мнитмися близ и тридесяти лет, а ни которою снастию ни руки, ни ноги ни посек, ни порезал»). И тут же автор разъясняет: «соблюдает мя благодать Святаго Духа и до днесь». Но во всех прочих случаях его ремесло оказывается совсем не безопасным («А егда делаю ведерка или ящики, или ино что, тогда много рук и ног сек и резал, и крови точивал много») (201-202).

Это сакральное измерение телесной жизни автора еще более отчетливо видно в рассказах об отдельных его частях – руках, «языках» (у Епифания во множественном числе, поскольку язык ему резали дважды), рте, глазах, «тайных удах».

Руки – центральный автобиографический телесный топос Епифания³²¹: именно руками он делает то, что считает главным в своем земном служении Богу (изготовление крестов), и именно двумя пальцами правой руки он каждодневно крестится, доказывая и тем и другим свою преданность «истинной» вере. Важный символический смысл заложен также в языке, поскольку им Епифаний обличает никониан и говорит «правило». Его, несомненно, содержат и глаза (они дают возможность Епифанию читать духовные книги и, опять-таки, делать кресты), и «тайныя уды» (та часть человеческой плоти, которая наиболее подвержена дьявольскому искушению).

Этот телесный символизм, однако, никогда не разъясняется автором читателю (за одним исключением, о котором речь только что шла – слова, растолковывающие чудесное убережение от повреждений при делании крестов). Сакральный план событий в «Житии» обозначается чаще всего пунктиром и больше подразумевается, чем проговаривается автором подробно. Автобиографическое тело поэтому живет в большинстве его эпизодов вполне профанной жизнью: испытывает усталость, голод, страдает от боли. Но именно эти удивительно подробно и реалистично описанные физические мучения человека и приходящие им на смену чудесные избавления от мук оказываются главными свидетельствами присутствия в «Житии» высшей Божественной правды.

Телесность чуда

Многие чудеса, о которых рассказывает Епифаний, телесны как бы изначально, поскольку вырастают из физических состояний героя и являются их логическим продолжением. Модель изображения такого чуда можно представить следующим образом: сначала в результате внешнего воздействия (прямые преследования никониан или происки «врага человеческого» в образе бесов) рождается физическая боль; вслед за ней пробуждаются душевные страдания и сомнения героя; затем следует обращение к силам небесным и нисхождение Божьей благодати, избавляющей тело от боли и приносящей радость душе.

Обычно автор в таких случаях вначале живо и подробно описывает свои страдания и, завершая рассказ, делится с читателем радостью в связи с

³²¹ А.Н. Робинсон говорит в этой связи об «автобиографической материализации “видений” при помощи описаний ощущений и действия своих рук»: «Подобно тому как он в жизни привык работать – “превращая в *руках* моих древо кедровое в кляпичек и долотечко”, он и в видениях стал “*руками* моими превращати” отрезанный язык, сделав свои руки мерилком реальности увиденного». И дальше: «Епифаний всегда бьется с бесами в рукопашную... Не только сам автор, но и Богородица действует против беса не чудодейственной силой, а совершенно по-человечески – своими руками» (Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 73; См. также: Он же. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 211-213).

чудесным избавлением от них. Разумеется, он не забывает в самом конце сформулировать и высший назидательный смысл происшедшего, тем самым превращая собственный конкретный опыт в универсальный пример, демонстрацию безграничного могущества и безграничной милости Господа. Однако обычно эта расхожая «мораль» сформулирована очень кратко, как нечто второстепенное по сравнению с главным в таком рассказе – картинами телесных мук: струящейся из сеченой руки старца крови, которая заливает пол его темницы; дергающегося обрубка языка, безуспешно пытающегося по привычке «превращать пищу»; гноящихся глаз, которые он упорно старается прочистить; боли от укусов муравьев, удушья в результате нападения черта. К тому же сам способ избавления от страданий, по своей внутренней сути, несомненно, чудесный, внешне часто оказывается вполне естественным, физически конкретным, телесным. Сказанное особенно характерно для изображений Епифанием «казней» – отрезаний языка и отсечения пальцев правой руки – и их последствий.

Чудо с рукой. К сюжету о второй (пустозерской) казни Епифаний обращается в «Житии» трижды, причем в изображении ее во всех трех случаях внимание уделяется в основном языку. О том же, что произошло с рукой, имеются только короткие протокольные записи, передающие внешнюю событийную канву имевшего место насилия над телом: палач отрубил ему четыре пальца («положиша руку мою правую на плаху и отсекоша четыре перста») ³²², после чего тот поднял их левой рукою (как и другие идейные раскольники, подвергавшиеся «отсечению перстов», он хотел сохранить их в качестве подтверждения правоты старого способа крещения и собственной стойкости) и положил себе за пазуху (в карман?): «аз же возьму персты мои и положил в зепь» (195).

Главное в этом рассказе происходит после казни. Епифаний сначала рисует тут картину пронизывающей все его существо продолжительной острой боли от полученной раны («и возгорется сердце мое во мне и вся внутренняя моя огнем великим, аз же падох на землю и бысть весь в поту, и начал умирати, и три накона умирал, да не умер, душа моя ис тела моего не вышла»), боли настолько невыносимой, что он начинает мечтать о смерти и принимает решение покончить с собой.

Попытка самоубийства, его «механика», рисуется автором чрезвычайно подробно, в исключительно конкретных и зримых телесных деталях: «И вижу, что нету ми смерти. И аз востав со земли на лавку лег ниц, а руку мою сеченую повесил на землю, помышляя в себе сице: “Пускай кровь-та выйдет из мене вся, так я и умру”. И много крови вышло, и в темнице стало мокро, и стражи сена на кровь наслали, и пять дней точил кровь ис тела моего, дабы ми от того смерть пришла» (193). Смерть, однако, несмотря на упорные старания несчастного, не приходила, и его тяжкие муки продолжались, причем к телесным попыткам прибавились еще и душевные – Епифания охватили мучительные сомнения и тоска: «Аз же, грешный, в темнице един валяясь по земле на брюхе и на спине, и на боках, и всяко превращаяся от великия болезни и от горкия тоски...» (194). Наконец он, окончательно истомленный, бросив в сердцах упрек силам небесным в бездействии и потом еще «много тосковав, валяясь по земли», «всполс на лавку, и лег на спине», положив сеченую руку на сердце. В этом положении и явилось ему спасительное чудо в образе Богородицы, начавшей лечить мученика.

³²² В другом месте в рассказ вносится дополнение: «четыре перста (осмь костей)» (198).

Процесс чудесного исцеления героя Богородицей имеет на удивление естественный и вполне телесный вид, весьма напоминая современный сеанс мануальной терапии. Весь он, собственно, состоит из одних касаний рук: «...и слышу – Богородица руками своими болную мою руку осязает», «руками своими над моею рукою яко играет, и мнитмися, кабы Богородица к руке моей и персты приложила». Очнувшись, Епифаний размышляет над виденным («Что се бысть надо мною?») и чтобы проверить, не появились ли у него снова пальцы, не доверяясь своим глазам, ощупывает больное место («И начах осязати левою моею рукою правую руку сеченую, ища у ней перстов») (194). Пальцев не оказалось, однако боли совершенно исчезли, и мученика охватила радость. Чудо, то есть событие сверхъестественное по своей природе, таким образом, свершилось, внешне проявившись в совершенно естественном виде.

«Чудо о языках». Этот же телесный характер изображения чуда еще более наглядно прослеживается в «рассказах о языках». Автор детально описывает тут целую гамму своих ощущений, связанных сначала с потерей языка, а затем с его возвращением, причем это описание получается настолько живым и реалистичным (даже, пожалуй, натуралистичным), что читателю приходится вслед за ним не только поверить в подлинность происшедшего, но и *прочувствовать* эту подлинность.

Рассказ о первом (московском) отсечении языка Епифания и последовавшем затем чудодейственном его исцелении немногословен и в целом, если не брать во внимание не совсем обычный объект казни и отдельные излишние для канона изображения чуда конкретные физиологические подробности, вполне следует обозначенной нами выше нехитрой общей схеме: сначала несчастный терпит физические муки, затем обращается за спасительной помощью к небесным силам, получает от них избавление и воздает хвалу Господу. Мы узнаем, что эта первая казнь была для Епифания чрезвычайно болезненной («как первой язык мой палачь отрезал, тогда яко лютая змия укусила, и всю утробу мою защемило, и до Вологды тогда у мене от тоя болезни кровь шла задним проходом»). Чудо избавления от мук явилось вскоре после горьких раздумий и усердных молитв несчастного – оставшийся корень языка стал быстро расти («О, скорого услышания света нашего, Христа-Бога: попользе бо ми тогда язык ис корения и дойде до зубов моих...»). И, наконец, сам он несказанно обрадовался случившемуся и стал своим новым языком восхвалять Господа («аз же возрадовахся о сем зело, и начах глаголати языком моим ясно, славя Бога») (195).

Вторая казнь языка и новые чудеса изображаются гораздо более обстоятельно и наглядно и, что в нашем случае особенно существенно, гораздо более субъективно. Точка, из которой автор воспринимает здесь мир, четко определена – это «самость» Епифания, слившаяся с его телом. Именно через эту «самость» мы видим зловещего палача с орудиями казни, готового безжалостно свершить свое дело («...потом приступиша ко мне, грешному, – палачь с ножом и с клещами хочет гортань мою отворяти и язык мой резати»). Эта же телесная «самость» радостно извещает читателя о том, что благодаря небесному заступничеству боль во время экзекуции была невелика («Найде бо на мя тогда яко сон, и не слышал, как палачь язык мой вырезал, толко вмале, вмале ощутив...»), и со вздохами говорит об ощущениях ежедневных и ежечасных болезненных физических неудобств от утраты языка. Эта удивительно непосредственная передача новых ощущений особенно замечательна (заметим, что она является совершенно излишней в агиографическом каноне изображения

чудесного, поскольку никак не может служить подтверждением достоверности чуда – достоверность тут может оценить только тот, кто лишился языка сам): «А где язык был во рте, туто стало быти слин много: егда спать лягу, и что под головою лежит, то все умочит слинами, текущими из гортани; и ясти нужно было тогда, понеже яди во рте превращати нечем тогда было; и егда принесут мне щей, и рыбы, и хлеба, и я в одно место сомну все, да тако вдруг и глотаю» (196).

Не менее натуралистически телесно изображено явление Епифанию его сеченых языков в видении. Физическая и физиологическая конкретика, зримый, осязаемый мир снова затмевают тут все остальное. Картина происходящего предельно четка и ясна, детально и выпукло представляется каждое внутреннее и внешнее движение монаха: «...и вижу: о левую страну мене на воздухе (в православной литургии – покров, возлагаемый на дискос и чашу – Ю.З.) лежат два мои языка – московской и пустозерской, мало повыше мене; московской не само красен, но бледноват, а пустозерской зело краснешенек. Аз же, грешный, простер руку мою левую и взял рукою моею со воздуха пустозерской мой красной язык, и положил его на правую мою руку, и зрю на него прилежно; он же на руке моей ворошится живешенек; аз же, дивяся много красоте его и живости его, и начях его обеими руками моими превращати, чудяся ему, и исправя его в руках моих – резаным местом к резаному же месту, к корению язычному, идеже преже бе, и положил его руками моими во уста мои, он же и прилнул к корению, идеже преже был от рожения матерня».

Результат нисхождения Божественной благодати после этого видения передан в том же субъективно-телесном ключе, со всеми «излишними» подробностями: «И от того времени скоро по малу-малу дойде язык мой до зубов моих и бысть полон и велик, яко же от рожения матере моея, и в монастыре и в пустыне бе, и слин нелепых и непотребных не стало во устах моих; и потребен ми бе стал язык на всякую службу...». И дальше: «Есть язык мой, Богом данный ми новой, короче старово, ино толще старово и шире во все страны и по смете есть со старой» (196-7).

Чудесное спасение «тайных уд» от муравьев. Характерно, что физически-конкретный телесный вид имеют у Епифания и чудеса, никак не связанные с «казнями» руки и «языков». Самый обстоятельный рассказ о такого рода чуде, занимающий в рукописи десятки строк, включает первую часть «Жития» (186-187). О самом чуде, впрочем, в нем снова говорится совсем немного — главную его часть опять-таки составляют описания телесных мучений старца. Вкратце его содержание можно передать следующим образом: вначале Епифаний сообщает читателю, как однажды в его хижину вторглись полчища муравьев и с необычайным упорством принялись кусать его детородные органы («И начаша у мене те черви-мураши тайныя уды ясти»); потом — как он упорно, но безуспешно пытался избавиться от мучителей; наконец, как получил спасение, обратившись с молитвой к Богородице.

Борьба с назойливыми пришельцами описывается им необычайно подробно и непосредственно. Автор не удерживается здесь от прямой передачи собственных субъективных болезненных ощущений от муравьиных укусов («зело горько и больно до слез», «Горько и больно!»), тяжесть которых подчеркивается его указанием на длительность испытания («И тоя напасти бесовския было больше трех месяцев»). Особо отмечается также настойчивость, изобретательность и избирательность муравьев - они язвят Епифания исключительно в одно и то же место его тела. Звучащее навязчивым рефреном

указание на это место как на объект нападения, а также описания разнообразных изобретательных попыток страдальца защитить себя от боли, усиливает субъективно-телесное, «живое» звучание всего эпизода:

«Аз же, многогрешный, варом их стал варить, они же ми ядыху тайныя уды. А иново ничево не ядят – ни рук, ни ног, ни иново чево, токмо тайныя уды. Аз же давить их стал руками и ногами, а они прокопаша стену келии моя, и идяху ко мне в келию, и ядыху ми тайныя уды. Аз же келию мою землею осыпал и затолок крепко и туго, а они, не вем како, и землю, и стену келейную прокопаша и ядыху ми тайныя уды. И гнездо себе зделали пот печью, и оттуду исхожаху ко мне, и ядыху ми тайныя уды. И аз гнездо их кошницею носил в воду, а они больши тово наносят всяково порошья туды. И тово у меня было труда с ними много: что ни делаю, а они у меня кусают за тайныя уды.

Много помышлял *мешок шить на тайныя уды*, да не шил, так мучился. А иное помышлял – келию переставить, не дадыху бо ми ни обедать, ни рукоделия делати, ни правила правити. Многожды бо правило по книге на улице у креста большово говорил: *где ни стану в келии, а они за тайныя уды кусают*”.

В перспективе телесности весьма примечательно и то, что избавление от мучений к Епифанию приходит в самое что ни на есть необычное для чуда время – во время обеда, когда душа человека «отдыхает», уступая необходимости подкрепить его тело, насытить плоть («И напоследи уже сел обедать, а тайныя уды крепко закутал. А они же, не вем как, достигли и укусили»). Именно во время насыщения плоти Епифаний испытал самый страшный укус («И слезы изо очей моих потекоша»), вынудивший его оставить обеденный стол и обратиться за помощью к небесным силам («Аз же востах ото обеда – не до обеда стало – и воздех руце мои и возопил ко образу вольяшному Пречистыя Богородицы»).

Собственно, само чудесное явление Божьей благодати имеет в этом эпизоде, как и в предыдущих, вполне естественный вид: муравьи, досаждавшие старцу, просто постепенно (заметим, не вмиг, как это подобает в чуде) перестают язвить его тело и вообще посещать его келью: «И от того часа перестали у меня мураши тайных удов кусати и ясти. Да и сами помалу-малу вси ищезоша, и не весеть, камо дешася».

Чудесные мучения чертей. В этой же первой части «Жития» обнаруживается еще по крайней мере два сюжета, отмеченных любопытной особенностью. Если во всех других случаях, как мы видели, объектом телесных терзаний оказывается сам Епифаний, то здесь наоборот — он выступает в роли мучителя (само собой разумеется, мучителя справедливого — он отбивается от досаждающих ему бесов, к тому же не в «действительности», а в видениях). На телесном характере этих чудес такое превращение Епифания из жертвы насилия в палача, однако, никак не отражается: они столь же физически конкретны и натуралистичны.

В первом сюжете герой собственноручно вершит расправу над одним из двух пришедших в его хижину чертей («И приидоша ко мне в келию два беса, один наг, а другой ф кавтане») и ставших ему досаждать («и начаша мене качати, яко младенца, и не дадыху ми опочинути, играюще бо»): «Аз же, осердяся на них, встал со одра моего скоро и взял беса нагово поперек посреде его; он же перегнулся, яко мясище некое бесовское; и начах его бити о лавку, о коничек». Затем, заручившись помощью небес, он умножает свои усилия («И мнит ми ся в то время, кабы потолок келейной открывается и прихожаше ми сила Божия оттуду на беса, еже мучити его»). Тем временем силой Божьей

второй бес оказывается приклеенным к полу и не может бежать (положение его тела и его физическое состояние обрисовываются не менее подробно и зримо, чем первой жертвы): «А другой бес прямо дверей стоит в велице ужасе и хошет вон бежати ис келии, да не может: нозе бо его прилепишася к мосту келейному. И мучится, тянет нозе свои, от земли оторвати хошет, да не может, и сего ради бежати нелзе ему»). В этот момент Епифаний пробуждается и обнаруживает свидетельства «истинности» происшедшего – в высшей степени «натуралистические»: «Аз же возбнухся, яко от сна, зело устал, биюще беса, а руже мои от мясища бесовскаго мокры» (184-185).

Из второго сюжета следует, что сначала сам Епифаний подвергся насилию со стороны бесов («И вскочил ко мне в келию бес, яко лютой и злой разбойник, и ухватил мене, и согнул вдвое, и сжал мя крепко и туго зело; невозможно ми ни дышать, ни пицать, только смерть»). Все, что он успел сделать — это обратиться за помощью к Св. Николаю («И еле-еле на великую силу пропищал в тосках сице: “Николае, помози ми!”»). Помощь незамедлительно пришла («Так он мене и покинул, и не вем, куды делся»), однако старец, вконец измученный бесовскими нападениями, обратившись к келейному образу Богородицы, взроптал («О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Почто мя презираеши и не брежеши мене, беднаго и грешнаго! Я веть на Христа-света и на Тебя-света надеяся; мир оставил, и вся, яже в мире, и монастырь оставил...» и т.д.) и затем впал в сон, явивший ему видение.

В высшей степени любопытно, что в этом новом видении в роли главного смертельного мучителя беса выступает сошедшая с келейного образа Пресвятая Дева (в христианской мифологии образ традиционно мирный): «...А Богородица от образа прииде, яко чистая девица, и наклоняся лицем ко мне, а в руках у Себя беса мучит, кой меня мучил». Епифаний не удерживается тут от передачи своей радости по поводу происходящего («Аз же зрю на Богородицу и дивлюся, а сердце мое великия радости наполнено, что Богородица злодея моего мучит») и продолжает свидетельствовать, теперь уже о своем участии в расправе: «И даде ми Богородица беса уже мертваго в мои руки. Аз же взем у Богородицы из рук беса мертваго и начах его мучити в руках моих, глаголюще сице: “О злодей мой, меня мучил, а и сам пропал!” И бросил его в окно на улицу».

Примечательно, что дальнейшее описание действий беса (как выясняется, все же не «домученного» до конца и ожившего) также насыщено передачей оттенков его движений и состояний: «Он же и оживе и *востал на ноги свои, яко пьян*. И рече ми бес сице: “Уже я опять к тебе не буду: иду на Вытерьгу”. (Бе бо Вытерга, волость велика, тамо есть). И аз рех ему: “Не ходи на Вытергу, иди тамо, где людей нету”. Он же, *яко сонной, побрел* от кельи прочь».

Сакральные смыслы телесного чуда. Особое, порой исключительно субъективное внимание автора к избыточным подробностям физических ощущений, видимые за этим вниманием умиление и восторг человека, открывающего неожиданные стороны своей телесности, вполне могут дать почву для суждений о том, что Епифаний в рассказах о своих страданиях замкнут на себе, что он тут говорит больше с самим собой, чем со своим читателем. И с этими суждениями трудно не согласиться. Однако такое прочтение «Жития» будет хотя и вполне оправданным, но по сути своей неисторическим, сделанным глазами человека «из сегодня».

Историко-культурный контекст сочинения тем временем предполагает иную, сакрально-символическую перспективу его прочтения, предполагающую, что едва ли не каждый, даже наиболее субъективный и телесный, эпизод

«Жития» одновременно свидетельствует и о могуществе Господа, и о правоте пути, избранного «старолюбцем» (или, наоборот, греховной сути деяний противников-никониан). Так, очевидно, например, что сюжет о сечении правой руки и языка Епифания имеет символическое значение – это те части тела, через которые он мог нести себя «внутреннего», свои диссидентские убеждения миру. Причем рука тут «виновата» тройне: как средство двуперстного крещения, как орудие для обличительных писаний и как инструмент для изготовления старообрядческих крестов (этим своим «рукоделием», как уже говорилось, старец был особенно хорошо известен). Символическое, надличностное так или иначе присутствует и в любом другом, даже самом материально-телесном эпизоде «Жития». Все происходящее с его героем и его телом непременно имеет вторую, не столько проговоренную, сколько подразумеваемую небесную перспективу.

В этом отношении особенно характерен эпизод об исцелении глаз, который сам Епифаний, как бы подчеркивая двуплановость описываемых событий, весьма красноречиво озаглавил – «Чюдо о глазах моих *креста ради Христова*». Начинается этот рассказ с изображения никонианских гонений на «старолюбцев», понуждения их принять «новую» обрядность и очередного тягостного воспоминания-вздоха о пережитых казнях и жестоких мучениях («Ох, ох, увы, дней тех!»). Потом следует более подробная картина суровых тягот заточения, послуживших естественной основой нового телесного недуга старца: «И обрубиа околу темниц наших струбы и осыпаша в темницах землю, и тако погребоша нас живых в землю з горкими и лютыми язвами, и оставиша нам по единому оконцу, куды нужная пища примати и дровишек принять. И от того времени, господия моя, стало у мене быти в темнице нужно и чадно, и пылно, и горко от дыма, и многожды умирал от дыма». Наконец, болезнь поразила глаза, лишив узника очень важного богоугодного утешения – чтения молитв по книге: «И от всех сих темничных озлоблений и от пеплу, и от всякия грязи и нужи темничныя, по малу-малу начаша у мене глаза худо глядети и гною стало много во очех моих, и я гной содирал с них руками моими. И уже зело изнемогаша очи мои, и не видел по книге говорить, и я, грешной, о сем опечалился зело и уныл, и тужил немало времени».

