

1252
1668

Ю. Е. АРНАУТОВА



Кондуны и святыя

АНТРОПОЛОГИЯ

БОЛЕЗНИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

УДК 615.89(091)
ББК 53.59г
А84

Арнаутова Ю. Е.

А84 Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. — СПб.: Алетейя, 2004. — 398 с. — (Серия «Библиотека средних веков»).

ISBN 5-89329-657-5

Даже в наш «просвещенный век» тема колдовской порчи, сглаза, наговора и возможностей их исцеления не сходит со страниц и популярных, и серьезных изданий. Однако, обычно остается без внимания тот факт, что современные мистические представления или «народное целительство» — лишь верхушка айсберга, основание которого покоится в толще «темного Средневековья», а порою — в глубине архаики. Антропологический подход к изучению истории не только позволяет взглянуть на культуру давно ушедших эпох глазами ее носителей, проникнуть в мир их представлений и верований, но и провести исторические параллели. В предлагаемой работе автор вскрывает исторические корни представлений о магическом воздействии на человека, вводит читателя в таинственный мир средневековых знахарей и колдунов, пришельцев с «того света» и оборотней, священников и святых.

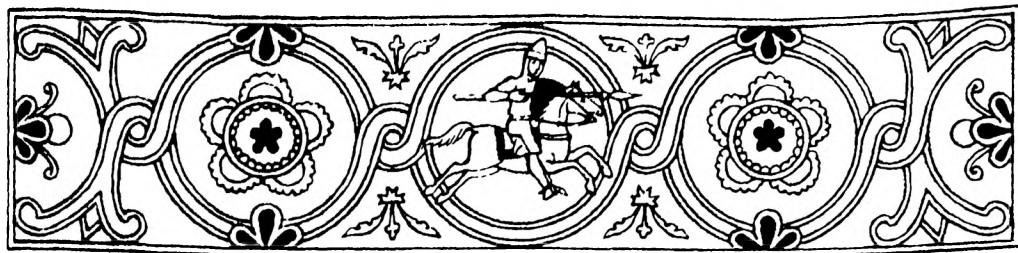
УДК 615.89(091)
ББК 53.59г

На обложке: барельеф саркофага св. Елизаветы в Марбурге

ISBN 5-89329-657-5



© Издательство «Алетейя» (СПб.). 2004
© «Алетейя. Историческая книга». 2004
© Институт всеобщей истории. 2004
© Ю. Е. Арнаутова. 2004



*Моему Учителю,
Арону Яковлевичу Гуревичу*

Введение

1. О проблеме

В этой книге речь пойдет о том, что значило в Средние века быть больным, как объяснялось происхождение болезней, как их лечили или пытались уберечься от них, как переживали собственную болезнь и как общество относилось к больным.

Мы привыкли к тому, что проблематика, так или иначе связанная с темой болезни и рассматриваемая в исторической ретроспективе, — объект пристального внимания историков медицины. Я же предлагаю читателю взглянуть на нее глазами «просто» историка-медиевиста.

Здесь не лишним будет дать разъяснения личного характера.

После многолетних штудий литературы по истории медицины Средних веков у меня сложилось следующее, возможно, не самое оригинальное, впечатление.

История медицины и, шире, того, что мы бы сейчас назвали «здоровоохранением», обычно представляется как процесс непрерывного прогрессивного развития, накопления позитивных знаний и опыта. Но период с IV по XI–XII столетия на латинском Западе — время, когда из разных культурных составляющих постепенно складываются основы будущей относительно единой западноевропейской культуры, — в этом процессе как-то сужается и уплотняется, превращаясь в одно мгновение на ленте времени Истории, в одну маленькую точку эдакого «темного Средневековья», словом, практически выпадает из поля зрения исследователей. В любом учебнике медицины в хронологическом порядке за главой о достижениях медицины в Древнем Риме следует глава (а чаще — маленький параграф) о Салернской школе — первой светской медицинской школе в Европе,

обретшей известность в конце XI в. (!) и в 1213 г. преобразованной в университет. А что же было до Салернской школы?

Получается, не было ничего? В раннее Средневековье обучение врачебному искусству в соответствии с античной традицией было индивидуальным, знания передавались от врача к ученикам. В Италии в VI–IX вв. существовали мелкие медицинские школы, выросшие из римских школ риторики. Но вдали от средиземноморских медицинских центров, в Западной и Северной Европе, до XIII–XIV вв. профессиональные врачи вообще были редкостью и роскошью, доступной далеко не каждому. В городах основной контингент практикующих медицину составляли объединявшиеся в цехи лекари, цирюльники, банщики, владевшие и основами хирургии. Все это были люди очень низкого ранга и образованности, по статусу к ним приближались и городские врачи, в Германии появившиеся, к примеру, только после XIII в. Монастырские и епископские госпитали были, в свою очередь, скорее богоугодными заведениями по призрению всех категорий нуждающихся, нежели «медицинскими учреждениями», а те, в которых действительно наличествовала «научная» медицина, можно пересчитать по пальцам, и они, разумеется, не удовлетворяли всей потребности населения в медицинской помощи¹. Остается задаться вопросом, где и как мог лечиться средневековый человек, если он не был королем или епископом и жил даже не в каком-нибудь «медвежьем углу» тюрингских лесов или Богом забытой горной долине в Исландии, а вообще на так называемых «землях севернее Альп», т. е. на территории, гораздо меньше подвергшейся влиянию античной цивилизации?

Ответ напрашивается сам собой — «народная медицина», т. е. способы объяснения, лечения и профилактики болезней, которые постоянно имели место в обыденной жизни общества и практиковались не профессиональными медиками, а самыми обычными людьми или «специалистами» из народа — знахарями.

Однако и народная медицина не получила должного освещения в специальной литературе. То обстоятельство, что «древние культурные народы», т. е. население Европы от Средиземноморья до Скандинавии — греки и римляне, германцы и кельты, славяне и балты — имели транслируемую в устной форме народную медицину, ни у кого сомнений не вызывает, но в ее изучении исследователи не преуспели.

¹ Арнаутова Ю. Е. Об истории западноевропейского госпиталя в Средние века и некоторых методологических аспектах ее изучения // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2000. № 5.

Отчасти это связано с недостаточным количеством источников, отчасти — с разобщенностью гуманитарных дисциплин, обычно обращавшихся к этой проблематике. — истории медицины, этнографии, истории религии. Традиционное «разделение труда» между ними состояло в том, что история медицины всегда была историей науки, историей тщательно продуманных теоретических концепций и практических приемов, совершенствовавшихся по мере того, как человечество набиралось опыта, и научно-технический прогресс пробивал себе дорогу сквозь мрак невежества «темных веков», а все, что не было «наукой», относилось к сфере профессиональных интересов этнологов или религиоведов. Поэтому историки медицины искали в народной медицине Средних веков «рациональное» — следы античного влияния, заимствования из античных рецептариев и лечебников, а этнографы описывали «местные суеверия». Обе науки сходились во мнении, что средневековая народная медицина хотя и несла в себе «некую сумму позитивных знаний и эмпирического опыта», по сути своей была «магической и суеверной». Религиоведы, в свою очередь, концентрировали внимание на теологическом учении о происхождении болезни и на «теургической терапии» — целительных процедурах с участием священника и исцелениях святыми, как известно, игравших существенную роль в повседневной жизни средневековой Европы, а также на каритативной деятельности Церкви.

Не оставляет сомнения тот факт, что все три аспекта целительной практики — в высшей степени условно назовем их «этнографический», «религиозный» и «собственно медицинский» — в реальной жизни составляли нерасторжимое единство и не только не были взаимоисключающими, а, напротив, скорее дополняли друг друга и проникались взаимным влиянием. Фигуры знахаря, священника (или святого-целителя) и врача не были принципиально антагонистичны: каждый из них занимал определенную, исторически обусловленную нишу в структуре средневекового общества и органически вписывался в повседневную жизнь. Таким образом, задача «собственно историка» видится мне в том, чтобы связать все нити воедино и представить по возможности полную картину существовавших в Средние века целительных практик и стоящих за ними представлений, рассматривая и оценивая их при этом не «извне», не с высоты нашего «научного мировоззрения», а «изнутри», со стороны субъективного восприятия их средневековым человеком.

Разумеется, обратившись к теме народной медицины в раннее и высокое Средневековье, я руководствовалась желанием отчасти восполнить существующий в специальной литературе пробел и попытаться

ответить на вопрос о том, как объясняли и лечили болезни не профессиональные врачи (в современном смысле слова), т.е. не те, кого средневековые источники называют *medici*, *archiatri* и которых в изучаемую эпоху было крайне мало, а самые обычные люди, «простецы», но все же ее вряд ли можно в полной мере посчитать очерком средневековой «народной медицины». В данном случае мои интересы выходят далеко за пределы собственно «медицинской» проблематики.

Историко-медицинский аспект отнюдь не исчерпывает темы болезни как факта истории культуры, если понимать культуру в самом широком смысле слова как исторически сложившийся образ жизни и мышления людей. Болезни — спутники повседневности, и ни один человек не застрахован от встречи с ними, поэтому помимо специального интереса, который проявляют к ним те, кто занимается врачеванием, будь то средневековый знахарь или врач из современной, оборудованной по последнему слову техники клиники, в любую историческую эпоху существует образ болезни в повседневной жизни, установки в отношении к болезни являются важным параметром массового сознания.

«Модель» отношения к болезни, ее объяснения, лечения, переживания в обществе не произвольна, а задается всей его культурой. В том, как ведут себя люди перед лицом болезни и грядущей за нею смерти, обнаруживаются коллективные представления, ценности, способы осознания и переживания действительности, которые присущи изучаемой культуре и составляют ее картину мира. Историко-антропологический подход к проблематике, связанной с болезнью, ее лечением и переживанием, дает возможность взглянуть на нее иначе, чем это делает каждая из упомянутых выше гуманитарных дисциплин, и это, собственно, уже в большей степени исследование истории культуры, нежели «только» истории народной медицины или религиозных представлений.

Изучение народно-медицинских представлений и практик (отчасти и средневековых) имеет давнюю традицию, хотя, похоже, никогда не было отдельной отраслью гуманитарного знания, а оставалось периферийной областью различных дисциплин и научных направлений.

Первый импульс обращение к данной теме получило во время развернувшегося во второй половине XIX в. научного изучения мифов, к которым возводился и фольклор.

Романтический интерес ко всему «народному» (понятия «народ», «народный» были введены в научный обиход немецкими романтиками, им же историки обязаны понятием «народный дух» (*Volksgeist*) —

мистический источник народного творчества и представлений) обусловил появление множества работ о народных обрядах и верованиях, в том числе и относящихся к народной медицине. Немецкие ученые XIX и начала XX в. описывали «народно-медицинские суеверия» различных более или менее крупных регионов и исторических областей. Это добротные капитальные труды, проникнутые духом позитивизма и содержащие массу сведений о поверьях и обрядах, в интерпретации которых тем не менее нетрудно усмотреть влияние одного из двух магистральных в то время научных направлений — «мифологической» («натурической») или (и) «антропологической» школ².

Приверженцы «мифологической» школы, вдохновленной «Немецкой мифологией» Я. Гримма, опирались на сравнительно-историческое индоевропейское языкознание. Вследствие свойственного этому направлению романтического отождествления «древнего» с «народным» сведения об обрядах и фольклоре из разных времен анализировались одновременно и служили равноценными доказательствами, а этнографические материалы XIX в. спокойно экстраполировались на «древность».

«Антропологическая» школа Э. Тайлора сложилась в Англии как школа сравнительной этнографии. Исходя из постулатов о единообразии человеческой психики и прямолинейности культурной эволюции, ведущей к прогрессу, сторонники этого направления рассматривали народную обрядовую практику и стоящие за нею представления европейских народов как содержащие «пережитки» и объясняли их на основании похожих культурных феноменов у современных «примитивных» народов.

Концепция «пережитков» неявно признавалась и сторонниками мифологической школы и в целом превратилась в объясняющую теорию при изучении «народных суеверий» в литературе этнографического характера первой половины XX столетия. К «антропологической» школе Э. Тайлора восходит и характерный поиск «рационального» (в частности, влияния античной медицины) в народной медицине Средних веков

² См., напр.: *Andree R.* Braunschweiger Volkskunde. 2. Aufl. Braunschweig 1901; *Bruck M.* Medizinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwabe Kavensburg, 1865; *Freudenthal H.* Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch Berlin; Leipzig, 1931; *Höfler M.* Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München, 1899 *Chopf L.* Organotherapie // Janus Bd. 3, 4. 1898–99; *Seligmann S.* Der böse Blick und Verwandtes. 2 Bd. Berlin, 1910; *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglaube de Gegenwart. Berlin, 1869 (ND 1900).

и Нового времени, и анимистическая интерпретация объяснений болезни (этиологий)³.

Существует также отдельная группа исследований (в том числе и относительно новых), в которых в большем или меньшем объеме изучаются собственно средневековые медицинские «суеверия» из рецептариев травников, лечебников⁴. Эволюционистский подход в этих работах не вызывает сомнений: «суеверное» понимается скорее как «иррациональное», «ненаучное» и в этом смысле отождествляется с «народным». Действительно, открыв любой рецептарий на любой странице, можно натолкнуться на самые фантастические рецепты, ничего общего с «научной» медициной того времени не имеющие. Но даже если на минуту абстрагироваться от того, что, как показали исследования Г. Е. Зигериста, все содержащиеся в континентальных рецептариях VII–XI вв. так называемые «суеверные» способы лечения заимствованы из античных рукописей и их греко-римское или ближневосточное происхождение очевидно⁵, остается открытым вопрос о том, являются ли «народными» т. е. общеупотребимыми и постоянно практикуемыми в обыденной жизни, рецепты из рукописных или (с XV в.) печатных книг в обществе подавляющее большинство в котором, по общему мнению историков было неграмотным? А если эти «суеверия» и являются «народными», то к какому народу следует их относить?⁶

В конце шестидесятых годов XX столетия тему болезни открыли для себя собственно историки, и ее изучение стало развиваться в новом направлении. Обращение историков к истории повседневности к изучению обыденной жизни широких слоев населения предопределило их особый интерес к восприятию болезни именно в массовом сознании.

³ Reichborn-Kjennerud J. Altnorvegische Heilkunde // Janus. 1936. S. 113–136; Bargheer E. Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Lebensinneren im deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931.

⁴ См., напр.: Jörmann J. Frühmittelalterliche Rezeptarien. Zürich; Leipzig 1925; Kreienkamp M. Das St. Georgener Rezeptar. Ein alemanisches Arzneibuch des 14. Jhs. Aus dem Karlsruher Kodex St. Georgen 73. T. 2. Würzburg 1992.

⁵ Siegerist H. E. Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur (= Studien zur Geschichte der Medizin 13). Leipzig, 1923.

⁶ К этой проблеме мы еще вернемся в разделе 3. 4.

Впервые изучение болезни как культурно-исторического феномена стало актуальным в связи с эпидемиями чумы XIV в. их ролью в истории⁷. Чума поразила воображение современников своей масштабностью и чудовищностью последствий, что нашло отражение в относительной многочисленности источников разных жанров.

Тема чумы дала историкам интеллектуальный импульс к изучению разных аспектов массовых представлений о здоровье и болезни, физической силе и немощи, жизни и смерти как с точки зрения их аксиологической значимости, так и во взаимосоотнесенности с основными тенденциями в демографической и культурной ситуации разных исторических эпох⁸. Подобно тому, как тема осознания смерти в разных культурах в 70–80-х гг. превратилась в целое направление в исторической науке, тон в котором задавала французская «*l'histoire de la morte*»⁹, возникшая примерно в то же время «культурная история болезни» («*histoire culturelle de la maladie*»¹⁰) также обещала превратиться в отдельное направление, охватывающее не только

⁷ Работами Ж. Н. Бирабена, Ж. Легоффа, Н. Бульста и других авторов открывается серия исследований, посвященных истории этой болезни в демографическом, экономическом и, отчасти, историко-культурном ракурсах: *Biraben J. N. Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. Т. I–II. Paris, 1975–78; *Bulst N. Der Schwarze Tod. Demographische, Wirtschafts- und Kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352. Bilanz der neueren Forschung* // *Saeculum*. Bd. 30. 1979. S. 45–67; *Dormeier H. Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem* // *K. Schreiner. Leienfrömmigkeit im später Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München, 1992. S. 331–397; *Bergdolt K. Der Schwarze Tod in Europa. Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters*. München, 1994; *Es- ser Th. Die Pest — Strafe Gottes oder oder Naturphänomen? Eine frömmigkeits- geschichtliche Untersuchung zu Pesttraktaten des 15. Jahrhunderts* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 108 (1997).

⁸ Характерным примером может служить работа Г. Яритца с обстоятельной библиографией по данной проблематике: *Jaritz G. Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters*. Wien; Köln, 1989.

⁹ Подробнее см.: *Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии* // *Одиссей. Человек истории*. 1989. М., 1989. С. 114–135.

¹⁰ Именно так называется один из характерных для этого направления в историографии сборник работ: *Sendrail M. (Éd.). Histoire culturelle de la maladie*. Toulouse, 1980.

Средневековье, но и античность, и Новое время¹¹. Однако, похоже, не все вернулась. Причины?

Самое первое, что приходит на ум: разные аспекты проблематики смерти лучше документированы. В любых источниках, в той или иной мере позволяющих пролить свет на тайники человеческой души, проникнуть в мысли и чувства индивидов, на разных уровнях обобщения и в разных жанровых системах тема смерти так или иначе обсуждается. В Средние века смерть означала не просто конец жизненного пути — событие само по себе уже значительное. Она воспринималась как момент перехода к «жизни вечной», к райскому блаженству или адским мукам, к которому человек должен был готовиться с самого рождения и ради которого он собственно, и жил на земле. Одно только упоминание, пусть даже лаконичное, о факте смерти в источниках уже гораздо более информативно, нежели подобное упоминание о факте болезни. В последнем случае у исследователя сразу же возникают «специфические» вопросы: что это была за болезнь, как долго длилась, чем объяснялась и т. п. Иными словами тема болезни предполагает ряд специфических аспектов, которые освещаются в источниках (если только это не специальная медицинская литература) очень скудно. О болезни вообще писали меньше, чем о смерти. Полагаю, потому, что вплоть до последних столетий она была лишена самостоятельного значения в культуре, такого, каким наделялись понятия «жизнь» или «смерть». В мифологической по своему происхождению оппозиции *жизнь—смерть* болезнь служила лишь медиатором, средством для перехода из одного состояния в другое.

Относительная бедность источниковой базы стала причиной того, что до XIV в., т. е. до момента, когда в связи с эпидемиями чумы тема болезни «прорывается» в письменные источники разных жанров (строго говоря, этот процесс начался раньше, уже на рубеже XII/XIII в., и его можно объяснить возрастающим признанием самоценности земной

¹¹ *Augé M., Hertzlich C.* Le sens du mal. Anrtopologie, histoire, sociologie de la maladie. Paris, 1984; *Crisciani C.* Valeurs éthiques et savoir médical entre le XII et le XIX siècle. Problèmes et thèmes d'une recherche // *Grmek M. D.* (Éd.) History and Philosophy of Life Sciences. 1. 5. 1983. Florence, 1984. P. 33–52; *Brown P.* The body and society. New-York, 1988; *Grmek M. D.* Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique. Paris, 1983; *Hiestand R.* Kranker König — kranker Bauer // *Der Kranke Mensch im Mittelalter und Renaissance* Düsseldorf, 1985.

жизни в светской культуре¹²), она изучалась главным образом в контексте «истории чуда» (*l'histoire du miracle* — выражение Ж. К. Шмитта), т. е. исцелений святыми¹³.

Это не удивительно: в раннее и высокое Средневековье помимо «узко-специальных» медицинских текстов, жития святых и перечни их чудес (миракулы) едва ли не единственный жанр источников, в котором содержатся какие-либо сведения о болезнях, их переживании и способах их лечения.

Тему чудесных исцелений и религиозного лечения в историографии нельзя назвать новой, и работы в этой области А. Франца, М. Блока, К. Лумиса, Ф. Грауса вряд ли когда-нибудь утратят свое значение, но новейшая историография, сделав акцент на изучении «народной культуры» и «народной религиозности», изменила ракурс исследования. Проблемы восприятия болезни и человеческого тела стали рассматриваться с позиций самих носителей культуры, с учетом мира их воображения, эмоций, словом, всего того ментального универсума, который в конечном счете и реализуется во внутренней мотивации их действий¹⁴. В свою очередь, интерес к изучению народной культуры привлек внимание

¹² *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991. С. 107.

¹³ *Assion P.* Die mittelalterliche Mirakelliteratur als Forschungsgegenstand // *Archiv für Kulturgeschichte*, 50, 1968. S. 172–180; *Gelis J., Redon O.* Les miracles, miroirs des corps. Saint-Denis, 1983; *Schmitt J. C.* Religion et guérison dans l'Occident médiéval // *Historiens et sociologiques aujourd'hui*. 1984. Extrait; *Wenz-Haubfleisch A.* Miracula post mortem. Siegburg, 1998.

¹⁴ Речь идет прежде всего о работах П. А. Сигаля, Ж. К. Шмитта, Н. Олера, К. Кретцла и др., написанных по материалам миракул из разных регионов Европы. *Ohler N.* Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des heiligen Anno // *Rheinische Vierteljahrbblätter*, 1984; *Ohler N.* Alltag in Marburger Raum zur Zeit der hl. Elisabeth // *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 66; *Rousselle A.* Du sanctuaire au thau-naturge: la guérison en Gaule au IV siècle // *Annales É. S. C.* 1976. P. 1085–1107; *Zouche M.* Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France // *Hagiographie, Cultures et Sociétés. IV-e–XII-e siècles*. Paris, 1981. P. 322; *Fehlmann H.-R.* Das Mirakelbuch Annos II. Erzbischof von Köln als Quelle heilundlicher Kasuistik. Diss. phil. Marburg, 1963; *Sigal P. A.* Miracles et guérisons au XII siècle // *Annales É. S. C.* 1969. P. 1522–1539; *Sigal P. A.* L'homme et le miracle dans la France médiévale, XI–XII siècles. Paris, 1985.; *Krötzel Ch.* Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert). Helsinki, 1994.

историков и к народным суевериям, в том числе, и имеющим отношение к насыланию или исцелению болезней¹⁵.

Если попытаться коротко охарактеризовать современное состояние историографии в области проблематики, связанной с болезнью, то следует обратить внимание на два пункта. Во-первых, так же как и у историков медицины, в работах «собственно историков» период раннего и высокого Средневековья освещен гораздо слабее. Во-вторых, более или менее полной («стереоскопической») картины народных представлений о болезни до сих пор не существует. Известные мне работы либо затрагивают эту тему попутно, в контексте более общей проблемы изучения средневековой религиозности, повседневности или народной культуры, либо концентрируются на каком-либо одном из ее аспектов.

По моему глубокому убеждению, тема болезни должна рассматриваться по меньшей мере в трех специфических для этого феномена ракурсах: объяснение болезни, ее лечение (а также диагностика, прогнозика и профилактика) и переживание (равно как и отношение к больным). Именно этот принцип лежит в основе членения по главам изложенного ниже материала.

Разумеется, когда речь заходит о целых исторических эпохах и крупных регионах, обобщение неизбежно. В качестве уровня обобщения здесь можно избрать изучение болезни как «категории» средневековой культуры, точнее той ее субструктуры, которую принято называть народной культурой.

В центре моего внимания — преимущественно период раннего и высокого Средневековья, меньше всего изученный в аспекте данной проблематики. В целом исследование доводится до того периода, когда на Европу обрушивается первая волна чумных эпидемий (1347–1350), не только коренным образом повлиявшая на социально-демографическую обстановку и вызвавшая колоссальные изменения в социальной, экономической, культурной сферах, но и обозначившая новый этап в истории представлений о болезни. Разумеется, некоторые феномены прослежены вплоть до Нового времени, поскольку именно на исходе Средневековья они обретают наиболее выразительную форму, как это произошло, например, с лечением церковными сакраменталиями.

¹⁵ См., напр.: *Harmening D.* Superstitio: Überlieferungs- und theoriengeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin, 1979; *Schmitt J. C.* Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter (нем. пер. с фр. издания 1988 г.). Frankfurt/M., 1993.

На рубеже XV–XVI вв. картина расхожих представлений о болезни и ее лечении существенно отличается от предшествующей эпохи как гораздо более дифференцированная и, по моему глубокому убеждению, требует уже отдельного исследования, возможно, иных подходов, иных источников, иного уровня обобщения. Дело тут не только в обусловленных общим развитием европейской цивилизации внешних изменениях в целительной практике, в отношении к болезни и к больным. Сами понятия «народное благочестие», «народная культура», «народная медицина» — ключевые для темы восприятия болезни в обыденной жизни, наполняются новым содержанием.

Позднесредневековое благочестие не хуже и не лучше, чем в другие эпохи, но оно другое. И Хёйзинга говорил о нем как об «острой религиозной впечатлительности»¹⁶.

В свою очередь, народная культура позднего Средневековья и начала Нового времени все больше определяется как культура низших социальных слоев, секуляризирующаяся, обладающая уже известной степенью самосознания и собственной письменной формой фиксации¹⁷.

Распространяющиеся с изобретением книгопечатания популярные медицинские издания — травники, компендиумы из описаний болезней и способов их лечения (лечебники), сборники рецептов (рецептари) становятся гораздо более востребованными, а следовательно, более распространенными и доступными, чем прежде, и транслируемая ими «адаптированная» версия античной медицины, а с нею и разного рода — античные же! — медицинские суеверия, несомненно, оказывают влияние на тот облик целительной практики, которая имела место в повседневной жизни разных слоев общества.

В том, что касается столь популярных прежде «религиозных» терапевтических процедур с участием священника, Реформация, с ее обновленной и интенсивной критикой не только народных суеверий, но и зараженной ими обрядовой стороны католицизма, и многих форм народного благочестия, существенно сократила как ареал их распространения, так и число людей, к ним прибегающих.

¹⁶ Хёйзинга И. Осень средневековья. М., 1988. С. 208; *Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 1997. S. 71.

¹⁷ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 10; *Davis N. Z. Society and cultur in early modern France. Eighth Essays*. Stanford, 1975. P. 190.

2. О «картине мира», «народной культуре» и об «архаическом Средневековье»

Один из возможных подходов к изучению культуры — рассмотреть ее как структурной целостности, все звенья которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. Характер этих связей сформирован в соответствии с типологическими особенностями данной культуры. Подобный подход позволяет вычленив модель культуры, свойственную ей картину мира — сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции (культуры), взятых в их системном и операционном аспектах. Картина мира не относится к числу понятий эмпирического уровня, т. е. носители культуры могут не осознавать ее во всей полноте, а является скорее инструментом исследования¹⁸.

Структурный подход к изучению культуры применяется чаще всего в этнографии, особенно в фольклористике. Около тридцати лет назад А. Я. Гуревич применил его в историческом исследовании для изучения средневековой культуры¹⁹. И хотя актуальность любого научного метода не безгранична во времени, его опыт построения модели (картины) мира и деления ее на фрагменты с последующим изучением их в синхронном плане и в исторической диахронии при определенной постановке исследовательской проблемы представляется мне весьма продуктивным.

Во-первых, он позволяет выделять из общей картины мира — в зависимости от интересов исследователя — один из ее фрагментов (А. Я. Гуревич назвал его «категорией») для более детального рассмотрения. Во-вторых, даже выделенная «крупным планом», категория продолжает оставаться частью структурного целого, обладая всеми его типологическими характеристиками, и может рассматриваться как один из природных или антропологических аспектов всей социокультурной системы в целом.

¹⁸ Само понятие «мир», картина которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии. Мир — есть результат переработки информации о среде и о самом человеке, причем «человеческие» структуры часто экстраполируются на среду, что особенно хорошо видно на примере антропоморфности представлений о космосе в архаическом обществе.

¹⁹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972 (2-е изд. — 1984 г.).

При взгляде на болезнь как на категорию культуры и сама она, истинно часто следующая за нею смерть, равно как и связанные с ними постылки и переживания, предстают как определенный срез культуры и действительности, превращаясь в своего рода «арену», на которой как бы в миниатюре разворачиваются и взаимодействуют те же самые культурно-исторические процессы, которые свойственны Средневековью в целом, взору исследователя открываются общие для всей средневековой культуры «культурные механизмы», стоящие за описываемыми феноменами.

Изучение проблематики, связанной с болезнью, как фрагмента картины мира, предполагает анализ синхронного среза культуры. И здесь не может остаться незамеченным то обстоятельство, что источники разных жанров дают весьма противоречивую картину существовавших в Средние века воззрений на болезнь и ее лечение.

В 1985 г. вышла книга немецкого историка медицины Г. Шиппергеса «Сад здоровья», посвященная анализу средневековых концепций здоровья и болезни. Несколько лет спустя Г. Шиппергес публикует еще одну монографию, продолжающую эту проблематику — «Больные в Средние века». Основной пафос обеих работ — включенность медицины в картину мира породившей ее культуры. Применительно к Средневековью это означает, что средневековая медицина как наука продолжила традиции античной медицины в области гуморальной теории, терапии, диететики, фармации и т. п., а как любой феномен средневековой культуры не избежала влияния авторитативной христианской теологии, что и было блестяще показано Г. Шиппергесом на примере медико-теологических концепций Хильдегарды Бингенской, Гонория Августодунского, Фомы Аквинского. Далее, в монографии о больных в Средние века он убедительно показывает, как христианские идеи милосердия и любви к ближнему изменили отношение к больным в обществе, а сами больные, подобно библейскому Иову, стали воспринимать свою болезнь со смирением, видя в ней наказание или испытание, ниспосланное свыше Божественным Провидением, а в исцелении старались полагаться исключительно на волю всемогущего Творца²⁰.

²⁰ Schipperges H. Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter. München 1985; Schipperges H. Die Kranken im Mittelalter. München, 1990.

Подобного рода наблюдения высказаны и Кристиной Ваня в программной статье о средневековых представлениях о болезни в вышедшем в 1993 г. сборнике работ по отдельным проблемам историчности ментальностей в Западной Европе: «Средневековые представления о болезни, с одной стороны, восходят к античным теориям взаимодействия соков (гуморальной патологии), с другой стороны, ставят болезнь в зависимость от христианского образа жизни. Центральными возвышающимися над ее физическим аспектом, были для людей Средневековья экзистенциальная оценка болезни и размещение страдания в рамках их христианской картины мира». И далее: «Болезни, посланные Богом, обрушиваются на человека — это представление долго сохраняло свою актуальность и после Средневековья»²¹.

Нельзя сказать, что оба автора не правы. Подобное представление о средневековой медицине и восприятии болезни действительно можно составить, если читать медицинские и медико-теологические сочинения — плоды многолетней рефлексии выдающихся умов прошлого от Галена до Андрея Везалия, от Августина до Хильдегарды Бингенской.

Но транслируемые исключительно в письменной форме античная медицинская традиция и собственно средневековые медико-теологические концепции были своего рода «эзотерическим» знанием в моральной культуре средневековой Европы, подавляющее большинство населения которой оставалось неграмотным и имело свои собственные представления о мире и месте в нем человека — здорового и больного. Вряд ли средневековому крестьянину, которого сами же христианские авторы упрекали в невежестве, а исповедники, судя по вопросам пенитенциалиев, подозревали в неведении относительно основ христианской веры, было известно, что его болезни происходят от нарушения гармонического сочетания (*abundantia*) четырех жидкостей (соков) организма или порчи (*corruptio*) одной из них. Сказанное можно отнести и к представителям других сословий средневекового общества, по тем или иным причинам изолированным от письменной культуры — мелким ремесленникам и бюргерам, низшим слоям рыцарства и даже духовенства.

²¹ Vanja C. Krankheit (Art.)//P. Dinzelsbacher (Hg). Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart, 1994. S. 195–200 (S. 195–197).

Если обратиться к источникам других жанров, близких к «низовым» **благам** средневековой культуры и отражающим бытовавшие в устной **форме представления**²², картина предстает несколько иной.

Из проповедей, обличающих невежество и грехи прихожан, или «покаянных книг», содержащих перечень церковных покаяний за прегрешения, мы узнаем, что в обыденной жизни возникновение болезней или внезапную непонятную смерть, рождение детей-уродов и разные другие несчастья средневековый человек объяснял воздействием колдовства, «дурного глаза», вредом со стороны мертвых, «стрелами» эльфов, домовых и других сказочных существ, населявших, согласно народной мифологии, весь окружающий мир, и тщательно оберегал себя от их воздействия при помощи далеко не христианских ритуалов, амулетов, наговоренных трав и «магических» предметов. Лечение болезней также не ограничивалось исповедью, молитвой и средствами, допустимыми с точки зрения Церкви, но, как сетуют церковные авторы, сплошь и рядом соответствовало «обычаям язычников».

Данное обстоятельство не осталось незамеченным исследователями. «Магические действия и формы религиозного культа с Раннего Средневековья играли большую роль», — отмечает К. Ваня. Ж. К. Шмитт уточняет: «В Средние века существовал плюрализм методов исцеления: "суеверные" практики соперничали с благословениями, равно как с античной и арабской традициями натуралистической медицины»²³.

Но что следует понимать под «плюрализмом методов»? Был ли это случайный конгломерат верований, представлений, стереотипов поведения, восходящих к разным религиозным системам и разным мировидениям, — некая сумма «пережитков» язычества, постепенно вытесняемых Церковью, с одной стороны, и новых религиозных или натуралистических, привнесенных христианством вместе с латинской образованностью, взглядов на болезнь — с другой? Или за кажущейся внешней беспорядочностью смешения элементов разных культур коренится нечто, что позволяет говорить о них как о системах с четкой организацией? Позволю себе выдвинуть следующую гипотезу.

²² Метод изучения свойственных устной народной культуре представлений по письменным источникам был разработан А. Я. Гуревичем и успешно применен в его книгах «Проблемы средневековой народной культуры», «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» (1989), «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» (1990).

²³ Vanja C. Krankheit. S. 197; Schmitt J. C. Heidenspaß und Höllenangst. S. 55.

Для Средневековья в целом характерно существование *двух* моделей восприятия болезни и всего, что с нею связано, условно соотносимых с разными «уровнями» или «слоями» внутри единой средневековой культуры, а именно с «ученой» («письменной») и «народной» («устной») традициями. Понятно, что модель, относящаяся к «ученой» культуре эксплицируется из медицинских и медико-теологических текстов. Именно она традиционно изучается как «позитивистски», так и «антропологически (подобно Г. Шиппергесу) ориентированными» историками медицины.

Предметом моего интереса будет вторая — «народная» или «популярная» — модель, реализуемая в повседневной жизни широких слоев населения и существовавшая исключительно в устной традиции. Критика народных «суеверий» церковными авторами, записи рассказов о чудесных исцелениях святыми, тексты христианских благословений и заклятий, эпическая литература дают достаточно материала, чтобы подобного рода исследование имело шансы на успех²⁴.

Разумеется, говорить о популярных представлениях о болезни как о системе — т. е. целостном образовании, единстве закономерно связанных друг с другом элементов, можно только условно. Существующие в устной форме воззрения в стройную систему никогда не укладываются (именно в силу устного способа их трансляции); всегда остается что-то избыточное, внесистемное. И все же для них можно обозначить системообразующий принцип — миф как доминирующий тип мышления свойственный устной культуре.

Существующий и транслируемый в устной форме комплекс представлений о болезни являет собой своеобразную мифологию болезни, миф формируемый в соответствии со всеми особенностями мифологического (архаического) мышления²⁵. Именно это обстоятельство, на мой взгляд недооценивается исследователями, берущими на себя труд писать о средневековых народных представлениях о болезни и размышляющих о причинах живучести языческих и возникновении новых, «христианских» суеверий.

²⁴ Более подробная характеристика источников будет предпринята в соответствующих разделах.

²⁵ Эти особенности подробно анализируются: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания человека. М., 1984. Об общем понятии мифа и мифологии см.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1995.

В современной историографии тема суеверий обсуждается обычно в контексте дискуссий о средневековой народной культуре и народной религиозности. Понятие народная культура было введено в гуманитарную мысль под влиянием М. Бахтина²⁶, и с тех пор ее изучение превратилось в одно из магистральных направлений исторической науки. В отечественной медиевистике оно представлено прежде всего работами А. Я. Гуревича, показавшего, что наряду с «официальной» культурой и религиозностью духовной элиты существовало нечто иное — образ мира или способ мировосприятия, коллективные психологические установки, неявные модели сознания и поведения людей, стоящие за всеми формами их социальной деятельности, существующие не в виде разрозненных пережитков, остатков «языческой культуры», а представляющие собой особый пласт средневековой культуры, пласт, за которым стоит иной — мифологический — тип мышления, и который в большей или меньшей степени обнаруживается у представителей всех слоев средневекового общества²⁷.

По количеству данных ему определений (в соответствии с разными критериями) и возникавших вокруг них научных споров понятие «средневековая народная культура» может соперничать разве что с понятием «ментальность». В рамках данной работы нет смысла останавливаться на их подробном анализе²⁸ или формулировать собственное определение — это может стать предметом отдельного исследования, укажу лишь на некоторые важные для нашей темы аспекты данной проблематики.

Во-первых, сами понятия «народ», «народный» — чистая абстракция. В разные периоды Средневековья они наполнялись различным содержанием, а сам «народ» состоял из различных этнических и социальных

²⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

²⁷ Прежде всего имеется в виду монография А. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» (1981). Обозначенная в ней проблематика развивается и в последующих работах — «Культура и общество средневековой Европы глазами современников. Ехетрпа XIII века» (М., 1989), «Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства» (М., 1990).

²⁸ Подобный анализ содержат работы А. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры», «Исторический синтез и Школа “Анналов”» (М., 1993). См. также программную статью П. Динцельбахера с подробной библиографией: *Dinzelbacher P. Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie* // P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (Hrsg.). *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn, 1990. S. 9–27.

групп и группок, так что не существует его универсального определения, годного для всех эпох.

Если для Италии и южной Галлии уже в раннее Средневековье говорить о «народе» можно как о слое, четко отделенном от знати и имеющем свою, «народную» культуру, которая в свою очередь несет явные следы влияния античной культуры, то в исконно германских областях, где следы античного влияния были не так заметны, а христианизация населения растянулась на несколько столетий, во многих сферах жизненной практики преставления — будь то магические или синкретически христианские — оставались общими для всех. Хотя и там «единой культуры» уже не существовало, но, несмотря на начавшуюся социальную дифференциацию, не существовало и четкой границы между культурами различных социальных слоев.

В целом во всей Европе VI–XIII вв. определенная граница существовала только в отношении официальной церковной культуры, поскольку Церковь обладала монополией на образование. Но и сам клир не был гомогенным: епископы и приходские священники могли находиться по разные стороны этой границы. Рядовые священники редко были выходцами из знатных фамилий и гораздо больше отличались от монахов и епископов, чем от своих соседей — простых прихожан, среди которых они жили и чьи нравы и обычаи были им далеко не чужды²⁹. Поэтому противопоставление «народной» и «ученой» культур для изучаемого периода представляется уместным только в контексте противопоставления *устной* или *письменной* традиции трансляции знания.

Та сумма знаний и религиозных представлений, которую несли с собою христианство и латинская образованность, циркулировала в достаточно узком кругу носителей «письменной культуры», обладавших и соответствующе развитым мышлением. Грамотность особым образом структурирует интеллект: для письменного сознания характерно внимание к причинно-следственным связям, к результативности действия. Культура «неграмотных» (*illiterati*), в свою очередь, не была однородной, равно как и сам «народ» не был гетерогенной массой. Но если все же говорить о «народе», «народной культуре», следует предполагать существование между отдельными индивидуумами отношений, объединяющих их по каким-то относительно стабильным признакам. Такие

²⁹ Beck H. G. J. The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century. Romae, 1950. P. 57.

объединяющим началом, даже при наличии этнических и социальных различий, можно взять относительно единый образ мышления и формирующуюся в соответствии с его особенностями картину мира, а именно стоящий за образом жизни самых обычных людей, за их — устной! — культурой (частью которой является и народная медицина) мифологический (архаический) тип мышления и мифологическую картину мира.

Разумеется, нельзя говорить о единой и стабильной мифологической картине мира в Средние века, равно как и об «архаическом Средневековье» в целом. Мифологическая картина мира не существует уже в древних цивилизациях Ближнего Востока или Средиземноморья. В «настоящей» архаике все выводится из мифа, тогда как в Средние века элементы магического мышления активизируются силами уже иного рода.

Однако в некоторых областях деятельности людей, особенно в повседневной жизни, основным способом осмысления действительности и разрешения конфликта остается миф, не столько даже миф в смысле система мифов, имеющих дело с дискретными единицами, сколько миф как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления³⁰. Свойственные мифологическому мышлению неспособность провести различие между естественным и сверхъестественным, безразличие к противоречию, слабое развитие абстрактных понятий, чувственно-конкретный характер, эмоциональность и диффузность превращают миф в особую знаковую систему, в терминах которой описывается весь мир, чем и объясняется регенерация определенных культурных архетипов, снова и снова всплывающих при сходных условиях.

Во-вторых, следует учитывать, что только общество с разделением труда и городами дает предпосылки для полнокровного существования школ и образованности, для письменной трансляции знания. Средневековое общество на основе своих потребностей и организации труда было аграрным и, следовательно, продолжало оставаться традиционным. Поскольку даже в позднее Средневековье около 85% населения Европы составляли крестьяне³¹, средневековую народную культуру можно рассматривать как традиционную культуру аграрного общества и применять для ее изучения методы, которыми обычно пользуются этнографы,

³⁰ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. Т. 1. С. 11–20.

³¹ Fossier R. Paysans d'occident. Paris, 1984. S. 20.

в особенности фольклористы. Здесь важно упомянуть некоторые (даже замеченные ими, но обычно недооцениваемые медиэвистами) особенности традиционной культуры.

В обществе с доминирующим устным способом трансляции культуры традиция, артикулируемая в обрядовых и фольклорных текстах, является основной формой коллективной памяти, главным каналом передачи социального опыта и, в конечном счете, самой культуры из поколения в поколение. Именно механизм традиции обеспечивает жизнеспособность культуры и ее устойчивость к влиянию извне. Признание определяющей роли устного способа трансляции представлений о болезни и их мифопоэтического характера, а также «этнологический» подход к изучению средневековой народной культуры как культуры традиционной, позволяет, в частности, иначе, чем это обычно делают современные историки, взглянуть на процесс взаимодействия дохристианских представлений о болезни с навязываемым католической Церковью теологическим учением о ее происхождении и исцелении.

Ж. К. Шмитт полагает, что поверхностная, формальная христианизация имела следствием тот факт, что уже крещеное (и даже не в одном поколении) население продолжало упорствовать в «суевериях»: языческое и христианское продолжали сосуществовать³². Это обстоятельство давно и многократно подчеркивалось и другими историками. Однако объяснять существование в народной медицине Средних веков и Нового времени дохристианских этиологий и ритуалов исцеления недостаточно глубоким проникновением христианства в массовое сознание было бы, как представляется, слишком однозначно. Столь подробно документированные источниками современные «языческим суевериям» чудесные исцеления святыми, многие из которых, как мне уже приходилось писать, вполне могли иметь место в действительности, т. к. носили психосоматический характер, заставляют предположить, что в определенных аспектах христианская религия, аффективная вера в Бога и его могущество, глубоко укоренилась в сознании масс³³. Как представляется проблема здесь во многом заключена в самих историках, в том, с каким научным инструментарием подходят они к изучению средневековой народной культуры и в категориях какой науки пытаются ее описывать.