И вот как-то старец, «возлегшу на одре», стал сокрушаться о своем нерадении в служении Богу (заметим, что это нерадение имеет тоже преимущественно телесный смысл – Епифаний винит себя за то, что излишне ублажал свое тело: «Ну, окаянне Епифане, ел ты много, пил ты много, спал ты много»). После этого он обратился к Господу, Богородице, ангелу-хранителю и ко всем святым за спасительной помощью «со въздыханием и слезишками». Тут впервые (всего он являлся дважды) старцу привиделся некий сотник, начавший упрашивать его сделать «крестов Христовых много». Не прислушиваясь к возражениям Епифания («Уже, господине, нелзе мне ныне крестов делать, не вижу»; «Уже, рабе Христов, отошло от мене ныне сие дело, не вижу»), он продолжал настаивать на своем («Делай, Бога ради, делай, Христос тебе поможет»; «Пожалуй-су, пожалуй-су, Бога ради, потружайся, не обленися – будет тебя столко, Христос тебе поможет»). В конце концов старец решил попробовать – и только, предварительно совершив положенную молитву, начал делать первый крест, как явилось избавление от боли и слепоты: «О, чюдо великое Христа-Бога, света нашего; о, скорога милосердия спаса нашего Христа; о, дивнаго исцеления очей моих бедных! Креста ради Христова бысть очи мои в том часе безболезны и светлы зело...» (198-200).

Как видим, из истории следует, что высшей конечной целью чудесного выздоровления Епифания оказывается не он сам как таковой и не его тело, а его богоугодное занятие – делание крестов («креста ради Христова»). Весь рассказ, таким образом, оказывается очередным свидетельством присутствия в смысловом поле произведения двух иерархически расположенных миров, лишь в исключительных случаях, в момент чуда, пересекающихся и переплетающихся между собой.

То же и в приведенном рассказе о чудесном избавлении от «муравьев-червей». Его общая сакральная суть прямо разъясняется автором и потому становится вполне очевидной: это не сами муравьи, а дьявол, не сумев спалить хижину пустынника, вновь пытался ему досадить и потерпел поражение от сил небесных («Не возможе бо диявол пакости сотворити ми – келии моей сожещи, он же, злодей, инако покусися: насадил бо ми в келию червей множество-много, глаголемых мравиин»). Очевиден также и его религиозный покаянно-назидательный смысл. Епифаний признается читателю, что, понадеявшись только на свои собственные силы и предприняв в результате этого столько пустых трудов, он тяжко согрешил («Простите мя, отцы святии и братия! Согрешил я: много веть я мурашей тех передал, а иных огнем пережег, а иных варом переварил, а иных в землю закопал, а иных в воду множество-много кошницу переносил и перетопил в воде. Колико-то себе труда тово суетново сотворил, муки той принял бездельной!»). И дальше растолковывает: «Хотел, было, окаянной, своею суетною немощною человеческою силою и промыслом келию себе очистити от проказы бесовския... А сего и на разум тогда не попало, что было вопети о сем ко Христу, и Богородице, и святым Его». Наконец, он заключает, что никому никогда не следует забывать о слабости собственных человеческих сил, о том, что без помощи небесной человек не в состоянии противостоять даже ничтожным напастям: «Видите ли, отцы святии и братия, колико немощна сила-та человеческая! И худаго, и малаго червья, и ничтоже мнимаго без благодати Духа Святаго невозможно одолети; не токмо зверя, или беса, или человека, но и худаго, и ничтоже мнимаго всякаго дела без помощи Божией невозможно исправити».

Сосредоточение чинимых дьяволом мук в этом сюжете в исключительно «срамных» частях тела пустынника также вполне объяснимо с доктринальной точки зрения: детородные органы воплощают в себе в концентрированном виде все плотское, низменное в человеке, это та его часть, которая наиболее слаба и потому наиболее подвержена дьявольскому искушению³²³. В эту доктринальную перспективу вполне укладываются и постоянные указания Епифания на необычное упорство муравьев в достижении их цели и подчеркивание их особой избирательности — христианину подобное поведение «врага человеческого» не покажется необычным. Наконец, о том, что весь этот эпизод имеет сакральный символический смысл, «проговаривается» и сам язык автора. Он называет муравьев «червями» — словом, прочно ассоциирующимся в средневеково-христианском сознании с представлениями о греховности, брэнности плоти и адских муках³²⁴.

³²³ Эта идея неоднократно формулировалась отцами как восточной, так и западной Церквей. См. напр. у св. Иеронима: «...вся сила дьявола против мужей заключена в чреслах...» (Иероним. Письмо к Евстохии о сохранении девственности / Пер. В.С. Дурова. СПб., 1997. С. 16).

³²⁴ В другом месте «Жития» Епифания встречаем это же слово в ином контексте, безусловно свидетельствующем именно о такой его трактовке: «Да и грешникам како уготована мука та горькая и лютая, огонь и червь, и смола, и всякая горесть и беда...» (191). Ср. в том же

Тело и душа

Телесное в «Житии», как уже не раз отмечалось, не отграничено жестко от духовного – оба понятия скорее сопрягаются, чем находятся в оппозиции друг другу. Епифаний любит повторять, взывая к Богу, чтобы Господь очистил его «от всякия скверны плоти и духа» (190, 201). Непременно рука об руку идут у него изображения телесных ощущений и душевных переживаний. Боль соседствует с тоской («от болезни великия и от тоски горкия») (194); ужас – с характерными внешними проявлениями («И нача сердце мое трепетатися во мне, и кости и тело дрожати, и власы на главе моей востали, и нападе на меня ужас велик зело») (182). Причем взаимодействие между этими хрестоматийными христианскими полюсами человеческой «самости» может иметь различную направленность. Чаще всего телесное оказывается первотолчком, истоком состояний души. Однако иногда «тело» и «душа» меняются ролями и тело тем или иным образом откликается на то, что происходит в душе старца («...тогда аз, многогрешный, воздохну из глубины сердца моего, и слезишка иногда из глазишек появится, и с теми слезами погляжу умиленно на крест и на образ Христов...») (196)³²⁵. Но в тексте «Жития» можно найти также и более сложные примеры, когда телесное и духовное, составляя динамическое целое живого человеческого Я, непрерывно перетекают друг в друга. Телесные муки трансформируются в душевную боль, душевные переживания проявляются в телесных признаках и так далее: «И вострепета во мне сердце мое, – описывает Епифаний свое волнение при виде горячей кельи, – и потекоша от очей моих слезы на землю, и нападе на мя печаль великая, и не могах с того места никамо ж двинутися от горькия печали, и начах вопити к Богородице» (182).

Что касается различения и противопоставления понятий «тело» и «душа», как того требует ортодоксальный средневеково-христианский канон изображения человека, оно в «Житии», конечно, также имеет место. Однако это противопоставление чаще бывает формальным, заметным лишь в традиционных агиографических терминах и языковых конструкциях. Типичным примером таких неантагонистических различий могут послужить употребление автором понятий «телесныя очи» и «сердечныя очи».

Поскольку в житиях святой живет одновременно как бы в двух мирах, соответственно, в отличие от обычного человека, ему полагается двойное видение: обыденных вещей и предметов и связей сакральных, скрытых от взгляда других. Первые с ним всегда, он видит ими обычные земные вещи и явления. Вторые открываются у него только в видениях, во время нисхождения к нему благодати, и являются средством передачи Божественной истины. В

смысле и у Аввакума: «...яко червь исчезаю» (Житие Аввакума и другие его сочинения / Под ред. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 77).

³²⁵ А.Н. Робинсон представляет изображение Епифанием собственных чувств в виде «эмоционального процесса, начало которому дается “сердечным” толчком и который затем реализуется в соответствующих случаю внешних физических проявлениях». Исследователь также обращает внимание на описания Епифанием перехода ко сну, в котором ему являются видения. Он замечает, что это изображение «обставляется мотивировкой либо внешней, либо психологической». Внешняя восходит к житийной традиции и обычно выражается постоянно повторяющимися клише, внутренняя – новое слово писателя, сообщающего о своем переходе в сон в результате не только физических, но и душевных страданий: «...от печали тоя великия возлег опочинути в кельи»; «от болезни и от тоски горькие и печали великия ...возлег на печи»; «И от печали моя великия найде на мя сон» (Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 220, 216).

агиографической литературе они находят разное обозначение: чаще всего «умное око», но также «душевное око», «очи сердечныя» и т.д. В автобиографическом «Сказании» Елеазара Анзерского это обычно «умные очи»: «видехъ азъ, грешный Елеазаръ, *умныма очима...*»; «И видехъ *умныма очима* чудное видение...»; «видехъ Святую Богородицу на литургии *умным оком*»³²⁶. Многие чудесные события, рассказанные Епифанием, были увидены именно таким не всем доступным взором, «сердечными очами»: «И вижу в келейце моей *сердечныма очима моима* гроб, а во гробе лежит старец Ефросин, друг мой любимой и сердечной, мертв...» (191); «И скоро вижу *сердечныма очима моима*, кабы сотник к темнице моей пришел...» (199). Разумеется, видит Епифаний теми и другими очами разные картины: «и вижу *сердечныма очима моима* темничное оконце мое на все страны широко стало... Аз же отворил *очи мои телесныя* и поглядев на оконце мое темничное, а оконце по-старому, яко и прежде бысть» (198).

Это, пожалуй, наиболее отчетливое противопоставление телесного и духовного в «Житии». Обычно же даже тогда, когда такое противопоставление подразумевается (например, в упоминавшемся выше рассказе о временной душевной слабости, побудившей старца, не выдержавшего мучений, предпринять попытку самоубийства), оно никак не обозначается автором. Епифаний не говорит, что его дух был побежден плотью или что-либо подобное. Общий высокий статус телесного опыта в «Житии» и его слитность с «самостью» героя как бы исключают саму возможность жесткого противопоставления тела и души. Вместо такого противопоставления мы часто видим у Епифания изображение его «Я» как единой телесно-духовной сущности. Как-то, рассказывает он, один крестьянин пришел в его келью с просьбой сделать крест «во славу Божию». Искренняя просьба тронула одновременно и душу, и сердце Епифания, и его тело, т.е. все его человеческое существо целиком: «И се слово паде на *сердце мое* и запали огнем божественным *душу* мою и *сердце* мое, и всю *утробу* мою, и вся *уды* моя» (189).

* * *

Все сказанное о «телесности» текста «Жития» дает, как кажется, достаточно оснований для формулирования некоторых соображений общего порядка. Самое очевидное из них – то, что сочинение Епифания заметно отличается от других средневековых автобиографий (причем, добавим, не только восточно-, но и западнохристианской традиции), и что отличие это прежде всего состоит в доминанте субъектно-телесного восприятия мира его героем/автором. Эта субъектно-телесная доминанта отчетливо видна уже при самом беглом взгляде на Епифаниев рассказ о себе – телесный опыт занимает в нем огромное место и имеет важнейшую, можно сказать, универсальную функцию (как мы видели, из него даже рождаются чудеса). О телесности свидетельствует и сама его конструкция («телоцентричное» построение важнейших автобиографических сюжетов), и отдельные акценты (подробное изображение Епифанием положений собственного тела, детальная и необычайно выразительная передача им своих физических ощущений и др.).

И тут уместно задаться вопросом: каким образом, в результате каких исторических обстоятельств возникла отмеченная особенность/уникальность «Жития»? Мы обнаружили, что кроме Епифания никто *так* о себе (о себе как о собственном теле) не рассказывал – но почему именно он? Очевидно ведь, что условия жизни старца, наполненные физическими лишениями (уединенная

³²⁶ Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 326, 329, 332.

хижина, суровый климат, пытки и заточение в темницу) не являются чем-то исключительным для его времени. Также очевидно, что, хотя автобиографическая практика была явлением редким в Древней Руси, Епифаний не был первым, кто стал писать о себе (среди его ближайших предшественников мы указали по меньшей мере на двоих – Мартирия Зеленецкого и Елеазара Анзерского, причем автобиографическое сочинение Мартирия было ему, по-видимому, знакомо).

Здесь обращает на себя внимание два момента. Первый – конкретные мотивы, заставившие Епифания заговорить о себе (гонения никониан, а более непосредственно – прямой строгий наказ Аввакума: «О имени Господни повелеваю ти, напиши... Слушай ж, что говорю! Не станешь писать, так я осержусь...»³²⁷). Второй – то обстоятельство, что Епифаний не был писателем-книжником (он хотя и грамотен, и, конечно, знаком с богослужбной и отдельными образцами богословской литературы, все же *малограмотен*: в тексте его «Жития» очень редки библейские цитаты и аллюзии – необходимый признак средневековой учености³²⁸).

Словом, Епифаний – это «простец», застигнутый необходимостью рассказать о себе как о страдальце. И потому созданная им автобиография – не повествование, составленное «под диктовку» агиографического канона, а незамысловато и простодушно переданная «история индивидуального опыта». Таким образом, то, *что* он говорит в «Житии» о своем христианском самоощущении, и то, *как* он его формулирует/конструирует, может рассматриваться в качестве примера своеобразия переживания и осмысления христианства средневековым «простецом», как одна из сторон «народного христианства», неотделимого от наполненной физическими лишениями повседневной жизни людей.

Конечно, существует обширная литература, из которой нам, например, многое известно о том, какую огромную роль играли голод, холод, болезни, пытки в жизни людей в Средние века, а также о том, как эти лишения воспринимались ими (Божья кара за грехи, происки дьявола в том или ином обличьи и т.п.). Но вот *как непосредственно переживались они отдельным индивидом, что он чувствовал и что думал, испытывая боль* — об этом известно крайне мало. Пример Епифания, дает, кажется, уникальную возможность приоткрыть завесу над этим субъективными телесными переживаниями средневекового человека и над тем, как связаны эти переживания с восприятием им христианской веры.

«Телесность» автобиографизма Епифания позволяет обратиться еще к одному вопросу, связанному с активно обсуждающейся в медиевистике последних 20-30-ти лет проблемой средневекового индивида (или личности). Говоря об «открытии индивида», исследователи в большинстве своем понимают и описывают процесс обособления им себя от остального мира как процесс, происходящий по преимуществу на уровне *самосознания (самоосознания)*. И соответственно, рассматривая автобиографические сочинения (главный источник для такого рода работ), они обычно говорят о рациональных путях/способах/средствах/примерах концептуализации «самости» этого индивида, стремясь найти в средневековых автобиографиях именно такие его следы. Пример Епифания свидетельствует о другой, гораздо менее отчетливо

³²⁷ Житие Аввакума и другие его сочинения. С. 83.

³²⁸ Замечу, что более книжное «Житие» Аввакума, которого некоторые современники все же обвиняли в недостаточной учености, в этом смысле сильно отличается от Епифаниево.

обозначенной исследователями телесной стороне становления индивидуального сознания³²⁹. Он позволяет шире, объемней взглянуть на проблему «открытия индивида», увидеть значимость чувственно-телесных механизмов становления процесса индивидуации в исторической перспективе.

³²⁹ См. одну из немногих работ, рассматривающих «открытие тела» во взаимосвязи с «открытием индивидуальности» (на западноевропейском материале XVII в.): Sawday J. *Self and Selfhood in the Seventeenth Century // Rewriting the Self. Histories from Renaissance to the Present* / Ed. R. Porter. London; New York, 1997. P. 29-48.

Глава 5. Автобиографические рассказы «других»

1. Ненаписанная история еврейской автобиографии¹

Ранние (созданные до Нового времени) автобиографические сочинения еврейской традиции за редким исключением не привлекают особого внимания исследователей. Или, точнее, не привлекали. Это особенно заметно на фоне живого интереса историков 70-х-90-х годов к средневековым и ренессансным (включая протестантские автобиографии) христианским автобиографическим текстам. Такое положение вещей можно объяснить двумя причинами. Во-первых, тем, что проблема, в связи с которой возник интерес к «рассказу о себе» у историков Запада – становление новоевропейского индивида – не находилась (и, пожалуй, до сих пор не находится) в числе приоритетных в исследованиях по иудаике. И, во-вторых, тем, что еврейская традиция до эпохи Хаскалы (Просвещения) не настолько богата автобиографическими текстами, как христианская. Возросший же в последние два десятилетия интерес к ранним еврейским автобиографическим сочинениям связан в первую очередь с тенденцией рассмотрения еврейскую культуру в перспективе общеевропейской проблематики.

Следует отметить, что вплоть до Нового времени жизнеописания (биографии) вообще не характерны для еврейской традиции. Древних и средневековых еврейских историков и хронистов интересовали в первую очередь события, а не люди как таковые и их характеры, нравы, и т.п. (ср. Плутарх, Светоний), жизнь отдельного человека была важна только в ее отношении к важнейшим событиям истории еврейского народа. Неудивительно поэтому, что и рассказы о своей жизни в еврейской литературе крайне редки. В древности это два текста, написанные от первого лица: библейская «Книга Неемии»² и «Жизнеописание» Иосифа Флавия (автобиографическим называют иногда еще и «Книгу Притчей Соломоновых»³). В Средние века и ренессансный период элементы автобиографизма появляются в письмах, предисловиях к различным книгам религиозного характера, дневниковых записках. Хотя положение дел существенно не меняется: в них авторы по-прежнему фокусируют свое внимание в первую очередь на исторических событиях и роли, которую они в них играли, а не на своей собственной персоне. Это относится в полной мере к письмам Маймонида (1135-1204), Соломона Мольхо (ок. 1500-1532) и Моше Хайма Луццато (1707-1747), предисловию к сочинению «Просветление глаз» (“Me'or Einayim”) (1574) Азарии деи Росси, запискам Исаака Каро (ок. 1440-1518), рассказывающим о несчастьях евреев, изгнанных из Испании и др.

К собственно автобиографическим сочинениям, созданным до начала Нового времени, исследователи чаще всего относят (с большой долей условности в применении понятия): “Opusculum” еврея-выкреста Германа из Шеды (Иуды бен Давида) (ок. 1107 – после 1170), «Автобиографию» анонимного автора XIV в., воспоминания Ашера бен Иелезера га-Леви (р. 1598)⁴, «Жизнь Иегуды» Леона Модены (1571-1648) и «Записки» Гликль из Гамбурга (1646/7-1724). История Германа из Шеды

¹ К большому сожалению, настоящий обзор составлен исключительно на основе единственно доступной мне литературы на основных европейских языках.

² Clines D.J.A. The Nehemiah Memoir: the Perils of an Autobiography // Idem. What does Eve do to help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. Sheffield, 1990. P. 124-164.

³ Seow C.L. Qohelet's Autobiography // Fortunate the Eyes That See; Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday / Ed. A.B. Beck et al. Grand Rapids, 1995. P. 275-287.

⁴ Halevi A. Die Memoiren des Asher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) / Hrsg. M. Ginsburger. Berlin, 1913.

(*Opusculum de conversione sua*)⁵ – это история жизни коммерсанта, написанная им после принятия христианства. В ней рассказывается, что автор родился в Кельне, с молодых лет участвовал в семейном бизнесе и во время одной из деловых поездок в Майнц выдал кредит мюнстерскому епископу Экберту без залога, который полагался в таких случаях. Родители велели ему возвратиться за залогом. Молодой ростовщик послушался их наказа и в сопровождении своего наставника снова прибыл к Экберту, где настолько сблизился с епископом и его окружением, что провел при епископском дворе больше полутора лет, посещая монастыри, слушая проповеди и участвуя в религиозных диспутах. По возвращении домой наставник обвинил его в неподобающем увлечении христианством. Спустя несколько недель Иуда бен Давид решил перейти в христианство и отправился в Вормс, проповедуя учения Христа. Около 1128 г. он принял крещение и через пять лет стал священником. Обо всем этом идет речь в его автобиография, центральной темой которой является его обращение. В ней также содержится описание жизни евреев в Германии XII в.

Недавно обнаруженная исследователями и опубликованная короткая история жизни немецкого еврея второй половины XIV в.⁶ примечательна в нескольких отношениях. Прежде всего тем, что это едва ли не единственный в еврейской ранней автобиографии рассказ о себе простого человека, безусловно, грамотного, но лишенного каких-либо писательских притязаний. С содержательной точки зрения она последовательно описывает основные события непростой жизни автора (осиротел в тринадцать лет, трижды сидел в тюрьме, много лет странствовал и был тяжело ранен), начиная с детского возраста и заканчивая зрелыми годами (он окончил свой труд, поставив собственноручную подпись в конце, когда ему, по собственным словам, было 33 года). При этом почти ничего не говорится о его «окружении»: семье, общине и т.п. и о событиях, не касавшихся автора непосредственно. Можно сказать, что в отличие от большинства других еврейских автобиографий эта имеет выраженный индивидуальный характер. Однако подлинной движущей силой рассказа является все же не фигура автора, не его Я, а неожиданно меняющиеся обстоятельства жизни, которым главный герой покорно подчиняется.

Сочинения Леона Модены и Гликль (о котором речь ниже) – несомненно, наиболее глубокие и развернутые «рассказы о себе», написанные до XIX в. Они

⁵ Hermannus Judaeus. *Opusculum de conversione sua* // PL 170 (1854). Sp. 805–836. Новое издание: Hermannus Judaeus. *Opusculum de conversione sua* / Hrsg. von G. Niemeyer. Weimar, 1963. О Германе и его сочинении имеется довольно обширная библиография. См. некоторые основные работы: Misch G. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt a.M., 1959. Bd. 3, Half 1. S. 505-522; Momigliano, A. *A Medieval Jewish Autobiography* // *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1984. P. 321-340; Goodich M. *Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*. Philadelphia, 1998. P. 76-8; Morrison K.F. *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*. Charlottesville, 1992; Sapir Abulafia A. *The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus* // *Jewish History* 7 (1) (1993). P. 43-63; Aschoff D. *Juda ben David Halewi (als Jude), Hermann von Scheda (als Christ)* // *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm, 1992. Bd. 3. Sp. 757-760; Elukin J.M. *The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century* // *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* / Hrsg. M.A. Signer und J. Van Engen. Notre Dame, 2001. P. 63-76. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10); Kleinberg A.M. *Hermannus Judaeus's Opusculum: In Defence of its Authenticity* // *Revue des études juives* 151 (1992). P. 337-353; Cohen J. *Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz* // *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29 (1999). P. 431-471; Schmitt J.-Cl. *La mémoire des prémontrés: A propos de l'"autobiographie" du prémontré Hermann le Juif* // *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers du Moyen Age et Temps modernes: Actes du Premier Colloque International du LARHCOR*. Wrocław, 1995. P. 439-452; Idem. *Les dimensions multiples du voir: Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XIIe siècle* // *Micrologus* 6 (1998). P. 1-27.