³² *Schmitt J. C.* Heidenspaß und Höllenangst. S. 45.

³³ *Арнаутова Ю. Е.* Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // *Одиссей. Человек в истории.* 1995. М., 1995. С. 151-169.

Традиция как «альтернативный» письменной культуре вариант коллективной памяти и ее тесная связь с ритуалом, ориентированным на непрерывное и повторяющееся, свидетельствуют о характерной для устной культуры сакрализации коллективной памяти, что вводит в заблуждение современного исследователя, воспитанного на европейской культурной традиции Нового времени, и заставляет его переводить осмысление роли традиционных представлений и ритуалов в плоскость отправления религиозного культа, в привычных для современного человека наполнениях этого понятия³⁴. Таким образом, народно-медицинская традиция рассматривается в аспекте противостояния двух религий, христианства и язычества, или противостояния двух образов поведения — магического и религиозного. При этом регулирующие и программирующие социальное поведение функции традиции остаются без внимания.

Полагаю, постепенное распространение христианства, несущего с собою и новые, принципиально отличные от архаических, мифологических, представления о болезни («теологию болезни»), и те трудности — «упорствование в суевериях», с которыми столкнулась проповедующая новые взгляды Церковь, следует рассматривать в более широком и универсальном культурологическом аспекте как процесс межкультурного общения, диалог «старой» культурной традиции с элементами новой культуры. М. Бахтин обозначил его как «диалог-конфликт», Ю. М. Лотман дал обстоятельное описание его механизма³⁵.

Если на некоторое время отвлечься от конкретно-исторических реалий в процессе христианизации Западной Европы и рассматривать этот процесс как диалог («ибо в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично»³⁶) христианства как новой религии и новой системы взглядов на мир, претендующей на роль культурной доминанты и регулятора социального поведения, с некоей

³⁴ Лотман Ю. М. *Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры?* // Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история.* М., 1996. С. 344–356 (С. 347).

³⁵ Имеются в виду работы Ю. М. Лотмана «Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении» и «Динамическая модель семиотической системы» (*Лотман Ю. М. Избранные статьи.* Т. 1. Таллинн 1992. С. 121–128, 90–101).

³⁶ Лотман Ю. М. *Проблема византийского влияния на русскую культуру*. С. 122

«архаической (дохристианской) культурой местного населения» в нем условно можно выделить три состояния культурного взаимодействия: конфликт (первоначальное непонимание и неприятие), адаптацию и ассимиляцию текстов (в широком семиотическом значении этого слова) культуры «передающей» (в нашем случае христианской) культурой «принимающей» (архаической).

На конфликте христианства с языческой культурой и длительном противоборстве (в этом смысле историки говорят об «упорствовании в суевериях») по традиции более всего делают акцент исследователи. Однако плохо ли, хорошо ли усвоенное христианство становится религией масс: тексты переводятся с «чужого» языка на «свой», одновременно подвергаясь разнообразной трансформации по законам «воспринимающей» культуры³⁷.

Межкультурное общение (диалог культур) предполагает выработку общего языка общения. «Местная» культура усваивает элементы христианства, переводя их при этом на свой «язык» (адаптируя). Так, например, рождается популярная «теология болезни» — упрощенная версия происхождения болезни по воле Бога в наказание за грех. Одновременно «принимающая» культура осваивает (в определенной степени) и язык культуры «передающей», правила создания текстов (в широком смысле слова как осмысленную цепочку знаков) на этом языке и пытается создавать по этим правилам аналогичные им новые тексты. Здесь-то и начинается самое интересное. «Чужая традиция коренным образом трансформируется на основе исконного семиотического субстрата “принимающего”. Чужое становится своим, трансформируясь и часто коренным образом меняя свой облик. В этот момент роли могут меняться: принимающий становится передающим, а первый участник диалога переходит на прием, впитывая поток текстов, текущий уже в обратном направлении»³⁸, — пишет Ю. М. Лотман. Действительно, ассимилируя христианство, усваяя культуру «местного населения» творит уже собственные «христианские» формы поведения или представления. Так рождаются, например христианизированные формы целительной магии, многие формы культа святых, «христианские суеверия», о которых пойдет речь в этой книге.

Таким образом, и сама популярная модель представлений о болезни ни не была простой суммой «языческих» и «христианских» составляющих

³⁷ Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру. С. 121

³⁸ Там же. С. 122.

и все «языческое» (точнее было сказать — архаическое) в повседневной жизни было не просто конгломератом верований и представлений — пережитками, остатками прежних верований, а живой структурой новой, собственно средневековой народной культуры, активно функционирующей, адаптирующей и переструктурирующей привнесенные христианством представления, а потому постоянно самовоспроизводящейся в новых формах, видоизменяющейся, приспособляясь к новым условиям. Именно в этом контексте уместно говорить о «модели» представлений о болезни. О модели как стабильной инвариантной структуре, элементы которой в зависимости от времени и места могут наполняться различным содержанием из конкретных верований, ритуалов, стереотипов поведения.

Противопоставление «внутренних механизмов» развития культуры и «внешних влияний» возможно только как умозрительное отвлечение: «В реальном историческом процессе оба эти явления взаимосвязаны и представляют собой разные проявления единого динамического процесса»³⁹. Кроме того, упомянутая «архаическая культура местного населения» — также конструкт абсолютно условный. Какое население следует считать «местным» после Великого переселения народов? И о какой «единой» архаической культуре «местного» населения может идти речь, если христианизация европейских народов длилась едва ли не тысячелетие, и в то время как уповающие на чудо паломники в религиозном экстазе осаждали гробницу святого Мартина в Туре, язычники фризы убивали святого Бонифация, проповедовавшего у них христианство?

Разумеется, можно говорить только о гипотетической дохристианской (архаической) культуре, фрагментарно реконструируемой из разных источников. О той культуре, с которой сталкивались в разное время и в разных регионах миссионеры, проповедники, приходские священники. О культуре, порожденной общим для определенной стадии культурного развития мифологическим, мифопоэтическим сознанием. Пока народная культура христианской Европы оставалась устной, и, следовательно, то знание, которое транслировалось в письменной форме, было ей недоступным, основным каналом передачи информации оставалась устная традиция. Любое упоминание о суеверии в источниках свидетельствует о том, что люди, эти суеверия практикующие, разделяли

³⁹ Там же. С. 121.

(может быть, не всегда осознанно) свойственные данной традиции представления и диктуемые ею образ поведения.

Однако на эту же роль — регулятора поведения — претендовало и христианство. Стремление Церкви искоренить те формы традиционного поведения, которые представлялись ей особенно неуместными — «языческими», особенно наглядно видно из распространившихся в Европе с VII в. пенитенциалиев («покаянных книг»). Они построены в форме вопросников: «Веришь ли ты (*credisti*), что...?», «Делал ли ты (*fecisti*)...?». Такие вопросы охватывают почти все сферы обыденной жизни вплоть до приготовления еды, прогнозирования исхода заболевания и сексуальных отношений. Приходской священник задавал их исповедующимся, и уличенных в прегрешениях ждало церковное покаяние. Поэтому, обратившись к теме представлений о болезни, ее причинах и лечении в средневековой народной культуре, мы невольно сталкиваемся с гораздо более общей проблемой: насколько устойчивой к влиянию извне оказалась традиция? Насколько усилия Церкви в борьбе с традиционным жизненным укладом увенчались успехом? И что стало итогом этой борьбы? Если с языка этнологии и семиотики культуры перейти на привычный язык историков, то исследовательскую задачу данной работы можно сформулировать так: какое место христианству как религии и новому регулятору поведения отводилось в повседневной жизни в сфере взаимоотношений человека с болезнью, и какова его роль в формировании средневековой популярной «модели» представлений о болезни? Таким образом, даже в сфере представлений о болезни (болезни — как категории картины мира средневековой народной культуры) речь идет об одной из кардинальных для средневековья проблем — о роли христианства как религии, как системы взглядов на мир (идеологии) и как культурной доминанты.

Подобная постановка проблемы требует сравнительного изучения дохристианских архаических представлений о болезни и обусловленного ими поведения, христианского теологического учения о болезни и собственно средневековой практики и представлений, имевших место в повседневной жизни и значительно отличавшихся от «официально-церковных». Поэтому в каждой главе речь пойдет не только о собственно средневековых феноменах, но и об их исторических корнях, будь то языческая архаика, античность или христианское богословие и церковный ритуал.

Если теологическая концепция болезни или «популярная» модель представлений о болезни реконструируются из собственно средневековых

источников, то в реконструкции необходимых для такого сопоставления архаических (мифологических) представлений следует сказать особо, ибо она сопряжена с наибольшими сложностями.

Ввиду ранней христианизации континентальной Европы культура эпохи, предшествующей христианскому Средневековью, слабо отражена в письменных источниках. И здесь богатый материал для сравнения может дать только скандинавский материал. В западноевропейской историографии к нему обычно обращаются главным образом скандинависты, тогда как именно там медиовисту скорее всего удастся обнаружить такие пласты средневековой культуры, которые в других — латинизированных и более романизованных регионах Европы были подавлены латинским языком и типом мышления. «Отставание» Скандинавии от темпов европейского социального и культурного развития, ее сравнительно позднее приобщение к христианской культуре способствовали тому, что здесь были надолго «законсервированы» архаические традиции духовной жизни, несомненно существовавшие (отчасти в других формах) и на континенте, но ушедшие под напором церковной и феодальной идеологии в глубокое «подполье»⁴⁰. Это в высшей степени важное наблюдение А. Я. Гуревича позволяет, на мой взгляд, экстраполировать выводы, сделанные на основе анализа скандинавского материала и на культуру всей континентальной Европы.

Действительно, древнейшие эпические сказания континентальных германских племен известны нам главным образом по скандинавским памятникам, сохранившимся преимущественно в Исландии. Речь идет прежде всего о сборнике эпической поэзии, уже в Новое время названном «Старшей Эддой» и о свойственном только Скандинавии прозаическом виде эпоса — сагах. Мифологические и героические песни «Эдды» датируются IX–XI вв., но наиболее архаичные по стилю и выраженному в них мировоззрению ее фрагменты восходят к древнейшим германским сказаниям, преимущественно франкским и готским. Эпическое время «Старшей Эдды» — это эпоха Великого переселения народов (IV–VI вв.) и «эпоха викингов» (IX–X вв.), в основных частях воспроизводящая особенности исторической жизни континентальных германцев IV–VI вв. «Мифологическая подпочва» сюжетов эддической поэзии, содержащих информацию о космологических и религиозных представлениях, делает

⁴⁰ Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. С. 67

ее ценнейшим источником для изучения мировидения германских народов эпохи язычества. Эпическое время используемых здесь как источники родовых саг⁴¹ — X–XI вв., точнее. 930–1030 гг., охватывающие период от начала интенсивной колонизации Исландии до ее окончательной христианизации, хотя, как известно, еще в течение двух столетий после официального принятия христианства в 1000 г. в Исландии продолжало существовать и язычество.

Разумеется, те фольклорные источники, к которым восходят саги при записи были переработаны и переосмыслены с точки зрения быта и тех культурных и политических реалий, которые были характерны для времени их записи — XIII в., кроме того подверглись редактированию в христианском духе, а бытовые и исторические реалии соседствуют в них с бродячими литературными мотивами и топосами. И все же саги при соответствующей постановке вопроса оказываются весьма благодарным источником, поскольку отличаются удивительной историчностью: они повествуют о вполне реальных людях и событиях, а скрупулезный анализ упоминаемых в них обычаев, обрядов, стереотипов поведения позволяет уточнить не выраженные в эксплицитном виде космологические представления, ценностные ориентации и верования их героев.



⁴¹ Специалисты выделяют несколько разновидностей саг: королевские саги повествующие о конунгах Норвегии и Швеции, и саги об исландцах («родовые саги»), самая древняя из которых — «Сага о Вэльсунгах», герои ее известны и в сказаниях других германских народов.



Глава первая

Объяснения болезни (этиологии)

Этиология — это учение о причинах и условиях возникновения болезни. Разумеется, для бесписьменных культур в принципе характерно отсутствие какого бы то ни было стройного учения о болезни и ее причинах, равно как и всяких других «учений». Но медицина всех времен и народов имеет одну общую черту: прежде чем лечить болезнь, она стремится объяснить ее причину. В бесписьменных культурах также существуют представления о причине болезни, которые можно считать своего рода этиологиями. Как показывает опыт, они отнюдь не обязательно соответствуют реальности, но веками сохраняются в памяти культуры, передаются из поколения в поколение.

В средневековой Европе бытовало не только христианское объяснение болезни, но и ряд выраженных в достаточно эксплицитном виде или имплицитных во всевозможных обрядах и связанных с ними поверьях этиологий, которые можно назвать традиционными, так как они базируются не на наблюдении и опыте, а на существующей традиции — тех коллективных представлениях, до «амальгамации» с которыми доводит человек данные своего индивидуального опыта, пытаясь найти им объяснение¹.

Как и почему возникают такие этиологии?

Объяснения причины болезни вписываются в характерные для культуры в целом представления о причинности, которые суть важнейший элемент ее картины мира и производное доминирующего типа мышления. Устный характер средневековой народной культуры и роль традиции как

¹ Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926. С. 112; Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 10.

важнейшего канала передачи знаний и социального опыта по поводу говорить о ней как о культуре с преобладанием мифологического течения, с его логической диффузностью, метафоричностью, неотделенностью от сферы эмоционального.

Научная мысль стремится установить причины тех или иных явлений как абстрактные функциональные связи между явлениями. В донаучном обществе человек еще не может абстрагировать понятия об объектах или событиях от своего конкретного знания о них. Мифологическое мышление заменяет причинно-следственные связи прецедентом, смешивает происхождение предмета или явления с их сущностью, а познает мир в непосредственном, до-рефлексивном переживании². Научная медицина в значительной степени утратила это ощущение живой эмоциональной связи больного с его болезнью. Болезнь для медиков — всего лишь патология, тогда как для обыденного сознания (даже современного человека) это нечто гораздо большее. Пожалуй, только здоровый человек представляет себе болезнь абстрактно, как нечто нейтральное по отношению к себе, своему телу, самочувствию и настроению. Напомню рассуждения К. Леви-Строса на эту тему: «Отношение между микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее — это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее — это отношение символа к символизируемому объекту, или, если говорить языком лингвистики, означающего к означаемому»³. Именно аффективная сторона мифологического мышления является питательным источником для символизации представлений о действительности — индивидуальных и коллективных.

Символика — основа мышления, тот универсальный язык, воспринимаемый прямо и непосредственно воздействующий на подсознание, который обладает способностью изменять свои свойства в зависимости от ситуации и назначения.

² «Миф, если исключить из него всякое поэтическое содержание, есть нечто иное, как только общее, простейшее, до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами» (Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 70).

³ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 176. Упомянутая далее концепция символа как знака действительности применительно к мифологизации болезни развивается К. Леви-Стросом в главах «Эффективность символов», «Шаман и его магия».

Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаками других предметов или явлений, символически заменить их⁴. Заменяя одни символы другими, мифологическое мышление делает описываемые им предметы как бы более умопостигаемыми. Не удивительно поэтому, что все традиционные народные этиологии — не результат абстрактной работы мысли, а цельные мифические образы. В них болезнь или иная травматическая ситуация символизируется и остается в мифе не в своем реальном виде, а преобразуется, входя в совсем иную структуру, чем это было в действительности. Так рождаются представления о насланных колдунами болезнях, болезнях в образе червя, который гложет человека, или «стрелы» («удара», «укола»), внезапно поражающих его. Все традиционные этиологические конструкции представляют собой своеобразную мифологию болезни, конфигурации метафор, далекие от естественнонаучных реалий или стройной системы.

Замечу сразу, что реконструируемая в данной главе картина традиционных этиологий не будет отличаться ни особенной четкостью, ни полнотой, и дело тут не столько во фрагментарности сведений наших источников, сколько в сложности их систематизации. Этнологами давно было замечено, что в устной культуре объяснений болезни всегда много, и лишь некоторые из них соответствуют более или менее постоянной концепции⁵. Однако при всем многообразии конкретных объяснений болезни и вне зависимости от того, являются ли они плодом индивидуального мифотворчества или позаимствованы из коллективной традиции, все народные этиологии различаются лишь материалом образов, которыми оперируют. Их внутренняя, мифическая, структура, благодаря которой они и выполняет свою символическую функцию, остается неизменной.

Под структурой, согласно К. Леви-Стросу, следует понимать совокупность отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях, когда из одного объекта можно получить другой путем перестановки его элементов и некоторых других симметричных преобразований⁶. Такой

⁴ Символы К. Леви-Строс определяет как значимые эквиваленты означаемого, относящиеся к иному порядку реальности, нежели само означаемое (*Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 178*).

⁵ Это доказал, например, финский этнолог Л. Хонко: *Honko L. Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung (= FF Communications. 178). Helsinki, 1959*.

⁶ Данные идеи развиваются подробно К. Леви-Стросом в главе «Эффективность символов» (*Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 180–181*).

общей для архаических обществ структурой, объединяющей все разнородные образы этиологических конструкций, является мифологема о болезни как некоей чужеродной силе или влиянии, исходящем «извне».

Проследить истоки этой мифологемы, в Средние века, разумеется, уже не выраженной эксплицитно, но легко поддающейся обнаружению, как в традиционных объяснениях причины болезни, так и во вредных или целительных обрядах, можно, если обратиться к дохристианским архаическим представлениям о строении мира и месте в нем человека. Об основополагающих для архаической культуры представлениях о душе, судьбе, здоровье и благополучии. Именно среди них следует искать «исторические корни» и описываемых ниже традиционных этиологий, и ритуалов исцеления.

1.1. Болезнь в масштабах «микро-» и «макрокосма»: мифологические истоки традиционных представлений о болезни

При всем разнообразии конкретных объяснений болезни в центре всей ее мифологии лежит общее, «архетипическое» представление о ней как о чем-то внешнем, не свойственном организму. Болезнь противоречит нормальному, здоровому состоянию, в ней есть нечто такое, что само по себе человеку чуждо, враждебно, поэтому мифологическое мышление воспринимает ее как независимую силу, обладающую собственной активностью. Откуда приходит эта сила, какое место определил ей человек в своих представлениях о строении мира?

Для описания мира мифопоэтическое сознание вырабатывает систему бинарных различительных признаков (оппозиций), имеющих соответственно положительное и отрицательное значение. На их основе в культуре конструируются универсальные знаковые комплексы, развиваемые далее в разных кодовых системах и на разных иерархических уровнях. Это противопоставления, связанные с организацией и характеристиками структуры пространства, временными координатами, цветовыми характеристиками, а также противопоставления, находящиеся на стыке природно-естественного и культурно-социального начал. Именно они позволяют в итоге не только упорядочить представления о мире, но и определить любой предмет окружающего мира в его отношении к человеку.

Представления об источнике болезни формируются в соответствии с основополагающей для пространственной модели мифологической картины мира оппозицией *внутренний—внешний*, означающей деление мира на «свой» — человеческий, освоенный, близкий и понятный, и «чужой» — внешний, неосвоенный мир, в котором сосредоточены силы, в обычных условиях неподвластные человеку — боги, умершие предки, существа низшей мифологии, природные силы и т. п. Это противопоставление «своего» и «чужого», «культуры» и «природы», словом, противопоставление мира людей и внеположенной ему реальности осуществляется в рамках космоса, который, в свою очередь, противопоставлен хаосу как упорядоченное начало неупорядоченному.

Космос — вместилище человеческого бытия и оценивается человеком в категориях его непосредственного опыта, поэтому членение мира на космос социальный — «микрокосм» и природный — «макркосм» в достаточной мере условно: космос антропоморфен, а человек в аграрном обществе, в свою очередь, не отделен окончательно от мира природы, так что в модели мира категории пространственные переплетаются с категориями социальными⁷.

И мир людей, и весь космос подчинены действию единожды установленного мифом и ритуалом творения порядка, действию одного закона — закона «меры и справедливости», реализуемого на разных уровнях бытия от смены природных циклов до отношений внутри человеческих коллективов и их отношений с окружающей средой. Этот извечный порядок вещей поддерживается и контролируется ритуалами и обычаями, воспроизводящими привычные формы жизни и отношений и выравнивающими всякое нарушение космической структуры. Таковым нарушением привычного и «справедливого» порядка вещей и является приходящая «извне» болезнь. Подобно природным катаклизмам и необычным явлениям, влекущим за собой всякие беды, прежде всего голод, она выпадает из стройной системы космоса, кажется чужеродной и принадлежит, следовательно, хаосу. Таким образом, всякий раз, когда хрупкий естественный баланс «микро-» и «макркосма» («договор со средой») нарушается, возникает необходимость в магическом ритуале, предназначенном восстановить его.

В какую бы форму ни облекалось объяснение болезни, глубинный смысл всех этиологий, как эксплицитных, так и имплицитных в обрядовых и фольклорных текстах, всегда состоит в указании на нарушение этого баланса и вторжение сил из мира «чужого». В этом смысле можно говорить о знаковом характере болезни. А любое лечение — в основе своей ритуал, нацеленный на восстановление привычного и справедливого порядка вещей. Таким образом, все этиологические конструкции — объясняющую мифологию — можно рассматривать как моделирующую систему, ибо она программирует определенные виды практики — целительные ритуалы, которые, в свою очередь, являются практическим воплощением этой мифологии.

Угроза дестабилизации существующего порядка вещей постоянна в архаических культурах: внешний мир и его обитатели мыслятся потенциально враждебными человеку, а нарушение хрупкого равновесия «своего» и «чужого» миров расцениваются чаще всего как действие деструктивных сил из мира «чужого».

С другой стороны, человек и сам может спровоцировать эту агрессию умышленным или неосторожным проступком. В обществе, где все поведение людей строго кодифицировано, где вопрос «Почему нужно делать так?» предполагает один единственный ответ — «Потому что так делали всегда», любое нарушение принятых норм и образцов поведения, особенно если речь идет о пренебрежении в исполнении обрядов (например, погребального) или о моральной порче (клятвопреступлении, разрыве родственных связей), чревато тяжелыми последствиями для всего коллектива, ибо открывает «границу» между «своим» и «чужим» мирами, вносит хаос в их отношения и соответственно делает мир людей уязвимым для враждебных сил⁸. Отсюда — тесная ассоциативная связь между понятиями «больной» и «нечистый», объясняющая ряд конкретных особенностей целительных ритуалов и процедур.

Болезнь — дисгармония в организме, и свидетельство дисгармонии в отношениях с внешним миром предполагает «нечистоту» тела и души — «нечистоту» как «непорядок» в противоположность «чистоте» — понятию, которое входит в парадигму смыслов сакрального. Категорией сакрального применима не только к религии, но и к этике, это оценочная и объясняющая категория.⁹ Каждая культура вырабатывает свою кон

⁸ О роли и функциях ритуала см.: Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991.

⁹ О «чистоте» как категории сакрального см.: Otto R. Das Heilige. Breslau, 1921

цепцию сакрального, но в целом сакральность связана с идеей космоса как упорядоченного, гармонического начала и противопоставленности космоса хаосу¹⁰.

Все, связанное с космосом, соотносится с сакральным. Элементы быта, человеческое тело, профанические по своей природе, могут быть объяснены космическим порядком, выведены из него. Вся сфера профанического насыщена символикой, истинное значение которой лежит в сфере сакрального, и как только эта связь с космосом прерывается, происходит нарушение «договора со средой» — возникает необходимость в ритуалах или магических действиях (в нашем случае целебных), восстанавливающих исходное «благополучное» состояние вещей.

Этим общим соображениям вполне соответствует та сумма космологических представлений, которые эксплицируются из древнескандинавской эпической литературы¹¹.

Живущий в состоянии гармонии со своим коллективом и с внешним миром человек здоров и в физическом, и в этическом смысле: «если телом ты здоров, // то здоровье, а также жизнь // без порока», — говорится в «Речах Высокого» (68) — древнейшей части «Старшей Эдды».

Мифологическое мышление, не разделяющее до конца «материальное» и «спиритуальное», отождествляет нравственные достоинства, благородство человека, словом, соответствие этическим образцам с его внешней красотой, физической силой и здоровьем. Это единство и взаимообусловленность сакрального и профанного, духовного и плотского в древнегерманском (древнескандинавском) эпосе выражалось в понятии *heil* (*heill*) — всеобъемлющем определении человеческой сущности.

Понятие *heil* в его первоначальном значении трудно определимо, поскольку употребляется и в современных германских языках, и тем более его невозможно однозначно перевести на русский язык. Семантическое поле *heil* включает в себя такие понятия, как благополучие, чистота, здоровье (телесное и душевное) и отсутствие ран, плодovitость, сила

¹⁰ Концепция сакрального подробно развивается в трудах М. Элиаде (*Eliade M. Le sacré et le profane. Paris, 1965*).

¹¹ Относительное новое состояние историографии по этой проблематике см., напр., *Hasenfratz H.-P. Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos. Freiburg i. Br., 1992*.

жизни, сила счастья и потенциальная удача¹². О *heil* говорят применительно не только к отдельному человеку, но и к коллективу, в первую очередь к роду. Разрыв родственных связей, предательство и преступления, влекущие за собой изгнание из коллектива, неминуемо означали для человека разрушение этой его сопричастности к родовому *heil*, отчуждение от рода и всего мира, с которым он общался как частица этого рода, оставляли его один на один со всеми потенциально враждебными силами. Как часть целого *heil* имманентно и каждому человеку, присутствующему в его взгляде, речах, поступках, и «знающие» люди без труда могут распознать его и понять, какая судьба ожидает этого человека.

Прекрасной иллюстрацией к вышеприведенным рассуждениям является один сюжет в исландской «Саге о Греттире»¹³. Греттир совершил убийство и не заплатил виры, за что и был в соответствии с правовыми нормами того времени объявлен вне закона. Преступив этические нормы своего коллектива и будучи изгнанным, он тем самым обрекался на гибель, но не столько потому, что отныне всякому разрешалось убить его, сколько потому, что от него отвернулась сама судьба.

Греттир со спутниками заняли остров, принадлежавший некоему Торбьёрну Крючку, и хозяину никак не удавалось выселить оттуда непростительного гостя. Тогда он обратился за советом к своей старой воспитательнице, которая, как говорится в саге, «в молодые годы, когда люди были язычниками», была «искусной колдуньей и ведуньей». В один прекрасный день старуха сказала Крючку: «Хочу я, что бы ты отправился на Скалу Остров и затеял ссору с Греттиром. Я поеду с вами и погляжу, осторожен ли он в своих речах. Тогда я буду знать наверняка, насколько они удачливы, и тогда уж я найду для них слова, какие пожелаю». Переговоры Торбьёрга с Греттиром и его спутниками, как всегда, свелись к перебранке, и старуха-колдунья, послушав их, сделала такой вывод: «Храбры эти люди, но нет им *удачи*». Это укрепило ее в уверенности, что вредоносное колдовство будет успешным, в чем мы далее убедимся¹⁴.

¹² Для сравнения: др.-исл. слово *heill* как доброе знамение, удача и *heill* — целый, невредимый, здоровый; др.-норвеж. *heil* — здоровье, счастье и *hell* — удача.

¹³ Предполагается, что сага была записана в XIV в., но повествует о событиях начала XI в. Считается, что Греттир — историческое лицо и был убит в 1031 г.

¹⁴ Сага о Греттире. Гл. 78.

Разумеется, рассказ о том, как старуха Турид погубила колдовством Греттира, скорее всего, литературный вымысел. Но саги обладают одной важной особенностью: литературные мотивы трактуются в них чисто реалистически. Вера в сверхъестественное, в колдовство была свойственна средневековому человеку, но сюжет, в котором эта вера проявляется, не покидает почвы реальной действительности, в нем нет ничего, что бы не могло произойти в действительности.¹⁵

Как видим, существовало представление, что если *heil* человека разрушено, если ему «нет удачи», это значит, что судьба отворачивается от него, и он легко доступен для вредоносных сил из мира чужого. Как правило, такой человек погибает — от ран ли, от болезни, от колдовства. И наоборот: рана, болезнь, околдование — неудача, не-судьба, т. е. судьба с обратным знаком, для обозначения которой в древнеисландском языке, например, было специальное слово *úgæfa*, — все это свидетельства разрушения *heil* человека, указание на неполадки не только в его организме, но и во всем его существе — в душе, судьбе. Чтобы прекратить болезнь, излечить рану, противостоять вредоносному колдовству, необходимо очиститься от скверны, воздействовать на судьбу, вернуть удачу, для чего и свершались различные ритуалы: жертвоприношения, магические действия, шаманские камлания.

Итак, известное из древнегерманской мифологии понятие *heil* неотделимо от понятий душа, судьба, удача. Какой смысл вкладывался в эти понятия, как соотносятся они с представлением о болезни? Ответы на эти вопросы помогут нам понять глубинную суть и родство многих традиционных объяснений болезни и целительных ритуалов в эпоху христианского Средневековья, внешне, казалось бы, совершенно разнородных и не имеющих отношения к языческой архаике предков.

Мы привыкли думать, что для средневекового человека характерно понимание души в ее христианской интерпретации как единой, бесплотной, бессмертной субстанции. После смерти, то есть после отделения души от тела, оно превращается, как известно, в «прах», тогда как сама душа воспаряет к престолу Всевышнего или ввергается в геенну огненную. У континентальных германцев и скандинавов эпохи язычества, как, впрочем, и у других варварских народов, представления

¹⁵ Стеблин-Каменский М. И. «Саги об исландцах» и «Сага о Греттире» // Сага о Греттире. Новосибирск, 1976. С. 159–160.

о душе в значительной степени отличались от тех, с которыми им пришлось столкнуться по мере распространения христианства в их землях. Суть этого различия заключается прежде всего в том, что то, что мы, следуя христианской традиции, называем одним словом «душа» у них — изначально два существенно различающихся понятия, в том или ином варианте свойственные всем древним культурам Европы и Передней Азии, а также религиям «примитивных» народов Нового времени.

Для архаических культур в целом характерно не столь категорично-противопоставление материального и спиритуального, тела и души, как это свойственно христианскому учению. Мифологическое мышление связывает представление о душе с другими сопредельными понятиями, составляя с ними сложные ассоциативные ряды: *душа — жизнь — судьба — удача — счастье* или *душа — источник жизни — жизненная сила — магическая сила*¹⁶. Первый ряд может символически реализоваться как нить¹⁷ и соотносится с представлением о душе «свободной», как определял ее В. Вундт (*freie Seele*), то есть отделяемой, в некотором смысле сопоставимой с латинской христианской *anima* или греческой *psyche*. Второй ассоциативный ряд в большей степени связан с локализацией души во внутренних органах, волосах, ногтях, зубах и т. п. и вызывает ее образное отождествление с этими объектами. «Вместилище» становится «ипостасью», душа наделяется материальной природой, становится смертной. Иными словами, в свете таких представлений о душе само тело — плоть, наделяется односубстанциональной с ним душой — «душой тела» его жизненной силой (в терминологии В. Вундта «*gebundene Seele*» — «душа связанная»)¹⁸. В свою очередь, отделяемая, «свободная» душа может получать консубстанциональное тело — «тело души», ее видимую оболочку.

¹⁶ Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1975. С. 66.

¹⁷ В «Первой песни о Хельге Убийце Хундинга» («Старшая Эдда») норны — низшие женские божества германской мифологии, определяющие судьбу человека, — при рождении героя плетут нить его судьбы, предсказывая славное будущее.

¹⁸ Wundt W. Völkerpsychologie. Bd. 4. Leipzig, 1908–1914. S. 70–71. В. Вундт полемизирует с Э. Тайлором, одним из первых подробно описал двойственность архаических представлений о душе, хотя в целом концепция его, разумеется, давно устарела.

В древнескандинавских эпических памятниках используемые для обозначения души термины *hamingja*, *fylgja*, *auðna*, *gæfa*, *hugr* (др.-исл.) тесно связаны с понятиями судьбы, удачи, везения, счастья, имманентной человеку таинственной силы — силы жизни, силы счастья и удачи, способной быть перенесенной на других. Приведенные понятия в определенной степени синонимичны, но, разумеется, не равнозначны. Вероятно, сейчас уже невозможно точно установить весь спектр различий между смыслами, которые вкладывали в них живые носители этого языка тысячелетия назад, можно, пожалуй, указать лишь на некоторые аспекты.

Повторю еще раз, архаический человек не выделял себя из глобальной космологической схемы: все существующее на земле имеет общую природу, все сопричастно космосу, выводимо из него и возводимо к нему же. Так и представление о судьбе не дифференцировано окончательно: она определяет жизненный путь всякого человека и в этом смысле распространяется и на природу, с которой столь тесно связана вся жизнь людей.

Но судьба в представлении героев скандинавских саг — не безликий рок, а в некотором смысле внутреннее предназначение человека¹⁹. Человек активен и должен сам «реализовать» свою судьбу, которая существует не только над ним, но и, что важно, в нем самом, так что все происходящее расценивается как результат проявления некоей силы, связанной с человеком, но не идентичной его личности. Эта сила нередко представляется персонализированной в облике девы-хранительницы удачи — *fylgja*, *hamingja*. Иногда *fylgja* — дух-двойник, показывающийся человеку перед смертью в образе его самого, реже — мифического существа — тролля²⁰. *Hamingja* — живущая внутри человека и способная отделяться и быть перенесенной на других удача, счастье, словом, судьба. В эпоху позднего язычества и в первые века после христианизации скандинавы полагались на нее больше, чем на помощь языческих

¹⁹ Об этом подробнее см.: Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 89–98.

²⁰ *Gering H.* Glossar zu den Liedern der Edda. Paderborn, 1907. S. 166. Ян де Фрис трактует *fylgja* как манифестацию телесного облика души перед внутренним взором человека (*J. de Vries.* Altgermanische Religion. B. I. Berlin (N. D), 1970. S. 220–221). Некоторые исследователи усматривали в представлении о *fylgja* истоки христианской народной веры в ангелов-хранителей (*Baetke W.* Christliches Lehngut in der Sagareligion. Berlin, 1951. S. 169).

богов или Христа: «У нас у всех нет другой веры, кроме той, что мы верим в самих себя, в свою силу и удачу. Пам этого хватает», — часто говорят герои саг²¹.

Представление о душе, обозначенной как *hugr* — это слово можно перевести как ум, сердце, дух, мысль, желание²², — чаще всего всплывает в тех сюжетах саг, где речь заходит о колдовстве — теме, тесно связанной с представлениями о причинах болезней. Если человеком владеют недобрые мысли, то они как бы отделяются от него и, будучи способными существовать самостоятельно, воздействуют на того, против кого направлены. «Оживляющее» свойство мифологического мышления, постоянное стремление к персонификации заставляют *hugr* принимать видимые образы.

В «Саге об Олаве, сыне Трюггви» читаем: «Харальд конунг велел одному колдуну отправиться в чужом обличе в Исландию на разведку и потом ему донести. Тот отправился в обличе кита...»²³ Видимая оболочка души — *hamr* — то самое «тело души», о котором говорилось выше. Обычно *hugr* колдуна или ведьмы, облакаясь в материальное тело — *hamr*, принимает образ животного, змеи, птицы, рыбы.

Что происходит с телом, когда душа отделяется от него? Миф об Одине, научившем людей искусству колдовства, поясняет: «Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей»²⁴. Когда конунг Ингимунд захотел получить сведения об Исландии, он запер трех финских колдунов в доме, где их окоченевшие тела пролежали три дня, пока души были в пути. По возвращении души ожившие финны рассказали конунгу о виденном²⁵.

²¹ Сага об Олаве Святом. Гл. 201. В наибольшей степени *hamingja* в смысле «удача» присуща конунгу. Независимо от его личных качеств она обеспечивала процветание стране и благополучие подданным. Удача конунга материализуется в его подарках — кольце, запястьи, оружии, и потому герои саг старались не расставаться с ними; ее можно передать и словами, например, такими: «Будь уверен, я буду всей душой с вами, если это сможет вам помочь, и пусть моя удача будет с тобой и со всеми вами» (Сага об Олаве Святом. Гл. 69).

²² Baetke W. Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. Berlin, 1965. Bd I S. 279.

²³ Сага об Олаве, сыне Трюггви. Гл. 53.

²⁴ Сага об Инглингах. Гл. 7.

²⁵ Цит. по: Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 219.

Итак, пока душа странствует вдали от тела, ее телесная оболочка лежит бездыханной. «Потеря» отделившейся души может привести к болезни и смерти. Душа отделяется от тела и когда человек спит, этим отчасти объяснялись сновидения. «В ту ночь, когда Хёрд выехал с Островка, Торбьёрг во дворе Индриди снился сон. Ей приснилось, что к ним на усадьбу прибежали восемьдесят волков, и пасти их пылали огнем, и был среди них белый медведь, какой-то печальный с виду. Они побыли на усадьбе, а потом побежали со двора на запад, на какой-то пригорок, и там затаились. Индриди сказал, что это обращенные к ним мысли (*hugr*) островитян, Торбьёрг сказала, что, наверное, это они сами скоро к ним явятся»²⁶.

Души других людей, увиденные во сне, в сагах часто представлялись сновидцу в виде птиц. Вот как толкуется один сон в «Саге о Гуннлауге Змеином Языке», в котором действуют не люди, а птицы — лебедь, орлы, ястреб: «Птицы — это, должно быть, духи людей. Ведь жена твоя беременна, и она родит девочку необыкновенной красоты, и вы с женой будете ее очень любить. К дочери твоей будут свататься два знатных человека с тех сторон, откуда прилетели орлы. Они сильно полюбят ее, и будут биться друг с другом из-за нее, и оба погибнут в этой битве. Затем третий человек посватается к ней с той стороны, откуда прилетел ястреб, и она выйдет за него замуж»²⁷. Ведьмы тоже предпочитают образ птиц, как в «Саге об Эгиле»: «У окна сидела птица, то была колдунья, принявшая чужой образ»²⁸. Но если найти и уничтожить их тело или наложить на него заклятье, им никогда уже не превратиться в людей:

*если замечу,
что ведьмы взлетели,
сделаю так,
что не вернуть им
душ своих старых,
обличий оставленных*²⁹.

²⁶ Сага о Хёрде и островитянах. Гл. 31

²⁷ Сага о Гуннлауге Змеином Языке. Гл. 2.

²⁸ Сага об Эгиле. Гл. 59.

²⁹ Речи Высокого, 155 (Старшая Эдда). На др.-исл. это выглядит так: «*ek svávink // at þeir villir fara // sinna heim hama // sinna heim huga*». Добавлю гакже, что оборотничество в архаических культурах понималось и как материальное платье, которое можно надеть, снять, одолжить другому; позднее этот мотив становится очень популярным в романтической сказке.

С другой стороны, повреждения, которые получает видимая оболочка души, по поверьям, переходят на тело ее владельца (явление реперкуссии). Почитаем саги дальше. «Скроппа была дома, и с нею хозяйские дочери Хельга и Сигрид. ... Скроппа отперла все двери. Она отвела глаза людям Хёрда, так что им померещилось, будто на лавке, где она сидела с Торстейновыми дочерьми, стоят три короба. Люди Хёрда стали говорить, что они, пожалуй, вскроют эти короба. Но Хёрд не велел. Тогда они пошли от усадьбы на север — посмотреть, не найдут ли там какого скота. И увидели, как побежала на север с усадьбы свинья с двумя поросятами. Они загородили ей дорогу. Тут им показалось, что навстречу им движется большая толпа людей с копьями и во всеоружии, и свинья с поросятами наострила в ту сторону уши. Гейр сказал:

– Пойдем к кораблю. На их стороне перевес.

Хёрд сказал, что его совет не бежать так сразу, не попытав счастья. С этими словами Хёрд взял большой камень и пришиб свинью насмерть. И, подойдя к ней, они увидели, что Скоппа лежит мертвая и возле нее стоят хозяйские дочки, а вовсе не поросята. И теперь, когда Скоппа умерла, они увидели, что это не люди шли им навстречу, а стадо коров»³⁰.

Пусть нетерпеливый читатель простит мне столь множественные и обширные цитаты из источников в разделе, предназначенном служить скорее, теоретическим введением к разбираемой в этой книге проблематике, однако подобные («сказочные») сюжеты могут показаться не заслуживающими «научного» интереса лишь «невооруженному глазу». По моему глубокому убеждению, с их помощью мы можем яснее представить себе истоки тех верований и представлений, которые в эпоху христианского Средневековья далеко не всегда обнаруживаются в чистом и осознаваемом носителями культуры виде, но в имплицитном, невыговоренном — стоят за многими целительными или апотропеическими ритуалами и магическими действиями, прокрадываются в сочинениях христианских авторов, объясняют некоторые бытовые поверья и связанные с ними символические действия. Так, опасением, что душа может не успеть «вернуться» и «потеряться», можно объяснить сохранившийся вплоть до Нового времени у разных европейских народов обычай не будить внезапно спящего. Душа умирающего не сможет «отлететь», и агония будет продолжаться, пока в доме заперт хоть один замок.

³⁰ Сага о Хёрде и островитянах. Гл. 26.

Представление о странствиях отделившейся во время сна души проникает даже в жизнеописания святых. «Золотая легенда» Якоба Ворагинского рассказывает, как престарелый святой Амброзий заснул прямо во время мессы, и никто не отважился разбудить почтенного епископа. Прошло два часа, потом три, наконец дьякон, который не мог сам продолжать литургию, разбудил спящего, и тот сообщил, что был на погребении своего брата Мартина Турского и не успел пропеть со всеми только последний респонсорий, так как был преждевременно разбужен³¹.

В XIII в. примеры из проповедей полны рассказами об экстатических видениях и посещениях «того» света умершими, ожившими лишь на то короткое время, которое требуется для впечатляющего рассказа о загробной каре, ожидающей грешников. В этих рассказах красочно описывается, как черти льют в горло сребролюбцам расплавленный металл, наваливают на клятвопреступников жернова, рвут их тела на части шипцами, молотят молотами и т. п. Что за муки терпит душа умершего в чистилище и в аду, если она, согласно христианской доктрине, бесплотна? Ни у верующих, ни у проповедников не возникает и тени сомнения в том, что муки эти — физические. Значит, невыносимым пыткам подвергается «тело души»? Перед нами — все та же метафоричность сознания, неразделение плотского и спиритуального, наивный натурализм мифологического мышления, на этот раз проявляющийся уже на уровне популярных религиозных представлений³².

В позднее Средневековье архаическое представление о реперкуссии — перенесении на тело человека ран, полученных «телом» его души, характерное для народных рассказов о ведьмах и, особенно, оборотнях, постепенно интегрируется в официальную демонологию и возводится в ранг судебных улики, так что во время процессов над оборотнями инквизиторы усердно искали на руках и ногах подозреваемых шрамы от ран, полученных во время их скитаний в волчьем облике по лесным дебрям³³.

³¹ *Günter H. Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligengeschichte. Freiburg, 1949. S. 120.*

³² Об этом подробнее см.: *Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 161–181; Ярхо Б. А. Из книги «Средневековые латинские видения». Публикация А. Б. Грибанова // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 21–55.*

³³ Один из теоретиков инквизиции А. Боге приводит в своей книге рассказ некоего охотника, на которого в лесу напал огромный волк. В схватке охотник отрубил ему лапу и положил в свою сумку. Некоторое время спустя он остановился

Следует предположить, однако, что в основе этих обозначений жат различные представления о душе: *hamingja*, *fylgja* в большей степени определяются как «душа свободная», отделяемая, в момент смерти покидающая человека и переходящая к его ближайшим потомкам. Отсутствие окончательной дихотомии тела и души выражается в неразделенности понятий *heil*, *hamingja*, *fylgja*, детерминирующих как социальные, так и биологические, природные аспекты жизни. Тело — не только живое, но и мертвое, также наделено некоей «силой» (в свое время квалифицированной Л. Леви-Брюлем как аниматическая)³⁴, условно говоря, магической силой жизни, манифестирующей в плодородии, в процессах вегетации, в исцелении, в росте ногтей и волос; она присуща также земле, растениям, особенно хлебным злакам, небесным телам, и все, что ею обладает, так или иначе вовлечено в сферу магического ритуала.

Противопоставляемая телу как нематериальная субстанция материальной форме душа при этом метафорически отождествляется с плотью, с частями тела и таким образом наделяется материальной природой, как бы становится смертной, а плоть, «одушевляясь», сакрализуется. Как это отразилось на представлениях о здоровье и болезни?

отдохнуть в находившемся неподалеку замке и решил похвастаться своим трофеем его хозяину, но с ужасом обнаружил в сумке вместо волчьей лапы человеческую руку с дорогим кольцом на пальце. Хозяин узнал в нем кольцо своей жены, а тут и сама она была найдена на кухне перевязывающей обрубок руки. Подробнее о реперкуссии см.: Арнаутова Ю. Е. Западноевропейские средневековые «оборотни» // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 161–165.

³⁴ Такой авторитетный в прошлом специалист в области изучения германских древностей, как В. Бэтке считал, что понятия *hugr*, *hamingja*, *fylgja*, *auðr* сопоставимы с понятием *gæfa*, *gipta* — дар, что, по его мнению, роднит их с другими древнегерманскими понятиями — *mátt* или *megin* (др. и сл.), которые он переводит как «сила», «магическая потенция» (*Baetke W. Christliches Lehrg. S. 50.*). В этнографической литературе эта «сила», «способность к действию» в свое время квалифицированная Л. Леви-Брюлем как аниматическая, обозначается иногда понятиями «мана», «оренда». Я не большая сторонница аниматизма как объясняющей теории для веры в магию, но в данной работе не представляется возможным углубиться в интерпретацию этого понятия и поиск места для него в рамках более близкой мне коммуникативной теории магии, поэтому я отсылаю читателя к замечательной работе: Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования о фольклоре. М., 1994. С. 110–163, особенно с. 138–139.

В современном мире болезнь понимается как расстройство структуры или функции какой-либо части организма, отклонение от принятой в данной культуре нормы здоровья, словом, патология. Болезнь в архаических представлениях — феномен не только биологический, не просто телесный недуг или соматическая патология, как сказали бы мы сейчас. Она поражает всего человека, его душу (во всем многообразии смыслов, вкладываемых в это понятие мифологическим сознанием) и тело: разрушается *heil*, судьба превращается в не-судьбу (*úgæfa*), происходит ослабление жизненной силы.

В языке определение такого сущностного состояния, как болезнь, происходит не с помощью сущностных же характеристик, а через посредство их отрицания, через указание на отсутствие самого главного качества здорового человека — его (жизненной) силы. В семантическом поле слов «болезнь», «больной» обязательно присутствует значение «бессилие», «потеря сил» от ран ли, от старости, вследствие колдовства или внутреннего недуга: в древнеисландском языке *sótt* — больной, бессильный, *ana-sótt* — старческая дряхлость («болезнь Ауна»³⁵), средневековое немецкое *krank* (*cranc*) — означало слабого телом, обессилевшего, увечного, дряхлого³⁶ (ср.: латинские *infirmis* — бессильный, больной, *languidus* — слабый, бессильный, усталый).

Если понимать болезнь как утрату некоей жизненной силы, то и старость можно расценивать как явление того же порядка, что и болезнь. Подобно тому как при болезни, тяжелом ранении силы постепенно покидают человека, это происходит и в старости. Упоминаемая исландскими сагами так называемая «смерть на соломе» (по обычаю умирающего перекладывали на солому на полу, дабы смерть не осквернила постель) считалась следствием постепенной утраты жизненной силы, тогда как внезапная смерть (в бою, на поединке, вследствие казни) предполагала наличие ее остатков в мертвом теле, поэтому предметы, соприкасавшиеся с телом, как мы увидим ниже, были очень популярны в целительной магии. До Нового времени дожил обычай использовать в колдовстве одежду и части тела казненного человека, веревку повешенного.

Убежденность, что жизненную силу можно усилить или, наоборот, ослабить, перенять ее у другого, — лежит в основании всего комплекса

³⁵ Мы вернемся к этой теме в разделе 2. 1.

³⁶ Baetke W. Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. Bd. 2. S. 587; Grimm J Deutsches Wörterbuch. Bd. 5. Leipzig, 1966. S. 202.

магических ритуалов, предназначенных воздействовать на здоровье человека. В эпоху христианского Средневековья и тем более в Новое время само это представление, по-видимому, уже не существовало в явном виде, но было артикулировано в разнообразных обрядах.

Й. де Фрис описал сохранившийся до XIX в. в Баварии обряд, согласно которому на тело умершего ставили бадью с тестом, чтобы оно не подходило, а потом широким из этого теста угощались присутствующие на похоронах³⁷. Не берусь судить о том, насколько далеко простирается этот обряд или его вариация в исторической ретроспективе, ни как его мотивировали сами исполнители, однако вид поднимающегося теста, то магическое значение, которым традиционная культура наделяла хлебные злаки, и то внимание, с которым относились к погребальному обряду вообще, позволяет рассматривать его как способ ритуального перераспределения остатков жизненной силы покойного.

Осмелюсь далее предположить, что подобным же образом можно толковать и фрагмент из знаменитого саксонского капитулярия Касла Великого «*Capitulatio de partibus Saxoniae*» (Гл. 6), в котором описывается обычай убивать и съесть человека обвиненного в ведовстве «Уличенную» в поедании людей ведьму, оказавшуюся таким образом вне закона, окружающие могут съесть и сами, так сказать, с пользой для себя. Археологические находки подтверждают существование антропфагии в Центральной и Северной Европе в период от неолита до первых веков нашей эры³⁸, так что вполне возможно, христианские миссионеры — если, конечно, их сообщения достоверны — в VIII в. столкнулись с ее реликтом — ритуальным поеданием человека, по разным причинам оказавшегося вне закона.

Таким образом, в основе символической мифологизации болезней лежат свойственные мифологическому мышлению неразделенность природного и социального, духовного и плотского, выражающиеся в их явственных архаических представлениях о некоей, условно говоря, жизненной силе и возможности влиять на нее, с одной стороны, и о болезни как независимой, враждебной человеку и исходящей «извне» силе — с другой. Народная фантазия, в свою очередь, облекла представления

³⁷ *Vries J de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 98.*

³⁸ *Jankun H. Spuren von Anthropophagie in der Capitulatio de partibus Saxoniae? // Nachschriften der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1968 (I phil.-hist. Klasse). S. 59–71.*

о причинах болезни в метафорические образы, при всем их внешнем разнообразии сводящиеся к нескольким простым типам.

Традиционные этиологии, о которых пойдет речь в следующих параграфах, Средневековье унаследовало еще от дохристианской эпохи. Разумеется, в течение столетий они видоизменялись: смешивались, разрастались, определенное влияние на них оказало и христианство, но изменения эти коснулись лишь того, что мы называем «планом выражения» — их внешнего оформления, т.е. поверхностной семантики, тогда как внутренняя, глубинная структура осталась незатронутой. Обратимся к примерам.

1. 2. Объяснение болезни колдовством людей

Объяснение болезни колдовством людей — одна из наиболее распространенных и устойчивых традиционных этиологий, известная всем культурам, и по сей день иногда еще встречающаяся в обыденной жизни некоторых народов.

1. 2. 1. Субъекты колдовства и вера в магию

В случаях, когда речь идет о колдовстве, ставшем причиной болезни, источник его следует искать в первую очередь среди людей, занимающихся им «профессионально». Образ колдуна в массовых представлениях до сих пор окутан тайной, мистикой, противоречив и неясен поэтому прежде чем обратиться к теме средневековых колдунов и насылаемых ими болезней в наших источниках, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Привычное для современного человека разделение на колдуно (ведьм) и знахарей и ворожей, то есть на людей, практикующих «черную» (вредоносную) и «белую» (целительную) магию, абсолютно условно, а к исследуемому нами периоду вообще не применимо. Зафиксированные этнографами народные представления о колдунах, запродавших душу дьяволу и ассоциируемых обычно с силами зла, или о знахарях которые, наоборот, прибегают к помощи «светлых» сил — Бога, моливы, знака креста, «естественной» силы трав и минералов, характернее скорее для Нового времени. Они отражают многовековую эволюцию

архаического образа колдуна (ведьмы) под воздействием христианства и вполне укладываются в основополагающую для христианской картины мира схему противопоставления божественных и демонических сил. Однако вера в ведьм и колдунов известна у самых разных народов и родилась задолго до распространения христианства и отождествления магии с культом дьявола.

Католическая Церковь долгое время не признавала народной веры в существование самостоятельного источника таинственной вредоносной силы в лице ведьм и колдунов. Согласно христианской доктрине все зло исходит от дьявола, который, однако, способен, одурачивая неверных, подталкивать их на разные богопротивные дела, так что колдовство в целом не отрицалось, но рассматривалось как следствие дьявольского вмешательства³⁹.

Во II в. лионский епископ Иреней в своих сочинениях ввел дьявола в церковную догматику, определив ему в ней точное место. Согласно его учению, продолженному затем в трудах других отцов Церкви — Оригена, Августина Блаженного, Исидора Севильского, дьявол был создан подобно другим ангелам и обладал свободой воли, так что мог творить одинаково доброе и злое, но в силу присущих ему гордыни, надменности, чванства и зависти по собственной воле и вине избрал путь зла и был низвергнут с небес. Это он увлек Каина на убийство брата и стал родоначальником предательства, смерти и страдания. Чрезмерная похотливость, присущая, впрочем, не только ему, но и ставшая причиной падения многих других ангелов, привела к тому, что от их сожительства с дочерьми смертных произошли демоны — верные помощники дьявола.

Наравне с падшими ангелами и их детьми от смертных женщин к дьявольскому воинству по мере распространения христианского учения стали причисляться также древние языческие божества и персонажи низшей мифологии обращенных народов. Потеряв свою божественность, они превратились в ее противоположность — в коварных демонов, ложных богов. И весь этот сонм темных сил имел одну общую цель, на фоне которой стирались различия в их происхождении, а именно учинение

³⁹ О различиях в народной и церковной трактовке ведьмы см.: *Kieckhefer* European witch trials: Theier foundations in popular and learned cultures, 1300–1500. Los Angeles, 1976. P. 108; *Daxelmüller Ch.* Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich, 1993. S. 162–195.

всяческого вреда добрым христианам и совлечения их с пути спасения.

Дьявол получил власть над человеком в тот момент, когда человек, обольщенный им, нарушил божественные предписания и согрешил. С тех пор, будучи коварнейшими врагами христианской веры, Сатана и его помощники не останавливаются ни перед чем, лишь бы вовлечь праведников во грех. Они подталкивают смертных на ереси и язычество, вводят их в соблазн, внушая всевозможные ложные суеверия, в том числе и склонность колдовству, которое, по мнению теологов, является ничем иным, как служением языческим богам или демонам. Разумеется, любые дьявольские напасти происходят с Божьего попущения, так как по своей неизреченной справедливости Бог позволяет дьяволу терзать и искушать верующих: таким образом им предоставляется возможность добровольным, свободным выбором укрепить в себе веру, достичь блаженства и опозорить искушителя.

Народная вера в ведьм и в их способность околдовывать людей, пожирать их, отравлять или убивать иным необычным способом, а также летать верхом на каких-то животных на свои сборища вплоть до XII–XIII вв. считалась «ложным суеверием». Составители пособий для исповедников — пенитенциалиев или «покаянных книг», распространившихся в Европе с VII в., рассматривали подобные суеверия своих прихожан как «губительную заразу» и неоспоримое свидетельство утраты «истинной веры», а замеченным в них полагалась двухлетняя епитимья. «Те, кто верит в это, — пишет в своем пенитенциалии вормсский архиепископ Бурхард (ум. 1024 г.), — уклоняются от подлинной веры и впадают в языческие заблуждения, считая, что есть какие-то другие божества и высшие силы кроме Бога единого. На самом же деле это все тот же дьявол выступает под различными личинами и формами и обманывает подчиненное ему нетвердое сознание всяческими видениями»⁴⁰.

⁴⁰ *Schmitz H. J. Die Bussbücher und Bussdisziplin der katholischen Kirche. Bd. II. Graz, 1958. S. 49 (Corr. № 90).* Далее в тексте Schmitz, номер тома и страницы; в скобках номер пункта пенитенциалия (Corrector) Бурхарда Вормсского. Описание ведьм в пенитенциалиях восходит к V в., к одному из епископских канонов, где говорится, что «некоторые преступные женщины, совращенные Сатаной и соблазненные внушениями и нашептываниями демонов, верят и утверждают, будто они ночью порой скачут на каких-то животных с Дианой, языческой богиней, или с Иродиадой и бесчисленным множеством других женщин и будто они проносятся таким образом в безмолвии глубокой ночи через необозримые пространства, повинувшись во всем велениям богини и являясь по ее вызову на служение ей в извечные ночи».

Разумеется, осуждались не только те, кто верит в существование ведьм, но и те, кто сам занимается колдовством, под категорию которого попадали как злокозненные действия с целью нанесения вреда человеку, его хозяйству, скоту, так и любые другие виды магии — производственная, целительная, любовная, погодная и т. п.⁴¹

Католическая Церковь никогда не была замечена в склонности к телесным наказаниям или казни за колдовство⁴². Даже за вредоносное (смертоносное) колдовство полагалось самое большое 7 лет покаяния на хлебе и воде. Собственно, осуждались не столько возможные последствия колдовских действий, успех которых в глазах Церкви был сомнительным, сколько сама вера в их эффективность, означавшая все то же идолопоклонство.

Иное дело — реакция светских властей. В случае жалобы на чье-либо вредоносное колдовство дело могло быть передано суду, и тогда колдун как орудие злой воли демона подлежал, подобно всякому преступнику наказанию в меру своего преступления, но не за грех, не за отступление от истинной веры, а за причиненный ущерб.

Одно из наиболее ранних свидетельств о казнях за колдовство содержится в «Истории франков» Григория Турского. В 580 г. королева Фредегонда, вторая жена меровингского короля Хильперика, обвинила некую женщину в колдовстве, приведшем к болезни и смерти двоих ее сыновей, и та была сожжена. Три года спустя, когда от болезни умер и третий сын Хильперика, в его смерти обвинили префекта Муммола и трех женщин, признавших себя колдуньями. Муммол был подвергнут пыткам, лишен имущества и всех владений и сослан с позором на родину в Бордо, а женщин подвергли колесованию и сожгли⁴³. Однако, повторю еще раз до IX в. светское законодательство упорно делало акцент не на самом факте колдовства, а на степени вреда, наносимого колдуном, и в зависимости от нее устанавливало то или иное наказание.

Рост авторитета Церкви во всех сферах жизни общества стал причиной того, что акцент в процессах над колдунами все более и более смещался

⁴¹ Подробнее о народной магической практике в зеркале «покаянных книг» см. *Kieckhefer R. Magie im Mittelalter. München, 1992.*

⁴² Строго говоря, даже во времена «охоты на ведьм» формальная роль Церкви заключалась в выяснении сути и степени заблуждений подозреваемых, которые по окончании инквизиционного дознания передавали в руки светских властей, выносивших приговор и приводивших его в исполнение.

⁴³ *Турский Г. История франков (далее HF). V, 39; VI. 35.*

на религиозную сторону дела. В преступнике-колдуне стали видеть не вредителя, а, в первую очередь, грешника, степень наказания для которого, определяемая светским судом, должна была соответствовать величине греха, а не реального ущерба от преступления. Так, убийство, совершенное без специфической примеси колдовства, могло быть наказано менее сурово, нежели относительно «невинная» практика гадания или заклинания, связываемая с поклонением нечистой силе. Но справедливости ради надо сказать, что до XIII в. число преследований за колдовство было сравнительно невелико.

Положение существенно изменяется в позднее Средневековье. По мере укрепления позиций христианства устная народная культура с ее традициями, верованиями и обрядами все более маргинализуется, «демонизируется», и народная магия, к которой Церковь и без того относилась с большим подозрением, видя в ней «великий грех для души», из пассивно осуждаемой постепенно превращается в активно преследуемую. К концу Средневековья образ сатаны и его приспешников претерпевает существенную трансформацию. В обществе распространяется убежденность в его могуществе, позволяющем ему помериться силами с самим Богом; соответственно возрастает страх перед нечистой силой, крепнет вера в ее способность к разнообразному вмешательству в жизнь людей.

Неизмеримо возрастает и число пособников сатаны, к которым официальная Церковь стала относить не только бесов и языческих божеств, но и некоторых людей — ведьм и колдунов, запрдающих душу дьяволу, поступающих к нему на службу и заключающих с ним договор на манер вассального с целью вредить праведным христианам. Все это имело, как мы знаем, самые катастрофические последствия: созданный Церковью образ дьявола ее же стараниями принял всеобъемлющий характер, а официальное признание существования ведьм, пакта с сатаной, шабаша положило начало повальным преследованиям по обвинению в ведовстве, захлестнувшим Европу с конца XV столетия⁴⁴.

⁴⁴ В рамках данной работы не представляется возможным углубиться в сложный и дискутируемый вопрос о религиозных, политических, психологических предпосылках феномена, именуемого охотой на ведьм. Подробную историографию этой проблематики см.: Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале нового времени // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 306–330. Из отечественных публикаций особого внимания заслуживает работа А. Я. Гуревича «Ведьма в деревне и пред судом» (Гуревич А. Я. Средневековый мир. С. 308–375).

Однако церковные гонения в отношении магии и людей, ее практикующих, имели весьма относительный успех. В традиционном обществе магия была своего рода технологией в разных сферах жизни, и в главе, где речь пойдет о лечении болезней, мы еще не раз столкнемся с примерами того, как народные традиции приспособляются к меняющимся условиям жизни, как народная магия, в нашем случае целительная, выживая, подвергается инновациям, «христианизуется» и даже проникает в христианский культ. Результат этой борьбы за выживание или, если угодно, культурной динамики, и зафиксировали этнографы в народных рассказах о добрых целителях и ворожеях, противопоставляемых злым колдунам.

Но даже и это современное деление колдунов на «добрых» и «злых» не отражает истинного положения дел. Как известно, к людям, слывшим знатоками колдовского искусства, обращались не только за тем, чтобы известить ненавистного соседа или постылого мужа, но и за помощью в родах, при болезни, для отведения предполагаемой «порчи» и в других делах, т. е. для котрколдовства. Как отмечают фольклористы, фольклорные образы субъектов колдовства никогда не бывают четкими, а их функции — постоянными. Сущность образа колдуна в культуре меняется в зависимости от того, в какую жанровую систему он включен⁴⁵. В разных ситуациях эти люди изображаются то носителями абсолютного зла, вредителями, отнимающими у людей здоровье, вызывающими стихийные бедствия и эпидемии — злыми колдунами, то лекарями, добрыми советчиками и утешителями, словом, знахарями.

Мифологическое мышление особенно тесно связывает между собой врачевание и колдовство, поскольку всякое лечение обязательно включает в себя ряд магических актов, рассматриваемых традиционной культурой как необходимое условие для восстановления исходного благополучия, телесного и душевного — во всем многообразии смыслов, вкладываемых в это понятие, — здоровья пострадавшего. Что же касается мистического компонента магической практики, ее связи со «сверхъестественным» — «силами зла» или, наоборот, «светлыми силами», то здесь мы находимся во многом в плену традиционных

⁴⁵ Померанцева Э. В. Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1965. С. 89–90.

воззрений, отчасти восходящих к позднесредневековой демонологии, отчасти к объясняющим религиоведческим теориям прошлого

На протяжении последнего столетия различные научные школы по-разному объясняли веру в эффективность магии, так или иначе связывая ее с верой в «сверхъестественное» и выискивая ее источники в различных сферах деятельности людей (познавательной, эмоциональной, сфере «коллективных представлений» и т. п.)⁴⁶. Одной из популярных ныне теорий является теория коммуникативной природы магии, рассматривающая саму ситуацию общения человека с внешним миром в качестве возможного источника архаических верований, что лишает их происхождение «мистической» составляющей.

В свете этой теории магия трактуется как способ общения человека с внешним миром и, следовательно, как целенаправленная прагматическая деятельность по производству текстов, направленная не на объект, «мистически сопряженный с категорией сверхъестественного» (выражение Л. Леви-Брюля), а на получателя сообщения, который структурирует свое поведение по предложенной ему текстом обряда программе⁴⁷.

Перенести на сферу культуры модели и термины, заимствованные из теории коммуникации, стало возможным в силу признания современной культурологией органической связи между культурой и коммуникацией.

Архаический человек демонстрирует иное отношение к миру, нежели современный, он не рассматривает его отстраненно, а, будучи включенным в него, испытывает постоянную потребность в непосредственном, живом общении с окружающим. Языком такого общения может быть не только язык естественный, но и, как показали, в частности, исследования Е. С. Новик, вся сфера ритуализованного поведения — магический обряд, равно как и мантика, и жертвоприношения, и фольклорные верования и представления. Все они могут быть рассмотрены как языки культуры, моделирующие мир системы, хранящие и передающие

⁴⁶ Историография проблемы описана у Е. С. Новик (*Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С.110–163). С.111–113.*

⁴⁷ Обоснованию коммуникативной природы ритуализованного поведения посвящена, в частности, монография: *Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984.*

информацию об устройстве мира и регулирующие социальное поведение в нем⁴⁸.

«Магическое» отношение к миру в так называемых традиционных и ритуализованных обществах обусловлено особенностями мифологической картины мира и преимущественно устной (следовательно, межличностной) коммуникацией. Как уже говорилось выше, мир людей и внеположенная ему реальность находятся в отношениях гомеоморфии (подобия), ибо оцениваются и осмысляются человеком в одних и тех же категориях человеческого опыта, организуются в его представлении по одним и тем же законам. Эта «зеркальность» миров и является залогом диалогических отношений, лежащих в основе мифологической модели мира.

Таким образом, любой магический обряд — диалог, коммуникативный акт, у которого есть две стороны — отправитель обряда (адресант) и тот, к кому он таким способом обращается (адресат). В тексте обряда моделируется ситуация, выгодная его исполнителю (адресанту). Убежденность, что адресат обряда обязательно получит сообщение, протекает из присущей устной культуре обязательной установки на «реальность» отношений между говорящим и слушателем, пусть даже потенциальным.

Эта установка непонятна и чужда современному человеку, ориентированному на письменную культуру и со своими представлениями о том, как и какими способами можно кодировать, передавать и получать информацию. Для людей, живущих в мире устной культуры, не остается сомнений, что всякое сообщение, «в какой бы форме оно не кодировалось, способно воздействовать на адресата, а те или иные состояния человека интерпретируются как результат чьего-то — положительного или отрицательного — воздействия»⁴⁹. Всякое слово, мысль, поступок рассматриваются ими как сообщение, которое обязательно будет кем-то принято, равно как и любая информация, которую человек получает и

⁴⁸ Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации. С. 114. Подробнее о регулирующих функциях семиотических систем в традиционных обществах: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнографические исследования. Л., 1984.

⁴⁹ Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации. С. 150. Ср. также: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. С. 126–127.

внешнего мира, воспринимается как имеющая своего отправителя. На этом убеждении основывается не только вера в действительность магических актов, но и вера в приметы, знамения, гадания, следование бытовым запретам и предписаниям.

И последнее. Средневековую народную магию иногда путают или смешивают с оккультизмом. Оккультные науки зародились в древности, активно развивались и совершенствовались в Новое время, однако и поныне несут на себе отчетливую печать Средневековья, так как именно тогда европейский оккультизм оформился как единая система⁵⁰. В сравнении с ним народная магия — дело сугубо практическое, приземленное и повседневное, с существующими в письменной традиции и разрабатываемыми изощреннейшими философскими умами оккультными учениями, разумеется, никак не связанное: обе магии существовали на разных полюсах средневековой культуры и в интересующий нас период никак не пересекались.

1. 2. 2. Вредоносное колдовство в скандинавских источниках

Итак, колдунами (ведьмами) считали людей, за которыми народная молва признавала особое знание тайн окружающего мира, являющееся, в свою очередь, источником их ритуальной (магической) силы. В интересующий нас период до того, как они «поступили на службу» к сатане и стали подопечными инквизиции, было еще далеко, и источники дают нам разнообразные сведения и о субъектах колдовства, и о приписываемом им вредоносном воздействии на окружающих.

В скандинавской традиции колдовство оправдывалось мифом об Оди-не и ванах.

В «Саге об Инглингах», охватывающей легендарную историю предков шведских и норвежских конунгов, говорится, что Один «владел и тем искусством, которое всех могущественнее. Оно называется колдовство. С его помощью он мог узнавать судьбы людей и еще не случившееся, а также причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим. Мужам считалось

⁵⁰ *Biedemann H.* Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. München; Zürich, 1976. Любопытного читателя отошлю к новому изданию книги Папюса «Практическая магия» (М., 1991) с обстоятельным предисловием О. Р. Бородина.

ззорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы»⁵¹.

Действительно, в сагах речь чаще всего идет о вельвах (др.-исл. *völva*) — женщинах-шаманках, прорицательницах и целительницах, знающих тайные заклинания, владеющих искусством нарезать руны и, как верили, влиять на погоду и менять свой облик.

«Сага об Эйрике Рыжем», записанная не раньше середины XIII в., несомненно, по мнению исследователей, более ранние письменные источники и устойчивую устную традицию, оставила нам едва ли не единственное в своем роде свидетельство — подробное описание внешнего вида гренландской шаманки Малой Вельвы Торбьёрг, слывшей могучей колдуньей и прорицательницей:

«Когда она пришла вечером с человеком, высланным ей навстречу она была так одета: на ней был синий плащ, завязанный спереди ремешками и отороченный самоцветными камушками до самого подола. На шее у нее были стеклянные бусы, а на голове — смушковая шапка, подбитая белым кошачьим мехом. В руке она держала посох⁵² с набалдашником, оправленным желтой медью и усаженным самоцветными камушками. Пояс у нее был из трута, а на поясе висел большой кошель, в котором она хранила зелья, нужные для ворожбы. Она была обута в мохнатые башмаки из телячьей кожи, и на них были длинные и крепкие ремешки с большими пряжками из желтой меди. На руках у нее были перчатки из кошачьего меха, белые и мохнатые изнутри»⁵³. На пиру ей предложили особое блюдо, приготовленное из сердец разных животных, забитых для угощения гостей. Когда пришло время для «ворожбы» (камлания) и предсказания, был сооружен специальный помост; женщины, как рассказывается далее в саге, «стали кольцом вокруг помоста, на котором сидела Торбьёрг, и Гудрид спела песню⁵⁴ так хорошо и красиво, что

⁵¹ Сага об Инглигах. Гл. 7.

⁵² Вероятно, имеется в виду шаманский жезл (*völvgr*), играющий важную роль в магических ритуалах.

⁵³ Эти перчатки часто наделяются магическими свойствами, в частности, прикосновение ими оказывается целительным; иногда они предохраняют своего владельца от вредоносного воздействия противников. Подробное описание других магических атрибутов колдунов и шаманов читатель найдет в старой, но скрупулезно написанной работе: *Eggers H. J. Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur // Form und Geist der Zeiten. Bd. 27. Leipzig, 1932.*

⁵⁴ Это была ритуальная песня (*vardlokkur*), «приманивающая духов».

никто раньше не слышал, чтобы ее пели настолько красивым голосом. «Многие духи явились теперь, — сказала она, — либо им было слушать песню, а раньше они хотели скрыться от нас и не оказывали нам послушания. Мне теперь ясно многое из того, что было скрыто и от меня и от других»⁵⁶.

Мужчины-колдуны в сагах — чаще всего люди пришлые или вообще инородцы — финны и лопари, и это не случайно. Поскольку в «век саг» колдовство не считалось уже достойным занятием для мужчины, колдуны были аутсайдерами. Колдовство финских или лапландских шаманов считалось особенно зловредным. Эти племена населяли крайний север Норвегии и стояли на более низкой ступени развития, нежели соседние германские народы. Чего только не рассказывается о них в «Круге Земном»! Сын конунга Харальда Прекрасноволосого Эйрик женился на девушке по имени Гуннихильд, по преданию, посланной родителями в Финмарк обучаться колдовству у двух лопарей, которые превосходили всех своей хитростью и коварством, и были столь злобными, что если рассердятся, «земля вертится под их взглядом, и попадетя им на глаза что-либо живое, то сразу же падает за-мертво»⁵⁶.

Дело тут, конечно, не в особых знаниях этих колдунов: этнологами давно было замечено, что у разных народов колдовство соседних «диких» племен считается более эффективным именно потому, что оно — «другое», гораздо таинственнее, непривычнее и непонятнее.

После распространения христианства в Норвегии лапландское колдовство преследовалось и каралось смертной казнью⁵⁷, впрочем, активным гонениям периодически подвергались и все колдуны вообще.

Правивший в Норвегии во второй половине X в. конунг Олав Трюггвасон в своей борьбе за искоренение язычества поступил весьма радикально. Как рассказывает о нем сага, он созвал тинг и объявил на нем, что «все те люди, которые занимаются ведовством и чародейством, или колдуны, должны покинуть страну». Затем для верности он велел разыскать всех таких людей по окрестным селениям и пригласить к нему. Колдунов собрали в одном доме, убранном со всею роскошью для щедрого пиршества, где по приказанию конунга особенно много было

⁵⁶ Сага об Эйрике Рыжем. Гл. 4.

⁵⁶ Сага о Харальде Прекрасноволосом. Гл. 32.

⁵⁷ Gering H. Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Kiel, 1902 S. 11.

запасено «хмельного напитка», а когда чародеи захмелели, Олав велел поджечь дом, «и дом сгорел, и все, кто был в нем, тоже сгорели»⁵⁸.

В сагах ведьмы и колдуны, чтобы погубить свою жертву, пускают на всевозможные уловки и действуют заклинаниями, руническими знаками, с помощью «наговоренных» предметов, оружия с нанесенными на него «тайными знаками», которое разит без промаха, и раны, нанесенные им, не заживают, изводят добрых людей силой взгляда и даже дыхания, запросто могут воздействовать на погоду. Однако приходится с сожалением признать, о наколдованных ими болезнях саги могут сообщить нам немного. Это тем не менее не означает, что скандинавские колдуны гнушались таким способом наносить вред человеку — дело, скорее в жанровых особенностях саг как исторического источника. Интерес к болезням в них вообще минимальный, действие разворачивается очень динамично и постоянно сосредоточено вокруг какого-нибудь противоборства, так что если колдовское вмешательство и имеет место, то оно ведет чаще всего прямо к гибели героя.

Семейство колдунов, по просьбе своего землевладельца, осаждают ночью дом его врага, чтобы нанести тому какой-нибудь ущерб. «Они приехали ко двору Хрута и приступили там к великому колдовству. И когда понеслись колдовские звуки, то люди, которые находились в доме, не могли понять, что это означает. Но пение их дивно было слушать. Один только Хрут знал, что это за звуки, и запретил всем выглядывать из дома этой ночью». Разумеется, тот, против кого было направлено колдовство, послушался приказания: «Кари не находил себе покоя. Он вскочил и выглянул. Он пошел к тому месту, где происходило колдовство, и тут же упал мертвым»⁵⁹.

В предыдущем разделе уже шла речь о вере в способность ведьм и колдунов менять свой облик, чтобы преодолевать большие расстояния, «отводить глаза» преследователям, нападать на людей. Эта вера артикулируется, в частности, в рассказах о маре (др.-исл. *mar, mara*) — существе, возможно, невидимом, в которое превращается ведьма и, являясь человеку во сне, давит, ломает, душит его. Если человек мечется и стонет во сне, а утром заболевает или внезапно умирает, окружающие объясняют его смерть нападением мары.

⁵⁸ Сага об Олаве, сыне Трюггви. Гл. 57.

⁵⁹ Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 37.

В истории о легендарном конунге Ванланди рассказывается, что когда он покинул свою жену-финку, та послала за колдуньей и попросила ее или вернуть конунга к ней или умертвить его. «Когда шло колдовство, Ванланди был в Уппсале. Ему вдруг захотелось в Страну Финнов, но друзья его и советники запретили ему поддаваться этому желанию, говоря, что оно наверно наколдовано финнами. Тогда его стал одолевать сон, и он заснул. Но тут же проснулся и позвал к себе и сказал, что его топчет мара. Люди его бросились к нему и хотели ему помочь. Но когда они взяли его за голову, мара стала топтать ему ноги, так что чуть не поломала их. Тогда они взяли его за ноги, но тут она так сжала ему голову, что он сразу умер»⁶⁰.

Саги часто сообщают, как колдуны воздействуют на погоду, чтобы расстроить планы своих противников или вовсе погубить их. «Сага о Ньяле» упоминает некоего Свана, весьма искусного в колдовстве. Чтобы запутать людей, преследующих его гостя, он взял козью шкуру, обвязал себе ею голову и сказал: «Встань, туман, нагрень, слепота и морока на всех, кто тебя преследует»⁶¹. В этом сюжете мы имеем дело с магическим законом подобия: Сван закрывает себе глаза, чтобы «закреть» их и другим людям, и, как явствует далее из текста, опустившийся туман препятствует им продолжать погоню.

А вот описание погодной магии одной колдуньи в «Саге о Гисли»:

«Было холодно и безветренно, на небе ни облачка. Она несколько раз обходит дом против солнца и, задрав голову, тянет носом воздух со всех сторон. И вот погода стала меняться, подымается сильный буран, а потом наступает оттепель, снег на горе подмывает потоком, и на хутор Берга обрушивается лавина. Там погибло двенадцать человек»⁶².

Движение против солнца, которое совершает здесь колдунья, равно как и движение задом наперед — инверсия — важный и часто встречающийся прием вредоносной магии.

Выше уже шла речь о главном герое «Саги о Греттире», ставшем жертвой колдовства⁶³. Теперь я приведу окончание этой истории:

«Выйдя к морю, она (т. е. колдунья. — Ю. А.) заковыляла вдоль берега, как будто ей кто показывал дорогу. На пути у нее лежала большая

⁶⁰ Сага об Инглингах. Гл. 13.

⁶¹ Сага о Ньяле. Гл. 12.

⁶² Сага о Гисли. Гл. 18.

⁶³ Имеются в виду гл. 78–79 саги. См. с. 38.

коряга — ноша как раз по плечу одному человеку. Она взглянула на нее и попросила перевернуть. Снизу коряга была как бы обуглена и обжарена. Она велела отколоть щепочку с гладкого места. Потом взяла нож и вырезала на корне руны, окрасила их своею кровью и сказала над ними заклинания. Она обошла корягу, пятясь задом, и нашептала над нею много колдовских слов. После этого она велела столкнуть корягу в море и заговорила ее, чтобы плыла она к Скале Острову, Греттиру на погибель. ... Ветер дул с моря, но старухина коряга поплыла против ветра и быстрее, чем можно было ждать».

Остается добавить, что, когда Греттир попытался разрубить эту корягу на дрова, топор отскочил от дерева и поранил ему ногу. Рана, казавшаяся пустяковой и легко излечимой, парализует силы Греттира и сводит его в конце концов в могилу⁶⁴. Как видим, здесь в колдовстве опять используется инверсия, а также вредоносные заклинания и руны. Для придания рунам большей эффективности их окрашивали кровью, как в данном случае, или охрой — символическим субститутом крови по цвету. А дерево было взято сухое, мертвое, тогда как, забегая вперед, замечу, в целительной магии, напротив, используются живые деревья, особенно молодые побеги.

В архаической культуре существует убеждение, что многие атрибуты колдовства опасны сами по себе, так как таят «изначально» присущую им магическую силу. Особенно опасен посох или жезл вёльвы (шаманский жезл, др.-исл. *völur*), троекратным ударом которого по щеке можно, например, отнять или, наоборот, вернуть память. Руны, нарезанные на таком жезле, обладают особой силой, и действие их не ограничено во времени⁶⁵. Для вредоносного колдовства используются также жир, внутренности, кости «демонических» животных, мифологизированные, как правило, ядовитые растения. Их применение было повсеместным, и упоминается, например, Григорием Турским, перечисляющим содержимое мешка одного «совратителя», явившегося к турецкому епископу якобы со святыми мощами, в котором тот без труда распознал колдуна: «Осмотрев все, что у него было, епископ нашел у него большой мешок, полный корней различных трав; там были также и зубы

⁶⁴ Вероятно, эта рана вызвала заражение крови. Через три дня «нога опухла и почернела, а рана открылась и стала хуже, чем сначала». В начале второй недели «нога вспухла, и бедро стало гноиться и сверху и снизу, и рана захватила всю ногу, так что Греттир был уже близок к смерти» (Гл. 80).

⁶⁵ *De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 308–309.*

крота, и кости мышей, и когти медведя, и медвежий жир. Видя, что это колдовские вещи, он приказал все это бросить в реку»⁶⁶.

Помимо ведьм и колдунов саги упоминают также «мудрых женщин» (др.-исл. *fjolkunigr* — многознающий), знавших травы и руны, занимавшихся гаданием и врачеванием, но при случае готовых и навредить, а также колдуний, особенно искусственных в рунической магии (др.-исл. *hellerune, haliurunnas*). В Скандинавии V–IX вв. руны играли особую роль в магической практике, тогда как на континенте они использовались уже мало и только как знаки на амулетах. Согласно древнегерманской мифологии, рунам людей научил тоже Один, и, если верить «Старшей Эдде», знание рун считалось необходимым для врачевания:

*Целебные руны
для врачеванья
ты должен познать;
на стволе, что ветви
клонит к востоку,
вырежи их*⁶⁷.

Магическое действие рун заключено скорее в знаках, чем в значении, хотя руническое колдовство выросло из вербальной магии и по сути являлось способом фиксации текста — возможно, не полного — магической формулы⁶⁸. Рунические надписи могли быть благотворными, а могли быть и вредоносными. Более того, поскольку искусство это сложное и доступно далеко не всякому, неверно вырезанный знак мог неожиданно привести к трагическим последствиям. Подобный случай описан в «Саге об Эгиле».

Некий крестьянский юноша, влюбившись, попытался при помощи колдовства вызвать у своей возлюбленной ответное чувство. Нарезав любовные руны на пластине из китового уса, он спрятал пластину у нее в постели. Но в надпись закралась ошибка, и вместо любви девушку поразила тяжелая болезнь: «У ней сильная лихорадка, она не спит по ночам и стала как помешанная», — жалуется Эгилю отец девушки. Эгиль

⁶⁶ HF. IX, 6.

⁶⁷ Старшая Эдда. Песнь о Риге, 34.

⁶⁸ Эта гипотеза была высказана в работе: *Uelie E. Nordische-Germanische Mythologie als Mysteriengeschichte*. Stuttgart, 1965 (1. Aufl. 1926).

был скальдом — так в Исландии называли поэтов, а все скальды так как считалось, немного колдуны. Они знали руны, а сочиненные висы и песни могли воздействовать на человека подобно магическим линиям. Эгиль вылечил девушку, уничтожив старые руны и заменив их новыми, целительными. И такой силой наделялось у скандинавов действие рун, что, даже отделенные от предмета, они не утрачивали ее. Элю понадобилось сначала соскоблить их с китового уса, а потом соскобленное⁶⁹.

Что же касается вредоносных заклинаний, то, к сожалению, ни одно свидетельство об их частом применении, саги ничего более подробного нам не сообщают. Древние языческие заклинания в источниках не сохранились. Заполнить существующий пробел поможет нам «Прядь о Торлейве Ярловом Скальде» (так называют самостоятельные рассказы и вкрапления, в текстах больших саг), сложившаяся на рубеже XII–XIII вв., но повествующая о событиях конца X в. Родство поэзии скальдов с поэзией магической, с заклинаниями, особенно хорошо видно, например, на примере хулительной песни — ниды, которая могла вызвать у того, кому посвящена, болезнь и даже смерть.

Мстя ярлу Хакону за нанесенный ущерб, оскорбления и смерть его матери, варищей, исландский скальд Торлейв адресует ему свой нид. Как сообщается далее в этой пряди, «по мере того, как рассказывается песнь с ярлом начинает твориться неладное: во всем теле у него, а более всего в заду возникает такая сильная чесотка и зуд, что мочи нет терпеть. Зуд этот был так силен, что ярл велел расчесывать себя гребнями, где можно, а чтобы чесать там, где было не достать, приказал взять мешок с вином, завязать на ней три узла и чтобы два человека протаскивали его у него между ног.... Как только старик произнес Туманные Висы, в палате стало темно. А когда сделалось совсем темно, он опять принял за ярлов нид, и когда он сказал последнюю треть песни, все оружие, какое только было в палате, пришло вдруг в движение без чьей-либо помощи, и оттого было там перебито множество народу. Тут ярл упал без чувств, а старик исчез: двери были закрыты, да засовы не задвинуты. Когда песнь кончилась, мгла рассеялась, и в палате стало светло. Ярл пришел в себя и увидел, что не прошел для него нид бесследно: выпала у него вся борода, а еще волосы по одну сторону пробора, и те

⁶⁹ Сага об Эгиле. Гл. 72.

никогда больше не отросли. По приказанию ярла палату очистили и вынесли мертвых. Догадывается он теперь, что старик этот, верно, был Торлейв и никто другой, и что так решил он с ним расквитаться за потерю людей своих и добра. Ярл лежит после этого больной всю зиму и большую часть лета⁷⁰.

1. 2. 3. К вопросу о вере в «колдовское» происхождение эпидемий

«Насылание» колдунами эпидемических болезней — сквозная тема мифологии болезни у разных народов. Помимо впечатляющих сцен колдовства, ведущего к гибели героев, исландские саги содержат также и следы древней веры в колдовское происхождение эпидемий, для предотвращения которых требуется ликвидировать источник колдовства. Формальным поводом для болезни и смерти во время таких эпидемий считалось явление мертвых живым, но, как правило, тот, кто умирал первым, был либо колдуном, либо жертвой колдовства.

В «Саге о людях с Песчаного Берега» описывается такой случай. Эпидемия на хуторе Фрода началась с того, что умер пастух, который незадолго до этого был, как показалось окружающим, околдован. Он пас скот в горах, а горы — место опасное и таинственное, ибо населены всякой нечистью: там запросто можно повстречаться с карликами, великанами, троллями⁷¹. Однажды, пригнав стадо, он слег и через короткое время умер. Пастуха похоронили на церковном дворе, но не прошло и нескольких дней, как он стал по ночам являться людям. Те, кто имел несчастье повстречаться с ним, заболели и умирали, так что вскоре

⁷⁰ Прядь о Торлейве Ярловом Скальде (пер. и комм. Е. А. Гуревич. Вступит. ст. А. Я. Гуревича // *Одиссей. Человек в истории*. 1993. М., 1993. С. 284–299 (С. 294).