⁶ См. в переводе на английский: Yuval I.J. *A German-Jewish Autobiography of the Fourteenth Century* // *Binah* 3 (1994). P. 79-99. (P. 97-98: Appendix: Ms. Oxford, Bodleian Library, Michael 74).

представляют собой некий мостик между средневековым «безмолвием» и автобиографическим «бумом» Нового времени⁷, непосредственно связанным в еврейской традиции, также как в христианской, с секуляризацией сознания и с идеями Просвещения⁸. Как в западнохристианской традиции «первой автобиографией Нового времени» считается «Исповедь» Жан-Жака Руссо, в еврейской – опубликованная в 1792-1793 гг. «История жизни» Соломона Маймона (ок. 1754-1800)⁹, вызвавшая живой интерес Гете и Шиллера. Однако общепринятым жанром в еврейской литературе автобиография становится только с конца XIX в.¹⁰

2. Автобиография венецианского раввина и новоевропейский индивидуализм

Этот очерк об автобиографии Леона Модены можно рассматривать как отклик на все более часто звучащие в последнее время призывы шире включать еврейскую историю в контекст новой проблематики, разрабатываемой современной исторической наукой¹¹. Имеется в виду, в частности, та ее междисциплинарная область, которая обращена к проблемам человеческой личности и сегодня обычно зовется исторической антропологией или антропологически ориентированной историей, а более конкретно – тот круг вопросов, который связан с историческими особенностями самосознания личности и их отражением (или выражением) в автобиографических сочинениях Средних веков и раннего Нового времени.

Всякая автобиография по сути своей индивидуалистична ввиду того, что сам ее замысел предполагает заостренное внимание автора к своей собственной персоне и ее

⁷ О еврейских автобиографических сочинениях раннего Нового времени см.: Davis N.Z. *Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton (NY.), 1988. P. 50-70; Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 30-32; Marx A. A Seventeenth-Century Autobiography: A Picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia // Idem. Studies in Jewish History and Booklore. New York, 1944.*

⁸ Mintz A. *Guenzburg, Lilienlum, and the Shape of Haskalah Autobiography // Association for Jewish Studies Review 4 (1979). P. 71-110; Pelli M. The Literary Genre of the Autobiography in Hebrew Enlightenment Literature: Mordechai Ginzburg's "Aviezer" // Modern Judaism 10 (1990). № 2. P. 159-169.*

⁹ Maimon S. *Lebensgeschichte / Hrsg. von K.P. Moritz.. Berlin, 1792-1793. 2 t.*

¹⁰ *Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. Vol. 4. Исследования по новоевропейской еврейской автобиографии, в особенности связанной с Катастрофой и другими критическими событиями еврейской истории конца XIX–XX вв., довольно многочисленны. См. напр. новые англоязычные исследования: Morris K. *Balkan Exile: the Autobiography of Irene Gruenbaum // Leo Baeck Institute Year Book 39 (1994). P. 239-253; Chyet S.F. Notes on American Jewish Autobiography // Jewish Book Annual 53 (1996). P. 67-79; Besemer M. Language and Self in Cross-Cultural Autobiography: Eva Hoffman's "Lost in Translation" // Canadian Slavonic Papers 40 (1998). № 3-4. P. 327-344; Goldberg M. Holocaust Autobiography // The Reference Librarian 61-62 (1998). P. 157-163; Tucker G. Heschel's "Torah min ha-shamayim": Ancient Theology and Contemporary Autobiography // Conservative Judaism 50 (1998). № 2-3. P. 48-55; Makkonen A. Holocaust Chronicle, Spiritual Autobiography, Portrait of an Artist, Novel in the Making: Reading the Abridged Diary of Etty Hillesum // Biography 22 (2) (1999). P. 237-261; Meyer A. Gee, You Don't Look Jewish: Julius Lester's "Lovesong," an African-American Jewish-American Autobiography // Studies in American Jewish Literature 18 (1999). P. 41-51.**

¹¹ Cohen M.R., Rabb T.K. *The Significance of Leon Modena's Autobiography for Early Modern Jewish and General European History // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton (NY.), 1988. P. 12-18.*

обособление от остального мира. Причем важно отметить, что индивидуалистический характер автобиографического сочинения, созданного столетия назад, до того времени, когда появился соответствующий литературный жанр, т.е. устойчивое, «законное» явлением культуры, особенно отчетливо заметен. Дело в том, что появление такого сочинения в Средние века и раннее Новое время чуть ли не всякий раз было делом исключительным, иногда даже вызывающим, поскольку знаменовало собой разрыв с восходящим к авторитету Библии запретом на публичный рассказ человека о самом себе, если только он не преследует какой-либо высшей Божественной цели (Пр 27.2; Исх 3.9 и др.)¹², а этот запрет в иудаизме, по-видимому, был более строгим, чем в христианстве. Тут можно сослаться на наблюдение Гершома Шолема, отмечавшего «нежелание» еврейских мистиков придавать слишком личный характер своим откровениям, которое порой доходило даже до того, что они вымарывали автобиографические пассажи из своих сочинений¹³, и вообще на сравнительную немногочисленность еврейских автобиографий, написанных за восемнадцать столетий – от Иосифа Флавия до начала Хаскалы. Раннее автобиографическое произведение, таким образом, неизбежно оказывается достаточно жестко включенным в общий историко-культурный контекст становления европейского индивидуализма – процесс, завершившийся, как обычно полагают, не раньше конца XVIII - начала XIX века.

Наиболее известная парадигма этого становления во многом обязана идеям Я. Буркхардта, считавшего, что в Средние века индивидуальное Я как бы «дремало под покрывалом, сотканным из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков». Человек тогда сознавал и отличал себя от других только «по расовым особенностям или по признакам, различавшим народ, партию, корпорацию, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой». «Открытие индивидуальности» раньше всего происходит в Италии эпохи Возрождения, в XIV-XVI столетиях. Именно там и тогда впервые «человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой внутренний мир»¹⁴. Таким образом, если говорить коротко, Буркхардтом было указано вполне определенное историческое место рождения новоевропейской личности и новоевропейского индивидуализма – ренессансная Италия.

Благополучно процарствовав в ученом мире почти сто лет, эта концепция в наше время стала оспариваться историками-медиевистами, сначала объявившими о Ренессансе XII века, а затем, используя старую буркхардтовскую формулу, и об «открытии индивидуальности» на Западе между 1050-1200 годами – то есть на три-четыре столетия раньше, чем полагал швейцарский ученый. Уже в этот период, по мнению Колина Морриса и некоторых других исследователей¹⁵, в западноевропейской

¹² Об этом запрете и его преодолении в христианской литературе Раннего нового времени см.: Зарецкий Ю.П. Смертный грех гордыни и ренессансная автобиография // Средние века 55 (1992). С. 185-194.

¹³ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 1. С. 38. Такая нарочитая скромность объясняется ученым развитым «чувством стыда», а также тем, что «евреи сохраняли необычайно острое чувство несовместимости мистического опыта с идеей Бога как Творца, Царя и Законодателя»(там же).

¹⁴ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904. Т. 1. С. 157. О «несамостоятельности» средневекового индивида в духе Буркхардта высказывался и Карл Маркс: «Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому...» (К.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, С. 18). См. также в работах историков-медиевистов: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 261; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 172, 181-182.

¹⁵ Morris C. The Discovery of the Individual. 1050-1200. London, 1972; Hanning R.W. The Individual in Twelfth-Century Romance. New Haven, 1977; Europäische Mentalgeschichte: Haupttemen in Einzeldarstellungen / Hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart, 1993 (обзор на русском языке см: История ментальностей и историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 97-118).

культуре отмечается обостренное внимание к процессу самопознания, рост интереса к межличностным отношениям и роли индивида в обществе, а также усиление роли внутренних мотивов и, наоборот, ослабление значимости внешних проявлений при оценке человека¹⁶.

У современных историков обнаруживается и еще один подход к интерпретации развития западноевропейского индивидуализма, составляющий принципиальную оппозицию двум предыдущим. Суть его состоит в том, что обособление индивида не рассматривается как неизбежная альтернатива его сопричастности какой-либо общности. «Встроенность» человека в социальное целое (семья, род, монашеский орден, религиозная община, сословие, цех или государство), по мнению некоторых из них, вовсе не отрицает существования богатого внутреннего мира отдельной личности, возможности отчетливого, порой обостренного восприятия ею собственного Я. Скорее напротив, определяя конкретный социокультурный контекст и границы ее функционирования, она способствует этому – как в XII-XIII, так и в XVI веках¹⁷.

Наконец, в некоторых последних исследованиях можно увидеть все более отчетливо оформляющуюся идею о том, что никакое одномерное представление о степени индивидуализации личности не выдерживает критики. Каждый человек в любой момент находится и функционирует одновременно в разных социальных и культурных сферах, и нередко обособление его в одной сопровождается «закрепощением» в другой. Это заключение социологов, как полагают, вполне актуально и для историков Нового времени, периода, который отмечен усложнением общественных структур. Процесс «открытия индивида», таким образом, не следует представлять исключительно поступательным. Появление, например, «культы семьи» в европейской культуре (в Англии и Северной Америке – примерно сер. XIX в.), как убеждают историко-антропологические исследования, неизбежно означало также и ограничение индивидуальной свободы¹⁸.

Ясно, однако, что во всех случаях здесь имеются в виду общеевропейские, в большей степени даже западноевропейские тенденции развития христианской культуры. Что касается еврейской истории, то очерченный круг проблем до недавних пор не относился ее исследователями к числу сколь-нибудь важных. Видимо, по этой же причине и ранняя еврейская автобиография только сейчас становится предметом специального интереса исследователей – не слишком, впрочем, активного. После опубликованных еще в 80-е годы двух ярких статей – Арнальдо Момильяно и Натали Земон Дэвис¹⁹ – в ее изучении ничего равного им по значению, похоже, так и не появилось.

О работе американской исследовательницы, фактически первой предпринявшей развернутый сравнительно-исторический анализ ранней еврейской и ранней христианской автобиографии, здесь следовало бы сказать особо. Она имеет своей

¹⁶ Критический взгляд на подчеркиваемую К. Моррисом революционность XII века в истории становления новоевропейской личности см. напр. в работах Ж.-Кл. Шмита и А.Я. Гуревича: Schmitt J.-Cl. *La "decouverte de l'individu": une fiction historiographique? // La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*. P., 1989. P. 213-236. Gurevich A. *Das Individuum in europäischem Mittelalter*. München, 1994 (обзор на русском языке: *Одиссей* 1996. М., 1996. С. 331-342).

¹⁷ Bynum C.W. *Did the Twelfth Century Discover the Individual? // Eadem. Jesus as Mother*. Berkeley, 1982. P. 82-109; Davis N.Z. *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France // Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford, 1986. P. 53-63.

¹⁸ Coontz S. *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900*. London; New York, 1988.

¹⁹ Momigliano A. *A Medieval Jewish Autobiography // Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 1984. P. 321-340; Davis N.Z. *Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi*. P. 50-70 (Перевод на итал. яз.: *Fama e riservatezza: la "Vita" di Leone Modena // Quaderni Storici* 22(1) (1987). P. 39-60).

целью ответить на главные вопросы, возникающие при сопоставлении двух хронологически параллельных рядов автобиографических текстов в историко-культурном ключе, и в итоге нарисовать общую картину того, какими жизненными истоками питалась тут и там автобиографическая практика, в какие формы она выливалась, что имело общего и чем отличалось изображение жизни человека в еврейских и христианских автобиографиях. Эти же вопросы, обращенные Н.З. Дэвис к «Жизни Иегуды» и ее автору, дают наглядное представление об особенностях самоизображения Модены в сравнении с христианскими авторами Средних веков и раннего Нового времени (Кардано, Челлини, Монтень и др.) и наоборот – об особенностях самоизображения Кардано, Челлини, Монтеня и др. в сравнении с автобиографизмом венецианского раввина.

Данное прочтение «Жизни Иегуды» имеет иную, более узкую задачу. Она состоит прежде всего в том, чтобы вычленив из текста сочинения те моменты, которые могли бы характеризовать индивидуализм Модены, и взглянуть на них не в сравнительно-историческом или историко-культурном, а, так сказать, в онтологическом ракурсе. Причем следует сделать оговорку, что в нашем случае понятие «индивидуализм» употребляется в достаточно ограниченном смысле – как осознанное обособление индивидом своего собственного Я от остального мира. Имеется, правда, в виду, что такое обособление может принимать многообразные формы (не только, как это чаще всего понимается, форму противопоставления индивида социуму, но и углубленного интереса к собственной персоне, осознания своего превосходства над другими людьми, права свободного выбора, в том числе и собственного пути к Богу, чувства богоизбранности и т.п.), а также происходить одновременно в различных социальных, культурных и даже космических сферах.

Конечно, объективно-исторически ни один индивид, как бы он сам к этому ни стремился и какие бы заявления по этому поводу ни делал, никогда не существует отдельно от остального мира и даже самый крайний индивидуалист, декларирующий полный разрыв с человеческим сообществом, всегда в той или иной мере невольно является частью некоего целого – конкретного социума, культурной среды, эпохи. И наоборот, никакое единение с надличностным не бывает абсолютным – лингвисты и этнопсихологи утверждают, что и в примитивных обществах индивид так или иначе, порой неотчетливо и странным образом, но все же выделяет себя из рода и племени²⁰. Тут уместно вспомнить известное изречение рабби Хиллела, произнесенное почти двадцать столетий назад: «Если не я за себя, то кто же за меня? Если я только за себя, то зачем я?»²¹. Но в то же время ясно и другое. Мировая история философии, литературы, религии убедительно демонстрирует, что чем ближе к сегодняшнему дню, тем все больше человек задумывается о самом себе, своем месте в мире, своей жизни и смерти, все большее значение придает собственной персоне, другими словами – становится индивидуалистом. Автобиография же является выразительным источником, дающим историку возможность (правда, достаточно гипотетическую вследствие чрезвычайной сложности предмета) понять этот процесс или хотя бы уяснить, каким образом происходит осознание той или иной личностью своей отдельности. Что касается «Жизни Иегуды», то она позволяет взглянуть на Я Модены в нескольких взаимосвязанных контекстах – во-первых, это его семья и сородичи, затем еврейская община и вообще весь еврейский мир, потом большой мир европейской христианской цивилизации и, наконец, Божественный космос. И в каждом из четырех случаев рабби предстает и как обособленный индивид, существующий «сам по себе», и как неотделимая часть некоего надличностного целого, одновременно индивидуалистом и конформистом.

* * *

Фигура человека, о котором дальше пойдет речь (его еврейское имя было Yehudah Aryeh Mi-modena, на латыни он называл себя Leo Mutinensis, а на

²⁰ См. Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978. С. 124-130.

²¹ Цит. по: Стейнберг М. Основы иудаизма. Иерусалим, 1991. С. 87.

венетском диалекте итальянского и на других европейских языках звался Леон Модена да Венеция) в прошлом веке оценивалась историками западноевропейского еврейства чаще всего весьма критически²². Его называли нарушителем еврейской традиции, игроком, лицемером или даже еретиком, задумавшим изнутри подорвать основы раввинистического иудаизма. Раздавались, правда, и другие голоса, говорившие о нем в позитивном плане, как о носителе либеральных тенденций в иудаизме и предшественнике реформационного движения («первом раввине Нового времени»), но они звучали гораздо слабее²³. Не вызывает никаких сомнений, что для обеих позиций имелось более чем достаточно оснований: исторические свидетельства о Модене действительно поражают своей противоречивостью.

Он был одним из влиятельнейших раввинов венецианского гетто (формально это его положение выражалось в том, что в официальных документах общины подпись Модены стояла сначала третьей, а затем, с 1627 года, первой), единодушно признавался и сефардским, и ашкеназским его населением лучшим проповедником, получил известность как педагог, автор более десятка опубликованных и неопубликованных книг, отмеченных ученостью и прекрасным литературным стилем. В одном из сборников произведений еврейских писателей, изданном в 1618 году, Модена вообще представляется как *гаон* – человек, достигший всех возможных пределов совершенства²⁴. В то же время его собственные признания и многочисленные сторонние свидетельства говорят, что он, вопреки наложенному общиной запрету, чуть ли не до конца своих дней продолжал играть в азартные игры (один из современников однажды бросил ему обвинение, что он играет лучше, чем пишет²⁵) и даже пытался найти оправдание этому пороку в еврейском Законе (с. 133-134)²⁶. На единственном сохранившемся портрете рабби изображен с непокрытой головой – и это не случайно. Вопреки установлениям иудаизма Модена даже проповедовал без головного убора, о чем сам свидетельствует в одном из пространных респонсов, призванном подыскать оправдание столь необычного поведения²⁷. Он также подвергал сомнению аутентичность Каббалы²⁸, высказывал еретические взгляды в отношении раввинистического иудаизма, увлекался такими сомнительными занятиями, как алхимия и астрология, обучал оккультным наукам, наконец, изготавливал амулеты для христиан, призванные способствовать достижению более полного сексуального удовлетворения²⁹.

Понятно, что в таком человеке очень трудно признать ортодоксального еврея, каким Модена, будучи раввином, казалось бы, обязан был являться, так сказать, *ex officio*. С другой стороны, стало очевидным, что его фигуру невозможно рассматривать

²² См. об этом подробнее: Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man // An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi. P. 38-40 et al.

²³ Имя Модены довольно хорошо знакомо также и широкому кругу исследователей интеллектуальной и религиозной жизни Западной Европы второй половины XVI - начала XVII вв., в частности, в связи с вопросом об авторстве известного антихристианского полемического трактата «Семичастный разговор», в прошлом веке обычно приписывавшегося перу Жана Бодена. При этом роль рабби в тех решительных переменах в духовной жизни, которыми сопровождалось раннее Новое время в европейской истории, определяется тоже как весьма революционная. (См.: Фальтенбахер К.Ф. «Семичастный разговор» и новая картина мира Галилея. М., 1996).

²⁴ Ibid. P. 30-31.

²⁵ Ibid. P. 43.

²⁶ Здесь и дальше в скобках даются ссылки на страницы принстонской публикации «Жизни Иегуды», указанной в прим.1. См. также примечания “в” и “с” на с. 243-234 этого же издания.

²⁷ Этими сведениями я обязан профессору Джеральду Блудстайну (университет Бен-Гуриона, Негев).

²⁸ См. об этом главу в исследовании Дэвида Рудермана: Ruderman D.B. Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. New Haven, 1995. P. 118-152.

²⁹ Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 38-41.

вне конкретного историко-культурного контекста эпохи. Поэтому сегодня все чаще слышатся призывы избегать крайних оценок и видеть в личности рабби отражение тенденций его времени, тех изменений, которые происходили в социальной и духовной жизни западного еврейства в первой половине XVII века³⁰. Что касается «Жизни Иегуды», то до недавних пор ее относили к числу второстепенных сочинений Модены и она как бы терялась среди других, более значительных его трудов – полемических трактатов (против христианства, некоторых аспектов ортодоксального иудаизма и еврейского мистицизма), сборников проповедей и молитв, комментариев к Библии, респонсов, стихов, переводов разнообразных сочинений на иврит и итальянский. И, пожалуй, только публикация в Принстоне в 1987 году английского перевода сочинения со вступительными статьями Марка Коэна, Теодора Рабба, Говарда Адельмана и Натали Дэвис и подробными историческими комментариями Говарда Адельмана и Бенджамина Равида заставила взглянуть на него как на уникальное историческое свидетельство еврейской и в целом европейской культурной жизни раннего Нового времени³¹.

В предисловии к своему сочинению Модена не раз подчеркивает, что оно посвящено исключительно его собственной отдельной жизни и продиктовано исключительно личными субъективными мотивами, прежде всего стремлением обессмертить свое имя и свой человеческий облик (мотив, заметим, хорошо знакомый в истории автобиографии, начиная, по крайней мере, с «Письма к потомкам» Петрарки). Объясняя замысел «Жизни Иегуды», он говорит буквально следующее: «Я задумал в глубине моей души запечатлеть на бумаге все события, которые произошли со мною с самого начала до конца моей жизни, дабы я не умер, но жил» (р.75)³². И дальше в том же предисловии повторяет: «Я решил... рассказывать обо всем главном, а также случайном, что произошло в моей жизни» (р.76). Он как будто заявляет, что его интересует только он сам и что только о себе он и поведет дальше разговор. И действительно, главной темой сочинения (что обозначено и в его названии) оказывается жизнь автора с самых первых дней чуть ли не до самого ее конца (последняя запись была сделана Моденой примерно за месяц до смерти). Это главный смысловой стержень произведения, который скрепляет его отдельные эпизоды, делая всю его конструкцию выражено эгоцентристской. Кроме того, рассказ Модены о своей жизни – это не хроника, сухо констатирующая отдельные ее события: он откровенно субъективен, в нем все преломляется через авторское Я, все окрашено его личными переживаниями.

Однако тут же, в самом начале, читатель убеждается, что границы, отделяющие «собственную жизнь» автора от жизней других, довольно зыбки. Появление автобиографии Модены, по его собственным словам, во многом продиктовано семейными обстоятельствами и адресована она тоже в первую очередь самым близким людям – сыновьям и их потомкам (с. 75- 76). Кроме того, разнообразные сведения о его семье и роде составляют огромную часть «Жизни Иегуды» – это упоминания о почтенных предках, о рождении детей и внуков, их женитьбах и замужествах, их успехах и неудачах, смертях. Семейная жизнь Модены была полна трагических событий. Двое из его сыновей погибли в юном возрасте: один, первенец Мордахай – отравившись ядовитыми парами в ходе алхимических опытов, другой, Зебулун – на его глазах от рук убийц из банды, орудовавшей в гетто, а третий, Исаак, был изгнан отцом из дома за недостойный образ жизни и долго скитался по свету, продолжая кутить,

³⁰ Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 38-49. См. также в более ранних исследованиях: Roth C. The History of the Jews in Italy. Philadelphia, 1946. P. 396; Milano A. Storia degli ebrei in Italia. Torino, 1963. P. 673-674.