⁷¹ В «Саге о Греттире» (Гл. 44–47) рассказывается, например, как Греттир избавил жителей одного хутора, куда повадились захаживать тролли. Они нападали на людей и забирали их с собой. Греттир отправился в горы и нашел пещеру, проникнуть в которую можно было, только поднырнув под водопад. «Там был разложен большой костер из бревен, и Греттир увидел там огромнейшего великана, и на него было страшно смотреть. Когда Греттир подошел, великан вскочил, схватился за нож и замахнулся на него». Греттир убил великана, как перед этим его жену великаншу, нападавшую на людей прямо в их домах.

вокруг хутора бродила уже толпа мертвецов, унося все новые и новые жертвы. Эпидемия прекратилась только после того, как все умершие этой болезнью были сожжены (обычное средство против колдунов — сжечь и развеять пепел!), и ночные блуждания призраков прекратились⁷².

«Сага об Эйрике Рыжем» и близкая ей «Сага о Гренландцах», рассказывающие об одних и тех же людях и событиях — о колонизации Гренландии и поездках в Виноградную Страну, т. е. Северную Америку, содержат любопытный сюжет об эпидемии на хуторе в Гренландии, где зимовали сын Эйрика Торстейн с женой Гудрид и своими людьми.

«В начале зимы люди на хуторе стали болеть, — читаем мы в «Саге об Эйрике Рыжем — Был там надсмотрщик по имени Гарди. Его очень не любили. Он первым заболел и умер. Вскоре люди один за другим стали заболеть и умирали. Заболел и Торстейн, сын Эйрика, а также Сигрид, жена другого Торстейна». Далее в саге рассказывается, как Сигрид незадолго до смерти, отправившись в отхожее место в сопровождении Гудрид, увидела толпу мертвецов перед дверями дома, среди которых она с ужасом узнала и лежащего на смертном одре мужа Гудрид Торстейна, и саму себя, и надсмотрщика Гарди, «который, как ей казалось, собирался бить кнутом остальных мертвецов». Как видим, смерть здесь тоже мотивируется явлением мертвых, которые не хотят лежать спокойно, в чем, в свою очередь, повинно, несомненно, колдовство. Это предположение подтверждается далее, когда умерший Торстейн оживает на несколько мгновений, чтобы выразить свою последнюю волю — быть похороненным в освященной земле — и предсказать Гудрид ее судьбу. «А Гарди пусть поскорее сожгут на костре, — добавляет он, — ибо он причина всего того, что происходило здесь с покойниками этой зимой»⁷³.

В эпоху позднего язычества скандинавы уже не сжигали своих покойников, сожжение допускалось только как апотропеический обряд в отношении подозреваемых в колдовстве.

⁷² Eyrbigja saga. Cap. 51, 53–55. Цит. по: *Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literatur.* Breslau. 1911. S. 63.

⁷³ Сага об Эйрике Рыжем. Гл. 6. См. также: Сага о гренландцах. Гл. 4. Мотив предсказания дальнейшей (неординарной!) судьбы Гудрид, ставшей благочестивой христианкой, считается позднейшей интерполяцией, следствием редактирования саг в христианском духе. Но это не умаляет его важности с точки зрения информации о бытовых реалиях.

Подобные истории содержат и континентальные источники. В конце VI в. сразу за эпидемией «юстиниановой чумы» на Западную Европу обрушивается еще одна эпидемия страшной болезни, которую Григорий Турский называет дизентерией, хотя, по всей вероятности, это была оспа.

«У тех же, кто ею страдал, была сильная лихорадка с рвотой и нестерпимая боль в почках; темя и затылок были у них тяжелыми. То, что выплевывалось изо рта, было цвета желтого, или, вернее, даже зеленого. Многие утверждали, что там находится яд. Простые люди называли эту болезнь внутренней оспой (*coralis pusula*), это вполне возможно, так как если ставили банки на лопатки или на бедра, появлялись нарывы, которые лопались, гной вытекал, и многие выздоравливали. Но и травы, исцеляющие от заражения, приносили облегчение. Эта болезнь, начавшаяся в августе месяце, прежде всего поражала детей и уносила их в могилу»⁷⁴.

Во время этой эпидемии умер, как пишет Григорий Турский, малолетний сын меровингского короля Хильперика Теодорик. Тем не менее его смерть приписали колдовству неких женщин, признавших себя «виновными в смерти многих» (как тут не вспомнить о «насылании» эпидемических болезней!), и на дознании выяснилось, что королевского сына они извели «притираниями и питьем», поставляемыми ими ко двору через посредничество префекта Муммола⁷⁵.

«Сага о гренландцах» и «Сага об Эйрике Рыжем» рассказывают о событиях, относящихся к концу X в., а записаны они были в XII–XIII вв., поэтому естественным будет вопрос, как относиться к таким сюжетам? Можно ли рассматривать их как «полноценные» свидетельства источников, ведь известно, что истории о блуждающих призраках и оживших покойниках — плод художественного вымысла в сагах? В специальной литературе многократно высказывалась мысль о том, что несомненное родство сюжетов о провоцируемых ожившими покойниками эпидемиях в разных сагах свидетельствует, что они являются топосом, «общим местом», и в этом смысле не соответствуют исторической правде⁷⁶.

⁷⁴ HF. V, 4.

⁷⁵ HF. VI, 34, 35.

⁷⁶ Эта мысль была высказана, в частности, немецким филологом В. фон Унтертом на основании сравнительного исследования сюжетов об эпидемиях, описанных в «Саге о гренландцах» (Гл. 4), «Саге об Эйрике Рыжем» (Гл. 6), «Саге о людях с Песчаного Берега» (Гл. 53–55) и «Саги о фарерцах» (Гл. 22).

Разумеется, я далека от мысли утверждать, что средневековый человек объяснял любую эпидемию — как, впрочем, и вообще любую болезнь, — не иначе как колдовским вмешательством. Упоминания о большинстве эпидемий в сагах вообще не содержат никаких намеков на их сверхъестественное происхождение. Например, цинга (скорбут), часто поражавшая экипажи кораблей, называется просто «болезнью викингов», ибо именно они чаще всего страдали от нее в дальних морских путешествиях, а лечились — отваром из хвои⁷⁷. Как видим, все обошлось без мистики. В высшей степени вероятно, что описанная эпидемия в Гренландии, во время которой умер сын Эйрика Рыжего Торстейн — лицо историческое, имела место в действительности. Я почти не сомневаюсь, что это была вспышка эрготизма — массового отравления хлебом, испеченным из зараженной грибком спорыньи муки. Иначе откуда посреди зимы на полностью изолированном от внешнего мира острове могла появиться заразная инфекционная болезнь? Своего хлеба в Гренландии не было, он завозился с континента, а там в Средние века зараженная спорыньей мука часто становилась причиной массовых смертей. Упоминаемые в обеих сагах лихорадка, конвульсии и быстрая смерть относятся к числу симптомов эрготизма и могут свидетельствовать в пользу этого предположения.

Рассказ об эпидемии в «Саге о гренландцах» или в «Саге об Эйрике Рыжем» не дает никаких оснований предполагать, что в X в. или позже, когда саги записывались, она действительно объяснялась так, как это описано в саге, а только — что она вообще могла так объясняться. Иными словами, оба рассказа об эпидемии в Гренландии не соответствуют полностью исторической правде, это вымысел, но в данном случае это может быть вымысел неосознанный. Считается, что саги — запись более древней устной традиции. Но ведь не исключено, что с самого того времени, когда на острове произошли описываемые события, устный рассказ (традиция) о них мог быть изначально неправдоподобен и содержать этот фантастический сюжет о мертвецах (сказки-бывальщины о живых покойниках — необычайно популярный жанр в Исландии). Моей задачей было лишь констатировать наличие той или иной этиологии

⁷⁷ По-видимому, именно цинга на корабле, несколько месяцев плывшем из Гренландию, описана в «Саге об Эйрике Рыжем» (Гл. 3): «Начались бури, и все лето они почти не продвинулись вперед. Они стали болеть, и половина из них умерли».

в тексте изучаемой культуры, и в этом смысле саги как источник себя оправдали. Вера в «насылание» эпидемических болезней существовала в доисторические, то есть не отраженные в письменных источниках, времена, а в исследуемый период как постоянная, живая традиция, вероятно, уже не функционирует. Однако она продолжает существовать в «памяти культуры» и, как видим, периодически всплывает в литературных мотивах.

Обращение в некоторых экстремальных ситуациях в жизни общества к давно, казалось бы, забытым представлениям — часто встречающийся феномен социальной психологии. Христианское представление об эпидемиях как божественной каре за грехи укоренилось в Европе очень рано, на юге — уже в V–VI вв., поэтому не вызывает удивления тот факт, что когда в середине VI в. по всему континенту волной прокатилась первая эпидемия чумы, называемой юстинианова, церкви Южной Галлии, Италии и Византии, согласно сообщениям современников, были полны охваченных ужасом людей — кающихся и просящих Бога о помиловании. Тем не менее архаические представления о вполне «земной», «злокозненной» природе эпидемий спорадически оживали в массовой психологии вплоть до раннего Нового времени. Во времена печально знаменитой эпидемии чумы середины XIV в. («черной смерти») истерические слухи о колдунах и отравителях колодцев будоражили население и приводили к массовым преследованиям и погромам подозреваемых в колдовстве и иноверцев⁷⁸.

1. 2. 4. Вредоносное колдовство (*maleficium*) в континентальных источниках

В континентальных источниках — «варварских правдах», капитуляциях франкских королей, в церковной канонической литературе, особенно в «покаянных книгах» — также можно найти немало свидетельств веры в существование ведьм и колдунов, не упускающих возможности навредить добрым людям. Для их обозначения употребляется ряд специальных

⁷⁸ *Haverkamp A.* Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte / A. Haverkamp (Hrsg.) Zur Geschichte der Juden in Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Göttingen, 1981. S. 27–93.

терминов романского и германского происхождения. Для жидовской лексемы *strig(a)*, *granderba*, *fara*, *masca*, которые можно было бы считать сближением «ведьма», и *sortaria* — гадалка. Хотелось бы предположить, упоминаемая в аламанском судебнике *herbaria* (от лат. *herba* — трава) от всех этих «ведьм» отличается тем, что больше похожа на то, что мы бы сейчас назвали «знахаркой». Знахарка — женщина, чаще всего одинокая, сведущая в травах, принимавшая роды, вытаскивавшая вывихи, умевшая «заговаривать» болезни и готовить «приворотные» напитки, а при случае — и навести «порчу». Однако никаких серьезных доводов в пользу этого предположения нет. Скорее всего, слово *herbaria* было латинским синонимом германского слова *sti(g)a*, на что указывает одна из статей о штрафах за оскорбления из того же судебного кодекса: «Если кто-нибудь обозвал женщину *stria* или *herbaria* в споре или в ее отсутствие, пусть заплатит 12 солидов»⁷⁹.

Практикующих магию мужчин «варварские правды» называют *malificus* — колдун, *her(e)burgius*, *strioportius* — колдун, знаток трав и магический помощник ведьмы, который подносит ей котел для приготовления всяких зелий⁸⁰. Этот котел — неизменный атрибут всякой ведьмы — играет большую роль в мифологических сюжетах о ведовстве, особенно когда речь идет о погодной магии, предсказаниях и ритуальных жертвоприношениях.

Иногда в сознании крестьян колдуны и колдуньи смешиваются с персонажами низшей мифологии, как случилось, например, с Фригой (или Хольдой) — мифической женщиной, которая, по преданию, приходит по ночам, пугая детей, наказывая нерадивых хозяек или поощряя усердных. Бурхард Вормсский в своем пенитенциалии замечает, что «нареченная глупость» отождествляет ее с ведьмой (*striga*)⁸¹.

Кузнецы, пастухи, плотники, угольщики, охотники тоже слыли знаками колдовского искусства в силу того, что в отличие от своих соседей крестьян были «специалистами», владели знаниями, доступными не ка-

⁷⁹ Pactus Legis Alamanorum 13 (1). Цит. по: Niederhellman A. Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges. Berlin; New York, 1983. S. 106.

⁸⁰ Pactus legis Salicae 64 (1); Lex Salica 96. Niederhellman A. Arzt und Heilkunde. S. 106, 115.

⁸¹ Schmitz II. S. 425 (Corr. № 70). Waschnitius V. Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte // Sitzungsbericht der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien (Philos.-hist. Kl. Bd. 174, 2. Abt.)

тому. В традиционном обществе всякая технология входила в область сакральных значений. поэтому ее владельцу неизменно приписывались особые свойства, качества, знания. Положение таких людей в обществе было неоднозначным, и трудно сказать, чего в отношении к ним соседей было больше — почтения к их профессиональным знаниям или суеверного страха перед их тайным искусством. Они слыли людьми мудрыми, и к ним обращались не только за профессиональной помощью, но и за советом во всяких житейских делах.

С другой стороны, народная молва и в дохристианские времена, и после подозревала их в близком знакомстве с нечистой силой и умении колдовать. Считалось, например, что на мельнице обязательно водились черти, а сам мельник был на короткой ноге с водяным. В «Деяниях Карла» санкт-галленского монаха Ноткера Заики (IX в.) приводится замечательный рассказ, несомненно восходящий к фольклорной традиции, о кузнеце, который водил дружбу с нечистым и разрешал ему по ночам «забавляться с молотом и наковальной», за что получал вознаграждение, находя каждое утро «свою бутылочку полной», по-видимому вином⁸².

В исландских сагах представление о профессии кузнеца часто связывается с представлением о его способности к оборотничеству. «Сага об Эгиле» рассказывает, что дед Эгиля Ульв слыл хорошим хозяином и «мог дать добрый совет в любом деле, потому что отличался большим умом. Но каждый раз, когда вечерело, он начинал избегать людей, так что лишь немногим удавалось завести с ним беседу. К вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень, и прозвали его Квельдильвом (Вечерним Волком)»⁸³.

В эпоху «охоты на ведьм», когда вера в оборотней из народного суеверия превратилась в часть официальной демонологии и оборотничество стало рассматриваться Церковью как разновидность ведовства, жертвами обвинений в нем также чаще всего становились люди, чей образ жизни и труд отличались от крестьянского — пастухи, дровосеки, угольщики⁸⁴.

⁸² Notkerus Balbulus Gesta Karoli // Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte. Bd. III. Berlin, 1958. Lib. I. Cap. 23.

⁸³ Сага об Эгиле. Гл. 1.

⁸⁴ Арнаутова Ю. Е. Западноевропейские средневековые «оборотни». С. 163-64.

Не только вера в колдунов, но и само вредоносное колдовство (*Maleficium*), ведущее к болезни и смерти, обильно документировано источниками.

В большинстве «варварских прав», где речь идет о защите личности и имущественных прав свободных людей, об установлении наказания за их нарушение и причинение ущерба, есть пункты о наказании за последствия вредоносного колдовства. Следует, впрочем, оговориться: в отличие от церковной литературы понятия «околдовать», «колдовство» употребляются в их контексте скорее для обозначения способов нанесения ущерба, нежели суеверных практик как таковых. Так, в «Саллической правде» предусматривалась выплата компенсации (вергельда) за причиненный ущерб, «если кто околдует другого человека или даст выпить трав, и тот умрет»⁸⁵.

Из «варварских прав» и пенитенциалиев известна любовь ведьм к человеческому мясу. В «Саллической правде» говорится весьма однозначно, что если на женщину падает подозрение в том, что она ведьма и съела человека, и далее это будет доказано, полагался вергельд в 200 солидов⁸⁶. Упомянувшийся уже пункт из саксонского капитулярия Карла Великого не столь категоричен, ибо в исходящем от императорского двора документе вера в ведьм и их способность поедать людей должна выглядеть как дьявольское суеверие: «Если кто-нибудь, одураченный дьяволом, верит по обычаю язычников, что какой-нибудь мужчина или женщина — колдуны (*strigam esse*) и пожирают людей, и поэтому убивает [такого человека] и предоставляет его мясо для съедения или ест сам, будет наказан отсечением головы»⁸⁷.

Вера в ведьму, поедающую человека, указания на возможное людоедство у только что завоеванных и обращенных в христианство саксов — все это можно возвести, как уже говорилось выше, к давно уже не существующим в эксплицитной форме, но дающим о себе знать в ритуализованных действиях и бытовых поверьях архаическим представлениям о душе и жизненной силе, которую можно перенять с плотью. Несколько столетий спустя в своем пенитенциалии Бурхард Вормсский обличал народную веру в способность «многих женщин, сбитых с толку сатаной, умерщвлять без всякого видимого оружия крещеный люд и, сварив

⁸⁵ Pactus legis Salicae 19 (1,3); Подобное: Lex Salica 25 (1, 2); Lex Ribvaria 86.

⁸⁶ Pactus legis Salicae 64 (3).

⁸⁷ Capitulare de Partibus Saxoniae 6.

их мясо, поедать его»⁸⁸. Однако вера в существование ведьм, в то, что они могли, не нарушая плоти, выкрасть у спящего человека сердце и съесть его, а взамен вложить деревяшку, пук соломы или шерсти, после чего жертва слабела, заболела и умирала, сохранялась у германских крестьян вплоть до Нового времени и зафиксирована этнографами⁸⁹.

Многочисленные параграфы «покаянных книг» живописуют разнообразные приемы вредоносной народной магии, прежде всего заклинания и магические обряды, свершаемые над травами и разными предметами.

Например, завязывание узлов, сопровождаемое соответствующим заклинанием, означает в магической практике принуждение, тогда как их развязывание — устранение препятствий, т. е. контрколдовство. Завязывание узлов практиковалось с древнейших времен и упоминается, например, в одной из старейших среди сохранившихся магических формул — в Первом Мерзенбургском заклинании, восходящем еще к эпохе язычества, а также в пенитенциалиях.

«Нечестивые люди, — пишет Бурхард Вормсский, — свинопасы, пахари, охотники, распевают дьявольские песнопения (т. е. заклинания. — Ю. А.) над хлебом, травами, злодейской веревкой (очевидно, с магическими узлами или подвешенной на ней ладанкой. — Ю. А.) и разбрасывают эти предметы на перекрестках дорог, прячут в кронах деревьев для того, чтобы избавить свой скот и своих собак от моровой язвы или какой-нибудь другой напасти, а чужих — погубить»⁹⁰.

По всей видимости, перед нами — описание обряда избавления от «порчи», в русской традиции обычно именуемого «относ». Этот обряд не является вредоносным по своему прямому назначению, так как исполняющие его стремятся отвести беду от своего скота или от человека. Однако «относ» имеет свою опасную сторону, на которую и указывает Бурхард Вормсский — всякий, кому первому на пути попадет наговоренный предмет, будет «испорчен». Именно это случилось, видимо, с семилетним крестьянским мальчиком из окрестностей Зигбурга, который, как сообщается в миракулах святого Анно, попил из «заколдованной» кружки и сразу же «стал одержимым, так что 14 лет терпел

⁸⁸ Pactus legis Salicae. Cap. 64 (3); Schmitz II. S. 446 (Corr. № 170).

⁸⁹ Bargheer W. Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Lebensinneren in deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931. S. 367–369.

⁹⁰ Schmitz II. S. 423–424 (Corr. № 63).

нечеловеческие мучения от болей во всех частях тела», пока не принес обет святому Анно и таким образом не исцелился⁹¹.

Не только болезни, но и преждевременные роды, выкидыши и рождение мертвых младенцев, согласно «варварским правдам», тоже списывалось колдовскому воздействию, так что «если кто околдует беременную женщину, должен уплатить вергельд»⁹².

Помимо всяких ухищрений с наговоренными предметами, заклинаниями, превращениями в волков, медведей, кошек и жаб, ведьмы и колдуны всегда не прочь воспользоваться ядами и зельями всевозможного назначения, готовить которые они большие мастера. Наряду с вербальной магией и изготовлением амулетов Церковь неизменно причисляла изготовление колдовских снадобий — *veneficium* — к основным видам магической практики (*superstitio artis magicae*) и наказывала виновных строгой епитимьей. В канонических текстах под словами *herbas veneficium* подразумеваются обычно не только яды, но и любые колдовские, то есть немедикоментозные — контрацептивные, любовные — напитки и мази из трав. «Не изготовлял ли ты какого-нибудь смертоносного напитка (*mortiferam potionem*) и не изводил ли кого-нибудь с его помощью?» — спрашивается в пенитенциалии Бурхарда Вормсского⁹³.

Действительно, представление о колдовстве ассоциативно связано с представлением о котле, в котором кипят колдовские зелья, а ведьмы и колдуны часто рисуются отравителями, всегда имеющими под рукой мгновенно убивающий яд или снадобье, постепенно сводящее человека в могилу. В скандинавских сагах ведьмы часто прибегают к использованию ядов. Так, по одной из версий о причинах смерти конунга Хальвдана Черного, он «скоропостижно умер в Грандхейме на каком-то пире и говорили, что одна колдунья, которую подкупила Гуннхильд, Мать Конунгов, дала ему яда»⁹⁴.

В традиционном обществе колдовство — бытовое явление, обусловленное «магическим» отношением к миру, и все его члены обязательно владеют определенным минимумом приемов апотропеической, производственной.

⁹¹ *Mittler M.* (Hrsg.). *Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis* (=Siegburger Studien III–V). Siegburg, 1966–68. Lib. V Cap. 2. (Далее в тексте: Анно, номер книги и номер главы или приложения.)

⁹² *Lex alamanorum*. Cap. 77.

⁹³ *Schmitz II*, 445 (Corr. № 165).

⁹⁴ Сага о Харальде Прекрасноволосом. Гл. 41.

целительной и вредоносной магии, которые являются своего рода технологиями в разных сферах жизненной практики. Особенно это касается женщин, поскольку именно женщина в аграрном обществе — главная хранительница традиций.

Не только колдуньям, но и самым обычным женщинам были известны разнообразные приемы «домашней» магии, при помощи которых они лечили детей, предохраняли свою семью от вреда со стороны недоброжелателей, могли «переманить» к себе излишек соседа, приворожить мужчин⁹⁵, или, в случае измены, нанести здоровью своих любовников откровенный ущерб: «Когда она узнает, что ее дружок хочет иметь законную супругу, — пишет Бурхард Вормсский, — она каким-то колдовским способом гасит его либидо так, что он может совокупляться только с нею, а не с законной женой»⁹⁶.

Что это за «колдовской способ», мне, признаться, неизвестно, но подобная практика, бесспорно, была очень популярна и подтверждается разными источниками, в том числе и исландскими сагами.

Некий исландец по имени Хрут зимовал со своим кораблем в Норвегии у конунга Харальда Серая Шкура. Он стал любовником матери конунга, знаменитой колдуньи Гуннхильд. Когда Хрут собрался вернуться в Исландию и жениться там, это, разумеется, не понравилось Гуннхильд. Прощаясь, она подарила ему золотое запястье, обняла и сказала: «Если моя власть над тобой так велика, как я думаю, то ты не будешь иметь утехы в Исландии с девушкой, которая у тебя на уме. А с другими женщинами ты добьешься, чего хочешь». Действительно, как рассказывается дальше в саге, у Хрута с женой дело не заладилось: «Когда он приходит ко мне, — жаловалась она, — плоть его так велика, что он не может иметь утехы со мной, и, хотя мы оба всячески стараемся, ничего не получается», — и кончилось все разводом⁹⁷.

Когда официальная Церковь начала постепенно проникаться народной верой в колдовское происхождение некоторых болезней, первым недугом, который рассматривался под таким углом зрения, стала импотенция. Уже в IX в. реймсский архиепископ Хинкмар разделял «естественную» импотенцию и «наколдованную», проявлявшуюся в отношении определенной женщины. Подобное разделение столь укоренилось, что перешло

⁹⁵ Эта практика подробно описывается в пенитенциалиях: Schmitz II. S. 445–448 (Corr. № 168, 172, 173, 176, 179).

⁹⁶ Schmitz II. S. 451 (Corr. № 186).

⁹⁷ Сага о Ньяле. Гл. 6–7.

в каноническое право и стало основанием для разрешения мужчинам ра. водов и повторных браков.

С возмущением осуждая вредоносное колдовство «поддавшихся дьявольскому соблазну женщин», Бурхард Вормсский сообщает далее, что они проделывают, собираясь уморить постылого мужа. Коварные жены по его словам, снимают с себя всю одежду и, натерев тело медом, вываливаются в пшенице, разбросанной по расстеленной на земле ткани. Затем зерна, прилипшие к телу, размалывают в зернотерке, вращая ее ручку, по колдовскому обычаю, против хода солнца. Испеченный из такой пшеницы хлеб дают съесть мужу, после чего тот без видимой причины слабеет и умирает⁹⁸.

Можно также, выследив человека, вырезать и унести дерн из его следов, чтобы, по-видимому, «наговорить» на него потом болезнь⁹⁹. Таким образом, пишет вормсский епископ, колдующие «надеются унести его здоровье или жизнь»¹⁰⁰. Любопытно отметить, что колдовство со следом человека может быть направлено и во благо, это зависит от воли колдующего. Так, «Старшая Эдда» упоминает «след помогающий», то есть след отсутствующего человека с вырезанными на нем рунами, призванными защитить его¹⁰¹.

Распространение христианства в Европе и активная борьба Церкви с суевериями, запрещающая веру в ведьм и колдовство, абсолютно не

⁹⁸ Schmitz II. S.451. (Согг. № 193). В другой редакции этого пенитенциалия данный обряд предназначен для «усиления» любви мужа. Вероятно, смысл народных обрядов не всегда был точно известен авторам пенитенциалиев. См. об этом: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры (С. 152).

⁹⁹ Структура вредоносного магического обряда подробно изложена Е. С. Новик в ее книге «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (С. 126–127)». Во вредоносном обряде колдующий стремится нарушить существующее благополучие жертвы. След, восковая фигурка или иной материальный заместитель объекта колдовства, после того как над ним произнесена соответствующая формула-наговор, в тексте магического акта превращается в конкретную программу поведения жертвы, имя которой названо. Таким образом, жертва, получив сообщение, предписывающее ей заболеть, умереть или что-нибудь в этом роде, должна это предписание либо выполнить, либо принять необходимые контрмеры — т. е. контр-колдовство, отводящее «порчу». «Реальность» этого сообщения и неизбежность его получения адресатом, повторю еще раз, обусловлена устным характером культуры, а не какими-нибудь особенными представлениями о сверхъестественной силе слова, взгляда, материального образа.

¹⁰⁰ Schmitz II. S. 447 (Согг. № 175).

¹⁰¹ Старшая Эдда. Речи Сигдривы, 16.

изменили народного отношения к вредоносной магии как к эффективному средству воздействия на тело и душу человека. Более того, христианский ритуал значительно обогатил арсенал магических средств нанесения вреда. Вера прихожан в силу церковных ритуалов и предметов выражалась в поступках, свидетельствующих о том, что месса, церковная утварь, святые таинства понимались ими как своеобразное магическое средство; более того, подобно любому магическому средству, средство амбивалентное, пригодное и для добрых дел, и для нанесения вреда. Во время мессы, например, за алтарь или под него тайком ставили восковые фигурки людей, чтобы затем «наговорить» с их помощью кому-нибудь болезнь или смерть. Помимо «наговора» эти фигурки еще пронзали иголками или топили в воде; топили также и «наговоренные» серебряные монетки, считалось, что после этого жертва заболит и умрет в мучениях.

Начиная с XIV в. подробные сообщения о колдовстве с восковыми изображениями, в котором были замечены и весьма высокопоставленные особы, встречаются в источниках очень часто. В 1317 г. кагорский епископ Гуго был обвинен в попытке извести папу римского Иоанна XXII при помощи «яда, колдовства с восковыми фигурами, пепла пауков и жаб, желчи свиньи» и подобных непотребств. После допросов и пыток в присутствии самого папы мятежный епископ был сожжен на костре, а его пепел брошен в Рону¹⁰².

Болезнь и смерть могли вызвать, по общему мнению, также заупокойные молитвы и мессы по живым людям. Для усиления действия колдовства на алтарь опять-таки ставилась восковая фигурка. Сходное действие ожидалось и от свечи, поставленной «за упокой» при жизни объекта колдовства¹⁰³. Старейшее доказательство существования этой практики — постановление епископского синода в Толедо в 694 г., запрещающее священникам служить заупокойные мессы по живым людям. Но даже почти 600 лет спустя трирский синод 1227 г. повторяет этот запрет и напоминает служителям церкви о необходимости держать под замком святую воду, пепел, елей, не оставлять без присмотра погребальных носилок, чтобы их не украли для свершения колдовства. Судя по тому, как часто упоминается эта богопротивная практика в проповедях немецкого проповедника XIII в. Бертольда Регенсбургского, она была весьма распространена. За упокойных месс и молитв по живым так боялись, что существовала специальная молитва, призывающая Бога отвратить их.

¹⁰² *Daxelmüller Ch. Zauberpraktiken. S.113.*

¹⁰³ *Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg, 1902. S. 87, 97–98.*

Соблазна этого греха не избежали даже монахи, которые вообще, к слову сказать, часто и охотно прибегали к магии¹⁰⁴. Известна курьезная история, происшедшая около 1149 г., с неким корвейским монахом Вальтером, уличенном в том, что, стремясь известить строгого к нему и потому ненавистного аббата монастыря, он ежедневно молился за упокой его души, подкрепляя эффективность заупокойных молитв чтением 108-го псалма и антифонария «*Media vita*» из заупокойной службы¹⁰⁵. Впрочем, иногда под влиянием высших политических соображений ригористичность церковной морали ослабевала, и в 1589 г. в Париже совершенно официально отслужили 40 заупокойных месс в надежде известить английского короля Генриха III.

Осуждая веру в эффективность колдовства, Церковь тем не менее постепенно и сама проникалась убежденностью в возможность влиять на здоровье людей колдовскими способами. Разумеется, в начале, до того как клириков охватила настоящая демономания, их высказывания о колдунах и колдовстве были весьма осторожными, а успех колдовства неизменно объяснялся непосредственным вмешательством бесов. Но уже в конце позднего Средневековья объяснение многих болезней вредоносным колдовством и для церковных авторов становится само собою разумеющимся.

Сравним, к примеру, миракулы, относящиеся к разным периодам Средневековья. Особенность миракул как источников состоит в том, что они являются своего рода протоколами чудесных деяний святых, составленными со слов очевидцев. Люди, ставшие объектами этих чудес, и (или) свидетели не только сообщают все подробности происшедшего, но часто комментируют и причину заболевания или несчастного случая, что со всей тщательностью фиксируется в протоколе, так что авторам миракул волей-неволей приходилось принимать к сведению и такие «неподходящие» объяснения, как колдовство и нападения ведьм. Как выходили они из столь щекотливого положения?

¹⁰⁴ О том, что магической практики не гнушались и люди духовного звания, свидетельствуют также вопросы пенитенциалиев. Меры наказания за этот грех предусматривались в зависимости от места согрешившего в церковной иерархии. Так, если мирянину предписывалось каяться и поститься на хлебе и воде всего полгода, а простому клирику — не больше года, то дьякону — уже три священнику — пять лет.

¹⁰⁵ *Franz A. Die Messe. S. 100*

Миракулы кельнского архиепископа святого Анно (записаны в 1183–1185 гг.) сообщают, что однажды к могиле этого святого пришла семья некоего винодела благодарить за свершенные им сразу пять чудес. Этот винодел и сопровождавшие его в качестве свидетелей родственники и соседи рассказали, что пятеро его детей во сне подверглись нападению двух «одержимых дьяволом» женщин, которые околдовали их. Конечно, случись эта история не в XII в., а века три-четыре спустя, этого комментария об одержимости и не потребовалось бы.

По мнению свидетелей, женщины были настоящими ведьмами, как раз такими, какими их рисуют инквизиционные протоколы и ведовские трактаты XV–XVII вв.¹⁰⁶ Одна из них облеклась в образ лисы, другая — кошки. Пока родители работали на винограднике, они пробрались в спальню к детям, оставленным на попечение соседской девочки. Лиса опрокинула колыбельку самого маленького из детей, а кошка стала облизывать остальных. Опомнившись, двенадцатилетняя нянька призвала Христа и Деву Марию и их именем обратила ведьм в бегство. Но дети после этого случая стали пухнуть, у них отекали конечности, и они не могли без боли и громких стонов ни стоять, ни сидеть, ли лежать¹⁰⁷. Родителям ничего не оставалось делать, как, усадив в телегу всех пятерых отправиться в паломничество к гробу святого Анно, который и исцелил всех разом¹⁰⁸.

Как видим, в XII в., через столетие после того как был создан постоянно цитируемый здесь «Корректор» Бурхарда Вормсского, вера в ведьм, в их способность менять свой облик, околдовывать людей еще воспринималась Церковью как предосудительное суеверие, и автору миракул, вынужденному приводить весь рассказ свидетелей, не сомневавшихся в своей правоте, приходится все же внести в него собственные коррективы. Упомянув об одержимости этих женщин, он тем самым приписывает случившееся непосредственному вмешательству нечистой силы.

В миракулах, записывавшихся в конце Средневековья и начале Нового времени, когда волна преследований за ведовство охватила все слои общества, дело обстоит значительно проще: они или прямо указывают на происхождение тяжелых и неизлечимых болезней от колдовства или приписывают болезнь вселению беса, возможность для которого открывает

¹⁰⁶ Аналогичные примеры см.: *Арнаутова Ю. Е.* Западноевропейские средневековые «оборотни».

¹⁰⁷ Не исключено, что на самом деле причиной развившегося заболевания было неправильное и недостаточное питание этих детей.

¹⁰⁸ *Анно. V. 3.*

опять-таки злое колдовство. Так, святой Симберт излечил от паралича пятилетнего мальчика, которого, по общему мнению, околдовали. Монахи кулы святого Магнуса сообщают, что бес, «по колдовской воле злодей» вселившийся в одного человека, так что тому «не смогли помочь кровопускание, ни экзорцизмы», покинул одержимого только после того как тот 8 дней пил из «святой чаши» (по-видимому, из чаши, принадлежавшей этому святому при жизни)¹⁰⁹.

Объяснение болезни колдовством людей было, пожалуй, единственной традиционной этиологией, в известном объеме воспринятой христианской Церковью. Многие заболевания, сегодня называемые чаще всего психосоматическими, Церковь стала считать «наколдованными». Острые психозы, параличи, потеря памяти, заикание, импотенция, медленно текущие заболевания с неясной локализацией симптомов, часто обозначаемые как «дьявольская слабость», внезапная смерть стали объясняться делом рук дьявола и его прислужников — колдунов.

Этого влияния не избежала даже так называемая научная медицина базировавшаяся на античных натуралистических теориях и в силу этого противопоставляемая историками как «рациональная» монашеской медицине как «теологической» и народной как «суеверной». Особенно подробно о способности колдунов при помощи заклинаний, амулетов и различных колдовских зелий вызывать всякие недуги писал такой знаменитый врач, как Арнольд из Виллановы (1235–1312 гг.)¹¹⁰. Но в целом в средневековых медицинских учебниках и трактатах колдовство упоминается не часто. Существование болезней с такой этиологией хотя и признавалось но их терапия считалась делом священников, поскольку всякое колдовство и борьба с ним относятся к компетенции Церкви¹¹¹.

¹⁰⁹ Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert). Helsinki, 1994. S. 186.

¹¹⁰ Hansen J. Zaubervahn, Inquisition und Hexsenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. Leipzig, 1900 (ND. Aalen, 1964) S. 44–45.

¹¹¹ Dieppen P. Über den Einfluß der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters. Mainz, 1958; Agrimi J., Crisciani C. Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII. Mailand, 1978.

1. 3. «Сглаз»

Среди разнообразных представлений о магическом воздействии на человека, упоминаемых в осуждающих суеверия источниках, встречается и вера во вредоносную силу взгляда и слова, то, что в русской традиции часто называется одним словом «сглаз», хотя, строго говоря, под понятием «сглаз» подразумевается наличие двух разных типов представлений — вера в силу взгляда, так называемый «черный», «карий», «дурной» глаз, «недобрый» взгляд, и вера в силу не к месту сказанного слова — «оговор».

Вера в «дурной» глаз, который мог стать причиной неудачи, болезни, смерти, древнего происхождения и известна многим народам, и имеет ту же природу, что и вера в колдовство. За нею стоит характерная для устной культуры установка на предполагаемую реальность независимого воздействия таких нематериальных субстанций, как слово, мысль, взгляд, желание.

Наиболее раннее свидетельство о ней у германцев содержится в рунической надписи из Западной Норвегии, датируемой примерно 300 г. н. э.¹¹² «Эдда» и саги также дают нам примеры веры в силу взгляда, который «был, // как змеиный, страшен»¹¹³, — взгляда врага, завистника, колдуна, мертвеца. Житейские правила «Речей Высокого» учат быть осторожным и не встречаться с взглядом, который потенциально опасен: «вверх не смотри, // вступая в сражение, — // не сглазил бы враг, — // воины часто // разум теряют»¹¹⁴.

Архаическая вера в «дурной» глаз в сагах особенно наглядно иллюстрирована сюжетами, которые обычно считаются вымышленными, так как речь в них идет о встречах с мифическими существами и ожившими покойниками. Так, история о Гламе в «Саге о Греттире» — одна из лучших в жанре бывальщин о пришельцах с «того» света. Пастух Глам был человеком малоприятным, его подозревали в родстве с нечистой силой и колдовстве. Возможно, даже он был оборотнем, так как в саге о нем сказано, что «человек этот был велик ростом и необычен с виду: глаза серые, большие, волосы серые, как волчья шерсть», и овцы его боялись и слушались. Когда же «злой дух», который и раньше опустошал долину, напал на него в горах и убил, Глам и сам стал досаждать жителям долины. «Немного

¹¹² Reichborn-Kjennerud J. Altnorvegische Heilkunde // Janus. 1936. S. 113–136.

¹¹³ Старшая Эдда. Песнь о Риге, 34.

¹¹⁴ Старшая Эдда. Речи Высокого, 129.

погода люди стали замечать, что Гламу не лежит в могиле. Много бед от этого бед людям: иные, увидев его, теряли сознание, а иные и разум. Чтобы избавить население долины от привидения, Греттиру пришлось с ним сразиться. Но его победа оказалась одновременно и поражением. В тот самый момент, когда Греттир убивает Глама, он встречается с его страшным взглядом и слышит проклятье, обрекающее Греттира на одинокую жизнь в изгнании, несчастья и гибель. «И вот, когда Глам упал, луна как раз вышла из-за облака, и Глам уставился на Греттира. Греттир сам говорил, что это был один-единственный раз, когда он содрогнулся. И тут на него нашла такая слабость, от всего вместе — от усталости и от пристального взгляда Глама, — что он был не в силах занести меч и лежал между жизнью и смертью»¹¹⁵.

Что же касается веры в патогенное воздействие взгляда персонажей низшей мифологии — всевозможных природных «духов», то она подтверждается, например, существованием в англосаксонской традиции заклинаний против болезней, вызванных взглядом эльфов и их «очарованием»¹¹⁶; о том, как опасен взгляд ведьм, говорится и в «Старшей Эдде»¹¹⁷. Но и в обыденной жизни встретиться, например, с остановившимся взглядом покойника считалось крайне опасным — мертвый мог «увести за собой». Когда дочь одного бонда, в доме которого остановился годи Снорри с трупом своего тестя Стюра, нарушила запрет и взглянула в лицо умершему, она лишилась рассудка и к утру умерла¹¹⁸. Поэтому погребальным обряд требовал, чтобы покойникам закрывали глаза или вообще лицо.

Особенно опасным считался взгляд умирающего колдуна. В нем сосредоточена сила, способная навредить не только людям, но и действующая не хуже любого природного катаклизма, так что перед казнью колдунам надевали на голову кожаный мешок. В «Саге о людях из Лаксдаля» рассказывается о расправе над семьей колдунов, чье вредоносное колдовство стало причиной многих бед и смертей в округе. Когда поймали одного из них — Халльбьярна Дырку в Точильном Камне, на голову ему накинули мешок, однако, перед тем, как утопить его, мешок по неосторожности сняли, чтобы привязать камень на шею. «Тут Халльбьярн

¹¹⁵ Сага о Греттире. Гл. 32, 35.

¹¹⁶ Jolly K. L. Anglo-Saxon Charms in the Context of Popular Religion. Diss. University of California. Santa-Barbara, 1987. P. 100–105.

¹¹⁷ Старшая Эдда. Речи Сигдривы, 27.

¹¹⁸ Heidarviga saga. Cap. 9. Цит. по: *Gottschling B.* Die Todesdarstellungen in den Islendigasaga. Frankfurt/M., 1986. S. 43.

посмотрел на берег, и его взгляд не обещал ничего хорошего», — говорится в саге. Колдун произнес проклятие, которое потом, как считают, подействовало на жителей проклятого им места. Поэтому когда те через некоторое время вознамерились убить и другого брата-колдуна, то приняли соответствующие меры предосторожности. «Они отправились к Стиганди и договорились между собой, что с ним не будет так, как с его братом, — что он не должен увидеть столько, чтобы успеть навести порчу своим глазом. Они взяли мешок и набросили ему на голову... Но в мешке была дырка, и Стиганди удалось бросить взгляд на склон горы. Тут была тучная земля и росла густая трава. Но сделалось так, как будто налетел вихрь. Земля была взрыта, так что никогда с тех пор здесь не росла трава. Это место с тех пор называется Бренна (Пожар)»¹¹⁹.

Как уже не раз говорилось, механизм символического осмысления распространенных в быту поверий и обычаев ориентирован на оппозицию «своего» и «чужого» миров. «Чужой» мир всегда полон опасностей, и его обитателям приписываются качества, атрибуты и действия, недопустимые в мире людей. Поэтому вполне понятно, что взгляд эльфов, великанов, оборотней, оживших покойников и прочих мифических существ мог таить в себе опасность для жизни человека.

Помимо них «дурным» глазом (др.-исл. — *sionhverfing*, ahd. — *in-sehan*, mhd. — *entsehen*), как верили, обладают и некоторые люди, которые по каким-либо своим признакам уподобляются представителям «внешнего», враждебного мира, или же своими поступками, выходящими за рамки общественной нормы, открывают доступ нечистой силе в мир людей. К ним относились колдуны, одинокие старухи, слывшие ведьмами, бездетные женщины и женщины в период менструации, люди с врожденными уродствами, а также те, кто запятнал себя позорными поступками, каковыми могли быть, например, подлое убийство, предательство, сексуальные извращения. В этом смысле можно говорить о соотношении в архаической культуре представления о «дурном» глазе с признаком «нечистоты», «непорядка» в человеке, обусловленным причинами как этического, так и физиологического свойства: человек теряющий кровь столь же «нечист», как и преступивший традиционные нормы поведения. Завистливый взгляд тоже считался опасным. С точки

¹¹⁹ Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 37–38.