³¹ См. прим.1. Рецензия на русском языке: Шушарин Д.В. Венецианский раввин и его литературное наследие // Средние века 55 (1992). С. 298-300.

³² Модена перефразирует здесь часть стиха 118, 17 Псалмов («...и буду жить»), подразумевая, как это принято в еврейской традиции, что его читатели знают последующее («и хранить слово Твое») – см. прим.5 на с.75 принстонского издания «Жизни Иегуды».

играть в азартные игры и участвовать в сомнительных коммерческих предприятиях. Обо всем этом Модена рассказывает подробно, с нескрываемой горечью и болью. Именно смерть любимого сына Мордехая и послужила, по-видимому, непосредственным толчком к тому, что он решился наконец приступить к давно задуманному им итоговому автобиографическому труду (с. 75-76). Он также не раз упоминает о тяжелых раздорах с женой, сделавших его старость совершенно невыносимой, внуке, радуящем своими успехами в учении, неудачном замужестве дочери, заставляющем его постоянно беспокоиться о ее благополучии. Так семейные драмы и собственные переживания сливаются в его рассказе в нерасторжимое целое.

Такого рода слитностью рассказа о себе с семейно-родовым целым автор «Жизни Иегуды», на первый взгляд, очень напоминает флорентийца Бонаккорсо Питти и других авторов «домашних хроник» XIV-XVI веков. И все же в случае с Моденой многое выглядит иначе. Семья для него, в отличие от Питти – это прежде всего «малая семья», состоящая из ядра – мужа и жены – и их детей, и лишь весьма относительно бывшая частью большего родового единства³³. Он – глава этой семьи, ее основа, и именно на нем лежит вся ответственность за нее, в особенности обязанность добывать средства для ее достойной жизни. Поскольку вторичные родственные связи, объединяющие несколько «малых семей» в некое общее целое, наподобие итальянской фамилии-компании, в гетто, по-видимому, были менее развиты, на поддержку со стороны можно было рассчитывать только в экстремальных случаях. Автобиографизм Модены внешне схож с манерой рассказа о себе Питти и еще одним – своей фрагментарностью и избирательностью. Как отмечает Говард Адельман, в «Жизни Иегуды» опускаются очень важные биографические моменты, например, посвящение автора в раввины гаоном Лейб Саравалом³⁴. Однако если у христианских купцов в этой избирательности трудно обнаружить какое-либо личное, субъективное начало, в случае с Моденой оно налицо – он в первую очередь фиксирует свою внутреннюю реакцию на те события, которые оказали на его судьбу наиболее важное влияние, в особенности негативное³⁵. Главный интерес автора, таким образом, сосредоточен все же на его собственной персоне. Именно она оказывается тем фокусом, в котором преломляются все темы и сюжеты «Жизни». Иногда даже кажется, что не он является частью семьи, а семья – частью его, и в этом смысле древнее изречение «самый близкий родственник человека – он сам»³⁶ вполне подходит к Модене.

Хотя Модена и подчеркивает во вступительной части своей автобиографии ее семейный характер, он также ясно дает понять, что это не «домашняя хроника» и что она предназначена не только его сыновьям и их потомкам, но и более широкой аудитории. Помимо родни, в число своих потенциальных читателей он включает также учеников, как он отмечает, «тоже зовущихся сыновьями» (с. 75), и даже вообще всех, кто его знает (с. 76). Фактически он говорит о том, что его сочинение адресовано всем евреям³⁷, и подобное обращение к широкой аудитории в общем вполне понятно, поскольку семейные рамки для Я известного раввина, педагога и писателя слишком узки: ведь он не только отец семейства, но и часть своего народа, продолжатель той духовной традиции, которую унаследовал от предков.

³³ Семейно-родственные отношения, описываемые Моденой, похоже, вполне соответствуют еврейской общеевропейской «норме» (см.: Кац Я. Кризис традиции на пороге нового времени. Иерусалим, 1994. С. 149,162,169 и др.).

³⁴ См. прим. «v» на с. 214 принстонского издания «Автобиографии».

³⁵ Adelman H.E. Leon Modena: The Autobiography and the Man. P. 19.

³⁶ Стейнберг М. Указ. соч. С. 90.

³⁷ Очевидно, что в этот ожидаемый круг читателей рабби не посчитал нужным включить христиан, хотя их было немало и среди его учеников, и среди его знакомых – иначе трудно объяснить наличие в «Жизни Иегуды» эпизодов, в которых христиане предстают людьми жестокими и несправедливыми по отношению к другим евреям, и в особенности к нему самому (р.1105-106), а также указание в ней на написанный Моденой антихристианский трактат.

Еще в детстве Божественное знамение указало на уготованную ему почетную обязанность проповедника, которую он с честью исполнял на протяжении не одного десятка лет: Модена рассказывает, как в годы ученичества почтенный рабби Хезекья предрек ему быть проповедником (с. 85-86). Да и вообще все, что совершено им в жизни, свершено в первую очередь для блага венецианской еврейской общины и еврейства в целом. И наоборот: именно еврейскому миру он обязан тем, что его личные достоинства нашли признание и успех (правда, по его мнению, не соразмерные тем, каких он заслуживает). Модена особенно охотно говорит о своей проповеднической деятельности, педагогической практике и публикации своих сочинений, и в этих рассказах необычайно выпукло видна направленность его личных устремлений. «Никогда за всю мою жизнь, – передает он собственные мысли и чувства в связи с изданием книги *Beit yehudah*, – я так ничего не желал, как видеть эту книгу напечатанной и распространенной среди рассеяния Израиля, поскольку я был убежден, что она принесет мне успех и почести, и вечную славу, которая никогда не может быть забыта» (с. 141). Он также охотно вспоминает, что стал известен как проповедник и педагог и за пределами Венеции – его с почетом встретили в Ферраре, где ему было предложено читать регулярные субботние проповеди в Большой синагоге и где он нашел благодарную ученическую аудиторию (с. 103).

Органичность связи со своим народом становится ясно видимой в случаях опасности извне, со стороны христианского мира – тогда его собственное существование сливается в единое целое с общей судьбой гетто и всего еврейства. Но все же это слияние никогда не доходит до полного растворения собственного Я и его утраты, ибо Модена особенно остро чувствует и особенно ярко передает, перефразируя библейские изречения, ощущение именно **личного** страха. Вот как он пишет о переживаниях, охвативших его после того, как в одном из домов в гетто христианами были обнаружены краденые вещи и выяснилось, что в этом деле замешан его племянник: «Я также очень боялся за себя и трепет охватывал мое тело (ср. Иов 21:6)... Я не имел покоя ни днем, ни ночью (ср. Иов 3:26). ...Я беспокоился, что они скажут, что я был с ним заодно в этом деле» (с. 145). Все это Модена называет **«моим личным** большим горем и бедой».

Как можно судить из текста автобиографии рабби, самый сильный страх он все же испытал, когда узнал, что сам может стать причиной не только собственной гибели, но и суровых испытаний для общины и еврейства в целом. Как-то выяснилось, что одна из его книг, содержащая не вполне ортодоксальные с точки зрения инквизиции мнения о религии и обычаях евреев, была неожиданно издана в Париже. «Тогда, – вспоминает он, – пришли великая тревога, страх и большое горе, подобных которым я никогда не испытывал в великом множестве моих бед и печалей» (с. 146). И рабби сказал себе: «Когда эту книгу увидят в Риме, она станет камнем преткновения **для всех евреев и для меня особенно**» (с. 146).

* * *

Жизненные установки героя «Жизни Иегуды», впрочем, не умещаются ни в пределах общины, ни даже еврейства в целом. Он, как и многие его современники, прекрасно осведомлен о существовании за стеной гетто другого, гораздо большего по своим размерам мира³⁸, таящего не только опасности, но и великую притягательную силу, и мечтает также о том, чтобы остаться жить навеки в его памяти как известный еврейский ученый, мудрец и поэт.

Подробный список своих сочинений (как опубликованных, так и неопубликованных), который Модена, следуя античным и средневековым литературным образцам, включает в автобиографию, предваряется им весьма выразительным заверением: «Для меня является источником великого утешения то, что

³⁸ Яков Кац отмечает, что евреи даже в местах компактного проживания всегда сознавали себя меньшинством и такой статус воспринимался ими как естественный и неизменный, будучи, очевидно, связан с идеей богоизбранности народа Израиля (Кац Я. Кризис традиции. С. 16-17).

несмотря на смерть и эти пагубные времена мое имя никогда не забудется среди евреев или [даже] во всем мире до тех пор, пока существует земля» (с. 123-4)³⁹. Для Модены очень важно, чтобы он навечно остался в памяти людей (помимо авторского честолюбия это, очевидно, связано с его представлениями о магическом значении имени), поэтому он скрупулезно отмечает все случаи, когда о нем упоминалось в книгах других авторов – как евреев, так и христиан – и добавляет этот перечень к списку собственных сочинений. Рабби тщательно переписывает титульный лист вышедшей в 1631 году в Лондоне книги одного христианского писателя только потому, что на странице 60 говорится в нескольких строках о нем как о «главе синагоги в Венеции» (с. 171), называет имя епископа, в одной из книг которого, по сведениям Модены, упоминаются его труды, и следом указывает на рабби Манассе бен Израела, отметившим его исключительную ученость (с. 172).

Рефреном достижения Моденой высшего успеха звучит в «Жизни Иегуды» формула признания его заслуг и евреями, и христианами. «До сего дня, – говорит он об одном из своих итальянских стихов, написанных в тринадцатилетнем возрасте, – им восхищаются как христиане, так и евреи» (с. 87). В другом месте: «Я проповедовал... перед большой аудиторией во славу Царя царей царей. Там было также много христианских священнослужителей, и мои слова всем, кто их слышал, доставляли удовольствие» (с. 128). Известность его как проповедника, по его собственному мнению, не имеет религиозных границ. Так, после панегирика, произнесенного им в честь рабби Соломона Сфорно в Большой синагоге, он собрал около пятисот дукатов для того, чтобы выдать замуж дочь покойного. Его успех не остался без внимания христианских клириков: однажды, рассказывает Модена, когда он находился во время богослужения в церкви Св. Иеремии, священник, призывая свою паству вносить пожертвования, привел этот случай в пример («Не собрал ли один еврей пятьсот дукатов одной лишь проповедью, чтобы выдать девушку замуж?») и указал пальцем на стоящего поодаль рабби (с. 109).

Как-то Модене довелось даже читать проповедь в присутствии братьев короля Франции и других знатных вельмож, которых сопровождали пять «самых высокопоставленных христианских проповедников», в сефардской синагоге Венеции. Это был его настоящий триумф. «Бог, – говорит он, – дал мне столь мудрый язык [Ис 50,4], что все были очень довольны, включая многих других присутствовавших христиан. Все религиозные общины воздавали великие хвалы и благодарности. Ничего подобного не было за тридцать семь лет моего непрерывного служения Богу. Люди писали во все отдаленные места Италии о том, насколько необыкновенно это было. Как до, так и после этого знать и другие известные люди приходили слушать мои проповеди, особенно, в числе прочих, герцог Кандале и герцог Роган. Пусть Бог будет славен всеми за то, что наделил благодатью Своего слугу, дабы тот являл святость Его перед глазами многих народов [Иез 39,27]. Да не станет это для меня [источником] гордыни и высокомерия» (с. 131).

* * *

Из процитированного фрагмента можно заключить, что Модена относит свои успехи не только на свой собственный счет, и что выражение «Бог дал» здесь не просто дань расхожей риторике, но несет в себе вполне конкретный и актуальный смысл. Многие места в автобиографии подтверждают правоту такого предположения. Герой «Жизни Иегуды» предстает перед читателем помимо прочего еще и как часть Божественного космоса, в котором все взаимосвязано и все происходит в соответствии с установленным Им порядком. Его будущность, те успехи и те несчастья, которые выпали на его долю, если и не во всех деталях, то в главном, несомненно, определены Небом. И вся его жизнь протекает, испытывая постоянное непосредственное влияние высших небесных сил.

³⁹ См. также прим. «u» на с. 222 принстонского издания «Автобиографии», показывающее, какое важное значение придавал Модена этому списку.

Знаками бед, впоследствии выпавших на его долю, по мнению Модены, было событие, предшествовавшее его появлению на свет – сильнейшее землетрясение, подобного которому не было известно нигде в мире (с. 81), и неправильное положение младенца (ягодицами вперед), когда он выходил из чрева матери (с. 82). Но это вовсе не следует понимать в том смысле, что Бог с самого начала отвернулся от него – мученичество, как известно, часто идет рука об руку с избранничеством. Ведь Небо наградило его и замечательными, почти чудесными способностями к учению – в три года маленький Иегуда, подобно юному Аврааму⁴⁰, уже «знал Создателя» (с. 83), то есть мог распознать Божье слово – и с детских лет на протяжении всей жизни оно же не раз спасало его от гибели (с. 82, 129 и др.). Также с детства в нем открывается дар пророчества (с. 83-84), не раз дававший о себе знать на протяжении его жизни. Кроме этого, как следует из автобиографии, ему было открыто познание некоторых Божественных тайн, недоступных большинству людей, а его молитвы были наделены способностью чудесным образом излечить тяжело больного (с. 133).

В представлении Модены вообще всякая человеческая жизнь неразрывно соединена со всем, сотворенным Богом, и эта ее особенность для него совершенно очевидна и незыблема. Он не забывает упомянуть, что его свадьба состоялась в буквальном смысле «под счастливой звездой» (с. 92), и любит приводить свидетельства магического значения имени человека. Отец, говорится в одном таком свидетельстве, предостерегал его от того, чтобы он называл своего первенца Мордехаем, поскольку один из его сыновей, носивший это имя, умер в возрасте двадцати четырех лет. Модена же ослушался его совета, и его горячо любимый Мордехай действительно умер в молодом возрасте (с. 93. См. также с. 113, 114 и др.). Он твердо убежден, что жизнь человека подвержена влиянию звезд и что тайное движение высших сфер, определяющее будущее, может быть открыто ему в снах – важно лишь верно их истолковать (с. 110). Это заставляет его искать и в своих ночных видениях, и на небесах ответ на главные вопросы – сколько ему выпало жить и как сложится его судьба в дальнейшем. «Я не удержусь от того, чтобы сказать вам здесь, – обращается он к своим читателям, – что с юности я имел страстное желание узнать у астрологов на основании даты моего рождения, что случится со мною в ходе дней моей жизни и сколько их будет» (с. 110). И тут же признается, что такой его повышенный интерес к своей собственной персоне – дело не вполне достойное: «Теперь я сожалею, что занимался этим, поскольку единственный истинный путь для человека состоит в том, чтобы быть чистым перед Богом, и он не должен делать подобные изыскания». И дальше: «Единственно, о чем молю его, – чтоб он не взял меня из этого мира до того, как я покаюсь в своих грехах» (с. 111).

Однако Модена совсем не изображает себя в «Жизни Иегуды» слепым орудием в руках высших сил. Он сам наделен способностью делать осознанный ответственный выбор, полагаясь на собственные волю и разум. Другое дело, что порою они подводят Модену, заставляя его поступать дурно – тогда он увлекается игрой (это единственный порок, в котором не раз с неподдельной горечью признается читателю автор, видимо, считая, что искреннее раскаяние может облегчить его посмертную участь). Впрочем, он видит в этом пороке не только собственную вину – ведь людям не дано противостоять тому, что определяется небесами. В одном из редких для «Жизни Иегуды» философских отступлений Модена, рассуждая об этом, определяет положение человека в Божественном космосе и степень личной свободы следующим образом: «Относительно звезд и созвездий, которые Бог поместил на небесах, чтобы управлять теми, кто внизу, и направлять их, действуя как причины второго порядка, я всегда считал, что никто не может ускользнуть от их власти и что ничто не может спастись от их десницы [Пс 19,7]. И хотя они не решают все окончательно, они в значительной степени понуждают к действию. Так, они вынуждали меня упорствовать в безрассудном увлечении азартными играми, несмотря на то что внутри я хорошо знал об их порочности и зловредности» (с. 136). Воля Творца и личные устремления

⁴⁰ См. прим. «о» на с.195 принстонского издания «Автобиографии».

Модены, таким образом, вступают в сложную двухступенчатую связь. На одном, низшем уровне этой связи рабби оказывается вполне обособленным самостоятельно действующим индивидом, обладающим свободой воли и выбора, субъектом, поступки которого диктуются его внутренними устремлениями. На другом – целиком объектом действия внешних небесных сил, частью творения, неразрывно связанной с целым и абсолютно подвластной Божьей воле, передаваемой на землю при посредстве звезд.

Насколько индивидуалистичен Модена в этих своих рассуждениях? Насколько вообще индивидуалистично самосознание автора, запечатлевшееся в «Жизни Иегуды»? Чтобы дать сколь-нибудь определенные ответы на эти вопросы, понадобилось бы не только обстоятельно соотнести все сказанное о восприятии собственного Я венецианским рабби с проявлениями авторского самосознания в других автобиографических текстах – как еврейских, так и нееврейских – но и иметь более ясное конкретно-историческое представление о том, что же это такое, новоевропейский индивидуализм⁴¹. Вместо этого здесь хотелось бы просто еще раз подчеркнуть, что, если оставить в стороне взгляд на Модену как на еретика и разрушителя основ иудаизма изнутри, а на «Жизнь Иегуды» – как проявление его ереси, то пример рабби может быть чрезвычайно интересен как выражение новых тенденций личностного самосознания, развивавшихся внутри еврейской традиции – от рабби Иегуды га-Хасида, считавшего, что единственным надежным религиозно-нравственным компасом человека являются непосредственные движения его души,⁴² до мистического индивидуализма и «культы личности», провозглашенных хасидизмом в XVIII веке, и фундаментальных сдвигов ценностных ориентаций от общества к индивиду, порожденных Хаскалой. Несомненно, важен этот пример и в более широком контексте – как часть тех глобальных культурных трансформаций раннего Нового времени, которые определили индивидуалистическое лицо современной европейской цивилизации. Однако, заметим в заключение, о еврейском индивидуализме и его месте и роли в этих трансформациях пока известно гораздо меньше, чем, скажем, о значении еврейских капиталов в становлении экономической основы западного индустриального общества⁴³.

3. Еврейская купчиха из Гамбурга о себе и своих детях

«Автобиографические записки» или «Мемуары» Гликль из Гамбурга, как и «Жизнь Иегуды» Леона Модены, относятся к числу самых известных еврейских «рассказов о себе» периода раннего Нового времени. Они не раз издавались в конце XIX и в XX вв., были переведены на немецкий и английский языки⁴⁴. Интерес к

⁴¹ Современные философские представления о главных смысловых составляющих этого понятия отчетливо сформулированы в статье Стивена Люкса: Lukes S. Types of Individualism // Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas / Ed. P.P. Wiener. New York, 1973. Vol. 2. P. 594-604.

⁴² Кац Я. Евреи в средневековой Европе (Замкнутость и толерантность). Иерусалим, 1994. С. 144-145.

⁴³ Исследователей еврейской истории и религиозно-общественной мысли раннего Нового времени до сих пор гораздо больше занимает (воспользуемся здесь еще раз метафорой Я. Буркхардта) «открытие мира», чем «открытие человека» (См. напр.: Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. B. Cooperman. Cambridge [Mass.], 1983; Jewish Thought in the Seventeenth Century / Ed. I. Twersky and B. Septimus. Cambridge [Mass.], 1986).

⁴⁴ В оригинале сочинение Гликль было написано на идиш. До нас оно дошло в нескольких копиях с несохранившегося оригинала, сделанных ее родными. Текст сочинения на идиш опубликован в издании: Die Memorien der Glückel von Hameln, 1645-1719 / Hrsg. D. Kaufmann. Frankfurt a.M., 1896. Переводы: Die Memorien der Glückel von Hameln / Hrsg. B.

сочинению и фигуре его автора еще больше вырос после выхода в 1995 г. исследования известного американского историка Натали Земон Дэвис «Женщины на обочине: Три жизни XVII в.»⁴⁵. В этой книге на основе мемуарно-автобиографических источников создаются портреты трех неординарных женщин-современниц: иудейки, католички и протестантки, которые – каждая по-своему – живут в «мужском» мире, занимая в нем положение «на обочине»⁴⁶, но в то же самое время расширяя границы возможного для женщины, сложившиеся в их эпоху.

В настоящей работе (во многом обязанной этому исследованию) интерес к «Запискам» Гликль иной. Вопросы, которые задаются в ней к их тексту, связаны почти исключительно с отдельными моментами самоизображения Гликль и с особенностями ее рассказа о своих детях. В частности, мое внимание привлекли нравоучительные истории, которые вплетаются автором в мемуарно-автобиографический нарратив, и их неожиданное противоречие с создаваемым этим нарративом образом Матери. В чем же именно состоит это противоречие и как можно объяснить его присутствие в тексте Гликль?

Гликль из Гамбурга (1646/7-1724)⁴⁷. Жизнь Гликль – по крайней мере в ко внешних ее проявлениях – была, очевидно, во многом типичной для десятков жен ашкеназских купцов конца XVII в. Родилась она в Гамбурге в состоятельной семье, в возрасте 14 лет ее выдали замуж за сына успешного коммерсанта Иосифа Хамельна Хаима. Прожив год в родном городе мужа, молодая чета переехала в Гамбург, где первоначально и обосновалась (потом и Хаиму, и Гликль пришлось пожить в разных городах). За 30 лет замужества она родила 14 детей, двое из которых умерли в раннем возрасте. После скоропостижной смерти мужа, которого Гликль очень любила и которому во всем помогала, она взяла в свои руки управление его бизнесом (вполне традиционным для ашкеназских евреев: Хаим давал ссуды, торговал драгоценными металлами и камнями, занимался также международной торговлей различными товарами, в том числе имел дела и с московскими купцами⁴⁸) и довольно успешно вела дела, хотя давалось ей это нелегко. Вот как она рассказывает об этом сама: «Мне по-прежнему нужно было вести большое дело, я пользовалась доверием и кредитами как у евреев, так и у неевреев... Я ездила на ярмарки и в летнюю жару, и в зимнюю распутицу и стужу. Каждый день я отправлялась торговать, даже зимой стояла за прилавком»⁴⁹. Спустя еще примерно 10 лет, когда ей было уже за 50, Гликль, чтобы не быть обузой детям и обрести спокойную старость, вышла замуж во второй раз – за

Pappenheim. Vienna, 1910; Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt / Hrsg. A. Feilchenfeld. Berlin, 1913; The Memoirs of Glückel of Hameln / Transl. with Notes by M. Lowenthal; New Introd. by R.S. Rosen. New York, 1977; The Life of Glückel of Hameln, 1646-1724, Written by Herself / Trad. and ed. by B.-Z. Abrahams. London, 1962. В настоящей работе я пользовался английским переводом источника по изданию 1977 г.