зрения древнегерманского этоса разрушающая душу (др.-исл. *heil*) зависть сопутствует всем дурным поступкам и делает человека «нечистым» и опасным для всех, кто вступает с ним в контакт¹²⁰.

Отношение официальной Церкви к народной вере в силу взгляда в раннее Средневековье остается не совсем ясным, так как из Евангелий непонятно, верил ли в нее сам Христос, и теологи этот аспект народных представлений никак не комментируют. Но в народе вера в «дурной» глаз сохранялась на протяжении всего Средневековья, что явствует, по крайней мере, из перечня вопросов, которые приходской священник должен задавать прихожанам на исповеди.

«Покаянные книги» ничего не говорят нам о болезнях и несчастьях, происходящих от «сглаза», зато осуждает веру «некоторых женщин» в возможность «взглядом или оговором околдовывать и изводить соседских утят, гусят, цыплят и прочую живность»¹²¹. Под оговором здесь может пониматься, например, счет. Счет, как и измерение и взвешивание, в архаической культуре наделяется магическим значением, давая установившему истинную «меру» магическую власть над тем, что он оценивал своим взглядом, особенно взглядом завистливым. Таким образом, этот пункт покаянных книг можно толковать в том смысле, что, по народным представлениям, стоило только похвалить (вот оно, не к месту сказанное слово — оговор!) или посчитать, позавидовав, приплод у соседского скота, так тут он и передохнет.

Несомненно, в повседневной жизни существовало представление о нанесении «сглазом» вреда человеку, но в письменных источниках свидетельства об этом появляются довольно поздно, с XIV столетия, по большей части в связи с процессами против обвиняемых в ведовстве.

Наряду с верой в ведьм и колдовство вера в «сглаз» или «дурной» глаз, «околдовывающий взгляд» (лат. *oculi fascinantis*) была признана теологами и юристами и из суеверия превратилась в часть официальной культуры. Фома Аквинский в своей «Summa theologiae», ссылаясь на авторитет переведенных в XII в. на латынь трудов Аристотеля и персидского врача Авиценны, «научно» обосновывает способность некоторых женщин (старух, женщин в период менструации) вредить взглядом

¹²⁰ Grönbech W. Kultur und Religion der Germanen. Bd. I. Darmstadt, 1961 (ND) S. 318.

¹²¹ Schmitz II. S. 446 (Corr. № 169).

Так, по его мнению, душа старой женщины чаще бывает исполненной зла, от чего сам взгляд ее становится ядовитым и опасным, особенно для детей, чье тело еще нежно и легко уязвимо¹²².

С начала XIV в. известны церковные заклинания против взгляда дьявола, взгляд ведьм считался столь опасным, что им запрещалось на допросах смотреть на присутствующих, «сглазом» стали объясняться неудачные роды, параличи, импотенция, бесплодие и многие другие заболевания, в особенности имеющие психосоматическую природу. Знаменитый врач Парацельс (1493–1541) считал даже сифилис и чуму следствием патогенного воздействия «дурного» глаза¹²³.

1. 4. Вредоносное влияние мифологических существ как этиологическая конструкция

1. 4. 1. Болезни от мертвых, альвов (эльфов) и других персонажей низшей мифологии

Вера в загробную жизнь покойников, дополняемая представлениями, приписывающими им сверхъестественные свойства, позволяет говорить о существовании культа мертвых в средневековой народной культуре. Культ мертвых ассоциируется обычно с язычеством. Но официальный запрет языческих форм обрядности отнюдь не означал их действительного исчезновения из повседневной практики.

Sacrilegium super defunctos — «святотатство над мертвыми» — так в VIII в. анонимный христианский автор «Перечня языческих суеверий» («*Indiculus superstitionum et paganiarum*») обозначил комплекс верований и ритуалов, регулирующих отношения мира живых с миром мертвых, в более или менее эксплицитном виде просуществовавших в Европе на протяжении всего христианского Средневековья и отчасти сохранившихся в народной культуре и в Новое время. Эти отношения

¹²² Summa theologiae I, quaestio 92, 4. Цит. по: *Daxelmüller Ch. Zauberpraktiken*. S. 202.

¹²³ *Hansen J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn, 1901. S. 64; *Seligmann S. Der Böse Blick und Verwandtes*. Bd. I–II. Berlin, 1910.

дают о себе знать в самых разных областях жизни, в том числе и в сфере представлений о происхождении и лечении болезней.

Историографические споры об «античных» или «древнегерманских» корнях собственно средневекового культа мертвых, точнее о том, действительно ли в его основе лежат «специфически древнегерманские» элементы, а именно страх перед возможным явлением ожившего покойника и соответственно стремление живых при помощи апотропеических обрядов оградить себя от его вредоносного влияния¹²⁴, можно считать уже достижением прошлого. Еще в начале 50-х гг. XX в. К. Ранке на примере сравнительного изучения культа мертвых у разных индогерманских народов показал, что отношения между миром мертвых и миром живых строятся в большей мере «на праве и обычае», нежели на страхе¹²⁵.

В традиционных культурах живые и мертвые составляют нерасторжимое сообщество со сложными *взаимными* отношениями и обязательствами, в которых мертвые являются полноправными субъектами права¹²⁶. Их поминают на ритуальных пирах, таким образом как бы вновь и вновь утверждая их «реальное присутствие» и принадлежность к сообществу, их всячески почитают, что помогает обеспечить урожай, к ним обращаются за советом и чтобы узнать свою судьбу, поскольку, как считается, они видят, слышат и знают гораздо больше. Мертвых, конечно, еще и побаиваются, потому что, как думают, иногда они и сами могут «являться» — не только во сне, но и наяву — для предсказаний или для сведения счетов. Эти представления и практика являются общими и для римлян, и для славян, и для германцев, и уже даже поэтому стремление разделять «античное» и «древнегерманское» в средневековом культе мертвых, как представляется, вообще лишено смысла.

Кроме того, нельзя оставлять без внимания то обстоятельство, что основным источником наших знаний об этой стороне жизни средневековых христиан Западной Европы являются обличающие языческие суеверия

¹²⁴ Эта точка зрения активно обсуждалась в германистике начала XX столетия, но встречается и в относительно недавних исследованиях. См.: *Kyll N.* Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte des Brauchtums in Trirer Lande und im Luxemburg (=Rheinisches Archiv 81). Bonn, 1972.

¹²⁵ *Ranke K.* Indogermanische Totenverehrung (=FF Communications 140) Helsinki, 1951. S. 371 ff.

¹²⁶ *Ranke K.* Indogermanische Totenverehrung. S. 371 ff.; *Oexle O. G.* Die Gegenwart der Toten // *H. Braet, W. Verbeke* (Hg.) *Death in the Middle Ages.* Löwen 1983. S. 24–26, 31.

сочинения христианских авторов, прежде всего пенитенциалии. А те, как известно, не избежали влияния трудов отцов Церкви, предметом критики которых служили, как правило, античные суеверия. Таким образом, уместнее было бы говорить в целом об особых, отличных от официально-церковных, представлениях о душе, о смерти и о «жизни после смерти», стоящих за осуждаемой как «суеверия» и «язычество» обрядовой практикой, именуемой в наших источниках «святотатство над мертвыми».

Как правило, собственно средневековые континентальные источники ограничиваются лишь указаниями на существование представлений о патогенном воздействии мертвых на мир живых, не связывая это воздействие с объяснением вполне определенных заболеваний. Только в XIX в. появляются описания этнографами тех «древних», по их мнению, народных представлений об опасных болезнях, которые могут исходить от мертвых, их могил, укусов, поцелуев¹²⁷. Хотелось бы верить, что это действительно те самые представления, которые просто не нашли отражения в средневековых источниках, поскольку христианские авторы не углублялись в изучение народных поверий и отнюдь не задавались целью оставить историкам их подробные описания. Однако остается неясным, как глубоко прослеживаются наблюдаемые этнографами верования в исторической ретроспективе, т. е. как давно упоминаемые ими болезни (и что это могли быть за болезни?) объясняются вмешательством мертвых.

Данный вопрос не лишен оснований, поскольку известно, что в разных местностях в одно и то же время или в одной местности в разное время одни и те же болезни могут объясняться по-разному, так что экстраполировать этнографический материал на эпоху Средневековья в данном случае не представляется возможным. С большой степенью уверенности можно предполагать, что если в относительно недавнем прошлом какие-то случаи заболеваний или скоропостижной смерти объяснялись вмешательством с «того» света, то тем более такое вероятно и в Средние века. Косвенным доказательством этому могут послужить многочисленные примеры из исландских и норвежских саг.

Судя по древнескандинавской литературе, смерть у древних германцев не означала абсолютного конца человеческого существования: умерший

¹²⁷ Подробную библиографию старых этнографических работ по этой теме можно найти в: *Manninen I. Die demonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben (=FF Communications 45). Helsinki, 1922.*

продолжал «жить» как в метафизическом смысле (в своей славе и в части потомков, в нареченном его именем новорожденном, в мифическом, загробном мире), так и вполне «реально» (в месте погребения, под холмом, откуда ему было вполне удобно при необходимости выходить на землю)¹²⁸. Поэтому в обрядах, связанных с проходами покойника в мир иной, апотропеический элемент играл существенную роль.

Контрмеры против возможного вреда со стороны мертвых предпринимались достаточно бесцеремонно: умершим, чтобы они не встали из могилы, связывали большие пальцы ног, отрубали голову и клали в ноги¹²⁹. Чтобы оградить себя от их ночных визитов, на могильных камнях вырезали «запирающие» руны, иногда место погребения опутывали сетью, окружали водой, заваливали камнями. В свете архаических представлений об оживших покойниках (др.-исл. *draugr*) эти предосторожности совсем не кажутся излишними: чем чревато для простого смертного столкновение с выходцами с «того» света можно узнать из впечатляющих сюжетов на эту тему, которыми изобилуют исландские и норвежские саги¹³⁰.

Стремление умерших «взять с собой» живых иллюстрируется распространёнными в сагах мотивами «увода» мертвыми живых или поединка¹³¹. Выше уже шла речь об опасности, таящейся во взгляде мертвеца, кроме

¹²⁸ Подробнее о представлениях о смерти см.: *Hasenfratz H.-P.* Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie. Leiden, 1982.

¹²⁹ В «Саге о Греттире» (Гл. 18) рассказывается, например, о поединке с ожившим покойником, в котором тот был побежден, но во избежание дальнейшего вреда от него Греттир «выхватил меч Ёкуля, и, ударив могильного жителя по шее, срубил ему голову и приложил ее к ляжкам». Также Греттир поступил в поединке с другим мертвецом — Гламом (Гл. 35).

¹³⁰ Исследования (особенно старые) в этом аспекте скандинавских саг довольно многочисленны, назову лишь некоторые: *His R.* Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts. Münster, 1929; *Dehmer H.* Primitives Erzählungsgut in den Islendingasögur. Leipzig, 1927; *De Vries J.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 230; *Klare H. J.* Die Toten in der altnordischen Literatur // Acta philologica Scandinavica. 8 (1933/34). S. 1–56; *Gottschling B.* Todesdarstellungen in der Islendingasaga. Frankfurt/M., 1986.

¹³¹ О таком поединке рассказывает, например, «Сага о Хёрде и островитах» (Гл. 15). Выиграть его Хёрду удалось, лишь когда он зажег восковую свечу и викинг Сотти, стороживший сокровища в своем кургане, лишился сил от ее света. Под «уводом» обычно понимается внезапное исчезновение человека или сродопостижная смерть, мотивируемые в сагах встречей с мертвыми.

того, в сагах мертвые часто открыто нападают на своих живых сородичей и убивают их, или, являясь своим близким, тем самым провоцируют их болезнь и последующую смерть. «Сага о людях с Песчаного Берега» рассказывает, как мертвый Торольв продолжал по ночам посещать свою жену в постели, так что она в конце концов сошла с ума и умерла, та же судьба постигла жену другого мертвеца — Тормода из «Саги о Харварде». Некий человек по имени Храпп, отличавшийся злобным нравом и склонностью к насилию, умирая в старости, завещал, чтобы ему вырыли могилу у входа в дом и он был бы погребен «стоя в дверях», чтобы «лучше следить за хозяйством». «Но если с ним худо было иметь дело, когда он был жив, — повествует сага, — то еще хуже стало, когда он был мертв, потому что он часто вставал из могилы. Рассказывают, что он убил большинство своих домоладцев во время своих появлений». Сын Храппа, унаследовавший его хутор со всем имуществом, некоторое время там пожил, но потом «сошел с ума и вскоре умер»¹³².

Как относиться к таким сюжетам? Понятно, что они принадлежат к разряду «фантастических» или «романтических», в этом отношении саги предшествуют европейскому роману. Кроме того, возводящий их в ранг аргументов автор может быть обвинен в пристрастии к научным воззрениям почти столетней давности. А потому представляется необходимым дать здесь некоторые пояснения историографического характера.

Понятие «живой покойник», «живой труп» — *der lebende Leichnam* (нем.) — родилось в германистике начала XX в. и своим возникновением обязано прежде всего полемике сторонников нового тогда преанимистического толкования верований «примитивных» и «древних культурных» (к последним относили и древних германцев) народов с анимистическими концепциями английского антрополога Э. Б. Тайлора и немецкого философа В. Вундта¹³³. Его успех и быстрое включение в научный оборот современные историки рассматривают как «типично немецкий феномен» и связывают с «модой на германское» начала XX в.¹³⁴, что само по себе

¹³² Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 17; *Eyrbigja saga*. Cap. 40; *Hávardar saga*. Cap. 2 (цит. по: *Otto W. Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens*. Darmstadt, 1923. S. 46–47).

¹³³ *Тайлор Э. Б. Первобытная культура*. М., 1989; *Wundt W. Völkerpsychologie*. Bd. 1–4. Leipzig, 1908–1914.

¹³⁴ *Wiegelmann G. Der «lebende Leichnam» im Volksbrauch // Zeitschrift für Volkskunde*. Bd. 62 (1966). S. 161–183; *Oexle O. G. Die Gegenwart der Toten*. S. 21–77 (S. 58–63).

уже будит некоторые сомнения в оправданности понятия, основывающегося не столько на анализе источников, сколько на типичных для того времени теоретических размышлениях исследователей, старающихся объяснить — всякий на свой лад, — что имеется в виду в сюжетах о явлениях с «того света»: «дух», «душа» или «живой труп» (т. е. наделенное магической силой тело покойника)¹³⁵.

Разумеется, я далека от намерения давать объяснение тому, с каких позиций — анимистических, преанимистических или каких-либо других — представляли себе этих пришельцев герои саг. Моя цель — лишь констатировать наличие определенных представлений в определенный период и в достаточно узкой сфере обыденной жизни, а именно в сфере представлений о возможном вредоносном влиянии мира мертвых на мир живых, мотивирующем внезапную болезнь или смерть. Как представляется, упомянутые сюжеты саг документируют наличие этого представления у северных германских народов по меньшей мере в эпоху язычества.¹³⁶

Можно ли рассматривать его как этиологию? Полагаю, что да. Хотя при всем многообразии историй о столкновениях мира живых с миром мертвых в исландских сагах так же, как и в континентальных источниках, нет указаний на конкретные болезни, вызываемые мертвыми, есть только общая установка на исходящую от них потенциальную опасность, артикулированная в фантастических сюжетах, повествующих о встречах с выходцами с «того» света. Однако сохранение самого мотива «увода» мертвыми живых как мотивации смерти последних и многочисленные апотропеические обряды, сопровождающие погребение и предназначенные сохранить здоровье и жизнь домочадцев и родственников покойного¹³⁷, позволяют говорить об этой стороне культа мертвых как об этиологической конструкции. Они указывают на существование более эксплицитно выраженной этиологии в эпоху, не отраженную в письменных источниках.

В культурах шаманского типа, к которым можно отнести и доисторическую культуру германских племен¹³⁸, поиск, обнаружение, битва

¹³⁵ См., напр.: *Otto W. Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens: Naumann H. Primitiver Totenglaube / / H. Naumann (Hg.). Primitive Gemeinschaftskultur. Jena, 1921. S. 18–60.*

¹³⁶ Еще раз подчеркну, что выражение «оживший покойник» употребляется мною здесь как *terminus technicus*, эквивалент древнеисландского слова *traugr* и лишено какого-либо дополнительного — объясняющего — смысла.

¹³⁷ Мы вернемся к их описанию в разделе 3. 3. 1.

¹³⁸ Сошлюсь на два очень подробных исследования: *Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit*

за освобождение из царства мертвых «потерявшейся» или «уведенной» души тяжело больного образуют целый сюжетный ход — шаманский поединок, который и представляет собой обряд исцеления. В сагах прямых свидетельств этого уже не встречается, они записывались довольно поздно, но у финнов и лопарей — ближайших северных соседей скандинавских германских народов патогенное воздействие мертвых считалось одним из двух основных объяснений болезней, лечением которых занимались шаманы¹³⁹.

В Средние века несоответствие народных и официально-церковных взглядов на смерть и мертвых продолжало сохраняться. У раннехристианской Церкви имелся привилегированный «класс» умерших — святые мученики, миссионеры, отшельники-аскеты, благодаря своим заслугам получившие возможность после смерти пребывать вблизи Бога. Могилы их почитались, к ним обращались за помощью в нужде. Что же касается «обычных» покойников, то тут ее внимание было сосредоточено главным образом на заботе о спасении их души, а все остальное — разнообразные проявления народного культа мертвых — было тем самым «святотатством» (*sacrilegium super defunctos*), о котором упоминает «Перечень языческих суеверий».

В раннее Средневековье полемика с этой стороной «язычества» прихожан, прежде всего в трудах отцов Церкви, подразумевает античные религиозные представления о пришельцах с «того» света. Августин в трактате «О заботе о мертвых» («Pro cura pro mortuis gerenda») осуждает даже не столько разнообразные проявления практики поминовения мертвых, сколько саму веру в возможность их явления и вмешательства в жизнь живых, а также веру в их способность предсказывать будущее. До конца первого тысячелетия в источниках, в большей степени отражающих клерикальное мышление, рассказы о явлениях «обычных» мертвецов отсутствуют, ибо грешно было даже верить в их возможность. «Пришельцами» могут быть только персоны особые — святые, явившиеся предостеречь, поддержать в испытании, открыть важную истину и т. п.

Другой категорией признаваемых Церковью «пришельцев» в средневековых источниках были «злые» мертвецы, появляющиеся исключительно

Excursen zur altnordischen Literatur. Breslau, 1911; *Kabell A.* Skalden und Schamanen. (=FF Kommunikations. Bd. 227). Helsinki, 1980.

¹³⁹ Этой теме посвящена работа: *Manninen I.* Die dämonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglauben (=FF Kommunikations. Bd. 45). Helsinki, 1922.

для того, чтобы дать повод святому, изгоняя призрака, продемонстрировать свои сверхъестественные возможности. Видимо, народное представление о возможности явления с «того» света было столь живучим, что Церковь пошла на уступки своей пастве, включив романтические мотивы о блуждающих покойниках, своевременно не похороненных достойным образом, в свою традицию. Эти мотивы проникают в первую очередь в агиографию и квалифицируются историками как «фольклорные»¹⁴⁰. Здесь, однако, следует уточнить, что в глазах официальной Церкви «живые покойники» — это не то, что имеется в виду, например, в сагах или в позднесредневековой новелле, где они изображаются весьма натуралистично. Призрак из жития — это самый настоящий демон, воплотившийся в образе мертвеца, так называемый *larvae daemonum*¹⁴¹.

Рассказ об усмирении святым «мстящего» и «неуспокоенного» мертвеца содержит, например, житие святого Германа Оксеррского.

Во время своих странствий святой в поисках ночлега пришел к какому-то заброшенному дому. Крыша его покосилась, деревья проросли сквозь пол. Святой было засомневался, стоит ли искать укрытия от зимнего холода в столь ненадежном месте и не лучше ли провести ночь под открытым небом, но его любопытство подстегнула жившая по соседству супружеская пара. Старики рассказали, что дом стоит давно необитаемым из-за явлений в нем злого призрака. Как только святой человек услышал про призрака, то устремился к руинам так, будто бы это было «самое желанное для него место». Среди многих комнат нашел он одну более или менее еще походившую на жилую. Там и расположился он со своими скромными пожитками и несколькими сопровождающими. Свита его немного поела, а святой, постившийся в те дни, воздержался от ужина. Когда подошло время ночных молитв и один из клириков свиты начал читать вслух, святой, утомленный постом и волнениями дальнего

¹⁴⁰ Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger. Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit. Praha, 1965. S. 222.

¹⁴¹ Видеть в призраках демонов — общая установка христианской теологии. Поэтому, например, среди разных видов гадания, которое церковные авторы считали суеверием и «призывом демонов», особенно осуждаемым является некромантия — гадание с помощью вопрошания мертвых. Чтобы вызвать к жизни мертвеца, уточняют известнейшие теологи — Августин, Лактанций, Исидор Севильский, нужно смешать воду и кровь, т. к. известно, что демоны любят кровь и не могут устоять перед искушением, а сразу же появятся. Тогда-то и можно будет задать им вопросы.

пути, глубоко заснул. Тут чтецу явилась внезапно ужасная тень, и в доме зашумело, как будто град застучал по крыше. Испуганный клирик возопил о помощи. Святой епископ пробудился от сна и, увидев ужасный силуэт, воззвал к Господу и его именем приказал призраку объяснить ему, кто он такой и что тут делает. Дух тотчас же повиновался и смиренным голосом поведал, что он и его спутники совершили множество преступлений в земной жизни. Тела их после смерти остались непогребенными, и они теперь не могут найти себе покоя, потому и пугают добрых людей своими появлениями. Призрак попросил святого походатайствовать за него перед Богом, дабы он смог обрести желанный покой. Рассказ привидения опечалил святого мужа. Он попросил показать ему место, где лежат непогребенные кости. Призрак со свечой в руке (!) повел его через ночную тьму в самое сердце руин, и там «после многих трудностей» святой нашел искомое место.

Днем при помощи окрестных жителей, сваленные в беспорядке друг на друга останки были извлечены из-под развалин, освобождены от висевших на них до сих пор оков и обернуты в льняные покрывала — саваны. Затем кости предали земле, и святой заступник перед Господом молился за них. Так мертвые обрели покой, а живые — безопасность. Место это впоследствии было вновь заселено, поскольку ужасные призраки с тех пор больше никого не беспокоили своими появлениями¹⁴².

Континентальные источники, в той или иной мере отражающие повседневную жизнь средневекового общества, в особенности «варварские правды» и «покаянные книги», также сохранили указания на народную веру в предрасположенность мертвых вредить живым и связанную с этим магическую практику — апотропеическую¹⁴³, целительную, вредоносную. Последняя, впрочем, представлена в пенитенциалиях крайне скудно. Бурхард Вормсский упоминает только, что женщины, намереваясь наколдовать кому-нибудь беду, завязывали узлы на поясе покойного, а также хлопали по трупу гребнями для чесания шерсти¹⁴⁴. Хлопки и удары в магической практике наделяются обычно апотропеическим значением, завязывание узлов означает магическое принуждение (например, принуждение не вредить), так что, возможно, вормсский епископ ошибается,

¹⁴² Frank K. S. *Frühes Mönchtum im Abendland*. Zürich, 1975. Bd. 2. S. 63–96.

¹⁴³ Подчеркну еще раз, страх перед мертвыми был лишь одной — и не самой главной! — из сторон культа мертвых.

¹⁴⁴ Schmitz II. S. 430 (Corr. № 95).

считая эти обряды вредоносными, не исключено, что таким образом исполнители стремились обезвредить покойника, и речь таким образом идет об апотропеическом обряде.

Пенитенциалии оставили нам также любопытное свидетельство, как иногда в народной обрядовой практике архаические представления переплетаются с христианской религией. Страх перед мертвыми, перед их способностью выходить из могил и вредить живым в эпоху христианского Средневековья превращается в страх перед некрещеными мертвыми или теми, кто похоронен не по обряду, и верующие стремятся обезопасить себя от них неприемлемыми, с точки зрения католической Церкви, методами.

«Не поступала ли ты подобно тому, как делают по дьявольскому наущению иные женщины? — спрашивается в «Корректоре» Бурхарда Вормского. — Когда какой-нибудь новорожденный умрет без крещения, они уносят труп, прячут в тайном месте и протыкают его колом, говоря, что если этого не сделать, то *младенец поднимется и сможет причинить много вреда*». Точно так же если роженица умирала вместе с ребенком, протыкали колом оба тела¹⁴⁵. Вера в возможное пагубное влияние умершего некрещеным ребенка, является, вероятно, и одним из побудительных мотивов родителей, непременно стремившихся к полеродовому воцерковлению младенца. Слабых новорожденных старались окрестить тут же, в случае нужды это мог сделать даже мирянин. В некоторых приходах практиковалось крещение мертворожденных: считалось, что в момент свершения таинства душа на несколько мгновений водворяется в тело.

С культом мертвых связана и еще одна традиционная этиология, распространенная преимущественно в Северной Европе, — вера в происхождение болезней от альвов (др.-исл. *álfar*)¹⁴⁶. Согласно скандинавской мифологии и эпической литературе, так же как и мертвые, альвы живут под холмами, под землей, что указывает на родство их культа с культом умерших предков. В позднесредневековом фольклоре они похожи больше на «обычных» природных духов.

¹⁴⁵ Schmitz II. S. 431 (Corr. № 96). Обычай протыкать колом покойника, чтобы он не вредил, — древнегерманский, и упоминается, например, у Саксона Грамматика (кн. V); Egils Saga ok Asmundar. Cap. 7.

¹⁴⁶ Для русскоязычного читателя привычнее называть эти существа эльфи, следуя англосаксонской традиции.

Среди персонажей низшей мифологии альвы занимают важное место, особенно в североευропейском регионе и у англосаксов. Как все мифологические существа, они не всегда проявляют враждебность к человеку, поэтому в жизни от них ожидали не только вреда, но и помощи в разных делах, в частности при лечении болезней. Данных средневековых нарративных источников о конкретных болезнях, вызванных альвами и другими мифическими существами, практически нет. Поэтому здесь я вынуждена обратиться к этнографической литературе, подробно описывающей широкий спектр патологий и иных несчастий, объясняемых их воздействием в XVII–XIX вв.

Вопрос об оправданности привлечения этнографических материалов, восходящих в лучшем случае к началу Нового времени, для исторической реконструкции архаических верований крайне сложен, так что в каждом конкретном случае его приходится ставить и решать заново. При всей своей заманчивой насыщенности источник этот весьма коварный, ибо адресовать Средневековью сделанные на его основе выводы может быть чревато модернизацией истории и повторением ошибок школы сравнительной мифологии, романтически отождествлявшей «древнее» с «народным».

Тем не менее обращение к данным этнографов для исторической реконструкции возможно, если речь идет о феноменах, само существование которых подтверждается источниками, относящимися к исследуемому периоду. Так, вера в существование тех или иных «духов» — персонажей низшей мифологии — и в их способность вмешиваться в жизнь людей подтверждается народным эпосом, заклинаниями из рецептариев, отчасти канонической литературой. Но даже и в этом случае нельзя упускать из внимания тот факт, что описанные этнографами подробности этого вмешательства остаются не более чем красочной иллюстрацией к нашей теме, соответствие которой картине расхожих средневековых представлений весьма проблематично. Еще в 20-х гг. XX столетия П. Г. Богатырев, занимаясь проблемами синхронного объяснения обрядов и верований, подчеркивал, что «по разным причинам свойства сверхъестественных существ все время меняются. Если мы можем весьма приблизительно установить современный облик того или другого существа, то совершенно невозможно выяснить, был ли он таким же много веков назад»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 169–296 (С. 285).

С большей или меньшей степенью уверенности можно говорить не об образе альвов вообще — так же, как и образ колдуна, он менялся в зависимости от того, в источники каких жанров он включен, а лишь о некоторых постоянных функциях, которые закрепила за этими существами средневековая народная традиция, в частности, об их способности вызывать болезнь. Англосаксонская врачебная книга «Læsebos» (X в.) и рецептарий «Laspunga» (XI в.) содержат многочисленные рецепты от болезней, вызванных альвами, их стрелами, их «очарованием». Я бы не стал столь категорично утверждать, как это делает К. Джолли, подробно исследовавшая эти рецепты, что они «имеют исконно германское происхождение, несмотря на обилие в них элементов христианской традиции». Уместнее было бы сказать, что эти рецепты подтверждают «исконно германскую» веру в возможность происхождения болезни от альвов. Невидимые человеку, альвы могли поражать его своими болезнетворными «стрелами», «ударами», «дуновением» и подобного рода болезнетворным воздействием, которое, по данным этнографов, в разных районах Европы в Новое время имело несколько десятков названий.

Тот факт, что в разное время и в разных регионах альвам приписывались различные болезни, можно рассматривать как еще одно доказательство того, что в народной медицине объяснение болезней редко основывается на практическом опыте, но в целом вызываемые альвами недуги чаще всего связываются с внезапной болью, по-видимому, невралгического характера, с глазными болезнями или с душевным расстройством. Еще в XIX в. шведы считали, что они насылают многие кожные болезни особенно часто проявляющиеся в виде волдырей — «*älvablast*», немцы приписывали их дыханию или дуновению глазные болезни и слепоту¹⁴⁸. Исландская врачебная книга 1389 г. упоминает также *álfavölkun* — болезнь, вызываемую альвами, которую по некоторым признакам можно идентифицировать с рахитом¹⁵⁰.

В отношении других мифологических существ дело в средневековых письменных источниках (а в нашем случае «письменный» синоним «христианского», написанного духовным лицом текста) обстоит еще хуже

¹⁴⁸ Jolly K. L. Anglo-Saxon Charms in the Context of Popular Religion. P. 94

¹⁴⁹ Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 63; Höfler M. Krankheiten Dämonen // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. II. Freiburg, 1899. S. 86–164 (S. 151).

¹⁵⁰ Reichborn-Kjennerud J. Vår gamle trolldoms-medisin. Bd. 1. Oslo, 1928. S. 88

чем с альвами. Для авторов этих источников — будь то раннесредневековые жития, повествующие о христианизации языческих племен, историографические сочинения или осуждающие языческие суеверия проповеди, епископские предписания и постановления церковных соборов — древних германских, кельтских, славянских богов и мифологических существ как бы и не существовало. Единожды объявленные «суеверием» — т. е. отклонением от «истинной веры», они растворились в общей толпе «демонов», «прислужников дьявола», в большинстве своем растеряв индивидуальные черты.

Несколько более информативными оказываются в этом отношении «покаянные книги», содержащие, по крайней мере, перечень тех существ, в существование которых нельзя было верить добропорядочному христианину. Предостерегая «совращенных нечистой силой глупцов», Бурхард Вормсский уточняет, что нельзя верить в «парок» (*parcae*), способных влиять на судьбу человека и превращать в волков-оборотней (*werewolf*) новорожденных младенцев, нельзя верить в сильфид — лесных женщин (*sylvaticas*), заманивающих людей чашу, в мифическую женщину Стригу-Хольду (*Striga holda, Huld*), посещающую по ночам крестьянское подворье, в сатиров, водяных, русалок и прочую нечисть.

Однако и в пенитенциалиях народная мифология остается в большой степени схемой, каталогом суеверий, в котором персонажи германской мифологии — вервольфы, Хольда, соседствуют с мчащейся в ночном небе верхом на каком-нибудь животном античной богиней Дианой, парками и сатирами. Причины этого коренятся прежде всего в том, что, с одной стороны, критика языческих суеверий в канонической традиции — это прежде всего критика античных или галло-римских суеверий у «классиков» этого «жанра» Августина (*De Civitate Dei. L. XV*), Цезария Арелатского (*Sermones № 13, 54, 192, 193*), Исидора Севильского (*Etymologiae L. 8*), к которым постоянно апеллируют авторы более поздних сочинений.

С другой стороны, для автора, который сам сталкивается с чуждыми ему верованиями (составленный ок. 1000 г. «Корректор» Бурхарда Вормсского в этом смысле является одним из лучших примеров), встает чисто практическая проблема перевода на латинский язык местных названий этих существ, и тогда он с легкостью прибегает к известным уже латинским понятиям. Так где-нибудь в прирейнских или тюрингских лесах поселяются сатиры и нимфы. Ну и, конечно же, демоны. Демоны живут везде. Жития миссионеров, обращавших в христианство германские племена, обязательно содержат сюжеты, когда святой изгоняет

какого-нибудь демона, живущего в лесу, в горах, в воде. Так не о «духах» природные «духи», о которых, казалось бы, умалчивают наши источники¹⁵¹?

Почитаем житие святого Галла. Путешествуя в свите ирландского миссионера святого Колумбана (VII в.), проповедовавшего среди саксов, он часто брал на себя еще и заботу о пропитании для своих спутников. И вот однажды тихой ночью, закинув сети в прозрачные воды озера, святой услышал, как «горный демон» (*montanus daemon*) с вышины вызывает к своему собрату — морскому демону (*marinus daemon*) в глубинах озера: «Приди ко мне на помощь! Пришли чужаки и изгнали меня из моего храма. Разбили изображения богов, которых люди здесь почитали, и обратили их в свою веру. Приди, помоги мне изгнать их из страны». Водяной в ответ лишь посетовал, что нет у него власти над этими пришельцами, вооруженными силой молитвы. Тут-то святой, которому, по-видимому, наскучило слушать ламентации злых духов, и изгнал их «именем Христа» из страны¹⁵².

Но вернемся к болезням, объясняемым воздействием существ нашей мифологии. По данным этнографов, водяной (ahd. *nix*; лат. *marinus daemon* из «Жития св. Галла»?) также мог считаться виновником болезней. Его «укусу», например, по сведениям И. Маннинена в некоторых местностях Северной Европы приписывался паралич конечностей.¹⁵³

Домовой (ahd. *alp*), чье нападение (ahd. *alpdruck*) подобно нападению мары, описанному скандинавскими сагами, когда человека давит, душу во сне какое-то существо¹⁵⁴, тоже не раз упомянут и христианскими авторами под именем *incubus* (от лат. *incubare* — ложиться сверху). Он может являться в облике животного (собаки, лошади, козла), просто человека, старой женщины или волосатого мужчины (ср.: Исидор Севильский тоже пишет о волосатом демоне — *pilosus*), а может и представиться каким-нибудь предметом — непонятно откуда взявшимся клубком

¹⁵¹ Решению этого вопроса посвящена работа: Achtenberg H. Interpretation Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschen Bodentypen und Geist. Bd. 19. Leipzig, 1930 — разумеется, уже изрядно устаревшая, но содержащая множество интересных примеров из средневековых источников.

¹⁵² Wetti vita sancti Galli. Lib. 1. Cap. 7 // MGH SSRM. Bd. IV.

¹⁵³ Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 68, 104–106.

¹⁵⁴ Höfler M. Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 802–822.

шерсти, горшком, а то и вовсе давать о себе знать только шорохами и стуками¹⁵⁵.

Считалось, что если углубиться в незнакомый лес, может настичь внезапная «тяжелая болезнь», да это и понятно: и лес, окружающий маленький мирок крестьянской общины, и все его обитатели мыслятся опасными для человека. Как было упомянуто, обличая суеверия германских крестьян, Бурхард Вормсский пишет, что они верили, например, в диких лесных женщин (сульфид?), которых сам он обозначает латинским словом *sylvaticas* (лат. *silva* — лес). Эти существа имеют прекрасное тело и иногда показываются людям, особенно мужчинам, заманивают их в глухую чащу, чтобы позабавившись там с ними, потом исчезнуть¹⁵⁶.

Упоминаемое позднесредневековыми источниками и этнографами демоническое существо *bilwis* (mhd. *pilwiz*)¹⁵⁷, латинские авторы обозначают как *belewitten*, *guede holden* (ильвис или бельмес в русской традиции) — это природный «дух» (о чем свидетельствует его латинское обозначение *lamia*), основной «специальностью» которого считается порча хлебов, так как он обрезает зерно серпами, укрепленными на больших пальцах ног. Принято было думать, что чаще всего он вызывает болезни (характеризуемые внезапной острой болью) своими стрелами, как и другое мифическое существо, нечто подобное дракону или змею из сказок — *Drache*¹⁵⁸.

Иногда, по сведениям этнографов, в болезнях вьют также «подземных жителей», в Германии Нового времени именуемых *Wichten*, в Скандинавии — *vætter*, *unterjordiska*, *jordfolket*. Это маленький подземный «народец», существование которого связано с крестьянским подворьем, и от расположения которого зависит благосостояние этого подворья, особенно здоровье людей и скота. Говорят, что подземные жители очень любят чистоту, поэтому, например, грязь от скотного двора вызывает у них раздражение, и они мстят за обиду кожными болезнями

¹⁵⁵ HWDA Bd. I. S. 283–286.

¹⁵⁶ *Manninen I.* Die dämonistischen Krankheiten. S. 77; Schmitz II. S. 442 (Corr. № 152).

¹⁵⁷ Подробно о существах народной демонологии позднего Средневековья: *Teuckert W.-E.* Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter. Hildesheim; New York, 1978.

¹⁵⁸ *Höfler M.* Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 596–597; *De Vries J.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 252–260.

и падежом скота. Финский этнолог И. Маннинен подробно описал распространённые в позднее Средневековье и в Новое время среди всех германских народов верования — чаще имплицитные, то есть артикулированные в обрядах, и текстах заклинаний — в причастность таких «народцев», живущих под землей, в воде, в огне, к возникновению болезней вследствие приближения к ним или нанесения им оскорблений. Считалось, например, что если колыбель ребенка стоит прямо над его подземным жилищем, они мешают ему спать ночью и насылают болезни, а если вылить горячую воду или помочиться на землю — по всему телу пойдут волдыри и будут болеть суставы¹⁵⁹. К сожалению, остается неясным, насколько древними являются эти представления и какова связь между «народцами» и упоминаемыми в скандинавских сагах *landvættir* — духами-покровителями страны¹⁶⁰, вера в которых после распространения христианства в Скандинавии осуждалась наравне с другими языческими суевериями, а норвежские законы Гулатинга запрещали поклоняться живущим под холмами, в лесах и водопадах *landvættir*¹⁶¹.

Но в любом случае, подчеркну еще раз, основываясь только на этнографических материалах, нельзя утверждать, что в Средние века крестьяне объясняли патогенным воздействием мифических существ те же самые болезни, что и в Новое время. Сами этнографы отмечают, что у одного и того же народа могут синхронно существовать несколько названий и соответственно несколько объяснений одной и той же болезни равно как и одно название может обозначать разные заболевания.

Народная традиция, предполагающая у некоторых мифических существ способность вызывать болезни, тем не менее не закрепила за каждым из них определенную болезнь. Фольклорные образы этих существ также не отличаются ни четкостью, ни постоянными функциями: они могут то вредить, то помогать людям. Эти их особенности имеют преципиальное значение, поскольку являются еще одним доказательством

¹⁵⁹ *Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 62.*

¹⁶⁰ «Подплыв к Исландии, он (т. е. колдун. — Ю. А.) отправился на запад и обогнул страну с севера. Он увидел, что все горы и холмы полны там духами страны (*landvættir*), большими и малыми» (Сага об Олаве, сыне Трюгви Гл. 33). Древнеисландское слово *vættir*, *vættir* — ветты переводится как «существо» в общем смысле и употребляется также для обозначения мифологических существ — «духов», ведьм.

¹⁶¹ *De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 264.*

того, что, как показали исследования Е. С. Новик, персонажи верований с приписываемыми им функциями возникают не как обобщение реального опыта и наблюдений над природой, а служат целям моделирования ситуации, иными словами, целям обрядового поведения, регулирующего отношения коллектива с внешним миром, а их функции задаются различными аспектами жизнедеятельности этого коллектива¹⁶². Последнее особенно хорошо прослеживается в случаях, когда сама болезнь персонафицируется в некоем существе, называемом иногда «демоном» болезни. но прежде чем перейти к этой теме, следует сделать одно важное отступление.

1. 4. 2. Кодифицированное поведение в быту и объяснение болезни

Персонажи низшей мифологии и (или) угроза заболевания часто упоминаются в контексте бытовых запретов и предписаний. Следует ли рассматривать их как этиологии?

Как известно, в обыденной жизни крестьянского общества существует целый кодекс бытовых запретов и предписаний, нарушение которых чревато самыми разными наказаниями, в том числе и болезнью. Не рекомендуется, например, плевать в огонь во избежание появления волдырей на языке или осквернять его иными способами — наказание может постичь в виде мочекаменной болезни или болей в животе, нельзя бросать в огонь снятую с раны повязку — рана обязательно воспалится, оставленные под кустом можжевельника нечистоты могут стать причиной кожных или глазных болезней и даже паралича конечностей, если разрушить муравейник — можно нажать себе лихорадку. Не стоит также плевать в реку, следует избегать ситуаций, когда кровь может попасть в воду, и водяной таким образом приобретет власть над человеком, а если пройти по тому месту, куда вылили воду после обмывания трупа. — можно неожиданно заболеть¹⁶³.

¹⁶² Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. С. 216–231, особенно с. 220–221.

¹⁶³ Andree R. Braunschweiger Volkskunde. 2. Aufl. Braunschweig, 1901. S. 422; Grimm J. Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Bd. III. Berlin, 1878. S. 465; Hovorka O. v. Kronfeld A. Vergleichende Volksmedizin. Bd. I. Stuttgart, 1908. S. 18; Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 68, 77, 82, 106, 126; Höfler M. Volksmedizin

С мертвыми вообще связано большое количество разных запретов, влекущих наказание болезнью. Считалось, например, что беременным женщинам нельзя прикасаться к мертвому телу, садиться или наступать на могилу — ребенок родится больным или мертвым, нельзя наступать на найденные на кладбище кости, равно как и на могилы самоубийц. Если настигнет внезапная болезнь, причем если это будет могила некрещеного младенца — то разрыв сердца. Если человек с открытой раной решит шагнуть через могилу — рана вообще никогда не заживет, а если у него будет есть во время похорон — разболются зубы¹⁶⁴.

Нетрудно догадаться, что эти и подобные им запреты имеют самые разнообразные мотивации: в огне живет «народец», в реке — водяной, который часто принимает облик жабы. Уж не потому ли считалось, что жаб нежелательно трогать — будут бородавки, нельзя бить — будет болеть спина, нельзя мучить — будет болеть живот?

Соблюдение подобных запретов отнюдь не имеет целью предохранение от болезни, и хотя внешне они похожи на этиологические конструкции, однако таковыми не являются. Диктуемые бытовыми запретами правила поведения не связаны с реальностью, и даже сами их исполнители не ожидают подтверждения опытом наказания за их нарушение. Существование бытовых запретов и предписаний обусловлено самим характером традиционной культуры.

Внутри всякой модели мира существуют связанные между собой иерархические уровни и, в частности, мифологический — творение мира, его устройство, происхождение и место в нем человека. Этот уровень оказывает непосредственное влияние, разумеется, никак не осознаваемое носителями культуры, на повседневную жизнь, как бы проецируя ее реалии на мифологические образцы-прототипы. Таким образом, даже об обыденном поведении, представляющемся обычно неритуализованным, можно говорить как о мифологически «запрограммированном», что особенно хорошо видно на примере функционирования системы бытовых запретов, предписаний, примет. Классификационная

und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München, 1893 S. 153; HWDA, Bd. V. S. 608–610; *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart. Berlin, 1869 (ND, 1900). § 113, 351.