⁴⁵ Davis N.Z. *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge (Mass.), 1995. Рус. пер: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине: Три женских портрета XVII века*. М., 1999.

⁴⁶ Земон Дэвис, впрочем, говорит об «обочине» (margins) в более широком смысле – как об удаленности от центров власти, маргинальности по отношению к властным структурам (Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 245-247).

⁴⁷ В литературе нашу героиню называют по-разному: Гликль фон Хамельн, Гликль Хамельн, Глюкель из Гамбурга, Гликль бас Иуда Лейб (т.е. Гликль, дочь Иуды Лейба), по-разному ее называли и современники: Гелик, Глик или уменьшительные Гликле, Гликхен – см. о ее имени: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 15-18. Я посчитал возможным обозначить ее имя так, как это обычно принято для времени, когда общепринятая сегодня формула имянаречения еще не сложилась, т.е. назвать личное имя героини, данное ей при рождении (в новейшей литературе считают, что точнее будет Гликль, а не Глюкль, как раньше), и место рождения (Гамбург).

⁴⁸ The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 58.

⁴⁹ Цит. по: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 63.

богатого финансиста и главу еврейской общины г. Мец Гирша Леви. Второй брак, однако, не принес ей долгожданного покоя: муж вскоре разорился и немолодым супругам около 10 лет пришлось жить на иждивении детей (чего Гликль всегда очень боялась). Овдовев в 1712 г. во второй раз, она перебралась доживать свои последние дни в семью одной из своих дочерей. Умерла Гликль 12 лет спустя, когда ей было 78.

Автобиографические «Записки» Гликль. Сочинение Гликль его публикаторы и исследователи обычно обозначают как «мемуары» или «автобиография». Натали Земон Дэвис называет его «первой из дошедших до нас автобиографий еврейских женщин»⁵⁰. Это определение можно дополнить: «Записки» Гликль – вообще единственный из сохранившихся случай исторического свидетельства, приоткрывающего завесу над семейной жизнью, повседневными заботами и переживаниями еврейской женщины раннего Нового времени (т.е. до конца XVIII в.). Книга состоит из семи частей (по семи десятилетиям жизни человека). Она создавалась долго и с большими перерывами (между написанием первой главы и заключительного абзаца прошло 30 лет). Гликль начала ее в 1690 или 1691 г., как она сама свидетельствует, ища утешения в связи со смертью Хаима. Пятая глава была завершена ею в 1699 г., потом через 16 лет, после смерти второго мужа, она возвращается к своему сочинению снова и заканчивает его в 1719 г.⁵¹

Автобиографическая книга Гликль адресована ее «дорогим» и «обожаемым» детям⁵². Она не раз напрямую обращается к ним, разъясняя свои намерения: «Я начинаю писать ее, дорогие дети, после смерти вашего отца в надежде отвлечь мою душу от угнетенного состояния и горьких мыслей»⁵³; «Мои дорогие дети, я пишу эти строки для того, чтобы, если сегодня или завтра у вас появятся собственные чудесные дети и внуки, пусть они прочтут мои краткие записки и узнают о своих предках»⁵⁴; «Это не будет книгой моральных наставлений. Ее я не смогла бы написать, и наши мудрецы уже написали много [таких книг]. Кроме того, у нас есть святая Тора, в которой мы можем найти и взять все, необходимое для нашего странствия из этого мира в мир иной»⁵⁵; «...Я пишу эту книгу не для того, чтобы наставлять вас, но, как уже сказала, чтобы избавиться от меланхолии, которая приходит долгими ночами. Насколько позволяет мне моя память и предмет, я попытаюсь рассказать обо всем, что случилось со мной, начиная с моей юности»⁵⁶.

Первые книги «Записок» содержат подробные сведения о предках и родне Гликль, а также ее мужа Хаима, однако в дальнейшем автор переходит к рассказу о собственных радостях и горестях, в основном связанных с семьей. В книге немало места занимает также описание различных коммерческих предприятий семьи, в которых Гликль неизменно активно участвовала⁵⁷, рассказывается о жизни еврейской общины (преимущественно о случаях, когда ее существованию грозила опасность, и о

⁵⁰ Там же. С. 30.

⁵¹ См.: Rosen R.S. Introduction // *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. VII-XI.

⁵² Как уже было сказано, Гликль за свою жизнь родила четырнадцать детей (всех в первом браке), из которых ко времени начала написания ее истории оставалось двенадцать (6 мальчиков и 6 девочек), причем из этих двенадцати только четверо имели свои семьи (См.: Rosen, Robert S. Introduction // *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. X.). Один ребенок Гликль умер в младенчестве, девочка по имени Мата – в возрасте около трех лет после мучительной болезни, продолжавшейся четыре недели (*The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 86-87.). Потом ушли из жизни еще двое: только что вышедшая замуж дочь Генделе и сын Цанвиль (Самуил), которому было немногим больше двадцати.

⁵³ *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 1.

⁵⁴ Цит. по: Дэвис Н.З. *Дамы на обочине*. С. 63.

⁵⁵ *The Memoirs of Glückel of Hameln*. P. 1.

⁵⁶ *Ibid*. P. 5. В другом месте она повторяет, что рассказывает историю своей жизни детям, «дабы уйти от праздных меланхолических мыслей», которые ее мучают (*Ibid*. P. 79-80).

⁵⁷ Об этом в связи с этикой еврейских купцов XVII в. и «еврейском материализме» см.: Davis N.Z. *Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century* // *Representations* 59 (1997). P. 56-84.

всяких примечательных и чудесных событиях), о мужьях Гликль, в особенности много и горячо о первом, Хаиме. Самые подробные и глубокие описания переживаний Гликль связаны именно со смертью Хаима, «дорогого друга» и «возлюбленного спутника» (кн. 5). В последних двух книгах звучит все больше горечи и разочарований – судьба распорядилась жизнью Гликль совсем не так, как она того хотела: ей приходится доживать свой век одной, в бедности.

Несмотря на то что Гликль заявляет, что отказывается выступать в своем сочинении как моралист, моральные наставления, обращенные к детям, в нем все же вполне определенно присутствуют, причем как в прямой, так и в иносказательной форме. Впрочем, о них (притчах, сказаниях, нравоучительных историях), вставленных в автобиографический рассказ Гликль, по ее собственным словам, «в нужном месте и в нужное время»⁵⁸, пойдет речь в дальнейшем особо.

Дети и материнство в «Записках». Рассказу о своих детях Гликль уделяет исключительное место – это, пожалуй, главная тема ее автобиографического повествования. Наиболее частые сюжеты, ее составляющие, связаны с беременностями и родами Гликль, болезнями детей, их помолвками и бракосочетаниями, смертями, рождением у нее внуков, а также с различными радостями и горестями матери, которые дети ей принесли.

Предваряются эти сюжеты обычно нехитрым, часто повторяющимся зачином («За год до того или раньше я была вынуждена лечь в постель роженицы с дочерью Эстер»⁵⁹; «Наши дела процветали, и Зиппора, мой старший ребенок, уже была девочкой почти двенадцати лет. В это время Лейб Гамбургер из Амстердама, сын Реб Амшела, предложил ей заключить брак с Косманом, сыном Элии Клива, блаженной памяти»⁶⁰; «Мы обручили нашу дочь Ханну с Самуилом, сыном моего деверя Абрахама Хамельна»⁶¹, т.п.), но затем нередко получают довольно сложное, порой затейливое, а порой и драматическое развитие. Гликль, например, рассказывает занятную историю о том, как она рожала первенца одновременно со своей матерью и как по случайности едва не произошла подмена новорожденных⁶². В другом месте – о своем настойчивом желании полакомиться мушмулой во время беременности сыном Иосифом, необычной болезни новорожденного из-за неисполнения этого желания, и его счастливом исцелении посредством той же самой мушмулы⁶³.

Особенно подробно Гликль передает две драматические истории. Одна – о подозрении на заболевание чумой ее дочери Циппоры. Автор рассказывает об ужасе, который охватил ее, ее мужа и всю родню, когда они узнали, что у маленькой девочки в области подмышек открылись нарывы, о том, что она не хотела верить в страшный диагноз, но что они были вынуждены изолировать ребенка и несколько дней не общаться с ним, а также о счастливом конце этой истории – девочка вскоре выздоровела к неопишуемой радости матери, отца и всех окружающих⁶⁴. Другая – о несчастьях и муках, принесенных ей сыном Лейбом, наделавшим огромных долгов и пытавшимся скрыть это. Однажды во время ее поездки к сыну в Берлин обман был раскрыт, и Лейб признался матери во всем «с потоком слез». «Тут же смертельная агония и страх сковал меня, – рассказывает Гликль, – так что члены моего тела отказались повиноваться, и, пока я находилась в этом проклятом городе, я не могла

⁵⁸ Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 45. Как считает Земон Дэвис, эта особенность «Записок» проистекает из того, что ранние еврейские «автобиографии» вообще тесно связаны с жанром «этических завещаний». Исследователь отмечает, что Гликль такого рода сочинения были хорошо знакомы, в частности, в «Записках» она упоминает о завещании, составленном свекровью ее сестры («Читать ее духовный наказ просто восхитительно, да почиет она в мире»), и приводит выдержки из завещания Авраама Галеви Горовица (Там же. С. 31).

⁵⁹ The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 110.

⁶⁰ Ibid. P. 95.

⁶¹ Ibid. P. 120.

⁶² Ibid. P. 36-38.

⁶³ Ibid. P. 136-140.

⁶⁴ Ibid. P. 48-56.

встать с кровати»⁶⁵. Впрочем, она объясняет поведение сына не столько его дурными качествами, сколько тем, что его обманули «легкомысленные и порочные люди», потому что «у него большое и доверчивое сердце»⁶⁶. Она сообщает также, что в конце концов история эта закончилась благополучно: Лейб извлек уроки из своих ошибок и позднее стал доверенным лицом Гликль почти во всех ее коммерческих делах⁶⁷.

В этих рассказах можно выделить три лейтмотива. Первый – самоотверженная любовь Гликль к своим детям, в которой она не устает признаваться («Я бы отдала полжизни, только бы мои дети были здоровы»⁶⁸; «Несмотря ни на что, я стремилась только к тому, чтобы помочь моим детям»⁶⁹; «Я всех их люблю: и тех, за кого выкладывала кругленькие суммы, и тех, кто никоим образом не отражался на моем кошельке»⁷⁰). Переживая за жизнь и здоровье детей, устройство их в будущем, она усердно молит Бога об их благе («Да избавит Господь моих дорогих детей от новых напастей, а мне да дарует Он на старости возможность видеть и слышать возле себя радость и процветание»⁷¹). При этом она почти полностью жертвует собой для достижения этой заветной цели: «Все, что мне остается – это молить Бога, чтобы я слышала и видела только благое в отношении моих детей. Что касается меня самой, я охотно принимаю из рук Божьих мне причитающееся»⁷².

Второй лейтмотив – это опасения Гликль, что ее материнские чувства чрезмерны и тем самым противны воле Бога. Рассказывая о своем безутешном горе в связи со смертью трехлетней дочери Маты, она признается: «...я очень боюсь, что грешна в этом перед Богом и навлекла на себя еще более тяжкое наказание, чем то, которое я, увы, уже заслужила»⁷³. И в другом месте разъясняет причину своих страхов: «мы... не можем по-настоящему служить Господу, будучи повержены горем».⁷⁴ Натали Земон Дэвис считает, что размышления Гликль по этому поводу – одно из направлений ее «споров с Богом», разворачивающихся на страницах «Записок»⁷⁵.

Наконец, третье – опасения Гликль стать обузой детям в старости и горечь от того, что этим опасениям пришлось-таки сбыться. «...Упаси Боже, – не устает повторять вначале еврейская мать, – превратиться в обузу для собственных детей»⁷⁶. И к этому добавляет: «Мне бы даже тяжелее жить с детьми, чем с людьми посторонними...»⁷⁷. Дальше она говорит о своем настойчивом стремлении следовать этому принципу и причинах этой настойчивости: «...Я прилагаю отчаянные усилия, чтобы сохранить свое положение и не пасть бременем на плечи моих детей, и не есть чужой хлеб. И хотя это будет хлеб моих детей, он будет горче хлеба чужих людей, ибо возможно, что мои дети, избави Бог, будут бросать его мне в рот, и мысль об этом хуже смерти»⁷⁸. Наконец, Гликль признается, что вынуждена уступить жестокой необходимости:

«...У меня было множество причин желать никогда не жить с моими детьми.

Однако в конце концов я не выдержала. В том году в Меце жизнь сильно подорожала, а я должна была иметь кого-то, кто бы обо мне заботился. Я также

⁶⁵ Ibid. P. 170.

⁶⁶ Ibid. P. 174.

⁶⁷ Ibid. P. 165–180.

⁶⁸ Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 72.

⁶⁹ The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 169.

⁷⁰ Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 63.

⁷¹ Цит. по: Там же. С. 45.

⁷² The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 227–228.

⁷³ Ibid. P. 87.

⁷⁴ Цит. по: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 67.

⁷⁵ О «спорах с Богом» как духовной практике, характерной для еврейской традиции, см. там же, с. 69 и прим.182.

⁷⁶ Цит. там же. С. 63.

⁷⁷ Цит. там же.

⁷⁸ The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 255.

вводила в расходы общину, помогавшую мне, поэтому я в конце концов поддалась тому, чему так долго противилась, и переехала в дом моего зятя Мозеса Крумбаха»⁷⁹.

Как, однако, этот образ матери соотносится с теми историями, которые Гликль рассказывает в «Записках» своим детям?

Всего в ее сочинении содержится 12 нравоучительных притч и легенд, приведенных целиком, и несколько либо переданных в отрывках, либо просто упомянутых. «Подобно всем хорошим рассказчикам, – замечает Натали Земон Дэвис, – Гликль выстраивает свои истории в соответствии с собственным вкусом и потребностями.» И дальше характеризует их место и смысловую нагрузку в сочинении Гликль следующим образом:

«Истории вставляются между отдельными эпизодами ее жизни для создания настроения, для морально-религиозного комментария по поводу свершившихся или грядущих событий, для возбуждения интереса (“*Hir bey izt ayn hipsh mayse*” [“Вот очень приятная история”]), – говорит Гликль при введении новеллы, оказавшейся весьма грустной). По грубым подсчетам, все вставные истории распадаются на два вида: одни служат иллюстрацией того, почему следует быть выше стремления к богатству и заботиться исключительно о своей репутации, другие учат переносить страдание. На самом деле их сюжеты нередко столь запутанны, содержат столько сюрпризов и резких смен положения, что скорее вызывают новые вопросы, нежели отвечают на уже поставленные. Помимо всего прочего, изложив какой-нибудь сюжет, Гликль отнюдь не избавляется от сомнений по тому же поводу в дальнейшем повествовании»⁸⁰.

Мое особое внимание привлекло то обстоятельство, что в большинстве этих историй фигурируют дети. Посмотрим поближе на эти истории и на то, как дети в них изображаются. Ниже я привожу некоторые из историй Гликль в пересказе Н. Земон Дэвис⁸¹ с добавлением кратких выводов и комментариев в конце каждой.

Притча о птицах. Автобиография Гликль начинается с притчи о птицах, в которой речь идет о живших на берегу моря птице-самце и трех его маленьких птенцах:

Однажды на море разыгрался нештучный шторм, прибрежные дюны стало захлестывать гигантскими волнами. «Если мы не сумеем перебраться на другой берег, мы пропали, – сказал отец семейства и, схватив первого птенца, понес его через море. – Какие муки мне приходится терпеть из-за тебя! – обратился он к сыну посередине пути. – Того гляди надорвусь! А ты, когда я состарюсь, будешь так заботиться обо мне?» – «Конечно, дорогой отец, – отозвалось чадо. – Только переправь меня через море, а я уж буду ублажать твою старость, как тебе будет угодно», – после чего родитель выпустил птенца из когтей со словами: «За такую ложь ты не заслуживаешь иного обращения».

Отец семейства полетел за вторым птенцом и на полпути обратился к нему с тем же вопросом. Сын обещал всячески облагодетельствовать его. И снова отец бросил своего отпрыска в море со словами: «Ты тоже оказался лгуном». Третий птенец, когда его переносили на тот берег и задали такой же вопрос, ответил: «Дорогой отец! Ты прав, говоря о муках, которые терпишь из-за меня, и я обязан по возможности воздать тебе за них. Но я не могу обещать этого наверняка. Зато я обещаю другое: если у меня когда-нибудь будут собственные дети, я сделаю для них то же, что сделал для меня ты».

⁷⁹ Ibid. P. 265.

⁸⁰ Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 67.

⁸¹ Я посчитал возможным почти дословно привести здесь эти притчи в пересказе американского историка по двум причинам. Во-первых, это пересказы «неангажированные»: излагая истории Гликль, Земон Дэвис преследовала совершенно иные, по сравнению с моими, цели. Во-вторых, переложения Земон Дэвис основаны на несравнимо более широкой источниковой базе, чем та, которая имеется в моем распоряжении (ей были доступны практически все существующие рукописи и издания сочинения Гликль).

И отец сказал: «Твои речи верны, а сам ты умен. Я оставляю тебя в живых и перенесу через море»⁸².

Таким образом, из трех детей птицы-отца погибают двое, причем оба «от руки» самого отца. При этом логика самой истории содержит оправдание детоубийства.

Примечательно, что Гликль в каком-то смысле можно считать автором этой истории (по крайней мере отчасти). Скорее всего, она не просто воспроизводит какой-то известный ей готовый устный или письменный сюжет, но выступает как его творец⁸³.

История о благочестивом талмудисте. Это история из второй книги – гораздо более сложная в сюжетном отношении и более многослойная в смысловом. Тем не менее, по крайней мере одна «детская» тема в ней звучит вполне отчетливо, если не сказать больше.

В этой еврейской версии сказания, существующего во многих культурах («Плацид, или Человек, который никогда не клялся»), повествуется о благочестивом талмудисте, безвинно попавшем в тюрьму, и его жене, обманом похищенной морским капитаном, когда она стирала на берегу. Выйдя из тюрьмы, муж взял с собой двоих сыновей и на корабле, направлявшемся в Ост-Индию, пустился искать жену, но судно потерпело кораблекрушение, и талмудист один попал в «страну дикарей» (vilde leyt). Местная принцесса спасла его от поедания каннибалами, и он стал жить с ней в пещере, она родила ему «дикаря-сына». В отчаянии от всех своих утрат талмудист задумался о самоубийстве: «Что, если когда-нибудь эти бездумные жестокие создания съедят его плоть и раскрошат его кости и он не будет похоронен среди правоверных иудеев?»

Божественный голос отговорил его от сведения счетов с жизнью, указал, где спрятано сокровище, и посоветовал, как сбежать на приближающемся судне, которое держало курс на Антиохию. Когда талмудист поднялся на борт, дикарка-жена возопила к нему, прося взять ее с собой, «но он только посмеялся и сказал: “На что мне дикие звери? У меня есть жена лучше тебя...” Услышав, что он больше не вернется к ней, дикарка расвирипела. Она схватила их маленького сына за ноги, разорвала его надвое, швырнула одну половину на корабль, а сама принялась пожрать вторую. Мудрый талмудист поплыл своей дорогой»⁸⁴.

Итак, мать-дикарка чудовищным образом расправляется со своим сыном (очевидно, в контексте истории ее невиданная жестокость объясняется «нецивилизованностью» людоедского населения острова). Отец младенца спокойно (во всяком случае, в рассказе ничего не говорится о его чувствах) воспринимает страшную смерть и поедание своего сына. (Причину такого спокойствия можно, по-видимому, объяснить двумя обстоятельствами. Во-первых, решение уехать было продиктовано талмудисту свыше Божественным голосом и в покорном следовании ему и заключается в данном случае мудрость, т.е. исполнение человеком Божьей воли. Во-вторых, ребенок, рожденный от нееврейки, не считается, согласно Закону, евреем, т.е. принадлежит к тому же племени «дикарей», что и его мать, а потому не может вызывать такого же отношения, что и соплеменник).

Любопытно, что и в этом случае снова не обошлось без творчества самой Гликль. Оказывается, промежуточный эпизод с дикаркой-принцессой и с дикарем-сыном она, скорее всего, добавила к старому сказанию от себя⁸⁵.

История мудреца Иоханана. Из десяти сыновей Иоханана умерло девять, остался только трехлетний малыш... Однажды мальчик заинтересовался огромным

⁸² Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 13 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 2-3).

⁸³ «...Говорящие птицы, – отмечает в этой связи Земон Дэвис, – были типичны для еврейских сказок и басен, на которые Гликль в целом опирается, однако выбор действующих лиц и развитие сюжета могут быть ее собственным изобретением.» – Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 70.

⁸⁴ Там же. С. 53.

⁸⁵ См. там же и прим. 138.

котлом, в котором кипятилось белье, и упал в него. Отец попробовал спасти сына, но сумел выловить из котла лишь один палец. Ребе Иоханан стал биться головой о стену и кричать ученикам: «Стенайте о моей мученической звезде!» «С тех пор он, в виде напоминания о ребенке, всегда носил на шее эту косточку. Если повидать Иоханана приходил незнакомый ученый муж, он очень спокойно показывал тому косточку – словно знакомил с сыном»⁸⁶.

В этом восходящем к Талмуду предании описывается еще одна страшная смерть ребенка. Его смысл очевиден: история призвана дать пример того, как воспринимает потери истинно верующий человек. В данном случае это означает, что он должен смириться со смертями своих детей, ибо обратное противно воле Бога.