¹⁶⁴ См., напр.: *Mogk E.* Altgermanische Spuckgeschichten // *Ilbergs Neue Jahrbücher für das klassische Alterthum, Geschichte usw.* Bd. 22. 1919. S. 103–117; *Manninen I.* Die dämonistische Krankheiten. S. 39–42; *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. S. 343.

сетка мифологической картины мира содержит набор универсальных семиотических оппозиций, задающий первичный уровень мифологизации — шкалу ценностей, позволяющую приписывать свойства злокозненности или благодетельности различным объектам и элементам окружающего мира, а также временную шкалу, что позволяет определять предметы из окружающей среды в их отношении к человеку и прогнозировать их «поведение»¹⁶⁵.

Запреты и предписания, связанные с угрозой болезни, отнюдь не подменяют собой объяснения ее происхождения и имеют совсем иное предназначение, нежели предохранение от нее. К примеру, запрет осквернять стихии — воду, огонь, священные места, например могилы предков, предназначен для постоянной актуализации их самооценности и содержит аллюзии на мифы творения. Запреты, связанные с культом мертвых, свидетельствуют не сколько об их этиологической стороне, сколько об актуальности в целом.

Запреты даны как бы свыше: человек усваивает их, сообразуясь не с собственным опытом, а как некую данность. Гарантом существования этой данности, равно как и всего мира, выступает идея нравственного, идея следования установленному порядку вещей — традиции, которая лежит в основе всей культуры традиционного аграрного общества. Отказ от нравственности как системы представлений о «правильном» поведении, нарушение запрета ведут к выпадению человека из структуры его мира и делают его особенно уязвимым для воздействия враждебных сил внешнего мира — болезней, колдовства и прочих напастей, на что, собственно, и указывают бытовые запреты и предписания.

Функции контроля за нравственностью людей в бытовых запретах часто берут на себя мифологические существа, «народцы», живущие в разных стихиях, мертвые, а также уподобляемые сверхъестественным существам «демонизированные» животные — жабы, кошки, волки, змеи.

Позволю себе предположить, что с распространением христианства функциями контролеров за нравственностью и соблюдением этих неписаных запретов и предписаний наделяются также и христианские святые. Разумеется, речь идет не о тех актах возмездия грешникам и хулителям — чудесных наказаниях болезнью, на которые так скоры святые на страницах средневековых житий и миракул (о них еще пойдет речь

¹⁶⁵ Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 165–168. Бытовые запреты исследовались также Л. Хонко и И. Манниненом.

ниже), в о предписаниях из сферы обиходной жизни. К примеру, такий запрет осквернять воду, нарушение которого чревато мечами со стороны водяного или «исходящей от воды» болезни, стал мезикуватся также и тем, что «будет оскорблена Богоматерь», нельзя дэвать змей в праздник св. Маргариты Антиохийской (20 июля). *Важно, что она их «пасет»*¹⁶⁶.

Другой интересный пример — запрет работать в дни поминовения святых. Когда по приказанию тульского епископа Герарда расширили церковь святого Гангульфа, этот святой, как сообщают его *миракулы* (X в.), «видя, что за грехи народа угрожает скоро рухнуть еще одна и твердо стоящая на основании стена, ослабил болезнью тех, кто работал на ней». Из текста *миракул* можно заключить, что святой хотел уберечь рабочих от несчастного случая, тогда как автор *миракул* уточняет, что «все говорили, что он хотел сделать это за пренебрежение днем его праздника»¹⁶⁷.

Запрет работать в христианские праздники был установлен Церковью с целью склонить прихожан в этот день отвлекаться от мирской суеты и подумать о вечном, но крестьяне постоянно нарушали его, особенно в сезон полевых работ, не заботясь о последствиях для спасения своей души, на что неустанно сетуют церковные авторы и проповедники¹⁶⁸. Тем не менее уже на исходе высокого Средневековья в крестьянской среде святым стали приписывать склонность наказывать за работу в дни их поминовения теми болезнями, патронами которых они являлись. Святой Антоний мог покарать «огнем св. Антония» (эрготизм), святой Власий — болезнью горла и карбункулами, святой Витт — «болезнью св. Витта» (род истерии), святой Урбан — подагрой, святой Валентин — эпилепсией.

Угрозу кары болезнью со стороны святых в контексте ситуации «несоблюдение праздничных дней — наказание» не следует рассматривать

¹⁶⁶ Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 106.

¹⁶⁷ Vita vel Passio incliti martiris Christi Gengulfi, N 3 // W. Lewison (Hrsg.) Vita Gangulfi martyris varennensis. MGH SSRM. Bd. VII. 1919–1920. S. 174.

¹⁶⁸ Вот типичный пример. В праздник святого апостола Варфоломея, рассказывают *миракулы* святого Анно Кельнского, некий крестьянин с женой работали в поле. Между супругами вспыхнул спор, и муж в сердцах вскричал: «Да разразит тебя гром, женщина!» Тут началась гроза, и они спрятались под деревом на краю пашни. Внезапно в это дерево ударила молния и поразила мужчину, облив ему волосы и кожу и заставив «померкнуть его сознание» (Анно. V, 6).

как этиологию. хотя формально она и соответствует христианскому объяснению болезни карой за грех. Как мы увидим ниже, христианская этиология болезни вообще не была характерна для обыденной жизни, и в данном случае мы, скорее всего, имеем дело с вариацией бытового запрета, связанного с маркированным, а именно праздничным, уровнем мифологической картины мира, с мифологизацией времени. Таким образом, установленный как бы «сверху» церковный запрет, будучи интегрированным в обыденную жизнь традиционного общества, переосмыляется и наделяется совсем иным содержанием, превращаясь в органическую часть народной культуры — запрет из области кодифицированного поведения в быту.

1. 5. Персонификация болезни

Объяснение болезни «стрелами» альвов и других мифологических фигур можно рассматривать как фрагмент обширной группы архаических этиологических традиций, в основе которых лежит представление о некоем «выстреле», «стреле», ударе, «уколе» и т. п., вызывающем внезапные заболевания и одновременно персонифицирующем болезнь¹⁶⁹.

В Средневековье эта этиология дает о себе знать уже очень неравномерно и почти не встречается в эксплицитном виде, но продолжает сохраняться в заклинаниях и названиях болезней. На основании данных этнографов М. Хёфлер насчитал не менее 40 названий для болезни «выстрела»¹⁷⁰. Симптоматика их очень разнообразна и включает в себя как признаки относительно легких заболеваний — воспалений ушей, горла, ревматические боли, так и признаки болезней сердца и органов дыхания, пневмонии, плеврита, перикардита и т. п., которые чаще всего проявляются как внезапная четко локализованная боль.

Источники «выстрела» и его разновидностей — «удара», «укола», «вихря» весьма разнообразны. Как уже говорилось выше, их могут испускать демонические существа, а также люди, занимающиеся колдовством.

¹⁶⁹ Л. Хонко подробно исследовал эту группу этиологий: *Honko L. Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung (= FF Kommunikations. № 178). Helsinki, 1959.* См. также: *Hästesko F. A. Länsisuomalaiset tautien loitsut. Helsinki, 1910. S. 126–127.*

¹⁷⁰ *Höfler M. Deutsches Krankheitsnamen-buch. München, 1899. S. 596–599.*

В приводимом Я. Гриммом заклинании, например, «удар» называется *hägtessan gescot, ylfa gescot, esa gescot*, из чего следует, что он вызывается воздействием ведьм, альвов и, по-видимому, асов — мифического го народа, породившего германских богов¹⁷¹.

В народной этиологической традиции «выстрел», от кого бы он ни исходил, мыслится либо как невидимые стрелы, либо вполне материально — как проникновение в тело мелких предметов (др.-исл. *gand*) популярных в колдовстве, — осколков костей, обрезков ногтей, пучков волос, щетины. В Скандинавии вера в способность колдунов, особенно лапландских шаманов, посылать болезнь-«выстрел», для чего у них имеется целый набор магических предметов (*gand*), сохранялась до конца Средневековья и упоминается не только в сагах, но и, например, в заметках путешественника Олауса Магнуса (1555)¹⁷².

В представлениях северных германских народов болезнь в образе «выстрела» или «удара» может исходить и от элементов космоса — солнца (дат. *solskud*), луны (*mondkud*), земли (*jordskud*), а также крови (*blodskud*), ее может принести ветром, особенно северным. Вера в то, что источник ветра — некая демоническая сила, характерна для всех германских народов, а север в их мифологической географии — наиболее опасная сторона света, место пребывания мертвых и вообще всех демонических сил. Согласно упоминавшейся уже исландской врачебной книге, принесенной ветром болезнью-выстрелом могут быть вызваны, например, ревматические боли, которые обозначаются соответственно как *flaug*¹⁷³.

Можно предположить, что представление о персонифицированной болезни-«выстреле» является более древним, чем представление о «выстреле», исходящем от мифологических существ и колдунов. В народной медицине шведов одно из названий апоплексического удара —

¹⁷¹ Е. М. Мелетинский считает, что выражение «альвы и асы» в поэтических текстах является постоянно действующей аллитерационной формулой, так что речь идет скорее просто об «ударе» альвов. *Grimm J. Deutsche Mythologie. Bd. I. S. 1039. 1876; Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система. М., 1973. С. 14.*

¹⁷² *Honko L. Krankheitsprojekte. S. 40–43.* Представление о вредоносном «выстреле» в скандинавской литературной традиции подробно исследовано Нильсом Лидом: *Lid N. Um finnskot og alvskot / / Maal og Minne. Kristiania. 1921.*

¹⁷³ *Reichborn-Kjennerud J. Vår gamle trolldoms-medisin. Bd. V. Oslo, 1944. S. 127.* Ср.: норв. *flog*, шв. *fleg* — внезапная боль, возможно, подагра.

jordschlag («удар земли») связано, как представляется, с хтоническим культом; у северных соседей германцев финнов одной из двух доминантных этиологий считалось происхождение болезни от безликой силы *uäki*. Таким образом, в «выстреле» и его разновидностях персонифицируется сама болезнь, которая может исходить от какого-либо источника — колдунов, демонических существ, элементов космоса и сил природы, а может и «бродить» сама по себе и при случае «напасть» на человека. Немецкий этнограф М. Бартельс приводит, например, заклинание против такой персонифицированной в своего рода существе — «выстреле» («*Geschoss*») — болезни, которое в переводе звучит примерно так: Христос взшел на высокую гору. // Он встретил там *Geschoss*. // — *Geschoss*, куда направляешься? // — Иду раздробить человеку кости и высосать кровь. // — *Geschoss*, я запрещаю тебе это. // Ступай туда, где звонят колокола и поют Евангелие!¹⁷⁴

Персонификация болезни в «выстреле» или «стреле» не совсем чужда и христианству, поскольку подобная традиция существовала и в культурах, оказавших на него заметное влияние — в античной и в иудаизме. В библейской символике злые, лживые слова уподобляются стрелам, и обманщик «стреляет» своим языком ложь, стрелы божественных испытаний поражают Иова: «Ибо стрелы Вседержителя во мне; яд их пьет дух мой; ужасы Божии ополчились против меня» (Иов. 6: 4)¹⁷⁵.

Персонификация чумы в виде стрелы известна со времен первой чумной эпидемии в Европе (VI в.). В «Диалогах о чудесах» Григория Великого эпидемия изображается как «поветрие, опустошившее город сей великою смертностью, во время коего воочию видели, как с неба падали стрелы и поражали отдельных людей»¹⁷⁶. В христианской иконографии персонифицированная чума также часто изображается в виде стрел, которые мечут Бог или его ангелы (например, собор Св. Петра в Мюнхене). Стрелы чумы наносят на тело пятна, которые дают начало болезни.

¹⁷⁴ *Bartels M.* Die Medizin der Naturvölker (= Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin). Leipzig, 1893. S. 10.

¹⁷⁵ Ср.: «Когда напрягут стрелы, пусть они будут как переломленные» (Пс. 57: 5–8).

¹⁷⁶ *Ярхо Б. А.* Из книги «Средневековые латинские видения». Публикация А. Б. Грибанова // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 18–55 (С. 44).

На ренессансных изображениях святого Себастьяна — патрона болезни чумой — можно видеть, что стрелы, от которых он, согласно легенде, принял мученическую смерть, воткнулись в него под мышкой и в пах, то есть в местах, где обычно образуются чумные бубоны.

Другая форма персонификации чумы предполагала изображать ее в виде человека — мужчины или женщины с косой, серпом или метлой, скачущего на коне или едущего в повозке, а также в виде птицы, иными словами, в образе живого существа со своими более или менее постоянными атрибутами, которое, что особенно важно, передвигается, неся с собою смерть.

Как видим, представление о болезни в образе «стрелы» или живого существа («демона») можно обнаружить и в «официальной» культуре христианской Европы но, замечу, оно принципиально отличалось от того образа персонифицированной болезни, который сложился и функционировал в традиционной народной культуре. «Мифологические образы представляют одушевленные, персонализированные конфигурации «метафор», «метафорический», точнее, символический образ представляет инобытие того, что он моделирует, ибо форма тождественна содержанию, а не является ее аллегорией, иллюстрацией»¹⁷⁷. В христианской иконографии чума — «стрела» или «демон» чумы в человеческом облике, напротив, всего лишь аллегорический образ, отнюдь не заменяющий собой объяснение болезни, поскольку априорно известно, что все болезни — по воле Божественного Провидения.

В интерпретации мифопоэтического мышления носителей народной культуры «выстрел», «стрела», «удар» — нечто совсем иное, не метафора и не аллегория. Боль, страх, болезнь — реальные переживания, и как всякое переживание, они мифичны. Мифологическое сознание, чуждое отвлеченным понятиям, трансформирует любые абстракции в наглядные и осязаемые материальные тела, олицетворяя их и персонифицируя. Ощущение боли порождает субъективную необходимость ее персонификации в образе некоего существа, которое само по себе и болезнь и ее причина. Сказанное можно отнести не только к «выстрелу», но и, например, к лихорадке (ahd. *fiabar*), которую часто именуют «7 (или 70. 77) сестер», «трясущий», «скачущий демон» (ahd. *alp, mara*).

Представление о болезни в виде червя, который «глохнет» больного, также можно рассматривать как персонификацию и объяснение болезни одновре-

¹⁷⁷ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира Т. 1. С. 13.

менно. Оно базируется, по-видимому, на вполне реальных наблюдениях и связывается с кишечными паразитами у скота и у людей¹⁷⁸. Кроме того, червь или некоторым насекомым — мухам, осам, блохам, вообще-то не пользующимся в народе симпатией, приписывается возникновение самых разных болезней, например душевных. «Так, одного человека из Буржской области, — пишет Григорий Турский, — как он сам впоследствии рассказывал, когда он пошел в лес, чтобы срубить деревья, нужные ему для какого-то дела, облепил рой мух, отчего в течение двух лет он был безумен»¹⁷⁹.

В образе червя персонифицируются самые разные заболевания: червь точит сердце человека, желудок, зубы¹⁸⁰. Известно, например, вотивное изображение зуба с нервом-червем в пульпе, посвященное святой Аполлонии¹⁸¹. Сообщение миракул святого Анно о том, что «червь выел все вокруг подбородка» у некоего юноши, может служить указанием на какое-то кожное заболевание¹⁸².

Болезнь-червь — часто употребляемая метафора в текстах заклинаний, в названиях болезней. В эпических зачинах многих заговоров весьма распространен сюжетный мотив о том, как Христос пахал землю и, найдя в борозде трех червей разного цвета, обозначающих определенные болезни, приказал им удалиться.

Особенно часто болезнь персонифицируется в заклинаниях, где она выступает или в обличье животных (жаба, червь), или в обличье человека (чума), но чаще болезнь — сама персона, к которой можно обратиться с приветствием, назвать ее по имени, то есть всячески показать ей, что и она, и ее происхождение известны (знание имени в магии, как считается, открывает возможность для магического принуждения объекта колдовства), а затем приказать ей удалиться в лес, в воду, в камень или туда, откуда она пришла.

¹⁷⁸ *Hovorka O. v., Kronfeld A. Vergleichende Volksmedizin. Bd. I. Stuttgart, 1908. S. 142, 359; Grabner E. Der Wurm als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südeuropäische Beiträge zur allgemeinen Volksmedizin // Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 81. 1962.*

¹⁷⁹ HF. X, 25. Разумеется, турский епископ видит в этом событии руку дьявола, тогда как сам пострадавший объясняет свою болезнь нападением насекомых.

¹⁸⁰ Этот тип этиологий подробно исследован: *Grabner E. Der Wurm als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südeuropäische Beiträge zur allgemeinen Volksmedizin // Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 81. 1962.* Из старых работ следует упомянуть: *Höfler M. Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 820–835.*

¹⁸¹ О вотивных изображениях см. раздел 3.8.2.

¹⁸² Anno. IV. 17.

Персонификация болезни, особенно в заклинаниях, часто давала некоторым исследователям — сторонникам анимизма повод говорить о демоне (духе) болезни как особом существе, основное предназначение которого — вызывать болезнь¹⁸³.

И. Хампп, исследовавший около 3000 немецких заклинаний, в том числе и позднесредневековых, отмечает, что в тех заклинаниях, где болезнь и ее симптомы находятся в более тесной связи, она персонифицируется в демона в облике животного, там, где эта связь слабее, — в демона в человеческом облике, но чаще болезнь — персона, сама демон *sui generis*¹⁸⁴. Следует однако заметить, что анимистическая (демоническая) интерпретация болезни — такая же гипотетическая конструкция, как всякая другая объясняющая теория, и было бы опрометчивым на основании заговоров и заклинаний делать вывод о существовании в Средние века осознанной и эксплицитной веры в духов или демонов болезни по аналогии с подобными представлениями у «примитивных» народов. Этнографы не раз указывали на многозначность и загадочность поэтических метафор заговорных формул, более того, при ближайшем рассмотрении часто оказывается, что эти поэтические образы вообще не имеют реальных корней в верованиях¹⁸⁵.

Если же исходить из особенностей мифологической картины мира и мифологического типа мышления, то в этих «демонах» болезни следует видеть не столько следствие анимистического мироощущения, сколько средство фиксации диалогических отношений, поскольку диалогичность — одна из главных характеристик мифологической картины мира. В традиционном обществе, где человек не выделяет себя окончательно из мира

¹⁸³ Подобные взгляды встречаются даже в относительно новых исследованиях: «В дохристианском народном целительстве, транслировавшемся преимущественно в устной форме, болезнетворные силы персонифицируются как духи, демоны и т. п. или возводятся к колдовскому воздействию человека на других людей». *Niederhellman A. Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges* S. 92.

¹⁸⁴ *Hampp J. Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961. S. 73.* См. также, напр.: *Höfler M. Krankheits-Dämonen // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. II. Freiburg, 1899. S. 86–164.* Примеры представлений о болезни-«выстреле» как о разновидности «демонического» воздействия см. подробно в: *HWDA Bd. III S. 755–757.*

¹⁸⁵ Дискуссия со сторонниками анимистической интерпретации объяснений болезни начинается очень рано. Напр.: *Hästesko F. A. Lansisuomalaiset tautieen loitsut. S. 131; Manninen I. Die dämonistischen Krankheiten. S. 139.*

природы, знание, которое он имеет о внешнем мире, колеблется между активным суждением и пассивной подверженностью впечатлению, между интеллектуальным и эмоциональным, расчлененным и нерасчлененным, в динамической двусторонней взаимосоотнесенности. В этом смысле мир для человека не пустой и неодушевленный, а изобилующий жизнью, которая проявляется в человеке, звере, растении в фантастических образах народных верований¹⁸⁶.

Реакция человека, вступившего в противоборство с болезнью, также персонифицирует своего противника. Таким образом, поскольку в вербальных магических формулах коммуникативная природа магии проявляется особенно отчетливо, вполне оправданно говорить о том, что персонифицированные образы болезни в заклинаниях — не демоны (духи) болезни, а способы фиксации партнеров по коммуникации, в процессе которой моделируется программа их поведения, желательная для исполнителя магического обряда или заклинания¹⁸⁷.

1. 6. Христианское учение о происхождении болезни в церковной литературе и в жизни

1. 6. 1. «Популярная» версия христианской этиологии

Согласно христианской теологии, все тяготы земного бытия, болезни и смерть являются наследием первородного греха, платой рода людского за отпадение от Бога. «Официальная» христианская концепция болезни — сложнейшее учение о вере, космологии и антропологии, с первых веков христианства и на протяжении всего Средневековья прилежно разрабатываемое виднейшими теологами от Августина, Кассиодора и Исидора Севильского до Хильдегарды Бингенской и Фомы Аквинского.

¹⁸⁶ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. Миф и реальность // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания человека. М., 1984. С. 42–43.

¹⁸⁷ Это прекрасно показала Е. С. Новик: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. С. 220–221; Новик Е. С. Вербальный компонент промысловых обрядов. С. 198–217.

В рамках этой концепции человек осмысливается как божественное творение: он сотворен для Бога, мир — для человека, тело — для его души, и все мирское существование соотносится с Божественным Промыслом, а следовательно, и начало болезни, и конец зависят от воли Божественного Провидения. Здоровье, равно как и сама человеческая жизнь — божественный дар, воплощение той силы, которая, несмотря на все трудности земного бытия, позволяет человеку быть органической частью сотворенного Богом мира, вмещать его в себя, а себя — посредством плоти — в него. Утрата человеком этого дара по воле Провидения ведет к расторжению его сопричастности миру, космосу, изменению всего его образа жизни.

В отличие от языческой архаики, где болезнь мыслится как временное состояние, несчастье, «не-судьба» и служит указанием на первоначальное благополучие, которое нуждается в том, чтобы быть восстановленным, или от современного представления о болезни как о патологическом процессе, христианское миропонимание наделяет ее статусом «иног», противопоставляемого здоровью, но вполне «естественного», хотя в целом ущербного, способа существования (*modus deficiens*), являющего собой пример несовершенства и слабости человека, недолговечности всего земного.

В отношении объяснения болезни христианство в целом унаследовало библейский взгляд на нее как на наказание за грех, божественный знак, делающий грех видимым, потому Христос, будучи сам безгрешен, взял на себя все грехи рода человеческого и принес искупительную жертву, приняв плотские муки. На каузальную связь болезни и греха указывают также и евангельские сюжеты об исцелении, одновременном с отпущением грехов: «И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои... И он встал, взял постель свою и пошел в дом свой» (Мф. 9: 2–3). Тем не менее в Евангелиях, в отличие от Ветхого Завета, болезнь — не всегда свидетельство греховности человека. Когда ученики спросили Иисуса, чьи грехи стали причиной недуга человека, слепого от рождения, тот ответил: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9: 2–3).

В роковом стечении обстоятельств жизни человека обнаруживается воля Божественного Провидения, которая как высший и универсальный принцип христианской причинности мотивирует всякую болезнь, тогда как вера в непререкаемую Божественную справедливость не позволяет

усомниться в ее оправданности и целесообразности. В этом смысле болезнь — скорее испытание, которое может быть ниспослано и праведнику для укрепления его веры и напоминания о бренности земной жизни.

Однако в Средние века этот взгляд на происхождение болезни был гораздо менее популярен, и ее этиология упрощается уже в патристике: начиная с трудов Киприана и Григория Нисского, т. е. с III–IV вв., в рассуждениях о причинах болезни доминирует тема грехов и грешников. Тогда же не без влияния неоплатонизма в сочинениях других отцов Церкви — Оригена, Тертуллиана, Августина возникает и тема демонов как этиологическая конструкция, согласно которой демоны с Божьего позволения способны мучить людей в наказание за их неправедность, более того, поскольку все земное находится во власти дьявола, их жертвами могут стать даже невинные младенцы и праведники.

Итак, несмотря на то, что на взгляд теологов финальная, глобальная причина болезни заключается в том, что в ней «открываются дела Божьи», актуальной ее причиной считается все-таки грех. Уже в раннее Средневековье разрабатывается целое учение о единстве и взаимородстве грехов. Сам грех связывается уже не только со специфическим, формально неправильным поведением, противоречащим христианским нормам и ценностям, а в большей мере с определенным состоянием души, ибо греховность — скверна — соединяется с душой и становится неотъемлемой ее частью. Корень всех грехов — гордыня (*superbia*), повлекшая грехопадение рода человеческого, и из нее исходят семь главных или смертных, то есть приносящих смерть духовную, грехов: тщеславие, зависть, гнев, печаль, жадность, чревоугодие, похоть.

Таким образом, в христианской теологии болезнь может рассматриваться или как наказание за персональный грех, или как предупреждение от греха, или, будучи неизменным спутником жизни греховного человечества, является испытанием и поводом для искупления первородного греха и в этом смысле — призывом к любви и спасению, ибо, как свидетельствует вся земная жизнь Христа, исцеление идет рука об руку со спасением души¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Siebenthal W. v. Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinische Untersuchung (= Heilkunde und Geisteswelt. 2). Hannover, 1950; Schipperges H. Di Kranken im Mittelalter. München, 1990. S. 20.

И все же следует повторить, «официальная» теология болезни и «расхожая версия» — далеко не одно и то же. Убедиться в этом мы можем, обратившись к наиболее близким к «низовым» пластам культуры жанрам средневековой латинской литературы — житиям, проповедям, назидательным сочинениям, адресованным самой широкой аудитории и при этом адаптированным к ее уровню восприятия.

В их непривлекательных сюжетах затрагивались обычно темы, представлявшие живой интерес для простых прихожан, а их персонажи часто попадали в жизненные ситуации, прекрасно знакомые слушателям. Иногда авторы таких сочинений брали за основу бытовавшие в те времена устные рассказы или легенды, как это сделал, например, санкт-галленский монах Ноткер Заика, собравший и обработавший множество слышанных им с детства исторических и назидательных анекдотов о Карле Великом. Проповедники вставляли в свои проповеди яркие и занимательные, но вместе с тем всякий раз содержавшие имплицитное моральное поучение «примеры» («exempla») — короткие рассказы, почерпнутые из жизни или позаимствованные из литературы¹⁸⁹.

Функциональное назначение «низших» жанров церковной словесности — наставлять прихожан в вере и воспитывать в соответствии с христианской моралью — определило как внутреннюю логику этих сочинений, так и их содержание, не последнее место в котором занимает и популярная версия христианской концепции болезни, изо дня в день интерпретируемая пастве приходскими священниками. Не удивительно, что заключенная в ней теология представляется довольно примитивной: пытаясь привить верующим «правильный» взгляд на происхождение болезни и ее сущность, Церковь невольно приноравливалась к способу мирвопроса «неграмотных простецов» с их чуждым обобщениям и абстракциям сознанием, ориентированным на наглядное и конкретное постижение действительности. Как показали исследования А. Я. Гуревича, подобные сочинения, в свою очередь, неизбежно отражают важнейшие черты ментальности аудитории, которой были адресованы¹⁹⁰. Нам же они могут

¹⁸⁹ О жанре «exempla» подробно см.: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989; Гуревич А. Я. Семья, секс, женщина, ребенок в проповеди XIII века (Франция и Германия) // Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы: проблемы и исследования. М., 1988. С. 154–185.

¹⁹⁰ Имеется в виду прежде всего монография А. Я. Гуревича «Культура и общество средневековой Европы глазами современников».

послужить источником для выяснения картины расхожих представлений о болезни в ее «христианском» обличе.

Рассматривая человека как божественное творение и соотнося все его существование с Божественным Промыслом, свойственная назидательной литературе теология особенно акцентирует функции Бога-Творца и Подателя всех благ, а также его функцию строгого и вечного Судьи. Не удивительно поэтому, что утрата здоровья или жизни чаще всего мотивируется в ней карой за содеянный грех, ибо Бог стоит за всем сущим, и ни плохое, ни хорошее не ускользает от его внимания. Дидактический пафос агиографических и назидательных историй обусловил их важную особенность: в отличие от теологических трактатов, Бог авторов подобных сочинений гораздо ближе к людям и открывается человеку в делах его, Божий суд и наказание вершатся в них не «в конце времен», а немедленно. Воздаяние настигает грешника уже при жизни, и, следовательно, какая другая тема, как ни болезнь или смерть — последующая или мгновенная — могла стать для этих жанров наиболее актуальной? Обратимся к примерам.

Обличая слабости и пороки прихожан, средневековые проповедники не скупились обычно на красочные описания сцен жестокой расплаты за греховное поведение. Одна девица, сообщает Этьен де Бурбон (XIII в.), вместо того, чтобы слушать праздничную проповедь, увлекла друзей петь и танцевать на лугу, где они подняли такой шум, что не слышно было голоса проповедовавшего монаха. В наказание девицей завладел бес, а тело ее покрылось страшными нарывами и язвами, против которых не помогло даже паломничество к святым. Про другого грешника — развратного графа, имя которого умалчивается лишь во избежание публичного скандала, — Этьен де Бурбон рассказывает, что Господь покарал прелюбодея еще более страшной болезнью: его гениталии набухли до размеров большого горшка, и он умер в мучениях¹⁹¹.

Художественный мир «примеров», в которых ни одна из существенных сторон средневековой жизни не обойдена вниманием, — своеобразная арена драматической борьбы за человека между Богом и дьяволом, где дьявол не упускает ни малейшей возможности вовлечь человека во грех, и тех, кто не совладал с искушением или пренебрег своевременным покаянием, неминуемо ожидает Божий гнев и расплата. Подобного пафоса исполнен

¹⁹¹ Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, publiés par A. Lecoy de la Marche. Paris, 1877. № 185, 454; Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы. С. 260, 287.

и гораздо более ранний источник — «Деяния Карла» Ноткера Заики, близкий по своему духу «примерам» из проповедей. В большинстве случаев Ноткер толкует болезнь своих персонажей как наказание за грехи. Подобные грехов — традиционный, и основной среди них — гордыня (*superbia*), которая часто облекается в форму тщеславия, алчности, развратности, лени.

Вот как был, например, наказан развратный епископ. По требованию Карла Великого — «строжайшего расследователя справедливости», который в рассказах Ноткера часто становится орудием Божьей воли, наказывая грешников и защищая праведников, этот епископ должен был служить утреннюю мессу после того, как всю ночь тайно развратничал: «Страшась людей более, чем Бога, он, окунув пылающее тело в холодный источник, вышел для свершения таинства [евхаристии]. И вот, то ли совесть растревожила сердце, то ли вода проникла в вены, он начал так дрожать в ознобе, что ни один врач не смог ему помочь. Он был доведен до смерти страшной лихорадкой, и по предписанию строгого Судии должен был испустить дух»¹⁹².

Подобные примеры в избытке содержит и агиографическая литература. Святые бдительно охраняют христианскую мораль и часто выступают орудиями Божьего гнева, наказывая грешников болезнью или даже смертью иногда прямо на месте преступления. Порою, правда, такие чудеса, свершаемые в наказание, больше напоминают месть за нанесенное оскорбление, свойственную скорее простолюдину, нежели образцовому носителю всех мыслимых христианских добродетелей. Так, святой Анно «именем Христа» ослепил женщину, усомнившуюся в его святости, другую женщину за пренебрежение данным ему обетом он, явившись к ней в сновидении, пообещал «утопить в зловонной трясине». Григорий Турский пишет о святых исповедниках Господа Мартине и Марциале, обидевшихся на некоего Леона из Пуатье, утверждавшего, что они «не оставили ничего, что умножило бы королевскую казну». Этот Леон — «яростный подстрекатель на дурные дела» — «тотчас же был поражен силой исповедников, и, став глухим и немым, потерял рассудок и скончался», хотя перед этим, осознав всю опасность своего положения, он приходил в базилику Св. Мартина в Туре, молился и приносил дары, но, как подчеркивает сам Григорий, «обычно искупляющая, чудотворная сила святого отвернулась от него», и паломничество не помогло раскаявшемуся грешнику избежать кары, а лучше сказать — мести святых¹⁹³.

¹⁹² Notkerus Balbulus. Gesta Karoli. Lib. I. Cap. 25.

¹⁹³ Anno. I, 8; I, 18; HF. IV, 16.

Следует заметить, что мотив наказания за поношения и обиды в житийной литературе — библейского происхождения, но вряд ли он не вызывал отклика в умах и сердцах простых прихожан. Как уже не раз подчеркивалось историками, литературные образы средневековых святых, равно как и самого Христа и Девы Марии, в сочинениях «низших» жанров церковной словесности столь похожие на обычных людей, часто обнаруживали вздорный нрав, обидчивость, злопамятность, мстительность¹⁹⁴.

Автор жития святого Ремигия (878 г.) архиепископ Хинкмар Реймский, обработавший бытовавшую в те времена в устной форме легенду, сообщает следующее. Престарелому святому Ремигию Бог открыл во сне, как некогда Иосифу в Египте, что за урожайным годом последуют несколько неурожайных. Ремигий приказал окрестным жителям сделать запасы из только что собранного урожая да прикупить еще зерна. Однако, повествует Хинкмар Реймский, жители деревни Кельт (*Celtus*), в которой он приказал устроить склады, оказались «разбойниками и бунтовщиками». В воскресный день, напившись пьяными, они стали насмеяться над престарелым прелатом, утверждая, будто бы он хочет построить из накопленных мешков с зерном крепость. В конце концов они «по наущению дьявола» подожгли склады. Узнав о случившемся, Ремигий поспешил на место происшествия, но было уже поздно, и все запасы сгорели. Разгневавшись, он проклял жителей деревни и их потомков, и с тех пор, как гласит легенда, все мужчины в этой деревне страдают паховой грыжей, а женщины — зобами¹⁹⁵.

Подобным образом, согласно другой легенде, святой Леутфред наказал некую женщину, насмежавшуюся над его плешью: все ее потомки, включая женщин, стали плешивыми¹⁹⁶.

Как видим, подобного рода сюжеты указывают на прямую связь болезни с грехом и на ответственность детей за грехи родителей (именно так объясняла патристика, а затем и средневековая медицина рождение детей-уродов), хотя, повторю еще раз, подобные объяснения не во всем совпадают с официальной теологией болезни.

¹⁹⁴ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы. С. 28; Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 86–88; Fuchs K. Das Bild des Heiligen im Märchen. Leben, Wirken und Nachwirkungen des hl. Martin von Tours // Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 61. Hft. 1. 1979. S. 1–16.

¹⁹⁵ Vita Remigii ep. Remensis auctore Hincmaro. Cap. 22. / В. Krusch (Hrsg.) MGN SSRM. Bd. III. S. 250–341.

¹⁹⁶ Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger. S. 79.

Признавая каузальную связь болезни и греха, облакаемую образом наглядное событие, конкретную жизненную коллизию, назидательными и агиографические сочинения, тем не менее по сути дела умалчивают об ином аспекте христианской этиологии — высшем смысле болезни как испытанию, ниспосылаемом по воле Провидения праведнику, и это само по себе весьма симптоматично. Если объяснение болезни небесным гневом и наказанием было вполне конкретным и доступным для понимания неискушенных в теологии прихожан, то идея Божественного Провидения, которое одно правит миром и самим существованием которого болезнь-испытание мотивируется в общем замысле Всевышнего, плохо приживалась в среде носителей народной культуры, что уже не раз отмечалось исследователями¹⁹⁷. Для ее усвоения требовался гораздо более высокий уровень религиозного сознания масс, нежели тот которым вынуждены были довольствоваться и на который ориентировались проповедники и церковные авторы, и поэтому, например, в ранней (меровингской) агиографии мотив болезни-испытания вообще практически не встречается¹⁹⁸.

В миракулах XII–XIII вв. этот мотив иногда всплывает, но создается впечатление, что необусловленная видимыми проступками болезнь вызывает недоумение даже у самих авторов миракул. Так, миракулы святого Эрика (XIII в.) содержат рассказ о весьма благочестивом крестьянине, который «по необъяснимому приговору Господа» неожиданно был поражен душевной болезнью. Эти же миракулы сообщают, что «непонятный Божий суд» обернулся для некой женщины потерей рассудка, а другая женщина «бичом Божиим» неожиданно была лишена зрения¹⁹⁹.

Как видим, даже популярное богословие не могло оставить без внимания такой важный аспект догматики, как идея Божественного Провидения, однако приходится признать, уже с конца раннего Средневековья в сюжетах о болезни-каре и болезни-испытании тема Провидения находит свое конкретное выражение не столько в объяснении болезни, сколько в

¹⁹⁷ О Провидении см., напр.: *Angenend A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 1997. S. 89–120* (особенно с.104–108).

¹⁹⁸ Это наблюдение принадлежит Ф. Граусу: *Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger. S. 79.*

¹⁹⁹ *Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert). Helsinki (Societas Historica Finlandiae 46), 1994. S. 247.*

мотивации необходимости смирения перед нею и в этом смысле мало похожа на этиологию. Исключение составляют сюжеты поучительного характера. Один мальчик в игре глубоко поранил себе шею «каким-то острым инструментом», сообщают миракулы святого Анно. Хлынувшую из раны кровь никак не могли остановить. Отчаявшаяся мать принесла святому обет — отправиться в паломничество к его гробу и возблагодарить за чудо, если он поможет ее сыну. Кровотечение тут же прекратилось, а рана чудесным образом затянулась. Мать с сыном в сопровождении соседей не мешкая тронулись в путь. Однако не прошли они и половины пути, как рана открылась опять. Видя, что жизнь мальчика в опасности, соседи стали уговаривать женщину возвратиться домой. Но та настаивала на своем: «Я дойду до гроба святого Анно, даже если сын мой при этом погибнет!». Понятно, что после этих решительных слов мальчик полностью исцелился²⁰⁰.

Гораздо чаще в назидательной церковной литературе и отчасти в агиографии на роль этиологической конструкции претендует мотив вмешательства нечистой силы. Ноткер Заика приводит историю о некоем епископе, отличавшемся необычайным благочестием и воздержанностью, которому «раздраженный его праведностью старый завистливый враг всякого благочестия (дьявол. — Ю. А.) внушил ... поесть мяса во время Великого поста, так что тот заболел и возомнил, что немедленно умрет, если не подкрепитя такого рода пищей». Эта болезнь-испытание едва не закончилась трагически для несчастного епископа, чуть было не впадшего во грех, нарушив пост, и только своевременное раскаяние и смирение, доходящее до самоуничтожения, помогли ему избежать гибели во власти дьявола²⁰¹. Подобные примеры в изобилии содержат проповеди и агиографические сочинения.

Но можно ли действительно расценивать сюжеты из средневековых сочинений о вмешательстве нечистой силы, насылающей болезнь-испытание на праведников, как фрагмент расхожей и бытовавшей в обыденной жизни простых прихожан христианской этиологии? Скорее всего мы имеем дело с литературным мотивом, по меньшей мере вплоть до позднего Средневековья далеким от повседневности. В таких сюжетах о болезни-испытании нетрудно усмотреть аллюзию на библейскую историю Иова, отданного сатане, поразившему его болезнями во испытание. Дьявол и его

²⁰⁰ Anno. IV, 8b.

²⁰¹ Notkerus Balbulus. Gesta Karoli. Lib. I. Cap. 21.

помощники бесы — обычные действующие лица назидательных историй и житий. По воле внутренней логики этих жанров они часто превращаются в орудие Провидения и искушают праведников. Когда объектами их козней становятся не столь благочестивые люди, как упомянутый Никером епископ, а отпетые грешники, черти (разумеется, не без влияния фольклорной традиции, послужившей источником подобной амбивалентности образа нечистой силы) обретают функции блюстителей христианской прилежности и поневоле часто способствуют возвращению своих жертв на путь спасения²⁰².

Цельная, впрочем, упускать из виду еще один аспект христианской теологии, нашедший свое отражение в учении о происхождении болезни и ее сущности, а именно представление об одержимости бесами. Это единственная, пожалуй, в повседневной жизни ситуации, когда происхождение болезни действительно могло объясняться вмешательством нечистой силы. Но и здесь нам следует быть весьма осторожными в оценке степени присутствия этой этиологии, столь популярной в церковной литературе, в обыденном сознании.

1. 6. 2. Одержимость

Представление об одержимости, то есть вселении в человека нечистого духа — демона, — свойственно многим древним культурам. Демонологическое объяснение душевных болезней как одержимости можно найти у вавилонян, у Гомера и конечно же в Библии; в этом смысле на христианство сильнейшее влияние оказала античная вера в демонов.

Новый Завет дает два исходных пункта для веры в возможность вселения демона. Во-первых, это злая воля сатаны, который, хотя и был побежден, не оставил своих попыток завлекать и соблазнять людей так, как он искушал Христа (Мф. 4: 1–11; Лк. 4: 1–13), поэтому вся жизнь христианина проходит в борьбе с дьявольскими силами. Противостоять хитроумным проискам нечистого может только твердая вера — «щит и шлем» всякого праведника (Еф. 6: 10–20). Во-вторых, содержащиеся в Евангелиях описания борьбы Иисуса Христа с демонами и сцены их изгнания и исцеления одержимых (Мк. 5: 1–20; Лк. 8: 26–39; Мф. 8: 28–34) стали

²⁰² Об амбивалентности образа нечистой силы в средневековой назидательной литературе подробно писал А. Я. Гуревич в книге «Культура и общество средневековой Европы». С. 35–39.

образцом для подобных чудес, творимых средневековыми святыми, вошли в число «классических» и породили весьма распространенную в Средние века практику экзорцизма — изгнания демона — священниками и профессиональными экзорцистами²³³.

С точки зрения христианской теологии вселение демона делает человека «нечистым» и проявляется в его способности ко многим сверхъестественным вещам: он может подниматься в воздух, разговаривать на чужих языках, знать имена демонов, читать мысли и пророчествовать, хотя, как уточняют церковные авторы, устами одержимого говорит нечистый дух. При приближении к святыням одержимые падают в судорогах на пол, с пеной у рта изрыгают страшные ругательства и проклятия, бьют себя в грудь и кусают руки.

В христианской иконографии, равно как и в агиографической литературе, вселение демона понималось буквально, и нечистый дух изображался имеющим вполне материальное обличье. Будучи изгнанным, он принимал обычно вид какого-нибудь отвратительного фантастического существа или птицы (человек, по мнению теологов, не в силах вынести настоящего вида дьявола), распространяя вокруг себя соответствующее своему облику зловоние. Порою он вступал в переговоры с экзорцистом.

В житии святого Галла аббата Веттина, например, описывается случай, когда этот святой исцелил от одержимости дочь одного аламанского герцога, которой до этого не смогли помочь даже два епископа. Агиограф сообщает, что девушка лежала, как мертвая, с закрытыми глазами, а изо рта у нее шел серный запах, красноречиво свидетельствующий о природе ее недуга. Родители девушки и вся челядь собрались в ее спальне, ожидая, что будет. Встав на колени и помолившись, святой Галл призвал Христа и его именем повелел нечистому удалиться. Затем он поднялся с колен, взял девушку за правую руку и попытался поднять. Но коварный дух не хотел покидать своей жертвы и упорно тянул ее к земле. Тогда святой возложил руку на голову девушки и произнес: «Повелеваю тебе, нечистый дух, именем Иисуса Христа, изыди и отступись от этого божьего творения». После этих слов девушка открыла глаза и взглянула на окружающих, а бес ее устами промолвил: «Не ты ли тот Галл, который изгонял меня и прежде? Если ты опять изгонишь меня,

²³³ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 2. Graz, 1960. (ND) S. 528–615; Angenendt A. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1994. S. 85–89.

куда же я денусь?», на что святой ответил: «Туда, куда посылал тебя Господь — в преисподнюю!» Тут нечистый дух вылетел изо рта девушки в образе отвратительной черной птицы и, промелькнув перед глазами присутствующих, скрылся²⁰⁴.

Подобный материализм, впрочем, весьма свойственный «низшим» жанрам латинской словесности в силу их близости к фольклорной культуре, отнюдь не был характерен ни для «высокой» теологии, ни для схоластической медицины. Средневековые медики, рассматривавшие всякое заболевание, даже душевное, в соответствии с гуморальной теорией Галена, считали одержимость соматической патологией и избегали говорить о «плотском» участии дьявола, считая его скорее символическим: поскольку Бог не позволяет дьяволу облекаться в человеческий образ, нечистый лишь затемняет рассудок своей жертвы, и дьявольщина прорывается через человеческую плоть, как через окно, тогда как душа человека будто бы засыпает и не ведаёт, что творит тело.

В позднее Средневековье по мере возрастания страха перед дьяволом и его способностью вмешиваться в дела людей круг лиц, подходящих под определение «одержимых» значительно расширяется. Обвиненных в ведовстве часто считали одержимыми дьяволом и применяли к ним жесточайшие пытки, надеясь таким способом заставить нечистого покинуть бренную плоть своей жертвы. Считалось также, что причиной одержимости может послужить вредоносное колдовство, а то и простая человеческая оплошность, если, например, перед едой или, зевнув, забыть перекрестить рот.

Тесная ассоциативная связь болезни с грехом, со «скверной» души и исцеления как отпущения грехов и очищения от «скверны» на каком-то этапе развития теологии породила представление о болезни-демоне и соответственно об исцелении как его изгнании. В популярной церковной версии происхождения болезни это отождествление могло быть буквальным: в житии святого Дизибодия (ум. 674), записанном Хильдегардой Бингенской, рассказывается, как этот святой, изгнав из одержимого беса, исцелил его от немоты. Кроме того, существовал цикл церковных формул против всех болезней — «*Excommunicatio morbi*» («Отлучение болезни»), где *excommunicatio* понимается, несомненно, как *exorcizo* — изгнание болезни-демона²⁰⁵.

²⁰⁴ Vita Galli, auct. Wettino // В. Krusch. (Hrsg). MGH. SSRM. Bd. III Hannover, 1896. Lib. 1. Cap. 18.

²⁰⁵ Подробно об этом в разделе 3. 6.

По мнению современных медиков, феномен одержимости можно рассматривать как род истерии или психогенного сумеречного состояния на фоне обусловленных «ментальным климатом» эпохи представлений о всемогущести дьявола и общей нестабильности средневековой жизни, иногда по описанию симптомов можно диагностировать острую шизофрению, эпилепсию или бешенство²⁰⁶. Но в целом следует признать, что общие мыслительные схемы Средневековья, «содержание» массового сознания у людей с неустойчивой психикой формировали симптоматическую картину психогенных неврозов по вполне определенному «сценарию». Бредовая фабула (систематический бред) в «откровениях» таких людей возросла на почве ведовского фольклора, что, со своей стороны, вполне отвечало ожиданиям окружающих. Более того, в позднее Средневековье рост влияния неоплатонической демонологии и теологической демономании создавал почву для того, чтобы подозревать в одержимости даже психически здоровых людей.

Нельзя сказать, что средневековые врачи и теологи не пытались ограничивать одержимость бесами от психических заболеваний. Некоторые медики, следуя античной традиции, заложенной еще Корнелием Цельсом, отождествляли одержимость с психическим заболеванием — меланхолией — и предлагали лечить ее кровопусканием или своего рода психотерапией — страхом и болью, хотя и не считали лишними экзорцизмы и целительное прикосновение к реликвиям. С XII в. в госпиталях стали отводить специальные комнаты для содержания таких «псевдоодержимых» — буйных душевнобольных.

Судя по сообщениям миракул, инквизиционные комиссии, расследовавшие случаи чудесных исцелений святыми людьми, поведение которых подходит по описанию под категорию «одержимости», также не стремились объявлять их таковыми и рассматривали скорее как душевнобольных или слабоумных от рождения.

В миракулах святой Елизаветы описано по меньшей мере 13 случаев, когда упоминаемые симптомы — пена у рта, внезапная слабость, судороги, обмороки, скрежетание зубами и т. п. — позволяют диагностировать эпилепсию, бешенство или слабоумие. Так, некая двадцатилетняя девица Адельхайда — «ужасная в своем безумии» — более двух лет скиталась по полям и лесам, городам и деревням, а при встрече с людьми рвала

²⁰⁶ Decker R. Die Hexen und ihre Henker. Freiburg; Basel; Wien, 1994. S. 189; Ohler N. Alltag in Marburger Raum zur Zeit der hl. Elisabeth // Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 66. S. 20–21.

на себе платье и «не стыдясь наготы своего тела» яростно набрасывалась на них; про другую женщину по имени Мектильда рассказывается, что она зубами рвала связывавшие ее путы и шаталась по ночам по городу; вместе с бездомными собаками, раздирая на себе одежду и творя всяческие непотребства²⁰⁷. Замечу, что ни в этих, ни в подобных им сюжетах миракул нет ни слова об одержимости.

Не берусь тем не менее утверждать, что одержимость как этиология существовала только в письменной традиции. Людей с разного рода психопатологиями, поведение которых шокировало окружающих, в Средние века было предостаточно, и они не были изолированы от общества. В позднее Средневековье количество сообщений о них еще более возрастает. По данным К. Крётцла, исследовавшего миракулы наиболее почитаемых скандинавских святых Олава, Брюньольва, Нильса, Вильгельма, 26% исцеленных ими страдали разного рода душевными болезнями, причем это были преимущественно люди из низших сословий²⁰⁸. Впрочем, эти цифры, хотя и производят впечатление, свидетельствуют в первую очередь о том, что именно душевные болезни легче всего поддавались психотерапевтическому воздействию и «чудесным образом» исцелялись.

С одной стороны, по-видимому, далеко не всегда поведение «одержимых» объяснялось представлением о реальном вселении демона, хотя в одержимости как следствии агрессии внешних, враждебных сил можно было бы усматривать некоторую аналогию с сохранившимися в народе дохристианскими представлениями о воздействии на человека мифологических существ²⁰⁹. У северных германских народов душевные болезни часто объяснялись «стрелами» или «очарованием» существ низшей мифологии или встречей с выходцами с «того» света.

Нельзя забывать, однако, что в устной культуре этиологии часто существуют в виде отдельной традиции, которая отнюдь не обязательно свя-

²⁰⁷ *Huyskens A.* Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen. Marburg, 1908. Cap. 16, 18. (Далее в тексте: Elisabeth, номер главы.)

²⁰⁸ *Krötzel Ch.* Pilger, Mirakel und Alltag. S. 189.

²⁰⁹ Другое дохристианское объяснение безумия — затмение луны. На эту этиологию указывает в VIII в. «Перечень языческих суеверий» (№ 108, 222) и многие христианские авторы. Майнцских епископ Рабан Мавр (IX в.) описывает, как, пытаясь «помочь» ночному светилу «преодолеть» затмение, люди, «что безбожие просто вопиёт», устроили страшный шум, крича и бряцая вооружением, пускали в небо стрелы и подбрасывали зажженные факелы (*Hrabanus Maurus Homilia 42. PL. T. 110. P. 78–80*).

зана с жизненной практикой, иными словами, душевные болезни не всегда считались следствием встречи с мертвецом или «лесной женщиной». Саги дают нам совершенно нейтральные в отношении подобной этиологии примеры, в которых происхождение душевных болезней, как, впрочем, и многих других недугов их персонажей никак не комментируется и рассматривается скорее как некая данность, болезнь от рождения. Сын Ингьяльда Хельги, рассказывает «Сага о Гисли», «был слабоумный, самый что ни на есть придурок. С ним вот как поступали: привязывали на шею просверленный камень и пускали щипать у дома траву, все равно как скотину. Его называли Ингьяльдов дурень»²¹⁰.

Точно так же и в христианское Средневековье, как можно видеть на примере сюжетов миракул, одержимость и душевные болезни далеко не всегда отождествлялись полностью. Душевнобольных, чей недуг часто проявлялся в форме припадков безумия и буйства, доставляли к реликвиям святых для исцеления не сразу после первого припадка, а по прошествии некоторого времени, если припадки часто повторялись и становились опасными как для самого больного, так и для окружающих. Одного немого душевнобольного его домочадцы отвели в находящуюся неподалеку Уппсалу к мощам святого Эйрика лишь тогда, когда он, обезумев, напал на свою жену и тяжело ранил ее.

В периоды относительно стабильного состояния такие больные могли вести нормальную жизнь и быть полностью интегрированными в свою социальную среду. Дочь шведского бонда в течение года страдала припадками безумия, что не помешало, однако, подготовке к ее свадьбе. В день свадьбы, как впоследствии рассказывал ее муж, рассудок девушки вновь помутился, она сбежала из дома и долго бродила по окрестностям, пока ее не изловили и связанную отвезли в Скару к мощам святого Брюньольва²¹¹.

С другой стороны, мы не можем оставить без внимания факт существования многочисленных церковных, а в позднее Средневековье — и народных формул экзорцизмов²¹², а также профессиональных экзорцистов. В XV в. в литургике вырабатываются специальные правила лечения одержимости, которые в 1614 г. окончательно закрепляются в «*Rituale Romanum*». По-видимому, определенная категория душевнобольных людей

²¹⁰ Сага о Гисли. Гл. 25

²¹¹ *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag*. S. 195, 206–207.

²¹² Большая часть их собрана и издана А. Францем: *Franz A. Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Bd. 1–2. Graz. 1960 (ND).

и в обыденной жизни считалась одержимыми, и не все примеры из источников следует рассматривать как обычный литературный мотив.

Вера в одержимость сохранилась вплоть до Нового времени. В деревнях, например, был распространен особый вид нервных женских болезней, проявляющихся в форме шумных припадков, которые случаются обычно в церкви во время литургии, особенно перед выносом Святых Даров. Больная в истерике падает на пол, бьется в судорогах, оглашая церковь нечеловеческими воплями, страшными ругательствами, неудержимым хохотом, иногда подражая голосам домашних животных. В русской традиции эти болезни известны под собирательным именем «кликушество», и кликуш вплоть до нынешнего века считали одержимыми нечистым духом. Иногда эта болезнь принимала даже характер эпидемии, поражая сразу не меньше десятка женщин в деревне. Сообщения о чем-то подобном русскому «кликушеству» можно найти и в средневековых источниках. Так, в миракулах святого Вильгельма рассказывает о женщине, которая после рождения первого ребенка потеряла рассудок и, несмотря на ее сопротивление со связанными за спиной руками, насильно была препровождена в Эбельхольт. В течение суток, пока она пребывала в церкви вблизи реликвий святого Вильгельма, она билась на полу в припадке, силясь освободиться от пут и издавая громкие вопли попеременно с грязными ругательствами, пока, наконец, с наступлением нового дня здоровье не вернулось к ней²¹³.

1. 6. 3. Христианская этиология в зеркале миракул святых и в повседневности

Подводя первые итоги, следует заметить, что популярные жанры церковной словесности — жития и назидательные истории — позволяют выявить адаптированную и популяризованную теологическую концепцию болезни, которая ограничивается преимущественно объяснением ее Божьим гневом и наказанием за грех. Тема испытания болезнью с Божьего попушения хотя и присутствует, но как этиологическая конструкция выражена гораздо слабее.

Нельзя, однако, забывать, что такого рода источники рисуют в некотором смысле идеальную картину: несмотря на то, что популярная хрис-

²¹³ Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 220.

тианская этиология сложилась не без учета интеллектуального уровня и духовных потребностей рядовых прихожан, в поучительных рассказах из житий и проповедей, нацеленных в большей мере на осуждение негативных аспектов моральной жизни современного им общества, нежели на то, чтобы через тысячу лет дать историкам материал для освещения народных представлений, мы имеем дело с точкой зрения лишь одной стороны — клира, и не можем судить о том, в какой мере дидактические усилия проповедников и агиографов увенчались успехом на практике. Для того чтобы выяснить, в каком объеме христианская этиология была воспринята массовым сознанием и сколь глубоко она укоренилась в нем, представляется необходимым обратиться к источникам иных жанров, прежде всего миракулам, в которых ведется скрупулезный учет всех чудес, сотворенных святым после смерти, необходимый для его последующей канонизации.

Стремясь к конкретности, авторы миракул обычно фиксируют не только сам факт чуда — главным образом это чудеса исцеления, — но и имена исцеленных и свидетелей чуда, название местности, откуда они пришли, описывают саму болезнь. Не симптоматично ли, что, к примеру, папские канонизационные комиссии, регистрирующие чудесные деяния и расследующие все обстоятельства исцеления, формулируют свои вопросы к исцеленным и свидетелям так, что мы никак не можем заподозрить их в том, что они доискиваются до греха, явившегося причиной заболевания или несчастного случая? В длинейших перечнях чудес (если, конечно, речь не идет о чудесных наказаниях болезнью) авторы миракул и члены канонизационных комиссий вообще не задаются вопросом о том, являются ли упомянутые болезнь или несчастный случай следствием прегрешения пострадавшего или имеют какую-то иную причину. Перед читателями миракул просто встают жизненные картины людских страданий, жажды исцеления и радости от свершившегося чуда, лишённые пространных комментариев и морализирования и от того очень реалистичные.

Полный сострадания описывает автор миракул святого Анно мучения и отчаяние мальчика с переломом позвоночника, который «лежал, не нужный ни себе, ни близким, потеряв надежду на то, что останется в живых»²¹⁴. У гробницы этого святого искали исцеления и женщина, разбитая параличом, которая в течение трех с половиной лет могла двигаться только ползком или на четвереньках (*more quadropedum*) и именно таким

²¹⁴ Anno. III, 23.

способом прибыла в Зигбург, и хромой мальчик, который передвигался с помощью своеобразного костыля — трехногий скамеечки, на которую он ставил согнутую в колене ногу, и женщина, которая не могла ходить сама и была принесена соседями на куске лыяного полотна. Или смена во время крещения семилетнего мальчика: его тело уже было приготовлено к погребению, но после того как в последнюю минуту родители в отчаянии обратились за помощью к святому, мальчик мгновенно ожил и (дети есть дети!) стал задвигать расставленные вокруг его ложа погребальные свечи.²¹⁵

«Святая Елизавета! как же так? — взывает к святой мать умершего ребенка. — Почему я потеряла моего сыночка? Поспешни на помощь, пусть душа возвратится к нему, а я приду к твоему гробу вместе с моим мальчиком и принесу тебе дары: хлеба и зерно, ладан, мирру, лепи, серебро, воск — все вместе весом, равным его весу»²¹⁶. В миракулах этой же святой мы встречаем далее полный драматизма рассказ о семилетней девочке Кристине, обезображенной горбами, опухолями, с лицом настолько отечным, что веки не поднимались. Когда ее привезли в марбургский госпиталь, никто не верил, что она вообще будет жить, а госпитальный капеллан признался, что ребенок показался ему столь слабым и безобразным, что он страшился взглянуть девочке в лицо²¹⁷. Да и сама святая Елизавета — ландграфиня Тюрингская, жизнь и деяния которой очень подробно документированы и в этом смысле представляют для истории большую ценность, — рано овдовевшая и всю оставшуюся жизнь посвятившая врачеванию и уходу за больными и немощными, сама кормившая истощенных голодом и обмывавшая прокаженных, разве она спрашивала ищущих у нее помощи и спасения, не согрешили ли они?

Нигде в рассказах о чудесных исцелениях авторы миракул не намекают ни на грехи, ни на наказания за них болезнью, а скорее вместе со всеми радуются свершившемуся чуду. Таковым, видимо, и было обыденное отношение к болезни, которая просто *переживалась* как несчастье, но не как следствие прегрешения. На страницах миракул мы встречаем людей неизлечимо больных, или ставших жертвой несчастного случая, или потерявших кого-то из близких, чаще всего ребенка, и все эти люди вправе ожидать сострадания, которое они и получают. Когда случается несчастье, думают ли они о вмешательстве в их жизнь воли Божественного Провидения и так ли уж склонны винить себя в грехах?

²¹⁵ Anno. IV, 4; I, 13; II, 28; I, 90.

²¹⁶ Elisabeth. 43.

²¹⁷ Elisabeth. 66.

Но если говорить о том, что объяснение болезни наказанием за грех было свойственно более церковной традиции, нежели обыденной жизни, то как тогда отнестись к сюжетам миракул и житий, в которых сообщается о чудесных наказаниях болезнью за грех?

Автор жития и ближайший сподвижник святого Ульриха (канонизирован в 983 г.) проповедник Герхард с удивлением сообщает о случае, происшедшем с одной монахиней. Во сне ей привиделся Ульрих, тогда еще аугсбургский епископ, уже при жизни почитавшийся за свое благочестие и дар провидения. Разгневанный епископ якобы пригрозил ей, что за промедление в исполнении каких-то его хозяйственных предписаний она будет наказана. Наутро бедная женщина не смогла даже встать с постели и пребывала парализованной до тех пор, пока епископ, разумеется, ничего не подозревавший о случившемся, не посетил этих мест по случаю освящения монастырского храма и не отменил «наказания». Монахиня исцелилась также быстро, как и заболела²¹⁸.

Жития и миракулы содержат десятки примеров, когда подспудное чувство вины, истинной или мнимой, предчувствие возмездия становятся причиной болезни, избавиться от которой можно только призвав на помощь святого. Осмелюсь высказать предположение, что расхожие агиографические сюжеты о том, что тот или иной святой болезнью или смертью покарал укравшего его реликвии или хулителя, усомнившегося в его святости, далеко не всегда являются данью агиографической топике и вполне могли иметь место в действительности. Внезапная болезнь, воспринимаемая — и ожидаемая! — как кара за провинность, которую знал за собой заболевший, а также внезапное исцеление — ответ на раскаяние и мольбу о помощи — расценивались современниками как чудо, хотя сейчас эти явления вполне объяснимы с точки зрения психосоматики, о чем еще пойдет речь ниже. Соматические патологии, за которыми стоят обусловленные социальным бытием неврозы — явление для Средневековья весьма характерное, однопорядковое с экстатическими видениями или с так называемыми «теологическими» болезнями вроде пляски святого Витта, когда заболевшие собирались группами и «танцевали» до изнеможения — «танцы» эти были более похожи на беспорядочные конвульсивные движения.

²¹⁸ Gerhardi vita s. Oudalrici (Hrsg.). Цит. по: Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krens, 1990. S. 195–196.

И все же в зеркале миракул — тоже лишь определенные фрагменты бесконечно разнообразной картины жизни. поэтому, не подвергая сомнению то обстоятельство, что в некоторых случаях и в обыденной жизни болезнь рассматривалась как кара за грех, поостережемся распространять выводы, сделанные на материалах агнографии, на все слои общества и на весь изучаемый хронологический период, хотя, разумеется, в конце высокого Средневековья, когда расцветает жанр миракул, объяснение болезни Божьей карой гораздо более возможно, чем, например, в раннем Средневековье.

Напомню, что процесс интеграции христианства как системы определенных этических представлений в культуру населения Западной и Северной Европы с его «аграрно-воинской» структурой²¹⁹ и соответствующими ей представлениями об устройстве мира шел постепенно, веками. Если заимствования в области культа и ритуалов вообще происходят относительно быстро, то этого совсем нельзя сказать о заимствованиях в области духовной жизни, ментальных установок. Было бы странно ожидать, что христианское представление о болезни-каре за грех быстро укоренится на почве традиционной (и в этом смысле «варварской») культуры, повседневная жизнь в которой организуется по совсем иным — еще архаическим — правилам, и тем более станет частью обыденных представлений, проявляющихся в жизненной практике «автоматически». Самое главное различие между этой культурой и христианством обнаруживает себя именно в этическом.

Грех как противоречащее актуальным в данной культуре нормам и ценностям поведение, в архаическом обществе понимался скорее как нарушение запрета. Об этической (в современном понимании) стороне дела речи при этом не шло. В «варварских» судебныхниках, например, оценивались только поступки и их последствия, а не душевные интенции людей, их содеявших. Случайные, то есть непреднамеренные, проступки также считались преступлением²²⁰. В религиозно-историческом аспекте можно в целом считать, что германское право не интересовало ни личность пре-

²¹⁹ Выражение А. Ангенендта. *Angenendt A. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u. a. 1990. S. 459.*

²²⁰ Как предписывает «Саксонская правда» («*Lex saxonum*») 802–803 гг., «если кто-нибудь валил дерево, и оно случайно (*casu*) убило другого человека, то тот, кто валил это дерево, должен выплатить полный вергельд». Итак, хотя убийство и было случайным, наказание было полным.

ступника, ни его намерения, ни степень случайности происшедшего. Правонарушение было как бы внешним событием, которое должно быть обязательно наказуемо. Оно не оценивалось этически, что воспитанному на христианских ценностях современному мышлению понять не легко. Христианство, напротив, связывало грех прежде всего с определенным состоянием души, и в этом смысле оно прямо-таки экстремально этично. Как учил Иисус Христос, чтобы оценить поступок человека, нужно посмотреть, что в его сердце.

Христианская идея наказания за грех родилась как «этическая стилизация в виде компромисса с первичным чувством страха и ответственности за каждое дело»²²¹. Но, как представляется, подобные идеи могут формироваться в обществах, культура которых достигла уровня спекулятивной мысли, в древнееврейском, например, но не в древнегерманском. Идея болезни-кары как принцип взаимоотношения бога и человека мировосприятию древних политеистических религий была абсолютно чужда.

Германское язычество не знало объяснения болезни гневом и наказанием со стороны богов. Ситуация «преступление (грех) — наказание в виде болезни» встречается только в контексте бытовых запретов, связанных с осквернением стихий или сакральных мест, которые, как мы видели выше, этиологиями не являются. В том, что касается изредка встречающихся в скандинавских сагах сюжетов о наказании болезнью и смертью за обиду со стороны языческих богов, то германисты, в частности В. Бэтке, давно доказали, что все эти сюжеты попали в позднейшие записи саг под влиянием христианства²²².

По меньшей мере раннесредневековое христианство также рассматривало случайные или бессознательные проступки как грехи. В старейшей, ок. 750 г. созданной в северо-восточной Галлии рукописи «*Sacramentarium Gelasium*», содержится следующий перечень проступков и наказаний за них: «Если кто-нибудь случайно совершит убийство, то есть не желая этого, он должен каяться семь лет. Если кто-либо задумал убийство, и оно произошло, должен семь лет каяться. Если кто-либо хотел это сделать, но не смог, должен 3 года каяться». Непреднамеренное убийство, как видим, наказывается так же, как и преднамеренное. И напротив, намерение убить, не осуществленное только в силу чисто внешних обстоятельств, карается более чем вполвину меньшим наказанием. На первом месте однозначно стоит поступок. Содеянное важнее, чем то, что замышлялось. Или, если говорить языком юристов, ответственность несут за содеянное, а не за то, что было только в интенции.

²²¹ Богораз-Тан В. Г. Христианство в свете этнографии. М., Л., 1928. С. 117.

²²² Baetke W. Christliches Lehngut in der Sagareligion. Berlin, 1951.

Коварство богов, агрессия — иное дело. Подобно всем мифологическим персонажам, не принадлежащим миру людей, германские боги способны вмешиваться в жизнь человека, и отношения между обоими мирами строятся по вполне земным законам. Скальд Эгиль Скалагримсон в своей песни «Утрата сыновей» обвиняет Одина в том, что от него исходила болезнь, унесшая из жизни сына Эгиля Гуннара²²³. Однако в этой ситуации речь идет опять-таки не о наказании болезнью: так Эгиль заплатил Одину — главе всех скальдов — за свой поэтический дар, а, как известно, основной принцип взаимоотношений в архаическом обществе состоит в том, что «дар ждет ответа». Симптоматично также миссионерское разъяснение конунга-христианина Сверрира о том, что «Бог наносит нам удары за нашу несправедную жизнь, а не из жестокости»²²⁴.

Архаическому мышлению последнее было бы гораздо понятнее, поскольку вера в непререкаемую и априорную Божественную справедливость, оправдывающая всякую болезнь или любое несчастье, была ему неведома, а германские боги «жили» по тем же законам, что и люди. Более того, они сами когда-то в мифические времена установили эти законы. И для героев саг, например, здоровье — не Божий дар, как принято считать в христианстве. Наряду с везением и удачей, плодovitостью и душевной гармонией оно входит в парадигму значений *heil* и напрямую не связано с германским пантеоном. *Heil*, а также *fylgja*, *hamingja* выступают как единая, всеобщая детерминирующая сила, которой причастны и общество, и природа, и имманентные ей божества, «духи» и стихии, то есть весь космос. Таким образом, даже если и говорить о том, что законы, по которым жили герои древнеисландских саг и по которым для них существовал мир, были определены богами, а всякий, кто нарушал их, — отвечал перед богом, то нужно иметь в виду, что речь идет не о каком-то конкретном боге германского пантеона, а о некоей универсальности божества, словом, не о монотеизме, а о том, что можно было бы назвать монофизитством в применении к божеству.

Попирание традиций и запретов, неблагоприятные поступки разрушали *heil* человека, нарушали его органическую связь с родом и с окружающим миром. В этом смысле представление о возмездии было свойственно и архаической германской культуре. Но все действия человека в ней

²²³ Эгиль, сын Грима Лысого. Утрата сыновей. 19–22 // Поэзия скальдов. Л. 1973. С. 20–21.

²²⁴ Сага о Сверрире. Гл. 25.

соотносились с основополагающими ценностями семьи и рода и были ориентированы на суд современников и потомков, а не далекого Всевышнего Судии, трансцендентной и безусловной сущности, восприятие которой в обществе, где отсутствует спекулятивная мысль, было попросту невозможным. Существующие нормы и правила считались унаследованными от предков и уже поэтому имели императивный характер.

Понятно поэтому, что когда взамен привычной и воспринимающейся как сама собою разумеющаяся традиции норм поведения христианство предложило вчерашним язычникам некую интериоризованную систему ценностей — христианскую мораль, часть пунктов которой были прежде абсолютно чужды их культуре в целом, для ее ассимиляции в традиционной культуре потребовались столетия.

Даже сами германские языки мало подходили для выражения христианских понятий. Как, например, следовало понимать такие совершенно христианские категории как совесть, вина и прощение, смирение, искушение и спасение? Как выразить такие важные для христианина душевные состояния как «терпеть», «раскаиваться», «подвергаться искушению», «сомневаться»? Германист Х. Эггерс подчеркивает, что для того, чтобы можно было вообще хотя бы постичь главную молитву христиан «Отче наш», во всем мире германских представлений была необходима революция²²⁵. И этот процесс создания подходящего для христианства языка и вмещения в него необходимых понятий растянулся на весь период Средневековья.

Церкви потребовалось немало веков, чтобы воспитать у своей паствы склонность к саморефлексии пред ликом Всевышнего Судии. Немалую роль в этом сыграла прежде всего исповедь. В процессе воспитания основной акцент делался на идее загробной кары. Замечу, однако, что еще и в XI в. пенитенциалии грозили тяжкой епитимьей тем, кто с помощью разных колдовских ухищрений, трав и жертвоприношений надеялся избежать Божьего суда и обрести спасение души²²⁶.

Все приведенные выше соображения наводят на мысль о том, что по мере интеграции христианской системы ценностей и представлений в традиционную народную культуру идея болезни-кары по воле Божественного

²²⁵ Подробно проблема формирования нового «христианского» языка в раннее Средневековье обсуждается в работе: *Eggers H. Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte* // K. Schäferdiek (Hrsg.) *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. München, 1978. Bd. I. S. 460–504.

²²⁶ Schmitz II. S. 445 (Corr. № 167).

Провидения и индивидуальной ответственности за грех укореняется в нем очень медленно, и, по крайней мере, в раннее и высокое Средневековье такое объяснение болезни не было характерно для обыденной жизни широких слоев общества. Судя по данным источников, подобным упомянутому свидетельству проповедника Герхарда, спонтанные заболевания, объясняемые Божьим наказанием, случались преимущественно с людьми, глубоко верующими — чаще монахами и монахинями или, наоборот, с теми, кто совершил явное богохульство. Но в таких сюжетах божественное наказание настигает грешника задолго до Страшного суда и, похоже, больше напоминает расправу за нарушение запрета. Как представляется, жизнь в раннесредневековой Европе складывалась отнюдь не в соответствии с принципами отрефлектированной нравственности и этики. И если сюжеты миракул вплоть до XIV в. сообщает о многочисленных чудесах в наказание за оскорбление святых, то, например, у Григория Турского Бог чудесным образом карает «мирские» поступки — клятвопреступления, убийства, обман, прелюбодеяние. Не трудно заметить, что ни в одном из этих сюжетов ничего нет о муках совести или душевных сомнениях, зато в изобилии — о наказаниях плешивостью и чесоткой, гангреной конечностей, падением с лошади или с крыши, а для настоящих злодеев — мучительной смертью. Осмелюсь предположить, что эти источники отражают не только уровень этического развития рядовых христиан, но и самих церковных авторов. Здесь также правильное поведение стимулирует не внутренняя, продиктованная совестью мораль, а представление о какой-то религиозно-магической вредоносной силе. Эта сила может породить религиозный страх той же природы, что и страх перед нарушением запрета, табу, в архаической культуре.

Единственной ситуацией, когда болезнь считалась, безусловно, карой свыше, были времена эпидемий²²⁷. На юге Европы представление об эпидемиях как ниспосланной Богом каре за грехи фиксируется источниками уже в VI–VII вв., а в эпоху «черной смерти» середины XIV в. оно кажется исконным даже северным германским народам, позже всех других европейцев обращенным в христианство. Этот феномен можно объяснить не только ужасом современников от происходящего и его масштабностью, но и слабым индивидуальным самосознанием носителей традиционной народной культуры.

Всякий контакт с внешним миром в такой культуре человек осуществляет только как член социума. И его персональная ответственность

²²⁷ Хотя и здесь, как мы знаем, бывали исключения. См. раздел 1. 2. 3.

перед Богом по магическому закону *pars pro toto* не является традиционной в христианском смысле, индивидуальной. К тому же сам принцип провозглашаемой христианством свободы выбора между праведным и неправедным поведением неведом культуре, где все поведение детерминировано и строго регламентировано традицией. Таким образом объяснение эпидемии грехами, в которых погряз *весь мир*, пришло в массовом сознании гораздо легче, нежели идея кары за индивидуальный грех.

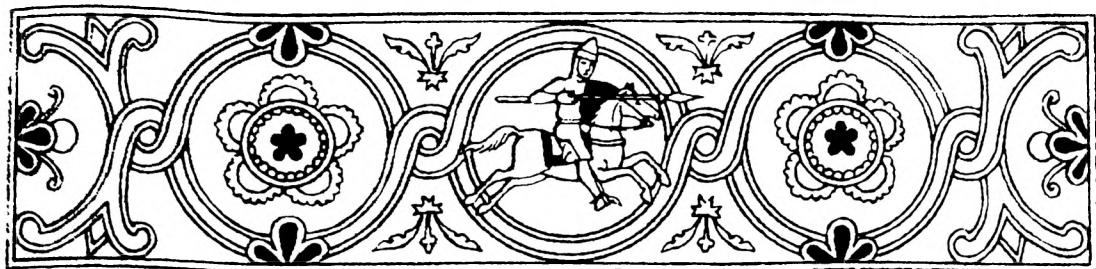
Как уже говорилось выше, устойчивость традиционных этиологий практически в полном объеме унаследованных от языческой архаики обусловлена устным характером собственно средневековой народной культуры. Их популярность, подтверждаемая тем, что многие из них дожили едва ли не до XX в., позволяет предположить, что в исследуемый период даже упрощенное христианское понимание болезни как кары за грех существовало в массовом сознании скорее на «уровне» идеологии, то есть на уровне сознания, подверженного рефлексии: оно было известно всем и каждому, но представляло собой как бы отдельную традицию, мало связанную с обыденной жизнью. В экстремальной ситуации, когда необходимо было объяснить происхождение болезни (а объяснение было самой важной частью лечения!), чаще срабатывали иные ментальные «механизмы», и причины болезни выискивались в привычной коллективной мудрости традиции.

Многовековое существование традиционных («суеверных») объяснений болезни в обществе, члены которого считали себя христианами и, возможно, даже отдавали себе отчет в греховности своих суеверных представлений — феномен удивительный и вряд ли объяснимый одним только недостаточно глубоким проникновением христианской морали в массовое сознание. Его также следует отнести и на счет общих особенностей человеческого сознания. Позволю себе привести здесь некоторые рассуждения К. Леви-Строса на тему возможности сосуществования казалось бы взаимоисключающих мнений: «Так и мы, например, можем понимать войну как крайний взрыв национальной независимости или как результат махинаций торговцев пушками; оба объяснения логически несовместимы, но мы допускаем справедливость того или другого в том или ином случае. Поскольку оба эти объяснения допустимы и мы легко переходим от одного к другому, соответственно случаю и моменту, то и в сознании многих оба они могут безотчетно сосуществовать. *Эти различные толкования фактов, сколь бы серьезно их нельзя было обосновать, в индивидуальном сознании объективному анализу не подвергаются*

а существуют в нем в качестве взаимодополнительных следствий, тех смутных, до конца не сформулированных установок, которыми каждый из нас занимается по отношению к фактам, полагая, что они вытекают из личного опыта. Однако этот личный опыт остается не оформленным сознательно и неприемлемым эмоционально, если только не вписывается в ту или иную схему, присущую культуре данной группы»²²⁸



²²⁸ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 151.



Глава вторая

Переживание болезни и отношение к больным

Имманентный коллективному сознанию образ мира (картина мира) как способ осмысления и переживания действительности включает в себя не только когнитивные, но и аксиологические моменты, поэтому наряду с этиологическими представлениями не менее важной составляющей образа болезни как феномена экзистенциального следует считать присущую изучаемой культуре оценку болезни и связанных с нею страданий, немощности, угрозы смерти по шкале ее системы ценностей — аксиологии. Картина мира детерминирует социальное поведение людей, и от «аксиологического статуса» болезни в культуре непосредственно зависят и индивидуальное переживание болезни, и отношение к больным общества.

Больной человек видит и переживает мир иначе, нежели здоровый, равно как и здоровый воспринимает абстрактную болезнь совсем не так, как воспринял бы свою собственную. Как вообще можно относиться к болезни? Казалось бы, вопрос праздный. Реакции людей на боль и угрозу смерти, равно как на голод, жажду, сексуальное влечение принадлежат к антропологическим константам и остаются неизменными во все времена. Тем не менее это не совсем так. Любой человек может страшиться боли, болезни, грядущей за ней смерти, это заложено в нем природой, но в разные времена и в разных обществах перед лицом болезни или смерти люди вели себя по-разному.

Каким было их поведение в Средние века, в период, когда до характерного для современной цивилизации «культурного отчуждения» больного от его болезни было еще далеко, когда болезни и их исцеление

рождение и смерть, страдания и страсти не отделялись еще от общественного обозрения, соучастия и нравственного контроля тем поголом если не таинственности, то сдержанности, который у историков получил название «частная жизнь», когда все связанные с ними переживания были еще в известном смысле «публичны», и, следовательно, должны были соответствовать общественно санкционированной норме?

Что это была за норма, и соответствовала ли она жизненной практике? И в какой степени новая христианская идеология с ее культом страдания и служения бедным повлияла на индивидуальное переживание больными своей болезни и на отношение общества к слабым и больным?

Изучению этих вопросов и будет посвящена данная глава.

2. 1. «Аксиологический статус» болезни в дохристианских культурах и в христианской идеологии

Если обратиться к скандинавским сагам — нашим основным источникам, позволяющим реконструировать характерные для «древнегерманской» (архаической) картины мира представления, то без труда можно заметить, что саги проявляют к болезни предельно малый интерес. Она упоминается в них главным образом лишь тогда, когда ведет к смерти героя и мотивирует резкий поворот сюжета или же завершает одну из сюжетных линий, а то и всю сагу. Сообщения саг о болезни героев, особенно в старости, — предельно лаконичны и исчерпываются стереотипной для этого жанра формулой *sótt ok andask* — «заболел и умер»¹. Случайно ли это?

Невнимание к болезни в сагах весьма симптоматично и обусловлено свойственным этому жанру принципом отбора сюжетов. Коллективная память, формирующая эпическую традицию, концентрируется на мотивах и сюжетах, достойных внимания и запоминания, иными словами, обуславливается системой значимых в этом обществе ценностей — социальных и этических. Болезнь, как видим, отнюдь не та ситуация, рассказ о которой может показаться значительным или любопытным для слушателей саги, что вполне можно рассматривать как косвенное указание на то, сколь низок «аксиологический статус» феномена болезни у древних

¹ Такого рода сюжеты и стоящие за ними представления подробно изучались: *Gottschling B. Todesdarstellungen in den Islendigasaga. Frankfurt/M., 1986.*

скандинавов: среди основополагающих духовных ценностей и взглядов, в их взглядах на смысл жизни для болезни просто нет места.

Смысл жизни в германском мире понимался как служение роду со блюдением его чести и умножение его славы. Не случайно в связи часто упоминается о том, как побежденным противникам отрубали руки или ноги, выдавливали глаза, что субституировало смерти: неспособные сражаться калеки утрачивали свое значение для общества. Слабыми, малоценными членами общества оказывались и больные, слабоумные, немощные старики, словом, все, кто не способен держать в руках оружие. Так как болезнь препятствовала человеку исполнять свое главное предназначение и лишала тем самым жизнь ее высшего смысла, в культуре она рассматривалась соответственно как не-удача, не-судьба (др.-исл. *úgæfa*). Чтобы излечить болезнь, необходимо было «примануть судьбу», «вернуть удачу», для чего свершались шаманские камлания и магические целительные ритуалы, направленные в целом на восстановление нарушенного «договора со средой». Поэтому болеть для этих людей значило гораздо больше, нежели просто страдать каким-либо острым или хроническим недугом. Глобальное осмысление болезни, ее «тотальность» и знаковый характер, отличающие представление о ней в архаических культурах от современного, можно объяснить особенностями мифологического мышления, не выделявшего человека из окружающей его среды — природной и социальной и оценивавшего все происходящее одновременно и в масштабах человеческого бытия, и в масштабах космоса, в силу чего, как мы видели в предыдущей главе, любое вполне конкретное объяснение происхождения болезни выводилось традицией из общего контекста взаимоотношений человека с внешним миром.

Героическая этика древних германцев считала смерть достойнее и желаннее, нежели болезнь. Смерть не означала полного уничтожения человека. Считалось, что умерший продолжает существовать как метафизически — в его славе и памяти потомков, в названном его именем мальчике², так и вполне «реально» — под могильным холмом и, что важно, в подвластном Одину загробном мире — Вальхалле, где павшие в битве воины (эйхерии) проводят время за пиршественными столами, а

² Согласно обычаю, ребенка, родившегося после смерти отца, называли по отцу, если отец был жив — по деду или ближайшему прославленному родственнику мужского пола. Считалось, что «душа» («удача») умершего — *fylgja, hamingja* — переходит к новорожденному.

в промежутках между пирами сражаются. Так жизнелюбивые германцы перенесли свои идеалы кипучей, полной ратных подвигов жизни на представления о загробном мире. Болезнь, напротив, была для них тем чуждым внешним влиянием, которое не только нарушает привычный и «справедливый» порядок вещей, препятствуя человеку реализовать свою судьбу, но и лишает его возможности «хорошей», «правильной» смерти (понятия, также входящего в парадигму значений *heil*), обеспечивающей, в свою очередь, счастливый удел воина в загробной жизни³. «Смерть на соломе» — так называлась в сагах смерть от старости или от болезни — была наименее желательна: люди, умершие в своей постели, точнее, на расстеленной на полу соломе, куда по обычаю перекладывали умирающего, скорее всего попадали, согласно древнегерманской мифологии, в мрачное царство великанши Хэль⁴. Только смерть от оружия обеспечивала достойную «жизнь после смерти», поэтому воины, дожившие до старости, просили проткнуть себя копьем, в более позднее время копьем протыкали трупы⁵. Записанная Снорри Стурлусоном «Сага об Инглингах» — первых легендарных конунгах Норвегии и Швеции — так мотивирует этот обычай: когда Один умирал от болезни в старости, «он велел пометить себя острием копья и присвоил себе всех умерших от оружия», и отныне так делали все, кто хотел «посвятить себя Одину»⁶. Разумеется, перед нами всего лишь запись объясняющего мифа, но обычай убийства и самоубийства стариков и безнадежно больных действительно практиковался у всех индогерманских народов эпохи язычества и зафиксирован источниками.

Одно из наиболее ранних свидетельств о том, как готы «убивали своих отцов», содержится в проповедях Иоанна Хрисостома (V в.). Прокопий Кесарийский в «Готской войне» (VI в.) так описывает ритуальное

³ Один из героев «Круга земного» Эгиль Шерстяная Рубашка так выражает свои опасения по поводу возможности «неправильной» смерти: «Я одно время боялся, что из-за этого долгого мира я умру на своей соломенной постели от старости. Но я бы предпочел пасть в битве, сражаясь в войске моего вождя». Сага о Хаконе Добром. Гл. 23.

⁴ *Unwehrt W.v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literatur.* Breslau, 1911 S. 45–50.

⁵ *Paudler F. Alten- und Krankentötung als Sitte bei den indogermanischen Völkern / Wörter und Sachen.* Bd. 17. 1936. S. 1–53.

⁶ Сага об Инглингах. Гл. 9.

убийство стариков и немощных больных у германского племени герулов: «У них не полагалось продлить жизнь стариков или больных, но всякий раз, как кого-нибудь из них поражала болезнь или старость, он обязательно должен был просить своих родственников возможно скорее устранить его из числа (живых) людей. Тогда его родные, навалив большую и высокую кучу дров и положив этого человека на самый ее верх, посылают к нему кого-либо из эрулов, но только не родственника, вооруженного ножом. Полагается, чтобы убийца этого человека не был ему родственником. Когда убийца их родича возвращается к ним, они тотчас же поджигают всю кучу дров, начиная с самого низу, когда костер потухнет, они, собрав кости, тотчас же предают их земле»⁷.

Архаическая установка предпочитать болезни и старческой немощи смерть долго давала о себе знать и в христианское Средневековье. После подчинения Тюрингии франками-христианами там на протяжении жизни еще нескольких поколений продолжали обезглавливать старых и неизлечимых, подобное случалось и в Норвегии после принятия христианства. В XIV–XIX вв. в Саксонии, Силезии и некоторых других германских землях еще можно было увидеть висящий на городских воротах молот, которым, по преданию, некогда совершали ритуальные убийства обреченных на медленное умирание воинов⁸.

И. Коти, исследовавший практику ритуального убийства стариков и больных в архаических обществах, справедливо заметил, что мотивы, лежащие в ее основе, далеко не всегда обусловлены только духовной культурой, но часто имеют и вполне материальное обоснование⁹. Это наблюдение особенно точно иллюстрирует ситуацию «переходной эпохи», смены культур и связанную с этим «культурную нестабильность», характерную, например, для новообращенных народов Европы. Изменения в коллективных установках назревают постепенно, и языческие практики, подобные ритуальному убийству тех членов коллектива, которые по каким-либо причинам стали ему в тягость, не исчезают мгновенно. Постепенно из «само-собою-разумеющихся» они превращаются

⁷ Прокопий из Кесарии. Война с готами (пер. С. П. Кондратьева). М., 1950. С. 205–206; *Paudler F. Alten-und Krankentötung*. S. 10.