Впрочем, помещение этого предания Гликль-матерью в «Записки», предназначенные ее собственным детям (пусть уже и выросшим), как отмечает Земон Дэвис, вызывает «недоумение»⁸⁷. Тем более что Гликль включает пересказ этого предания в свою книгу тотчас после описания смерти своей любимой дочери Маты и неутешного горя, в котором она долго пребывала. В связи с помещением Гликль этой истории в свой автобиографический рассказ недоумение возникает и у меня, хотя и несколько иного рода. Получается, что, заявляя о своем стремлении следовать примеру Иоханана и призывая к этому своих читателей (среди которых, совершенно очевидно, подразумевались лица обоего пола), Гликль не признает принципиальных различий между отношением к детям матери и отца, между материнством и отцовством?

Наконец, здесь снова не обходится без добавлений в старую историю, сделанных Гликль «от себя»: она, скорее всего, намеренно делает погибшего сына Иоханана почти ровесником своей Маты⁸⁸.

История царя Иедидии и его любимого сына Авадона. Шестая книга содержит пересказ Гликль библейского предания о Давиде и Авессаломе:

*Жил-был царь по имени Иедидия («Возлюбленный Богом»), и обитал он со всеми своими женами и чадами в арабских краях. Самым любимым из детей был Авадон («Гибель»), которому отец позволял все, что ему вздумается... Второй сын, Эмунис, заболел от любви к красавице сестре... и хитростью принудил царя послать ее в свои покои, где и поступил с ней, как хотел. Прослышав о таком позоре, Авадон поклялся отомстить Эмунису...; Эмуниса убили за трапезой после охоты. Разгневанный на Авадона, Иедидия лишил его наследства и подверг изгнанию, после чего любимый сын осадил царскую столицу, захватил ее и изнасиловал отцовых жен. В последовавшем затем сражении царь Иедидия признал свои грехи и велел воинам пощадить Авадона. «Положась на Господа и на справедливость своего дела», царские ратники одержали победу, и Авадон был убит. Царь вернул себе трон, простил всех врагов и «до конца дней правил в мире, покое и почете», перед смертью вручив бразды правления третьему сыну, Фридлибу («Миролюбу»).*⁸⁹

Напомню, что в этой истории имя отца, воевавшего со своим любимым сыном, переводится как «Возлюбленный Богом», а имя любимого сына, убитого в ходе войны (правда, произошло это против воли отца), – как «Гибель».

Удивительно, что сама Гликль заключает этот свой рассказ пожеланием: «Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем»⁹⁰. Получается, что она готова во имя «мира, покоя и почета» поступиться жизнью любимого сына? Но как же тогда быть с ее многочисленными заверениями о том, что она всех своих детей любит, готова им во всем помогать и отдать полжизни, лишь бы они были здоровы?

Вернемся к нашему вопросу о противоречии, содержащемся в «Записках» Гликль. С одной стороны, мы увидели, что в них повсюду встречаются признания

⁸⁶ Там же. С. 72 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 88-89).

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. С. 73 (The Memoirs of Glückel of Hameln. P. 230-231).

⁹⁰ Там же. С. 74.

автора в своей почти безграничной (выше ее только Бог) любви к своим детям и описания сильных материнских чувств и переживаний. С другой – в нем присутствуют страшные рассказы, в которых отношение родителей к своим детям выглядит совершенно иначе: родители покорно переносят их смерти, а нередко сами безжалостно лишают своих чад жизни⁹¹. Причем в обоих случаях это оправдывается высшей моралью назидательных историй.

Натали Земон Дэвис специально не останавливается на этом противоречии. Однако она дает истолкование места и общей роли притч и легенд в структуре повествования Гликль: «В рассказанной Гликль книге ее жизни... присутствует “неснятое напряжение”: похоже, что вставными легендами и притчами она стремилась прежде всего подтолкнуть читателей к вопросам, к тому, чтобы задуматься и перейти от ее краткого комментария к обсуждению проблем»⁹². И дальше: «Если я права, то Гликль использует эти истории так, как испокон века раввины использовали для иллюстрации своих нравоучений притчи и басни (по еврейской терминологии, *meshalim*)»⁹³. Что касается описаний Гликль ее глубоких переживаний, связанных с ее детьми, особенно с их смертями, перемежающихся жуткими историями, в которых тоже фигурируют дети, Земон Дэвис интерпретирует такой тип нарратива как мучительный внутренний диалог автора в рамках формулы «спора с Богом»: «В этой борьбе за обретение терпения и смысла – борьбе, в которой *невозможно одержать полную победу* – самым эффективным оружием Гликль было рассказывание историй. Оно позволяло ей “спорить с Богом” – в продолжение еврейской традиции, которая восходит через раввинов к самому Иакову (Бытие 28)»⁹⁴. При этом историк признает, что некоторые притчи, рассказанные Гликль, и ее высказывания, прямо или косвенно касающиеся детей, вызывают недоумение. Например, уже упоминавшееся выше заявление о том, что она хочет уподобиться царю Иедидии: «Как могли дети воспринять ее пожелание: “Да случится со мной то же, что случилось с этим благочестивым царем”»⁹⁵.

На мой взгляд, включение историй и притч о детях в повествовательную канву автобиографического рассказа Гликль, создающего образ «жертвующей собой образцовой еврейской матери»⁹⁶, может быть объяснено неоднозначностью отношения рассказчика к материнству, точнее, ее переживания материнства. В чем, однако, эта неоднозначность может состоять?

⁹¹ Я предвижу в этом месте возражение коллег, в частности тех, кто занимается историей детства и его восприятия в разных культурах. Не надумано ли, могут спросить они, это противоречие? Ведь известно, что восприятие детства и отношение к нему в Европе XVII в. было **иным** – м.ожет быть, это просто **нам** оно кажется странно жестоким? Или иначе: отмеченная жестокость «детских» притч Гликль – это только наша, современная оценка, исходя из которой не следует судить другую культуру, вместо этого лучше попытаться «понять» ее и т.п. (О восприятии своего детства авторами XVII в. см.: Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII-XVIII вв.) / Ред. В.Г.Безрогов. М., 2001.)

Попробую объяснить. Дело не в признании или непризнании того обстоятельства, что в Европе 3-4 столетия назад отношение к детям было существенно, так сказать, «качественно» иным по сравнению с сегодняшним (мне, безусловно, ближе первая точка зрения). В данном случае меня больше интересует, как устроен рассказ Гликль. А именно: очевидное логическое противоречие в нем (изображение безграничной любви Гликль-матери к своим детям *versus* совершенно иное отношение к детям в рассказываемых ею притчах) и возможность интерпретации этого противоречия. Главный вопрос здесь – как это противоречие связано с общим сюжетом ее автобиографического рассказа, объединяющим события ее жизни в упорядоченную последовательность.

⁹² Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 74.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 69.

⁹⁵ Там же. С. 74.

⁹⁶ Rosen R.S. Introduction // The Memoirs of Glückel of Hameln. P. XVI.

В поисках ответа я обратился к проблематизации понятия материнства в современной феминистской критике. Общую направленность этой проблематизации можно вкратце сформулировать следующим образом: в европейской культуре вплоть до настоящего времени всегда, когда речь шла о материнстве, сама женщина, ее индивидуальные, личные, человеческие интересы не принимались во внимание. Концепт материнства формулировался мужчинами, которые «навязали» его женщинам в качестве, с одной стороны, безусловной общественной ценности, с другой – высшей цели и предназначения жизни женщины.

Следующие фрагменты, призванные разъяснить и проиллюстрировать этот тезис, взяты из недавно вышедшей книги Г.А. Брандт, в значительной мере посвященной анализу трансформаций представлений о природе женщины в феминистской теории конца прошлого века⁹⁷:

Главной претензией со стороны феминистских теоретиков к мыслителям прошлого стало то, что они игнорировали материнство как проблему, просто ограничивая сферу деятельности женщин прежде всего этим занятием... Феминистские исследователи... стремились показать, что именно женская способность к деторождению оказывается основой социальной и культурной дискриминации женщин. Сведение, как говорит Т. де Лауретис, женщины к некоей единой сущности Женщины, а последней – к Матери привело к тому, что женщина была выключена из сферы культурных достижений, социальных интересов, личностных приоритетов.⁹⁸

О книге Адрианы Рич «Женщиной рожденные»⁹⁹: *Опубликованная во второй половине семидесятых, книга А. Рич определила некий водораздел в феминистском мышлении по поводу материнства, различив материнство как институт и как практику. Прежде всего она интересна тем, что это одно из тех исследований, которые пытаются определить и выразить опыт женского существования, что называется «изнутри», что необычайно сложно – ведь о женщине, о ее переживании жизни, разных ее ситуаций, состояний и т.п. писали всегда мужчины, и женщины, конечно, привыкли думать о самих себе, даже воспринимать свой собственный опыт, через призму прочитанного, увиденного, услышанного.¹⁰⁰*

Адриана Рич... – мать четверых детей – обращается в книге к своему богатому опыту материнства... Она начинает свою книгу с утверждения: «Мы знаем о воздухе, которым дышим, о морях, которыми путешествуем, больше, чем о природе и значении (смысле) материнства», потому что материнство, представленное в общественном сознании через те стереотипы, которые отражены и в искусстве, и в публицистике, и в специальных изданиях, имеет немного отношения к реалиям этого явления. «Когда я стараюсь вернуться в тело молодой женщины 26 лет, беременной первый раз, я осознаю, что я была совершенно отчуждена от моего реального тела и духа институтом – не фактом – материнства. Этот институт разрешил мне только определенное видение себя, воплощенное в специальных буклетах, в романах, которые читала, в суждениях моей свекрови, в памяти моей собственной матери, Сикстинской мадонне или микельанджеловской «Пьете», в носящемся в воздухе определении, что беременная женщина есть женщина, успокоенная в своей наполненности или, проще, женщина ожидающая. ...Я становилась отчужденной и от непосредственного, настоящего переживания своего тела, и от моей читающей, пишущей, думающей жизни». Автор убеждена, что в большинстве культур материнство как институт было формой рабства для женщин, способом деградации женских возможностей... Но при этом у нее нет однозначной оценки роли этого явления в жизни женщины.¹⁰¹

⁹⁷ Брандт Г.А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000.

⁹⁸ Там же. С. 105-106.

⁹⁹ Rich A. Of Woman Born. New York, 1976.

¹⁰⁰ Брандт Г.А. Природа женщины. С. 108.

¹⁰¹ Там же. С. 109 (Цит.: Rich A. Op. cit. P. 16, 38-39).

Автор делится с читателями тем, что она давно мечтала написать книгу о материнстве, но долгое время не могла позволить себе этого: «Я избегала этого путешествия в прошлое, в годы моей беременности, рождения детей, и затем, когда их жизнь полностью зависела от меня, потому что это означало возвращение в состояние боли и раздражения, которое я предпочитала не вспоминать. Я могла начать думать о том, чтобы писать книгу о материнстве только когда я начала себя чувствовать достаточно сильной, и моя любовь к детям приобрела окончательно однозначный характер, так что я смогла посметь вернуться в состояние, которое кажется мне наиболее болезненным, непонятным, двусмысленным, в котором я когда-либо оказывалась, состояние, строжайшим образом огражденное табу, закрытое фальшивыми ярлыками, стереотипами». И поскольку «каждое путешествие в прошлое осложнялось иллюзиями, фальшивой памятью, фальшивым названием реальных событий», она начинает с того, что приводит выдержки из своего дневника почти двадцатилетней давности: времени, когда ее первые дети были совсем маленькими и впереди были еще беременности и роды. Вот одна из них: «Из моего дневника, ноябрь 1960: мои дети доставляют мне наиболее острое страдание, которое мне когда-либо приходилось испытывать. Это страдание раздвоения: убийственное противоречие между горькой обидой и раздирающим нервным раздражением и счастливым удовлетворением и нежностью». Автор подробно воспроизводит описания своих страданий тех лет по поводу того, что ее реальные чувства к детям совсем не всегда совпадали с тем стереотипом «безусловной» любви матери, который интериоризирован обществом в сознание женщины, что она при всей палитре удивительных и совершенно новых для нее чувств к своим детям подчас ощущала себя едва ли не «монстром», который почти ненавидит своих детей, поскольку они день за днем, неделя за неделей, месяц за месяцем разлучали ее с самой собой, с ее внутренним миром, индивидуальностью, духовностью, да просто с необходимостью иногда побыть одной, наедине с собой¹⁰².

Вернемся, однако, к Гликль. После всего сказанного очень заманчиво было бы признать ее предтечей феминистской трактовки материнства, тем более, что исследователи «Записок» не раз отмечали: автор изображает в них себя «на равных с мужчинами»¹⁰³. О расширении Гликль границ возможного для еврейской женщины XVII в. пишет в своем очерке о ней и Натали Земон Дэвис (правда, не в связи с материнством). Примечательно также, что еще раньше популяризации «Записок» способствовала известная еврейская феминистка конца XIX – начала XXв. Берта Паппенхайм¹⁰⁴, пропагандировавшая независимость женщины и одновременно ее преданность семье¹⁰⁵.

И все же вывод должен быть более осторожным. Ни о каком протесте Гликль против неравенства женщин ее страшные притчи, конечно, свидетельствовать не могут. Включение этих «несовпадающих» с образом героини «Записок» историй в их повествовательную ткань скорее может говорить о неотрефлексированном, бессознательном неприятии автором традиционной роли еврейской матери. Неприятии, которое во времена Гликль вообще не могло быть сколько-нибудь отчетливо вербализовано, и в итоге приняло именно такую необычную форму¹⁰⁶.

¹⁰² Там же. С. 110 (Цит.: Rich A. Op. cit. P. 15, 21). См. также: Allen J. Motherhood: The Annihilation of Women // Mothering: Essays in Feminist Theory / Ed. J. Trebilcock. Totowa, 1984.

¹⁰³ Rosen, R.S. Introduction // The Memoirs of Glückel of Hameln. P. XVI.

¹⁰⁴ Паппенхайм издала первый перевод сочинения на немецкий язык – см. прим. 1.

¹⁰⁵ Паппенхайм, как считают, вообще идентифицировала себя с Гликль, потомком которой по боковой линии она являлась (см. об этом: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. С. 249-250 и прим.).

¹⁰⁶ О феминистской трактовке материнства в современной еврейской автобиографии см.: Friedling M. Feminisms and the Jewish Mother Syndrome: Identity, Autobiography, and the Rhetoric of Addiction // Discours 19 (1). (1996). P. 105-130.

Послесловие

Читатель, добирающийся до послесловия книги (или сразу его открывающий), обычно ожидает увидеть в нем общий итог всему в ней сказанному. В данном случае он, по-видимому будет огорчен, поскольку итогов не найдет – эта работа их не предполагала изначально. Автор вполне отдавал себе отчет в том, что предложенный в книге широкий охват материала, чрезвычайно рассеянного во времени и пространстве европейской культуры, различные способы прочтения текстов, а также проблематизация традиционных историографических подходов могут создать лишь коллаж, интересный прежде всего своей пестротой и разнообразием, а не строго выверенными логическими выводами. Задача его состояла скорее в том, чтобы задать вопросы, а не найти ответы. Больше других при этом автора занимал вопрос о самой возможности общеевропейской перспективы рассмотрения раннего автобиографизма и сравнительно-исторического анализа автобиографических текстов разных европейских культур. Что в этих текстах считать основаниями для сопоставления/различения? Как найти эти основания? Возможно ли это вообще? Несмотря на то, что вопросы эти во многом остались открытыми, автор все же решается допустить, что общий взгляд на ранние европейские автобиографические тексты разных культурных традиций возможен, не совсем бесполезен, а, быть может, даже и интересен. Он будет вполне удовлетворен, если читатель с ним в этом согласится.

Библиография¹⁰⁷

1. Теория, методология, историография

- Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
Блок М. К сравнительной истории европейских обществ // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.
Брандт Г.А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000.
Бургос М. История жизни: Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии 1 (1992).
Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века // Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение. М., 1998.
Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.
Зарецкий Ю.П. Новый образ гуманитарного знания на исходе XX века и российско-американское сотрудничество историков // Профессионалы за сотрудничество 3. М., 1999. Зарецкий Ю.П. Представления о человеческой субъектности в историческом знании: От Я. Буркхардта до М. Фуко // Материалы конференции «Историческое знание и интеллектуальная культура»: ИВИ РАН, 4-6 декабря 2001 г. М., 2001.

¹⁰⁷ Настоящая библиография не претендует на полноту и всесторонность. В нее в основном включены работы, так или иначе использованные автором при написании очерков, составивших книгу. Структура библиографического списка отражает основные направления данного исследования.

- Златар А. Автобиография глазами исследователей Средневековья // Автоинтерпретация: Сборник статей. СПб., 1998.
- Келли, Дональд Р. Основания для сравнения // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып.7. М., 2001.
- Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.
- Кон И.С. Открытие “Я”. М., 1978.
- Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001.
- Кошелева О.Е. «История детства» как способ реконструкции и интерпретации историко-педагогического процесса в зарубежной историографии // Всемирный историко-педагогический процесс: Концепции, модели, историография / Под ред. Г.Б. Корнетова и В.Г. Безрогова. М., 1996.
- Круткин В.А. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993.
- Лежен Ф. В защиту автобиографии // Иностранная литература 4 (2000).
- Пушкарева Н.Л. От “his-story” к “her-story”: рождение исторической феминологии// Адам и Ева: Альманах гендерной истории 1 (2001).
- Репина Л.П. «Персональная история»: Биография как средство исторического познания // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999.
- Репина Л.П. Гендерная история сегодня: проблемы и перспективы // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 1 (2001).
- Рикер П. Герменевтика; Этика; Политика: Московские лекции и интервью. М., 1995.
- Русская культура в сравнительно-историческом освещении: Материалы «круглого стола» // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.
- Трубина Е.Г. Нарратология: Основы, проблемы, перспективы: Материалы к спецкурсу. Екатеринбург, 2002.
- Фуко М. Герменевтика субъекта (выдержки из лекции в Коллеж де Франс 1981-1982 гг.) // Социо-Логос 1 (1991).
- Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев; М., 1998.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977.
- Хубач В. Биография и автобиография: Проблема источника и изложения. М., 1970.
- Шмитт Ж.-Кл. К вопросу о сравнительной истории религиозных образов // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб., 1999.
- Autobiography, Historiography, Rhetoric / Ed. by M. Donaldson Evans, L. Frappier Mazur, and G. Prince. Amsterdam, 1994.
- Autobiography: Essays Theoretical and Critical / Ed. J. Olney. Princeton, 1980.
- Autobiography and the Problem of the Subject / Ed. R. Caschè. Baltimore, 1978 (MLN 93 (1978): № 4).
- Bouwsma W. J. The Renaissance and the Drama of Western History // American Historical Review 94 (1979).
- Bruner J., Weisser S. The Invention of Self: Autobiography and its Forms // Orality and Literacy / Ed. by D.R. Olson and N. Torrance. Cambridge, 1991.
- Bruss E. Autobiographical Acts: The Changing Situation of a Literary Genre. Baltimore; L., 1976.
- Coontz S. The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900. L.; NY., 1988.
- The Culture of Autobiography: Constructions of Self-Representation / Ed. by R. Folkenflik. Stanford, 1993.
- Dumont L. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago, 1986.
- Eco U. Interpretation and overinterpretation / Ed. S. Collini. Cambridge, 1992.
- Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. NY., 1980.
- Foucault M. Technologies of the Self / Ed. L. Martin, H. Gutman and P.H. Hutton. Amherst, 1988.

- Foucault M. *The Subject and Power* // Idem. *Beyond Structuralism and Hermeneutics* / Ed. H. Dreyfus and P. Rabinov. Chicago, 1982.
- Foucault M. *What is an Author?* // *Textual Strategies* / Ed. J.V. Harari. Ithaca, 1979.
- Geertz C. "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding // *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* / Ed. R.A. Shweder and R.A. LeVine. Cambridge, 1984.
- Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* / Hrsg. R.L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schultz. Berlin; NY., 1998. 2 Bde.
- Gusdorf G. *De l'autobiographie initiatique a l'autobiographie genre litteraire* // *Revue d'Histoire litteraire de la France* 6 (1975).
- Gusdorf G. *Auto-bio-graphie*. Paris, 1991.
- Gusdorf G. *Conditions and Limits of Autobiography* // *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* / Ed. by J. Olney. Princeton, 1980.
- Individualität* / Hrsg. M. Frank, A. Haverkamp. München, 1998.
- Individuum: Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft* / Hrsg. G. Boehm, E. Rudolph. Stuttgart, 1994.
- Jäger M. *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Loewith, Gottfried Benn, Alfred Doeblin*. Stuttgart; Weimar, 1995.
- Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1957.
- Lehmann J. *Bekennen, Erzählen, Berichten: Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen, 1988.
- Lejeune Ph. *Autobiographie et histoire litteraire* // *Revue d'Histoire litteraire de la France* 6 (1975).
- Lejeune Ph. *Le pacte autobiographique*. Paris, 1975.
- Lejeune Ph. *Moi aussi*. Paris, 1986.
- Leonardi C. *Per una storiografia del piacere* // *I discorsi dei corpi*. Turnhout, 1993.
- Lukes S. *Types of Individualism* // *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* / Ed. Ph.P. Wiener. NY., 1973. Vol. 2.
- The Making of Sixteenth-Century Identity* / Ed. by A.J. Piesse. Manchester; NY., 2001.
- Man P. de. *Autobiography as De-facement* // Idem. *The Rhetoric of Romanticism*. NY., 1984.
- Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / Transl. by C. Smith. London, 1962.
- Mothering: Essays in Feminist Theory* / Ed. J. Treblicot. Totowa, 1984.
- Nakamura H. *A Comparative History of Ideas*. London, 1992.
- Olney J. *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton, 1973.
- Pascal R. *Design and Truth in Autobiography*. London, 1960.
- Porter R. *History of the Body* // *New Perspectives on Historical Writing* / Ed. P. Burke. Cambridge, 1991.
- Redlich F. *Autobiographies as Sources for Social History* // *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 62 (1975).
- Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to Present* / Ed. and intr. by R. Porter. L., 1997.
- Rich A. *Of Woman Born*. NY., 1976.
- Rosen H. *Speaking from Memory: A Guide to Autobiographical Acts and Practices*. London., 1998.
- Scott J. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis* // *American Historical Review* 91 (1986).
- Starn R. *Varieties of Cultural History: Collected Essays*. Goldbach, 2001.
- Stock B. *Listening for the Text*. Baltimore, 1990.
- Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge (Mass.), 1989.
- Taylor Ch. *The Person* // *The Category of Person*. Cambridge, 1985.

2. Христианский Запад

- Абеляр П. История моих бедствий / Пер. Н.А. Сидоровой. М., 1959.
- Абеляр П. История моих бедствий / Пер. П.О. Морозова; Введ. и прим. А. Трачевского. СПб., 1902.
- Августин, блаж. Исповедь / Пер. и прим. М.Е. Сергеенко. М., 1992.
- Альберти Л.Б. [Автобиография] // Мастера искусств об искусстве. М., 1937. Т. 1.
- Антология педагогической мысли христианского средневековья / Под ред. В.Г. Безрогова и О.И. Варьяш. М., 1994. 2 т.
- Арнаутова Ю.Е. Житие как духовная биография: К вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.
- Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
- Багге С. Автобиография Абеяра и средневековый индивидуализм // Мировое древо 3 (1994). С.58-79.
- Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе» (О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина). М., 1993.
- Баткин Л.М. Европейский индивид наедине с самим собой. М., 2000.
- Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М., 1995.
- Баткин Л.М. Петрарка на острие собственного пера: Авторское самосознание в письмах поэта. М., 1995.
- Баткин Л.М. Ради чего Абеяра написал свою автобиографию? // Мировое древо 3 (1994).
- Баткин Л.М. Ренессансный миф о человеке // Вопросы литературы 9 (1971).
- Баткин Л.М. Странности ренессансной идеи «подражания» древним: Imitatio или inventio? // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984.
- Безрогов В.Г. Историческое осмысление персонального опыта в автобиографии // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения: Исследования и тексты: Сборник научных трудов памяти К.Д. Авдеевой. Иваново, 2000.
- Берк П. Антропология итальянского Возрождения // Одиссей 1993. М., 1993.
- Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986.
- Брагина Л.М. Гуманистические традиции в этико-философской концепции Джироламо Кардано // Культура Возрождения XVI века. М., 1997.
- Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996.
- Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1971. Т. 5.
- Варьяш О.И., Зарецкий Ю.П. Тереса Авильская. Книга жизни // Вестник Университета Российской Академии образования 2 (1997).
- Ведюшкин В.А. Идальго и кабальеро: Испанское дворянство в XV-XVII вв. // Европейское дворянство XV-XVII вв.: Границы сословия. М., 1997.
- Ведюшкин В.А. Кастильское дворянство и «чистота крови» // Элита и этнос средневековья. М., 1995.
- Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913.
- Гуревич А.Я. «В этом безумии есть метод»: К проблеме «индивид в средние века» // Мировое древо 3 (1994).
- Гуревич А.Я. Индивид (статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры») // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Данте Алигиери. Малые произведения / Пер. Л.Г. Габричевского. М., 1968.
- Данте Алигиери. Новая жизнь; Божественная Комедия / Пер. И.Н. Голенищева-Кутузова. М., 1967.

- Зарецкий Ю.П. Автобиография в средние века? (Об авторстве некоторых “житий” в XII-XVI вв.) // Метафизика исповеди: Пространство и время исповедального слова: Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г. СПб., 1997 (I Российский философский конгресс).
- Зарецкий Ю.П. Выборы папы в «Записках» Э.С. Пикколомини // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992.
- Зарецкий Ю.П. Детство в средневековой автобиографии: Святой Августин и Гвиберт Ножанский // Вестник Университета Российской Академии образования 1 (1998).
- Зарецкий Ю.П. Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II). Нижний Новгород, 2000.
- Зарецкий Ю.П. Смертный грех гордыни и ренессансная автобиография // Средние века 55 (1992).
- Зарецкий Ю.П. Тайна монахини // De mulieribus illustribus. СПб., 2001.
- Зарецкий Ю.П., Брандт Г.А. Читая Тересу Авильскую: Монахиня и исповедник («Книга жизни», гл. 5, 3-6) // Средние века 61 (2000).
- Индивид и личность в истории: Дискуссия // Одиссей 1990. М., 1990.
- Кардано Дж. О моей жизни / Пер. Ф.А. Петровского. М., 1938.
- Карл IV. Жизнеописание / Пер. и прим. А.В. Леонтьевского // Леонтьевский А.В. «Искусство возможного» в политике Карла IV Люксембурга. Волгоград, 1995.
- Кобрин К.Р. Гиральд Камбрийский – текст и контекст // Он же. От «Мабиногиона» к «Психологии искусства». СПб., 1999.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Лойола И. Духовные упражнения. Париж, 1996.
- Маргарита Валуа. Мемуары королевы Марго / Пер. И.В. Шевлягиной. М., 1995.
- Мережковский Д.С. Испанские мистики: Св. Тереза Авильская, Св. Иоанн Креста / Ред. Т. Пахмус. Брюссель, 1988.
- Монтень М.Э. де. Опыты: В 3-х кн. / Пер. А.С. Бобовича, Н.Я. Рыковой. Калининград, 1997.
- Неретина С.С. Абельяр и Петрарка: Пути самопознания личности (Текстологический анализ) // Вопросы философии 3 (1992).
- Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений / Вступ. ст., пер. и коммент. Н.Ф. Ускова // Средние века 58 (1995).
- Отлох Санкт-Эммерамский. Книга об искушениях, переменчивой судьбе и сочинениях / Пер. И.П. Стрельниковой // Памятники средневековой латинской литературы X-XII вв. М., 1972.
- Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III-XVI вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
- Память детства: Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII-XVIII вв.) / Ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
- Петрарка Ф. Письмо к потомкам / Пер. М.О. Гершензона // Он же. Избранное. М., 1974.
- Петрарка Ф. Письмо к потомкам // Он же. Сонеты, избранные канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. М., 1984.
- Пий II. Записки о достопамятных деяниях: Кн. I, 1-12 / Пер. Ю.П. Зарецкого // Средние века 59 (1997).
- Питти Б. Хроника / Под ред. М.А. Гуковского. Л., 1972.
- Платтер Ф. Автобиография / Пер. Н.В. Сперанского // Сперанский Н.В. Очерки по истории народной школы в Западной Европе с приложением автобиографии Ф. Платтера. М., 1896.
- Подземская Н.П. «Жизнь Бенвенуто Челлини» как литературный памятник позднего итальянского Возрождения // Культура Возрождения XVI века. М., 1997.
- Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах / Под ред. В.Г. Безрогова. М., 1996.
- Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.

- Рёккелайн Х. Размышления о воспитании и жизненном пути в автобиографиях эпохи Высокого Средневековья // Хеннингсен Ю. Автобиография и педагогика. М., 2000. С.106-132.
- Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. В. Устрялова. СПб., 1898.
- Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. М.Н. Розанова // Он же. Избранные сочинения. М., 1961. Т. 3.
- Св. Тереза Авильская // Подвижники: Избранные жизнеописания и труды. Самара, 1998.
- Сикари А. Св. Тереза Авильская // Он же. Портреты святых. Милан, 1987.
- Словарь средневековой культуры / Ред. А.Я. Гуревич (в печати).
- Тереза Авильская. Внутренний Замок / Пер. под ред. Н.Л. Трауберг. М., 2000.
- Тереза Авильская. Книга жизни: Гл. 1-6 / Пер. с исп. О.И. Варьяш и Ю.П. Зарецкого // Адам и Ева: Альманах гендерной истории 2 (2001).
- Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V - середина VII в.). М., 1989.
- Фальтенбахер К.Ф. «Семичастный разговор» и новая картина мира Галилея. М., 1996.
- Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка. М., 1971.
- Челлини Б. Жизнь Бенвенуто Челлини, написанная им самим / Пер. М. Лозинского. М., 1958.
- Эадмер. Житие Святого Ансельма, составленное Эадмером, монахом Кентерберийским, Ансельмовым учеником и неразлучным спутником / Пер. С.С. Аверинцева // Памятники средневековой латинской литературы X - XII вв. М., 1972.
- Эксле О.Г. Формы социального поведения в Средние века: Согласие – договор – индивид // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы / Ред. Ю.Л. Бессмертный, О.Г. Эксле. М., 2000.
- Эненкель К. Происхождение ренессансного идеала “uomo universale”: “Автобиография” Леона Батиста Альберти // Человек в культуре Возрождения. М., 2001.
- Abelard P. *Historia calamitatum* / Ed. J. Monfrin. Paris, 1959.
- Amelang J.S. *Vox Populi: Popular Autobiographies as Sources for Early Modern Urban History* // *Urban History* 20 (1) (1993).
- Aries Ph. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. Paris, 1960.
- Ashley K. *Historicizing Margery: The Book of Margery Kempe as Social Text* // *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28 (1998). № 2. P. 371-388.
- L'Autobiographie dans le monde hispanique: Actes du Colloque international de La Baume-lès-Aix, 11-12-13 mai 1979*. Aix-en-Provence; Paris, 1980.
- L'Autobiographie en Espagne: Actes du IIe Colloque international de la Baume-lès-Aix, 23, 24, 25 mai 1981*. Aix-en-Provence; Marseille, 1982.
- Die Autobiographie im Mittelalter (Autobiographie et references autobiographiques au Moyen Age: Actes du Colloque du Centre d'Etudes Medievales de l'Universite de Picardie Jules Verne. 30 Mars au 1er Avril 1995)*. Greifswald, 1995.
- Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance* / Hrsg. G. Schweikhart. Köln, 1998.
- Bagge S. The “Autobiography” of Abelard and Medieval Individualism (“*Historia calamitatum*”) // *Journal of Medieval History* 19 (1993). P. 327-350.
- Benson R.L., Constable G. *Introduction* // *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge (Mass.), 1982.
- Benton J.F. *Culture, Power and Personality in Medieval France*. London, 1991.
- Bernardino da Siena. *Le prediche volgari*. Siena, 1888. Vol. 3.
- Betraying Our Selves: Forms of Self-Representation in Early Modern English Texts* / Ed. H. Dragstra, Sh. Ottway, and H. Wilcox. NY., 2000.
- Biographie und Autobiographie in der Renaissance: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. bis 3. November 1982 / Vorträge hrsg. von A. Buck*. Wiesbaden, 1983.
- Bloomfield M.V. *The Seven Deadly Sins*. Michigan, 1972.
- Bottomley F. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London, 1979.

- Burke P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes // *Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to Present* / Ed. R. Porter. London, 1997. P. 17-28.
- Burr A. R. *The Autobiography: A Critical and Comparative Study*. Boston; NY., 1909.
- Bynum C.W. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // *Idem. Jesus as Mother*. Berkeley, 1982. P. 82-109.
- Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. NY., 1991.
- Bynum C.W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. NY., 1995.
- Cardanus H. *De propria vita liber* // *Idem. Opera omnia*. Lugduni, 1663. Vol. 1.
- Cardanus H. *De propria vita liber*. Amsterdam, 1654.
- Carruthers M.J. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge, 1990.
- Castro A. *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid, 1982.
- Celestinus V, papa. *Auto e biografia di papa Celestino* / A cura di C. Isolan; Pref. di M. Guglielminetti. Torino, 1990.
- Cellini B. *Vita* // *Idem. Opere* / A cura di B. Maier. Milano, 1968.
- Chenu M.-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation medievale*. Paris, 1969.
- Classen A. *Autobiography as a Late Medieval Phenomenon* // *Medieval Perspectives* 3 (1988). №1. P. 89-104.
- Coleman J. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge, 1992.
- Conversini da Ravenna G. *Rationarium vitae* / A cura di V. Nason. Firenze, 1986.
- Cortes A.N. *Pleito de los Cepeda* // *Boletin de la Real Academia Española* 25 (1946).
- Cossío J.M. de. *Autobiografias de soldados, siglo XVII*. S.I., 1956. (Biblioteca de autores espanoles 90).
- Courcelle P.P. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition litteraire: Antecedents et posterité*. Paris, 1963.
- Dante Alighieri. *Il Convivio* / A cura di G. Busnelli e G. Vandelli. Firenze, 1934. Vol. 1.
- Dante Alighieri. *La Commedia*. Milano, 1965. Vol. 2: Purgatorio.
- Dante Alighieri. *Vita Nova*. Firenze, 1932.
- Davis N.Z. *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France* // *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford, 1986. P. 53-63.
- Dronke P. *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry 1000-1150*. London, 1986.
- Duranton-Mallet F. Propositions pour une lecture analytique de la "Vita" di Benvenuto Cellini // *Revue des Etudes Italiennes* 29 (1983). № 4. P. 223-231.
- Eadmer. *Vita Sancti Anselmi* / Ed. R.W. Southern. London, 1962.
- Efren de la Madre de Dios, Steggink O. *Tiempo e vida de Santa Teresa*. Madrid, 1968.
- Europäische Mentalgeschichte: Haupttemen in Einzeldarstellungen / Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart, 1993 (см. обзор на рус. яз.: История ментальностей и историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996).
- Ferguson C.D. *Autobiography as Therapy: Guibert, Peter Abelard, and the Making of Medieval Autobiography* // *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 2 (1983).
- Ferguson W.K. *The Renaissance*. NY., 1940.
- Fragments for a History of the Human Body / Ed. by M. Feher, R. Naddaf, N. Tazi. NY., 1989.
- Fruognoni A. *Celestiniana* / Intr. di C. Gennaro. Roma, 1991.
- Gardner V.C. *Homines non nascuntur, sed figuuntur: Benvenuto Cellini's 'Vita' and Self-Presentation of the Renaissance Artist* // *Sixteenth Century Journal* 28 (1997). № 2. P. 447-465.
- Garin E. *Ritratti di umanisti*. Firenze, 1967.
- Giraldus Cambrensis. *The Autobiography* / Ed. and trad. by H.E. Butler. London, 1937.
- Giraldus Cambrensis. *Opera*. London, 1861. Vol. 1.

- Goldberg J. Cellini's "Vita" and the Conventions of the Early Autobiography // *Modern Language Notes* 89 (1974).
- Greenblatt S. J. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, 1980.
- Gregori C. Rappresentazione e difesa: Osservazioni sul "De vita propria" di Gerolamo Cardano // *Quaderni Storici* 25 (1990). № 1. P. 225-234.
- Guglielminetti M. Memoria e scrittura: L'autobiografia da Dante a Cellini. Torino, 1977.
- Guglielminetti M. L'autobiographie en Italie, XIVe – XVIe siècles // *Revue de l'Institut de Sociologie* 1-2 (1982). P. 101-114.
- Guglielminetti M. L'ottantanove e la costruzione dell'io autobiografico // *Revue des Etudes Italiennes* 38 (1992). № 1-4. P. 155-163.
- Guibert de Nogent. *Autobiographie* / Ed. E.-R. Labande. Paris, 1981.
- Güntert G. Skorpion und Salamander: Eine emblematische Deutung der Vita des Benvenuto Cellini // *Schweizer Monatshefte* 66 (1986). № 1.
- Gurevich A. *The Origins of European Individualism* / Transl. by K. Judelson. Oxford; Cambridge, 1995.
- Gurevich A. *Das Individuum in europäischen Mittelalter*. München, 1994. (Обзор на рус. яз.: Одиссей. 1996. М., 1996).
- Guzzoni degli Ancarani C. *La cronica domestica toscana dei secoli XIV e XV*. Lucca, 1920.
- Hamilton E. *The Life of Saint Teresa of Avila*. Wheathampstead, 1985.
- Hanning R.W. *The Individual in Twelfth-Century Romance*. New Haven, 1977.
- Haskins Ch.H. *Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge (Mass.), 1927.
- Head Th. *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans 800-1200*. Cambridge, 1990.
- Herlichy D. *Medieval Children // Essays on Medieval Civilization*. Austin; London, 1978.
- Historical and Religious Writers of the Latin West* / Ed. P.J. Geary. Aldershot, 1995.
- The History of Childhood* / Ed. L. de Mause. NY., 1974.
- Hofmann H. *Autobiografisch schrijven in de middeleeuwse Latijnse literatuur // Over de autobiografie* / Red. E. Jongeneel. Utrecht, 1989.
- Ijsewijn J. *Humanistic Autobiography // Studia humanitatis*. München, 1973.
- Individuum und Individualität im Mittelalter* / Hrsg. J.A. Aertsen, A. Speer. Berlin; NY., 1996.
- Ishikawa W.K. *Life-Writing in France: A French Bibliography // Biography* 5 (1982). № 4.
- Jelis J. *The Child: From Anonymity to Individuality // A History of Private Life. Pt. 3: Passions of the Renaissance* / Ed. R. Chartier; Trad. A. Goldhammer. Cambridge (Mass.), 1989.
- Kantor J. *A Psychohistorical Source: the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent // Journal of Medieval History* 2 (1976).
- Kent H.A. *The Alleged Early Modern Origin of the Self and History: Terminate or Regroup? // Spenser Studies: A Renaissance Poetry Annual* 10 (1992).
- Kerby-Fulton K. 'Who Has Written this Book?': Visionary Autobiography in Langland's C Text // *The Medieval Mystical Tradition in England*. Cambridge, 1992.
- Kleinberg A.M. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, 1992.
- Kupert-Tsur N. *Se dire à la Renaissance: Les mémoires au XVIe siècle*. Paris, 1997.
- Lara A. *Memoria de mi // Versants* 8 (1985).
- Lehman P. *Autobiographies of the Middle Ages // Transactions of the Royal Historical Society: 5-th series*. London, 1953. Vol. 3.
- Lesca G. I "Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contingerunt" d'Enea Silvio de'Piccolomini (Pio II). Pisa, 1894.
- Lincoln V. *Teresa, a Woman: A Biography of Teresa of Avila*. NY., 1984.
- Llamas Martinez E. *Santa Teresa de Jesus y la Inquisicion española*. Madrid, 1972.
- Llamas Martinez E. *Teresa de Jesus y los alumbrados: Hacia una revision del 'alumbradismo' español del siglo XVI // Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982*. Salamanca, 1983. 2 vol.
- Maier B. *Umanità e stile di Benvenuto Cellini scrittore*. Milano, 1952.

The Making of Sixteenth-Century Identity / Ed. by A.J. Piesse. Manchester; NY., 2001.

Mancini A.N. Writing the Self: Forms of Autobiography in the Late Italian Renaissance // Canadian Journal of Italian Studies 14 (1991). № 42-43.

Marenbon J. The Philosophy of Peter Abelard. NY., 1997.

Margery Kempe. The Book / Ed. W. Butler-Bowdon. NY., 1944.

Marques A. Los alumbrados. Madrid, 1972.

McLaughlin M. Abelard as Autobiographer // Speculum 42 (1967).

Mascuch M. Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791. Stanford, 1996.

The Medieval Mystical Tradition in England : Exeter Symposium V: Papers Read at the Devon Centre, Dartington Hall, July 1992 / Ed. by M. Glasscoe. Woodbridge; Rochester, 1992.

Medieval Theology and the Natural Body / Ed. P. Biller and A.J. Minnis. Rochester (NY.), 1997.

Menendez Pidal R. Estudios sobre Santa Teresa. Malaga, 1998.

Menendez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1956. Lib. 5.

Mercanti scrittori: Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento / A cura di V. Branca. Milano, 1986.

Mews C.J. La bibliothèque du Paraclet // Studia monastica 27 (1985).

Mews C.J. The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France. NY., 1999.

Minnis A.J. Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages. London, 1984.

Misch G. Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a.M., 1949-1969. 4 Bde.

Morris C. The Discovery of the Individual: 1050-1200. London, 1972.

Oexle O.G. Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien 24 (1990).

Otloh von St. Emmeram. Liber visionum / Hrsg. von P.G. Schmidt. Weimar, 1989.

Paige N.D. Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France. Philadelphia, 2000.

Perez-Romero A. Subversion and Liberation in the Writings of St. Teresa of Avila. Amsterdam, 1996.

Petrarca F. Prose. Milano; Napoli, 1955.

Pius II, papa. Commentarii rerum memorabilium / Ed. A. van Heck. Vaticano, 1984.

Pope R.D. La autobiografia espanola hasta Torres Villarroel. Bern; Frankfurt a.M., 1974.

Ratherius Veronensis. The Complete Works / Trad., intr. and notes by P.L.D. Reid. Binghamton, 1991. (Medieval & Renaissance Texts & Studies 40).

Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought / Ed. by Th.C. Heller et al. Stanford, 1986.

Representations of the Self from the Renaissance to Romanticism / Ed. by P. Coleman, J. Lewis and J. Kowalik. Cambridge, 2000.

Ribera F. de. La Vida de la Madre Teresa de Jesus / Ed. J. Pons. Barcelona, 1908.

Salimbene da Parma. The Chronicle of Salimbene de Adam / Ed. by J.L. Baird, G. Baglivi, and J.R. Kane. Binghamton, 1986.

Schmitt J.-Cl. La "decouverte de l'individu": Une fiction historiographique? // La Fabrique, la figure et la feinte: Fictions et statut des fictions en psychologie. Paris, 1989.

Schrenk G. Aspects de l'écriture autobiographique au XVIe siècle: Agrippa D'Aubigné et sa vie a ses enfants // Nouvelle revue du seizième siècle 3 (1985).

Sellheim R. Autobiographie // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1978. Bd 1.

Shahar S. Childhood in the Middle Ages. London; NY., 1990.

Slade C. St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life. Berkeley, 1995.

Southern R.W. Saint Anselm: A Portrait in a Landscape. Cambridge, 1990.

Southern R.W. Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought: 1059-c.1130. Cambridge, 1963.

- Spence S. *Origins of the Self: Vernacular Identity in 12th-Century France // Alternative Identities: the Self in Literature, History, Theory / Ed. L.M. Brooks. NY., 1995.*
- Spengemann W.C. *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre. New Haven, 1980.*
- Stargardt U. *Male Clerical Authority in the Spiritual (Auto)biographies of Medieval Holy Women // Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages: An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature / Ed. A. Classen. Goppingen, 1991.*
- Starnes C. *Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I-IX. Waterloo (Canada), 1990.*
- Stock B. *The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages // New Literary History 25 (1994). № 4.*
- Teresa de Avila. *Libro de la vida / Ed., intr. y notas de O. Steggink. Madrid, 1986.*
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica. Roma, 1874.*
- Thomas Aquinas. *The Summa Theologica. Chicago, 1952.*
- Varese C. *Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino, 1961.*
- Verene D.Ph. *The New Art of Autobiography: An Essay on the Life of Giambattista Vico, Written by Himself. Oxford, 1991.*
- Vitz E.B. *Medieval Narrative and Modern Narratology: Subjects and Objects of Desire. NY., 1989.*
- Vitz E.B. *Type et individu dans l'autobiographie medievale: Étude d'Historia calamitatum // Poétique 24 (1975).*
- Weber A. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. Princeton, 1990.*
- Weiland Ch. *"Libri di famiglia" und Autobiographie in Italien zwischen Tre- und Cinquecento (Studien zur Entwicklung des Schreibens über sich selbst). Tübingen, 1993.*
- Weinstein D., Bell R.M. *Saints and Society: Christendom, 1000-1700. Chicago; London, 1982.*
- Weintraub K.J. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography. Chicago, 1978.*
- Wenzel H. *Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. München, 1980. 2 Bde.*
- Wenzel H. *Zu den Anfängen der volkssprachigen Autobiographie im späten Mittelalter // Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur 13 (1984). № 1-2.*
- Williams G.S. *The Arthurian Model in Emperor Maximilian's Autobiographic Writings Weisskunig and Theuerdank // Sixteenth Century Journal 11 (1980). № 4.*
- Yepes D. de. *Vida de Santa Teresa de Jesus. Paris, 1847.*
- Zimmermann T.C.P. *Confessions and Autobiography in the Early Renaissance // Renaissance Studies in Honor of Hans Baron. Firenze, 1971.*
- Zumthor P. *Autobiography in the Middle Ages? // Genre 1 (1973).*

3. Средневековая Русь

- Аввакум. *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960.*
- Аввакум. *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Подг. текста и комментарии Н.К. Гудзия, В.Е. Гусева, Н.С. Демковой и др. Иркутск, 1979.*
- Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991.*
- Адрианова-Перетц В.П. *К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе // Вопросы изучения русской литературы X-XX вв. М.; Л., 1958.*
- Адрианова-Перетц В.П. *Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ 27 (1972).*
- Алексеев М.П. *Англосаксонская параллель к «Поучению» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 2 (1935).*

Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. СПб., 1870. 4 ч.

Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим. М., 1993. 3 т.

Владимир Мономах. Поучение // ПЛДР 1 (1978).

Владимир Мономах. Поучение // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2.

Гусев В.Е. О жанре Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ 15 (1958).

Данилевский И.Н. Холопское счастье Даниила Заточника // Казус 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002.

Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977.

Демкова Н.С. Житие протопopa Аввакума: Творческая история текста. Л., 1974.

Демкова Н.С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума // ТОДРЛ 15 (1969).

Демкова Н.С. Творческая история Жития протопopa Аввакума // ТОДРЛ 25 (1970).

Дмитриев Л.А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ 27 (1972).

Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII веков: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.

Дробленкова Н.Ф. Ранняя редакция Жития Епифания // ТОДРЛ 29 (1974).

Елеазар Анзерский. Сказание об Анзерском ските // ПЛДР 11 (1989).

Епифаний. Записка // Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7.

Еремин И.П. Житие Епифания // История русской литературы. М; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2.

Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: XVII – начало XVIII века.

Зарецкий Ю.П. Историко-культурный смысл «понуждения» Епифания в «Житии» протопopa Аввакума // Третий этаж: Исторический альманах. Ростов н/Д, 1999. Вып. 2.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. Мюнхен, 1970.

Иоаким патр. Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима. СПб., 1879.

Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы «Житий святых». Варшава, 1902.

Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

Клибанов А.И. Протопop Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР 1 (1973).

Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 [Репр. 1989].

Кожин В.В. Происхождение романа. М., 1963.

Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Копреева Т.Н. «Ведомство желательным людям» (из автобиографических материалов А.Л. Ордына-Нащокина) // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965.

Копреева Т.Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ 27 (1972).

Кошелев А.Д. Из истории русской культуры. М., 1996.

Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI-XVIII вв.). М., 2000.

Кошелева О.Е., Морозов Б.Н. Историческое сознание и социальное поведение российского дворянства XVII века // Сословия и государственная власть в России: XV – середина XIX вв. М., 1994. Ч. 1.

Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.

Крушельницкая Е.В. Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь. СПб., 1998.

Крушельницкая Е.В. Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV-XVI вв. // ТОДРЛ 46 (1993).

Куракин Б.Н. Vita del Principe Boris Kourakin // Архив кн. Ф.А. Куракина. Саратов, 1890. Т. 1.

Лазарь Муромский. Завещание // Амвросий. История российской иерархии. М., 1813. Ч. 5.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., 1886. Т. 2.

Лилиенфельд Ф. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ 18 (1962).

Лихачев Д.С. В чем суть различий между древней и новой русской литературой? // Вопросы литературы 5 (1965)..

Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII в.: Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев Д.С. Система литературных жанров древней Руси // Славянские литературы: Доклады советской делегации: V Международный съезд славистов. М., 1963.

Лихачев Д.С. Сочинения князя Владимира Мономаха // Он же. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.

Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958.

Лихачев Д.С. Юмор протопопа Аввакума // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лурье Я.С. Русский «чужеземец» в Индии XV века // Афанасий Никитин. Хождение за три моря. Л., 1986.

Мартирий Зеленецкий. Повесть // Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2.

Мартирий Зеленецкий. Повесть // Бычков И.А. Каталог собрания рукописей Ф.И. Буслаева. СПб., 1879.

Матъесен Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ 26 (1971).

Окладников Н.А. Пустозерские страдальцы: Из истории пустозерской ссылки XVII-XVIII вв. Архангельск, 1992.

Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.

Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. (РИБ 39).

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Изд. подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л., 1979.

Плюханова М.Б. Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988) / Hrsg. von K.-D. Seemann. Weisbaden, 1992.

Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии // Ученые записки Тартуского государственного университета 683 (1986).

Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры: Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996.

Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Поньрко Н.В. Житие Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ 39 (1985).

Пустозерская проза / Сост. М.Б. Плюханова. М., 1989.

Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975.

Пыпин А.Н. История русской литературы. СПб., 1898. Т. 2.

Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI – XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елезара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания): Проблема жанра // Он же. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.

- Робинсон А.Н. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
- Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963.
- Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ 15 (1958).
- Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь (О художественности Жития Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сборник статей к семидесятипятилетию акад. Н.И. Конрада. М., 1967.
- Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI-XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.
- Робинсон А.Н. О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология 2 (1958).
- Робинсон А.Н. Традиции Киевской Руси в литературе XIII-XIV веков // История всемирной литературы. М., 1984. Т. 2.
- Романов Б.А. Люди и нравы древней Руси. Л., 1947.
- Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973.
- Румянцева М.Ф. «Чужое Я» в художественной литературе и в исторической науке // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории: Вып. 5: Историческая биография и интеллектуальная история. М., 2001.
- Севастьянова С.К. Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вып. 3: XVII в. Ч. 1. СПб., 1992.
- Севастьянова С.К. Проблемы изучения литературной истории повестей о житии Елеазара Анзерского // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991.
- Соловьев В.С. О русском народном расколе // Он же. Сочинения. М., 1989. Т. 1.
- Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
- Филарет. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. СПб., 1882.
- Фотий. Слово о житии // ПСРЛ 21 (1913). Ч. 2: Книга степенная царского родословия.
- Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ 32 (1977).
- Черная Л.А. Русская мысль XVII - начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Birnbaum H. Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture. NY., 1991.
- Bolshakoff S. Russian Mystics. Kalamazoo, 1976.
- Børtnes J. Visions of Glory: Studies in Early Russian Hagiography. Oslo, 1988.
- Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. NY.; Oxford, 1992.
- Hunt P. The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function // Ricerche slavistiche 22-23 (1975-76).
- Medieval Russian Culture / Ed. by M.S. Filer and D. Rowland. Berkeley, 1994. Vol. 2.
- Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales / Ed. S.A. Zenkovsky. NY., 1963.
- Pascal P. Avvakum et les debuts du rascol: La crise religieuse an XVII-e siecle Russe. Paris, 1938.
- Radoyce L. Vita del'arciprete Avvakum. Torino, 1962.
- Reinterpreting Russian History: Readings 860-1860s / Ed. D.H. Kaiser, G. Marker. NY., 1994.
- Robinson A. Avvakum and Dorothée (a propos des sources litteraires de la Vie d'Avvakum) // Revue des etudes slaves 38 (1961).
- Sorensen H.-Ch. Die stilistische Verwendung kirchenslavischer Sprachelemente in der Autobiographie Avvakums // Scando-Slavica 3 (1950).
- Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slaven 1 (1956). Heft 3.

Zenkovsky S.A. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary // Studies in Russian and Polish Literature in Honor of Waclaw Lednicki. Gravenhage, 1962.
Zenkovsky S.A. The Old Believer Avvakum: His Role in Russian Literature // Indiana Slavic Studies 1 (1956).

4. Еврейская традиция

Дэвис Н.З. Гликль бас Иуда Лейб: В спорах с Богом // Он же. Дамы на обочине: Три женских портрета XVII века. М., 1999.
Зарецкий Ю.П. «Жизнь Иегуды» Леона Модены и новоевропейский индивидуализм // Одиссей 1999. М., 1999.
Зарецкий Ю.П. Индивидуализм «Жизни Иегуды» Леона Модены в четырех измерениях // Сборник тезисов докладов Второй и Третьей (1996, 1997) ежегодных конференций по иудаике Центра «Сефер». М., 1999. Вып. 1.
Кац Я. Евреи в средневековой Европе (Замкнутость и толерантность). Иерусалим, 1994.
Кац Я. Кризис традиции на пороге нового времени. Иерусалим, 1994.
Стейнберг М. Основы иудаизма. Иерусалим, 1991.
Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. 2 т.
Шушарин Д.В. Венецианский раввин и его литературное наследие // Средние века 55 (1992).

Aschoff D. Juda ben David Halewi (als Jude), Hermann von Scheda (als Christ) // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Hamm, 1992. Bd. 3.
Clines D.J.A. The Nehemiah Memoir: The Perils of an Autobiography // Idem. What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. Sheffield, 1990.
Cohen J. Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz // The Journal of Medieval and Early Modern Studies 29 (1999).
Cohen M.R., Rabb T.K. The Significance of Leon Modena's Autobiography for Early Modern Jewish and General European History // Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.
Davis N.Z. Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives. Cambridge (Mass.), 1995.
Davis N.Z. Fame and Secrecy: Leon Modena's *Life* as an Early Modern Autobiography // Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.
Davis N.Z. Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century // Representations 59 (1997).
Denkwürdigeten der Glückel von Hameln aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt / Hrsg. A. Feilchenfeld. Berlin, 1913.
Elukin J.M. The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century // Jews and Christians in Twelfth-Century Europe / Ed. by M.A. Signer and J. Van Engen. Notre Dame, 2001. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10).
Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. Vol. 4. Col. 1010-1015.
Glückel von Hameln. The Life of Glückel of Hameln, 1646-1724, Written by Herself / Trad. and ed. by B.-Z. Abrahams. London, 1962.
Glückel von Hameln. The Memoirs of Gluckel of Hameln / Transl. with notes by M. Lowenthal; New introd. by R.S. Rosen. NY., 1977.
Glückel von Hameln. Die Memorien der Glückel von Hameln / Hrsg. B. Pappenheim. Vienna, 1910.
Glückel von Hameln. Die Memorien der Glückel von Hameln, 1645-1719 / Hrsg. D. Kaufmann. Frankfurt a.M., 1896.
Goodich M. Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society. Philadelphia, 1998.

- Halevi A. Die Memoiren des Asher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) / Hrsg. M. Ginsburger. Berlin, 1913.
- Hermannus Judaeus. Opusculum de conversione sua // PL 170 (1854).
- Hermannus Judaeus. Opusculum de conversione sua / Hrsg. von G. Niemeyer. Weimar, 1963.
- Horowitz E.S. The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's 'Life of Judah' // Jewish Quarterly Review 81 (1991). № 3-4.
- Idel M. Messianic Mystics. Yale, 1998.
- Jewish Intellectual History in the Middle Ages / Ed. by J. Dan. Westport, 1994.
- Jewish Thought in the Seventeenth Century / Ed. I. Twersky and B. Septimus. Cambridge [Mass.], 1986.
- Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. B. Cooperman. Cambridge (Mass.), 1983
- Kleinberg A.M. Hermannus Judaeus's Opusculum: In Defence of Its Authenticity // Revue des études juives 151 (1992).
- Leone da Modena. An Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah" / Trad. and ed. by M.R. Cohen. Princeton, 1988.
- Maimon S. An Autobiography / Ed. M. Hadas. NY., 1975.
- Marx A. A Seventeenth-Century Autobiography: A Picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia // Idem. Studies in Jewish History and Booklore. NY., 1944.
- Milano A. Storia degli ebrei in Italia. Torino, 1963.
- Mintz A. Guenzburg, Lilienlum, and the Shape of Haskalah Autobiography // Association for Jewish Studies Review 4 (1979).
- Misch G. Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a.M, 1959. Bd. 3, Half 1.
- Momigliano A. A Medieval Jewish Autobiography // Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma, 1984.
- Morrison K.F. Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos. Charlottesville, 1992.
- Pelli M. The Literary Genre of the Autobiography in Hebrew Enlightenment Literature: Mordechai Ginzburg's "Aviezer" // Modern Judaism 10 (1990). № 2.
- Roth C. The History of the Jews in Italy. Philadelphia, 1946.
- Ruderman D.B. Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. New Haven, 1995.
- Sapir Abulafia A. The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus // Jewish History 7 (1) (1993).
- Schacter J.J. History and Memory of Self: The Autobiography of Rabbi Jacob Emden // Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerusalhmi / Ed. by E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers. Hannover, 1998.
- Schmitt J.-C. La mémoire des prémontrés: A propos de l'"autobiographie" du prémontré Hermann le Juif // La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers du Moyen Age et Temps modernes: Actes du Premier Colloque International du LARHCOR. Wroclaw, 1995.
- Schmitt J.-C. Les dimensions multiples du voir: Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XIIe siècle // Micrologus 6: La visione e lo sguardo nel Medio Evo (1998). P. 1-27.
- Scholem G. Mysticism and Society // Diogenes 58 (1967). P. 1-24.
- Seeman D. "Like One of the Whole Men": Learning, Gender and Autobiography in R. Barukh Epstein's "Mekor Barukh" // Nashim 2 (1999).
- Seow C.L. Qohelet's Autobiography // Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday / Ed. by A.B. Beck et al. Grand Rapids, 1995.
- Sharon D.M. Mystic Autobiography: A Case Study in Comparative Literary Analysis // Journal of Indo-Judaic Studies 1, 2 (1999).
- Soloveitchik J.D. Halakhic Man / Trad. by L. Kaplan. Philadelphia, 1983.
- Yuval I.J. A German-Jewish Autobiography of the Fourteenth Century // Binah 3 (1994).

5. Легенда о святом Алексее, человеке Божиим

Адрианова-Перетц В.П. Житие Алексея, человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг., 1917. Репр.: Hague; Paris, 1969 (Slavistic printings and reprintings 165).

Алексий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2.

Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.

Беневич Г.И. Житие преподобного Алексея, человека Божия (преодоление чуждости в контексте церковного предания) // Чужое: Опыт преодоления. М., 1999.

Византийские легенды / Вступ. ст., пер. и прим. С.В. Поляковой. Л., 1972. (2-е изд.: М., 1994).

Дашков Д. Стихи и сказания про Алексея Божия человека // Беседы в Обществе любителей русской словесности 2 (1868).

Житие Алексея, человека Божия / Пер. Т.А. Миллер // Памятники средневековой латинской литературы. М., 1971. Т. 2.

Житье святого человека Божия Алексея // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К. Гудзий. М., 1995.

Зарецкий Ю.П. О смыслах средневекового автобиографизма: Письмецо св. Алексея, человека Божия // Проблемы антиковедения и медиэвистики (К 25-летию кафедры истории древнего мира и средних веков в Нижегородском университете). Нижний Новгород, 1999.

Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 44–49.

Калики переходные: Сборник стихов / Сост. П. Безсонов. М., 1861. Т. 1.

Мурьянов М.Ф. Алексей человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ 23 (1968).

Стихи духовные / Изд. подг. Ф.М. Селиванов. М., 1991.

Acta Sanctorum: Julii. Paris, 1868. Vol. 4.

Adam Davy's 5 Dreams About Edward II. The Life of St. Alexius. Solomon's Book of Wisdom. St. Jeremie's 15 Tokens Before Doomsday. The Lamentation of Souls / Ed. by F.J. Furnivall. London, 1878..

Allen J.H.D. (Jr). Two Old Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis: Codices Alcobacenses 36 and 266. Urbana, 1953.

Altrocci R. A New Version of the Legend of Saint Alexius // Modern Philology 4 (1925).

Altrocci R. An Old Italian Version of the Legend of Saint Alexius // The Romanic Review 6 (1915). № 4.

Amiaud A. La legende syriaque de Saint Alexis l'homme de Dieu. Paris, 1889.

Aurenhammer H. Lexicon der christlichen Iconographie. Wien, 1959.

Braunfels W. Lexicon der christlichen Iconographie / Hrsg. von W. Braunfels. Rom, 1973. Bd. 5: Iconographie der Heiligen.

Bullington R. The Alexis in the Saint Albans Psalter: a Look into the Heart of the Matter. NY., 1991.

Cahier Ch. Caratéristiques des saints dans l'art populaire. Paris, 1867.

Cerulli E. Les vies ethiopiennes de Saint Alexis l'homme de Dieu. Louvain, 1969. 2 vol.

Dashkof D. Étude des formes diverses de la legende de St. Alexius. M., 1868.

Enciclopedia Cattolica. Vaticano, 1948. Vol. 1.

Englische Alexiuslegenden aus dem XIV und XV Jahrhundert / Hrsg. J. Schipper. Strasbourg, 1877.

Illés G. Szent Elek legendáink és as Elek legenda forrásai. Budapest, 1913.

Jacobus de Voragine. Legenda aurea / Ed. Th. Graesse. Osnabrück, 1965.

Jagić V. Die Alexius-Legende als serbisches Volkslied // Archiv für Slavische Philologie 1886.

Joret Ch. La légende de Saint Alexis en Allemagne. Paris, 1881.

Konrad von Würzburg. Das Leben des heiligen Alexius / Hrsg. R. Hencynski. Berlin, 1898.

Kriele Ch. Untersuchungen zur Alexiuslegende des "Tombel de Chartrose". Münster, 1967.

- The Life of St. Alexius in the Old French Version of the Hildesheim Manuscript: the Original Text Reviewed, with Comparative Greek and Latin Versions, All Accompanied by English Translations, and an Introd. Study, a Bibliography, and Appendices / By C.J. Odenkirchen. Brookline (Mass.), 1978.
- A Literary History of France. London, 1974. Vol. 1.
- Marchiori C. La leggenda di S. Alessio nella tradizione popolare italiana. Genova, 1975.
- Massmann H.F. Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen: nebst geschlicher Einleitung, so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhangen. Leipzig, 1843.
- Miracles de Nostre Dame / Ed. G. Paris & U. Robert. Paris, 1883. Vol. 7.
- Mölk U. La Chanson de Saint Alexis et le culte du Saint en France aux XIe et XIIe siècles // Cahiers de civilisation médiévale 21 (1978).
- Monachi E. Anticissimo ritmo volgare sulla Leggenda di Saint' Alessio. Roma, 1907.
- Pacht O. The St. Albans Psalter. London, 1960.
- Palmer N.F. Eine Prosarbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 108 (1979).
- Pigler A. Barocktemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Iconographie des 17. und 18. Jahrhunderts. Budapest, 1974. Bd. 1.
- Polivka G. Opisi i izvodi iz jugoslavenskih rukopisa u Pragu, XI: Život čelovjeka Božjega Aleksija // Starine 22 (1890).
- Reau L. Iconographie de l'art chretien. Paris, 1958. T. 3.
- Repp F. Die alttschechische Alexius-Legende // Zeitschrift für Slavische Philologie 23 (1954).
- Ribadeneyra P. de. The Lives of the Saints [flos sanctorum]. St. Omers, 1669.
- Rösler M. Alexiusprobleme // Zeitschrift für Romanische Philologie 53 (1933).
- Rösler M. Die Fassungen des Alexius Legende mit besondere Berücksichtigung der Mittelaltischen Versionen. Vienn; Leipzig, 1905.
- Rösler M. Versiones españolas de la legenda de San Alejo // Nueva revista di filologia hispánica 3 (1949).
- Schkomodau H. Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung // Zeitschrift für romanische Philologie 72 (1956).
- Stebbins Ch.E. Les origines de la légende de Saint Alexis l'homme de Dieu // Revue belge de philologie et d'histoire 51 (1973).
- Stebbins Ch.E. A Critical Edition of the 13th and 14th Centuries Old French Poem Versions of the Vie de Saint Alexis. Tübingen, 1974. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 145).
- Stebbins Ch.E. Les grandes versions de la légende de Saint Alexis // Revue belge de philologie et d'histoire 53 (1975).
- Storey Ch.. An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La Vie de Saint Alexis). Genève, 1987.
- Strecke R. Zur geschichtlichen Bedeutung des altfranzösischen Alexiusliedes. Frankfurt a.M., 1979.
- Utti K.D. Story, Myth, and Celebration in Old French Narrative Poetry, 1050-1200. Princeton, 1973.
- Utti K.D. The Old French Vie de Saint Alexis: Paradigm, Legend, Meaning // Romance Philology 20 (1967).
- Vazquez de Parga L. La más antigua redacción latina de la leyenda de San Alejo? // Revista de bibliographia nacional 2 (1941).
- La vie de Saint Alexis: Poeme du XI siècle et renouvellements des XIIe, XIIIe et XIVe siècles / Ed. G. Paris et L. Pannier. Paris, 1872.
- La vie de Saint Alexis: Texte du manuscrit Hildesheim <L> / Publ. Ch. Storey. Genève, 1968.
- The Vie de Saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries / Ed. and comm. by A.G. Elliott. Chapel Hill, 1983.
- Vrtel-Wierczynski S. Staropolska legenda o Sw. Aleksym, na porównawczem tle literatur

slowiaskich. Posnan, 1937.

Zaretsky Yu. Personality of St. Alexis, the Man of God // Cults of Early Christian Saints from Central and Southeastern Europe: A Collection of Conference Reports. Sofia, 2002 (coming out).