⁸ *Meyer E. Deutsche Volkskunde*. Strassburg, 1898. S. 184; *Grimm J. Kleinere Schriften*. Bd. II. Berlin, 1868. S. 258; *Koty J. Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölker*. Stuttgart, 1933. S. 193.; *Grimm J. Der heilige Hammer // Hauptzeitschrift deutsches Altertums*. Bd. 5. 1845. S. 72.

⁹ *Koty J. Die Behandlung der Alten und Kranken*. S. 192–194.

в экстраординарные, нуждающиеся в особом поводе. Таким поводом может стать необходимость выживания. К примеру, языческий обычай «выноса» детей, согласно которому новорожденного уносили куда-нибудь в пустынное место и там оставляли, обрекая на смерть, продержался в Исландии еще некоторое время после официального принятия там христианства альтингом в 1000 г.¹⁰ Однако прибегать к нему разрешалось только бедным семьям, не способным прокормить еще одного ребенка. «Сага о Виге Скуте», восходящая к X в., сообщает, что во время чрезвычайно жестокой зимы местный священник предложил поставленной перед проблемой выживания общине пожертвовать храму денег, младенцев «вынести», а стариков убить.¹¹ Как видим, под воздействием чрезвычайных обстоятельств общество не раз обращалось к памяти культуры, и прежние стереотипы поведения на время оживали, позволяя коллективу справиться с экстремальной ситуаций освященным древней традицией способом.

Не только у языческого населения Западной и Северной Европы, но и в Средиземноморье, и на Ближнем Востоке соматическая патология, слабость и страдания от боли, лишения, связанные со старостью, до распространения христианства никогда не становились предметом общественного внимания и тем более одобрения.

Древние греки почитали здоровье за высшее благо жизни, а болезнь за проклятие. «Идеальный человек» античности был существом гармоническим, совершенным и в отношении тела, и в отношении души. Поскольку болезнь являла собой существенное препятствие для такого совершенства, больные, инвалиды, немощные старики имели гораздо меньшую социальную значимость. Само страдание ценилось мало, и языческий этос предполагал тщательно скрывать физические муки¹².

¹⁰ «Когда Исландия была еще совсем языческой, существовал такой обычай, что люди, которые были бедны и имели большую семью, уносили своих новорожденных детей в пустынное место и оставляли там». Сага о Гуннлауге Змеином Языке. Гл. 1. Ср. далее: «Олав Конунг подробно расспрашивал их о том, как христианство соблюдается в Исландии. Он считал, что оно там плохо соблюдается, раз законы там разрешают есть конину, выносить детей и делать многое другое, что противоречит христианской вере и что делали язычники». Сага об Олаве Святом. Гл. 58.

¹¹ *Koty J.* Die Behandlung der Alten und Kranken. S. 192.

¹² *Siegerist H. E.* Die Sonderstellung des Kranken // *Kyklos*. Bd. 2. 1919. S. 11-20.

Ветхозаветная культура также призывала жизнь высшего положительной ценности. Резко противопоставляя ее смерти как зло безусловному, древнееврейская культура не расценивала, однако, жизнь как безусловное добро: ее делают таковым долголетие и здоровье. Для ветхозаветного человека два этих качества считались высшим личностным благом: «Сын мой! наставления моего не забывай, и заповеди мои да хранит сердце твое; ибо долготы дней, лет жизни и мира они приложат тебе... Не будь мудрецом в глазах твоих; бойся Господа и удаляйся от зла: это будет здравием для тела твоего и питанием для костей твоих», — говорится в «Книге притчей Соломоновых» (Прит. 3:2; 3:8.). Соответственно особо страшными несчастьями считались болезни и ранняя смерть¹³.

Пожалуй, первое, что бросается в глаза при самом поверхностном взгляде на культуры, в той или иной степени оказавшие влияние на христианское Средневековье — древнегерманскую, античную, ветхозаветную, — это их абсолютно земная ориентация всей системы моральных ценностей и норм, обусловившая признание здоровья, физической силы и молодости позитивными ценностями при однозначном соотношении болезни и страданий с парадигмой отрицательных значений. Больные, инвалиды, немощные старики имели гораздо меньшую социальную значимость, что и обусловило отсутствие общественно санкционированного обычая заботиться о них.

Христианство с его пренебрежением к жизни земной, в которой человек лишь «гость» и «странник», и ориентацией на загробное воздаяние расценивает жизнь, смерть, страдание уже по-иному. В земной юдоли первородный грех обрек человека на болезни, страх смерти, мучительное расставание с жизнью и бесконечную кару впереди, обесценив жизнь деятельную, полную земных радостей. Христианское учение о теле как о брэнном сосуде души, которым нужно всячески пренебрегать, смирать и умерщвлять, разводит духовное и физиологическое по разным полюсам, принося в жертву вере гармонию души и тела. Это учение основывается на последовательном и принципиальном дуализме материального и спиритуального, дуализме божественной бестелесности, воплощенной в телесном облике Христа, и человеческой телесности

¹³ Вайнберг И. Н. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986 С. 173–174.

как «тварности» и дьявольщине. Разрыв между духовностью и телесностью преодолевается только в загробном мире, когда душа обретает новое «супранатуралистическое», мистическое тело (*corpus spiritualis*) которое сливается с духом в познании Бога¹⁴. На земле же жизненным идеалом провозглашается аскеза — отречение от всего земного. Языки и раны расцениваются как лучшее украшение тела, а мученическая смерть за веру — как наивысшее благо, смысл жизни.

Итак, новая религия переворачивает всю прежнюю парадигму жизненных ценностей, и роль страдания переосмысливается. Христос, будучи безгрешным, принял телесные муки и искупил страданием и кровью грехи рода человеческого, тем самым возведя страдание, смирение и самоотречение на вершину аксиологической пирамиды. Впервые боль, болезнь и связанные с ними страдания стали расцениваться не как несчастье, препятствие для совершенной жизни и свидетельство малоценности человека для общества, а как великое благо — знак божественного внимания и милости Творца.

Ниспосылая болезнь как кару за грехи или во испытание, Бог дает верующему возможность искупить страданием свои прегрешения уже при жизни, а также предостерегает от греха праведных и в испытании способствует укреплению веры христианина. Библейская мудрость предостерегает: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Прит. 3: 11–12).

Таким образом, христианство продемонстрировало иной взгляд на место болезни в системе ценностей, где она обретает свою осмысленность и оправданность благодаря включенности в общий замысел Творца. Из беды и неудачи болезнь превратилась в благо, поскольку по воле Господа ведет к благодати, укрепляя духовные силы христианина и направляя его взор к вечности. Исцеление, в свою очередь, свидетельствует об очищении от скверны греха, превращается в знак выздоровления не только тела, а, в первую очередь, души. Отсюда — и изменение оценки больных и немощных в христианской идеологии: болящие, равно как и вдовы, сироты, словом, «бедняки Христовы» — *pauperes Christi* — принимая на себя крест своих страданий, скорее достигнут спасения.

¹⁴ Подробно о христианской теологической концепции телесности и болезни см.: Жаров Л. В. Человеческая телесность. Ростов, 1988; Schipperges H. Die Kranken im Mittelalter. München, 1990; Braun P. The body and society. New York, 1988.

Более того, превращаясь в объект общественного призрения, они дают возможность и здоровым спастись через сострадание и милосердие. Это значительно возвеличивает их социальную роль. Диктуемые евангельскими заповедями любовь к ближнему и почитание Христа как избавителя и врачевателя души и тела — *Christus soler et medicus* — требовали от общества заботы о тех, кто в ней нуждался (Мф. 25: 31–46), и привели как к возникновению институционализированных форм реализации этой заботы в форме госпиталей, так и к принципиальному изменению врачебной этики. Врачевание стало рассматриваться как богоугодное дело, акт милосердия, и если в античности считалось безнравственным братья за лечение неизлечимых больных, то христианский врач до конца делал все возможное, ибо о выздоровлении окончательно ведает только Бог.

Так обстояло дело с разными системами ценностей и — шире — взглядами на мир в аспекте роли болезни и телесного страдания в жизни человека и общества, которым пришлось столкнуться на арене истории Европы, постепенно становящейся христианской. Что стало итогом этого столкновения? Было бы слишком легко и приятно констатировать, что формальная победа христианства над язычеством означала победу «христианского» же отношения к болезни и к больным. Этот взгляд до сих пор имеет место в специальной литературе¹⁵, представляющей христианское Средневековье с его идеей милосердия по отношению к больным, эпохой принципиально новой, в корне меняющей положение вещей.

Полагаю, это мнение верно лишь отчасти. Победа одного мировоззрения отнюдь не означала полного поражения другого, и прежде чем отвечать на вопросы о том, как и в какой мере изменилось (и изменилось ли?) восприятие больными своей болезни и отношение к ним общества под влиянием христианства, в чем на практике выразились эти изменения и в какие формы облеклась общественная благотворительность по отношению к больным и немощным, необходимо сделать три существенные оговорки.

Первое. Как известно, в культуре смена одной системы ценностей на другую происходит не моментально. В каждой цивилизации наряду

¹⁵ С этих позиций, например, написаны работы Г. Шиппергеса: *Schipperges H. Die Kranken im Mittelalter*. München, 1990; *Schipperges H. Antike und Mittelalter* // H. Schipperges, E. Seidler, P. U. Unschuld (Hrsg.). *Krankheit, Heilkunst, Heilung*. 1978. S. 229–261.

с различными системами ценностей, соотносимыми с определенными социокультурными кругами, продолжают существовать и остатки системы ценностей, относящихся к более ранним фазам культурного развития, и, следовательно, в отношении и оценке тех или иных культурных категорий в синхронном срезе культуры можно обнаружить существование совершенно противоположных установок. Сказанное относится, например, к представлениям о труде и праздности, войне и связанной с нею необходимости убийства, о богатстве и бедности, физической силе и немощности, болезни, равно как и необходимости помощи больным, которые в первые несколько столетий после распространения в Западной Европе христианства еще не обрели однозначной оценки. Задачу упорядочить, привести в систему наличествующие в тексте культуры представления и ценности обычно берет на себя идеология — в нашем случае христианская, базирующаяся на Священном Писании. Она либо санкционирует существование тех или иных воззрений, либо отвергает их. Однако сам по себе тот факт, что христианство уже в первые века своего существования разработало собственное учение о болезни и телесности человека, которому надлежало прийти на смену прежним представлениям, еще не означает, что оно мгновенно стало реальностью на всех «этажах» социальной жизни. Мы должны различать «официальные» воззрения и навязываемую ими практику от прежних коллективных установок и стереотипных образцов поведения, относящихся более к области ментальности, нежели идеологии, действующих «автоматически» и свойственных преимущественно повседневной жизни. Изменения в их сфере значительно растянуты во времени, и необходимо, чтобы сменилось не одно поколение носителей культуры, прежде чем они станут заметны стороннему наблюдателю.

Второе. Период, который мы называем христианским Средневековьем, включает в себя целое тысячелетие. За это время само содержание христианской идеологии не могло оставаться неизменным, так что христианские представления и связанная с ними практика, особенно в том, что касается отношения к больным в обществе и в частной жизни, должны быть проанализированы в их динамике.

Третье. Столкновение языческого и христианского мировоззрений образно можно представить как борьбу двух мифологических сознаний во имя мифологической же истины — единственно приемлемой идеальной модели поведения. И тут встает вопрос о соотношении конструируемого мифологией мира с действительностью. До сих пор речь шла о «моделях» поведения и восприятия, иными словами, об абстракциях. Но

Если бы человек все в жизни переживал как абстракцию! Обыденное отношение больных к своей болезни, ее оценка и переживание редко строго соответствуют той или иной идеальной модели поведения. Как только абстрактно взятые концепты — болезнь и навязываемая обществом норма ее восприятия возводятся в биологически соотносящуюся с человеческим субъектом сферу, они объединяются в одно органически сливающееся целое и создают новый миф — индивидуальный миф переживания болезни, то, что А. Ф. Лосев некогда назвал «простейшее, но рефлективное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами»¹⁶. Именно на это «простейшее отношение», возникающее как только человек начинает испытывать боль, вынужден отказываться от привычного образа жизни и терпеть иные лишения, и следует делать поправку при рассуждениях о переживании им собственной болезни или угрозы утраты заболевших близких.

2. 2. Больной и его болезнь

Болезнь — значит не только страдать острым или хроническим, врожденным или приобретенным недугом. В архаической космологии болезнь означала нарушение «договора со средой» и вторжение сил из мира «чужого»; в христианской теологии — «скверну души», грех, следствие грехопадения рода людского; в рамках социума болезнь могла стать поводом для изоляции больного (лепра) или, наоборот, спровоцировать повышенное внимание к нему. Словом, быть больным — состояние многозначное, выходящее за рамки сугубо «медицинских» представлений. Хотя первое, что приходит на ум, болеть — значит, как правило, испытывать физические страдания и телесную слабость.

Как мы выяснили, в героической этике древних скандинавов не остается места для боли и слабости. В «Эдде» и сагах, рисующих своих героев людьми энергичными и жизнелюбивыми, о человеке судят по мужеству, с которым он сражается или переносит тяготы, поэтому выставлять на показ или обсуждать свои раны или причиняемые ими страдания они не могут: сохранение присутствия духа в смертный час считалось высшей

¹⁶ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 70.

доблестью. Раненых, которые стонут и жалуются, осуждали и говорили, что они не по-мужски переносят свою боль. Смертельно раненный в битве скальд Олава Святого Тормод сам вытаскивает клещами застрявший в ране железный наконечник стрелы и, увидев зацепившиеся за его крючья в локона сердца, одни красные, другие белые, мужественно пытается шептать: «Хорошо кормил нас конунг! Жир у меня даже в сердце»¹⁷. Не теряет присутствия духа в смертный час и герой «Саги об Эйрике Рыжем»: «Торвальд выдернул стрелу, попавшую ему в низ живота, и сказал: “Богатую страну мы нашли. Жиром обросли мои кишки”. Вскоре после этого Торвальд умер от раны»¹⁸.

Впрочем, высоко ценимая древними скандинавами способность мужественно терпеть боль не исключала представления о том, что сами по себе физические страдания унижают человеческое достоинство, и викинги иногда специально подвергали своих пленников мучительной казни (которую те, следует признать, принимали с величайшим достоинством): «Эйнар ярл подошел к Хальвдану и вырезал у него на спине орла, раскроив ему спину мечом, перерубив все ребра сверху и до поясницы и вытащив легкие наружу»¹⁹. Древнегерманский этос не оправдывал и тем более не возвеличивал страданий так, как это сделало потом христианство. Мгновенная смерть считалась предпочтительнее длительного, мучительного умирания, и живучесть архаической социально-психологической установки не цепляться за жизнь, если та уже не соответствует представлениям о ней, как о «правильной» и «полноценной», прекрасно иллюстрируется «Сагой о Сверрире». Сага повествует о событиях последней трети XII в., когда уже несколько поколений норвежцев были христианами. Во время одного из военных походов осенью 1177 г. люди из дружины конунга Сверрира заблудились в покрытых глубоким снегом горах северной Норвегии. Изнемогая от зимней стужи, голода и усталости, многие стали склоняться тогда к тому, чтобы «вспомнить, как поступали в древности, и по примеру храбрых мужей обратить оружие против самих себя и умереть». И тогда конунг принужден был напомнить отчаявшимся, что самоубийство — страшный грех для христианина и «обращать оружие против самих себя — обычай язычников, людей, которые не знают Бога»²⁰.

¹⁷ Сага об Олаве Святом. Гл. 233, 234.

¹⁸ Сага об Эйрике Рыжем. Гл. 12.

¹⁹ Сага о Харальде Прекрасноволосом. Гл. 30.

²⁰ Сага о Сверрире. Гл. 19–20.

С другой стороны, человеческой природе свойственно испытывать естественный страх перед болью, смертью, и именно поэтому героический идеал в древнескандинавской культуре — преодоление этого страха, победа над ним. Однако этот идеал — и такова уж судьба всех идеалов! — довольно часто расходится с действительностью, и в эпических памятниках, где жизнь раскрывается во всей ее обыденности и напряженности, можно обнаружить и другую — противоположную — установку на немощность, болезнь, «смерть на соломе». Житейская мудрость «Речей Высокого», одной из древнейших частей «Старшей Эдды», восходящей еще к языческим временам, признает, что живым, пусть даже и больным, увечным, быть все же лучше, чем мертвым:

*Хворый судьбой
не совсем обездолен:
этот счастлив сынами,
этот близкой родней,
этот богатством,
а этот деяньями.*

Или:

*Ездить может хромой,
безрукий — пасти,
сражаться — глухой,
даже слепец
до сожженья полезен —
что толку от трупа?²¹*

Умиравший от болезни в старости конунг Сверрир благодарит Бога, тот, который во множестве испытаний хранил его от оружия врагов, скалы, огонь, проживший бурную и полную смертельных опасностей жизнь и отичавшийся строптивым нравом, хитростью и мстительностью, дожив до глубокой старости (ему было за 70) и ослепнув, покорно терпит насмешки и стряпухи над своею немощью и, похоже, не торопится уйти из жизни²². Что это? Христианский персонализм и влияние ветхозаветны

²¹ Старшая Эдда. Речи Высокого, 69, 71.

²² Сага о Сверрире. Гл. 180; Сага об Эгиле. Гл. 85.

воззрений на возраст как дар Господа — следствие христианской обработки саг теми, кто их записывал, и свидетельство сдвигов в мировоззрении общества под влиянием христианской религии, или естественное стремление человека к жизни, свойственное ему во все времена нежелание расставаться с нею?

Мечта о победе над болезнью, немощью и о возможности долгой, может быть, даже бесконечной жизни отражена в переходящих из саги в сагу «волшебных» сюжетах о чудодейственном целительном «камне жизни» — *lifsstein*, который вытягивает из ран яд, излечивает любое воспаление, о «траве жизни» — *lifsgrös*, которая заставляет срастись разрубленные части тела, о «поле (луге) бессмертия» — «*Óðáins akr*», делающим всякого, кто попадает туда, вновь юным и сильным²³. Естественное желание человека жить и выживать любой ценой, казалось бы, вступают в противоречие с культивируемыми героической этикой идеалами молодости, силы, красоты, метафорически отождествляемыми с внутренним достоинством человека. За этим кажущимся парадоксом стоит свойственная повседневной жизни постоянная дихотомия идеала и действительности, неизбежная двуплановость стереотипов поведения, которые одной своей стороной коренятся в сфере обыденного сознания и в этом смысле являются конструктами идеальными, другой — в эмпирически наблюдаемом пласте традиционно-бытовой культуры, где они реализуются в объективированных формах²⁴.

Сюжет «Саги об Инглингах», повествующий о легендарном конунге Ауне, жившем невероятно долго, потому что приносил в жертву Одину поочередно своих сыновей, и в конце концов сделался так стар и слаб, что уже не вставал с постели и его, как дитя, кормили из рожка, считается у германистов едва ли не хрестоматийным примером презрительного отношения в древнегерманской культуре к немощи и «смерти на соломе». В саге говорится, что с той поры старческую дряхлость называли «болезнью Ауна» — *ana-sótt*²⁵. С другой стороны, почтенный возраст в эпической литературе ассоциируется с мудростью, и Один, к примеру, в преданиях всегда изображается стари-

²³ *Kormarks saga*. Cap. 119; *Egils ok Asmundars saga*. Cap. 14; *Herwarar saga* Cap. 1. Цит. по: *Weinhold K. Altnordisches Leben*. Berlin, 1856. S. 385–387

²⁴ *Байбури А. К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения*. М., 1985. С. 5.

²⁵ *Saga об Инглингах*. Гл. 25.

дом²⁶. Исследователи также упоминают существовавший в обыденной жизни обычай, правда, запрещаемый древненорвежским правом, согласно которому женщины откусывали пальцы на ногах или руках новорожденных с целью обрести себе долголетие (субституирование жертвоприношения?)²⁷, а в «Речах Высокого» прямо говорится:

*Лучше живым быть,
нежели мертвым;
живой — наживает;
для богатого пламя,
я видел, пылало,
но ждала его смерть²⁸.*

Почему-то принято думать, что в архаическом обществе отношение к болезни сформировалось главным образом под влиянием ощущения бессилия перед нею и грядущей за нею смертью и, следовательно, характеризуется пассивностью и фатализмом.

Мои сомнения и возражения в данном случае сводятся к тому, что, во-первых, болезням всегда пытались противостоять, используя любые доступные по тем временам и считающиеся действенными средства профилактики (в первую очередь апотропеическую магию) и терапии, о которых еще будет рассказано ниже. Медицина родилась из желания рода людского выжить, и, к примеру, у древних скандинавов она была по-своему очень даже развитой сферой знания, о чем свидетельствуют как письменные источники, так и данные археологии²⁹.

Во-вторых, известная нам из античности идея фатализма даже в его «бытовой» интерпретации как неумолимой и неизменной предопреде-

²⁶ «Рассказывают, что когда Олав конунг гостил в Эгвальдснесе, однажды вечером туда пришел какой-то человек, старый и очень красноречивый. У него была шляпа с широкими полями и только один глаз». Сага об Олаве, сыне Трюгви. Гл. 64.

²⁷ Ebert M. Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. IV. T. I. Berlin, 1928. S. 169; Beyer F. W. Altgermanische Heilkunde // Deutsche medizinische Wochenschrift. 1943. S. 40.

²⁸ Речи Высокого, 70.

²⁹ Reichborn-Kjennerud J. Vår gamle trollsdoms medisin. Bd. I– IX. Oslo, 1928–1947; Becker L. Altnordische Heilkunde. Diss. Düsseldorf, 1938; Isager K. Skeletfundene ved Om Kloster. Kopenhagen, 1936.

ленности, стоящей над миром безличной силы, вообще неприменимы к скандинавам «эпохи саг» или — шире — к древнегерманской культуре. Болезнь для них — это «злая судьба» (др.-исл. *úgæfa*), но не в смысле *fatum*, а судьба как внутреннее предназначение человека, более близкое к понятиям *heil*, *fylgja*, *hamingja*, *audna*, о которых уже шла речь выше. Судьбе нужно не пассивно покоряться, не примириться с нею, ее нужно *исполнить*, сколь бы тяжелой и трагичной она не оказалась. Одновременно судьбу можно испытывать (для этого свершаются всевозможные гадания) и корректировать при помощи разнообразных магических актов, направленных на восстановление исходного благополучия.

Судьба человека реализуется окончательно, «выкристаллизовывается» (выражение А. Я. Гуревича³⁰) в момент смерти. «Никогда не болел я, — часто говорят старики в сагах, — но сейчас я, кажется, умираю».

Заболев на склоне лет, герои саг терпеливо ждут своего конца, сделав последние распоряжения, касающиеся земных дел. Болезнь воспринимается ими как предвестница смерти, знак того, что судьба близка. Ни о каком лечении в таких случаях обычно не упоминается, скорее всего, оно и не предпринималось, но в подобной реакции больного на свою болезнь нет и следа фатализма или чувства обреченности. В болезни и последующей смерти объективируется судьба героя, которую тот уже предвидел и ждал и которую ему необходимо встретить и исполнить достойно.

«Унн так изнемогла под бременем старости, — читаем мы в “Саге о людях из Лаксдаля”, — что вставала не раньше полудня и рано ложилась в постель. Она никому не позволяла говорить с собой о каком-либо деле с того часа, когда она ложилась спать, до того часа, когда была одета. Гневными были ее ответы, если кто-нибудь спрашивал о ее здоровье». Как видим, саги, отличающиеся исключительно спокойным и объективным

³⁰ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 69–114. О германских представлениях о судьбе существует богатая историографическая традиция, «хрестоматийными» можно считать работы Я. де Фриса и В. Грэнбека: *Grönbech W. Kultur und Religion der Germanen*. Bd. I–II. Darmstadt, 1961 (ND); *Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. I–II. Berlin, 1970 (3 Aufl.).

³¹ Сага об Эгиле. Гл. 27; подобное в «Саге о людях из Лаксдаля» (Гл. 17) «Никогда я раньше не болел, поэтому мне кажется, что эта болезнь положит конец нашей совместной жизни».

стилем повествования, ничего не говорят нам о внутренних переживаниях героев, раскрывающихся скорее в их речах и поступках. Не желая открыто признаваться в своей немощи, Унн тем не менее предвидела скорую кончину и торопилась привести в порядок дела своей семьи. Устроив судьбу всех домочадцев, она назначила наследника — своего внука Олава Фейлана — и определила день его свадьбы. На свадебном пиру Унн, как этого требовал обычай, назвала свидетелей и передала «двор со всем добром» в руки Олава, «чтобы он всем владел и распоряжался». После этого она удалилась в тот дом, в котором обычно спала, попросив гостей продолжить веселье. «Унн была женщиной высокого роста и крепкого телосложения, — замечает автор. — Она быстро вышла, и люди говорили между собой о том, какая она еще статная». Эта маленькая авторская ремарка, в которой опять-таки только факты, подчеркивает живость и драматизм происходящего. Как уже догадался читатель, утром ее нашли мертвой: она сидела на постели, откинувшись на подушки. Она правильно «исполнила» свою судьбу, и «люди восхищались тем, как Унн сохранила свое достоинство до дня смерти»³².

Предсмертная болезнь в старости, пожалуй, наиболее яркий пример «нефатального» отношения архаического человека к миру. В основе этого отношения лежит совсем иная, хотя и похожая внешне на фатализм установка на *неизменность существующего миропорядка* и необходимость сохранения его стабильности. Эта установка пронизывает всю жизнь человека в архаическом и его более поздней стадии — традиционном — обществах. К последнему можно отнести и крестьянское общество средневековой Европы. На поддержание (а не на изменение или улучшение) этого порядка, привычного, и потому правильного, направлена вся сила традиции, все народные ритуалы, обычаи, заговоры и заклинания. Поэтому, например, против болезни, нарушающей «нормальное» состояние человека, существуют целительные заклинания, а против старости — нет. Старость — особый возраст, когда силы начинают покидать человека, и это обычный ход вещей, который нельзя изменить. «Вручая себя этому вечному и неизменному миру, человек не думает ни о продлении отмеренного ему срока, ни о каких-нибудь существенных переменах, связанных с улучшением его жизни»³³.

³² Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 7.

³³ Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 168.

В эпоху христианского Средневековья эта архаическая установка в культуре сохраняется, о чем свидетельствует, например, то обстоятельство, что среди многочисленных сообщений о чудесных исцелениях святыми и даже фактах возвращения к жизни умерших вообще не встречается сообщений об исцелении болезней, которые, судя по описанию их симптомов, могли бы считаться старческими — атеросклероза, ревматических заболеваний, общей слабости³⁴. Даже нет упоминаний о том, что за исцелением пришел старик. Так или иначе из источников обычно можно понять, что речь идет о людях трудоспособного, активного возраста. Описанное в житии святого Юлиана (VI в.) чудо, когда два старика, похоронивших святого мученика, в награду за свое благочестие вдруг помолодели³⁵ — свидетельствует о наличии в тексте жития фольклорного (сказочного) мотива, а не о том, что такого рода надежды могли возлагаться на святого в действительности. Другой характерный пример — поведение Карла Великого. По сообщению его биографа Эйнгарда, император в старости страдал подагрой — болезнью, вызываемой отложением солей мочевой кислоты в суставах. В Средние века подагра была «сословной» болезнью военной аристократии, питавшейся преимущественно жареным мясом. Великий император хромал на одну ногу и, по-видимому, испытывал сильные боли, как это бывает при подагре, но отказывался следовать советам врачей и, делая скидку на возраст, менять свой образ жизни и питания³⁶.

С распространением христианства в Европе Церковь взяла на себя заботу о формировании у верующих «христианского» отношения к болезни.

«Если Господь пошлет тебе болезнь или иное испытание, переноси их с достоинством и благодари Господа, ибо ты должен знать, что это

³⁴ Это наблюдение принадлежит Р. Хистанду: *Hiestand R. Kranker König — kranker Bauer / / Der kranke Mensch im Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf. 1985. S. 70.*

³⁵ *Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965. S. 222.*

³⁶ «Он отличался превосходным здоровьем, — пишет Эйнгард, — и лишь в последние четыре года страдал лихорадкой, а также прихрамывал на одну ногу. Но и тогда пренебрегал он советами врачей, которых ненавидел за то, что они убеждали его отказаться от любимой жареной пищи» (*Эйнгард. Жизнь Карла Великого. Гл. 22 (Пер. А. П. Левандовского). Цит. по: Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995. С. 195.*

дается тебе во благо», — поучал французский король Людовик IX своего сына³⁷.

В основе христианской концепции переживания болезни (и угрозы грядущей за ней смерти) лежит идея смирения, образец которого дает история библейского Иова.

«За жизнь свою отдаст человек все, что есть у него» (Иов. 2: 4), полагал сатана, но, как известно, был посрамлен. Когда Господь, испытывая крепость веры Иова, позволил сатане поразить его многими несчастьями и «прокакою лютою от подошвы ноги его по самое темя его», Иов не отступился от Бога: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов. 2: 7; 2: 10). Во множестве испытаний он не возроптал и не последовал совету жены «похули Бога и умри» (Иов. 2: 9), тем самым явив миру пример того, как должен всякий благочестивый человек переносить физические и нравственные страдания.

Однако для основной массы христиан пример Иова не мог быть воплощен в жизнь буквально. Иов «не согрешил устами своими» (Иов. 2: 10), и тем более ничем не попытался облегчить своих страданий. Его смирение заключалось в полной пассивности поведения, а именно она противоречит всей человеческой природе. Рано или поздно теологам пришлось с этим считаться, и пассивного отношения к болезни не сложилось даже внутри самой Церкви.

В раннехристианских общинах еще пытались лечиться исключительно исповедью, молитвами и призывами Христа. «Соборное послание святого апостола Иакова» предписывает: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он сделал грехи, простятся ему» (Иак. 5: 14–15). В первые века своего существования христианство, отвергая все языческое, отрицало и помощь профессиональных врачей, ибо один Бог решает об исцелении души и таким образом тела. Еще в начале III в. Тертуллиан указывал на непозволительность христианам лечиться какими-либо иными средствами или прибегать к искусству врачей, которое ассоциировалось у него с нехристианским, «неправедным» образом жизни, тогда как язычникам, по его мнению, не возбранялось обращаться к ним за помощью. Но жизнь брала свое, и «религиозное» лечение не стало нормой даже в монастырях.

³⁷ Цит. по: *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991. С. 106.

С одной стороны, уже в VI–VII вв. христианские авторы обращались к изучению античного наследия, и начинается его активная интеграция в монастырскую культуру. Благодаря Кассиодору (ок. 490–583) и Исидору Севильскому (570–637) медицина окончательно вошла в число наук, изучаемых и практикуемых духовным сословием, и разрослась в целую область теологического знания. Развитие теологического учения о болезни и исцелении шло по пути синтеза с натуралистическими теориями античных медиков — Гиппократов, Галена, Цельса.³⁸ Разумеется, эти теории, особенно теория гуморальной патологии, получили в христианской теологии соответствующую религиозную интерпретацию, наиболее ярким примером которой следует считать труды знаменитой немецкой аббатиссы, мистика и врача Хильдегарды Бингенской (1098–1179) «*Liber Scivias*», «*Liber vitae meritorum*», «*Liber divinorum operum*», «*Physica*», «*Causa et cura*»³⁹.

³⁸ Взгляды греческого врача и лейб-медика римских императоров Галена (129–199 гг.) оказали наиболее существенное влияние на теологическую концепцию болезни у христианских авторов и на средневековую «научную» медицину. Галеново учение о болезни носило гуморальный характер и основывалось на заложенных еще Гиппократом представлениях о 4 главных жидкостях (соках) организма — крови, слизи, желтой и черной желчи. Здоровье обеспечивается качеством и правильным сочетанием этих соков, тогда как болезнь — изменение функций организма или его органов — является следствием порчи (*corruptio*) одной из них или нарушения баланса (*abundantia*) их сочетания. Состояние соков тела зависит от возраста человека, времени года, конstellляции небесных тел. Каждый человек имеет перевес какой-нибудь из жидкостей, и это определяет тип его конституции (темперамент). Будучи сторонником взаимопроникновения философии и медицины и последователем учения Платона о пнеуме и телеологии Аристотеля, Гален объяснял все физиологические процессы в организме взаимодействием различных видов пнеумы и ее преобразованиями: «душевная пнеума» сосредоточена в мозге и движет интеллектом человека, управляет всеми функциями тела через нервы. «естественная пнеума», обеспечивающая жизнедеятельность организма, кровотока, питающее его — в печени, «жизненная пнеума» — в сердце, которое передает «жизненную силу» по крови всему организму.

³⁹ Рассматривая болезнь в рамках теологического учения как признак экзистенциальной «ущербности» человека и деформации его жизни вследствие грехов. Хильдегарда Бингенская обозначает ее ключевым понятием *melancholia* — черная желчь, которой в свою очередь противопоставляется зелень — *viriditas* — естественной силы жизни: после грехопадения и изгнания из рая сияние невигности в глазах человека померкло, желчь стала горькой, и иной образ жизни в готах и страданиях повлек за собой меланхолию. Черная желчь стала отравлять

С другой стороны, Церковь попыталась подменить христианской обрядностью, «охристианить», весь обширный комплекс народной медицинской практики, что в целом ей и удалось сделать к концу высокого Средневековья.

Таким образом, христианство, изначально располагая довольно отвлеченной спиритуальной концепцией болезни по воле Божественного Предопределения и ее исцеления как дара Господа, знака прощения и очищения от греха, быстро сумело приспособиться к практическим нуждам верующих. На деле христианское смирение даже в его «официальной» трактовке не означало отказа от попыток вылечиться одобряемыми Церковью средствами, и тем более не означало оно отказа от надежды на исцеление.

Разумеется, истории (особенно в раннее Средневековье) известны и примеры «экстемального» подражания Иову. Епископ города Кагора Маврилон тяжело страдал в старости подагрой ног. «Но к этим болям, — как сообщает Григорий Турский в “Истории франков”, — он прибавлял себе еще большие мучения. А именно: он часто прикладывал к берцовой кости и стопам раскаленное железо, для того чтобы еще больше увеличить страдания»⁴⁰. Перед нами — *mortificatio carnis* (умерщвление плоти) — существенный элемент христианской аскезы, «совершенствующий» идеальную модель поведения в болезни. Но часто ли к ней прибегали обыкновенные люди? Безропотно сносить физические страдания, да еще и радоваться им, как очищающим и возвышающим душу — христианский подвиг не из легких. Даже в агиографических сочинениях, которые мы

организм, именно она символизирует всякую болезнь и в ней олицетворяется хрупкость и слабость павшего человека. Медицина у Хильдегарды — наука о спиритуальной экзегезе всего сотворенного Богом мира и включенного в него человека — здорового или больного. Теологически трактует она и все три составляющие античной медицины — физиологию, патологию и терапию. Правда, ее физиология в этом космологическом аспекте включает в себя все экологические отношения здоровой среды обитания и содержит ортодоксии меньше, чем ортобиотики, обучая «искусству жить разумно» — в добродетели и умеренности. Патология также распространяется на весь космос и включает в себя любые космические катастрофы, равно как и биологические кризисы «человека страждущего» («*homo patiens*»). Терапия же рассматривается как служение страждущим, милосердие и сострадание, способствующие возвращению мятежного человека к своему Творцу, обретению им утраченного мира, понимаемого как Божественное творение во благо человеку.

⁴⁰ HF. V, 42.

привычно упрекаем в слепом следовании стереотипам и литературным клише, сквозь христианскую топику «прорываются» подчас удивительно человеческие, «неофициальные» высказывания, которые можно отнести на счет воспоминаний автора о собственных страданиях. Один сюжет об избавлении от зубной боли в миракулах святого Анно начинается так: «Некий юноша по имени Карл так страдал от зубной боли, что казалось он временами теряет рассудок. Мучения эти знакомы многим; о, пусть верующий никогда не испытает этого на собственном опыте!»⁴¹.

Осмелюсь далее предположить, что подобно официальной теологической концепции происхождения болезни («христианской этиологии»), учение о том, как надо ее переживать, в большой степени было топосом, «общим местом», всем известным и постоянно воспроизводимым в разных дискурсах. В том, что касается поведения в обыденной жизни далеких от аскетических идеалов рядовых верующих, похоже, чаще прав оказывался сатана. Люди стремились обрести утраченное здоровье любой ценой, любыми средствами, арсенал которых, как мы увидим в следующей главе, был весьма разнообразным и далеко выходил за рамки дозволенного Церковью.

Жажда исцеления вынуждала толпы больных и инвалидов бродить от одного святого места к другому, преодолевая все тяготы дальнего пути, неделями ожидать чуда у священных гробниц, отваживаться на кражу реликвий, а часто и прибегать к откровенно языческим, по мнению официальной Церкви, ритуалам, о чем с возмущением пишут авторы «покаянных книг» и проповедники. Если одно средство не помогало, искали другое, третье... При этом, подчеркну, основными критериями выбора этих средств были доступность и вера в их эффективность, а не религиозные убеждения больных, впрочем, часто просто не понимавших разницы между дозволенными и осуждаемыми Церковью целительными практиками. Весьма типичен для этой эпохи случай, описанный в миракулах святого Анно. К его могиле привели некоего слугу с опухолью на ноге, перепробовавшего принципиально разные способы лечения: «ему не сумели помочь ни врачи, ни знающие женщины с их магическими повязками и заклинаниями, лишь будившими в нем тщетные надежды»⁴².

С утверждением О. Борста о том, что в Средние века, всякий, кто заболел, настраивался на быструю кончину⁴³, также можно спорить

⁴¹ Anno. III, 20.

⁴² Anno. III, 2.

⁴³ Borst O. Alltagsleben im Mittelalter. Frankfurt/M., 1983. S. 596.

Пассивная покорность Господней воле лишь декларировалась, смирение заболевших было «субъективной реальностью» эпохи, но *это* смирение никак не означало отказа от надежды на выздоровление. «В одной семье умирала единственная дочь. — рассказывают миракулы св. Анно — В соответствии с обычаем девочку уже переложили на солому на полу, и только в груди ее еще теплилась жизнь. Вокруг собрались родственники и соседи. Внезапно ко всеобщему удивлению она подняла голову и воззвала к своему отцу: “Отец мой, принеси обет какому-нибудь святому, чтобы я не умерла...”»⁴⁴

Данные миракул красноречиво свидетельствуют также о том, что надежду на исцеление больные и инвалиды не теряли по многу лет. Так, из 98 человек, исцеленных Жибрианом Реймским (XI в.), согласно книге его миракул, 12 были больны от рождения, 3 — больше 10 лет, 6 — «несколько лет», 25 — от 3 до 10 лет, 12 — от 1 года до 3, 19 — от месяца до года, и лишь 11 человек были больны меньше месяца⁴⁵.

Но если уже ничего не помогало — можно было начинать *смирено* ждать кончины. В миракулах святого Вильгельма (XIV в.) описаны два крайне нетипичных для этого жанра случая, когда чудесным представляется не деяние святого, а, наоборот, его бездеятельность, объясняемая волей Божественного Провидения. Одной тяжелобольной женщине, остававшейся в церкви у его могилы в надежде на чудо, святой Вильгельм явился во сне и объявил, что она не может быть исцелена и скоро должна умереть. Вернувшись домой, эта женщина («неоспорим приговор Господа!» — замечает автор миракул) успокоилась и стала готовиться к смерти, которая и не заставила себя долго ждать. Другого паломника этот святой в видении предупредил, что здоровье, которое он обретет сейчас, будет недолговечным. И действительно, вскоре после возвращения домой этот человек был раздавлен стволом дерева, которое пытался срубить⁴⁶.

Как видим, со смирением принимали лишь неизбежное. При этом от смертельно больных (даже детей!) не скрывали их состояния. Когда близкие решали, что человек умирает, его готовили к смерти. По древнему,

⁴⁴ Anno. I, 54.

⁴⁵ Sigal P. A. Miracles et guérisons au XII siècles // Annales É. S. C. 1969. P. 1522–1539 (P. 1528).

⁴⁶ Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert). Helsinki, 1994. S. 225.

восходящему еще к языческой архаике обычаю, перекладывали на расстеленную на полу солому (обычай этот засвидетельствован миракулами в Германии еще и в XII в.), переодевали в чистое. Христианизация внесла свои новшества: если было возможно, умирающему в руки давали свечу, свечи расставляли и вокруг соломенного ложа. Собирались родственники, соседи и знакомые (в смертный час человек не должен оставаться один), близкие громко оплакивали его. «Один мальчик из Кёльна и девочка из местечка, зовущегося Кёнигсфельд, были возвращены к жизни тогда, когда их уже перенесли с постели на солому, — сообщает автор миракул святого Анно, объединив в одной главе два похожих сообщения о чудесах. — По обычаю мирян лежали они так со свечой в руке и ждали смерти. Их родственники с печалью ожидали только того часа, когда они испустят дух и т. д.». Или: «Маленький мальчик был изнурен тяжелой болезнью и был уже на краю могилы. В соответствии с обычаем умирающего переложили на соломенную подстилку, расставили вокруг свечи и стали воскурять над ним ладан»⁴⁷.

И еще об одном аспекте переживания болезни, формирующем ее образ в повседневной жизни. Болезнь — событие, выбивающее человека из привычной колеи жизни, делающее его неспособным исполнять обычные занятия — трудиться, или сражаться, или радеть на службе Господу, словом, в полной мере соответствовать привычной социальной роли. Разумеется, и в этом аспекте субъективное переживание вписано в общий культурный контекст эпохи и зависит как от коллективных представлений, так и от социальной реальности, прежде всего от того, какие социальные и, в конечном итоге, экзистенциальные, последствия для больного будет иметь его болезнь.

Понятно, что богатый и бедный в Средние века не были равны перед болезнью. Изучение протоколов исцеления святыми (миракул) показывает, что в целом упоминаемые в них болезни характерны более для низших сословий, для всех тех, кто вынужден есть некачественную пищу, жить в антисанитарных условиях и каждодневно бороться за выживание. Эрготизм — отравление грибом спорыньи в хлебе, выпеченном из зараженного зерна ржи, проказа, неврозы, проявляющиеся в виде самых разнообразных соматических расстройств вплоть до потери зрения и слуха, рождение нездорового потомства и детей-уродов — все это проблемы, обусловленные социальным бытием, низким уровнем жизни.

⁴⁷ Анно. II, 88; I, 64

Бессилие медицины перед многими заболеваниями и недоступность врачебной помощи для широких масс населения как вследствие их бедности, так и по причине удаленности от крупных городов и университетских медицинских центров при отсутствии средств на дорогу, лишали простолюдинов возможности квалифицированной медицинской помощи, так что любая болезнь для них и их детей могла закончиться смертью. Монастырские или городские госпитали, в которых медицинское обслуживание имело отнюдь не первостепенное значение, да и профессиональные медики наличествовали далеко не всегда, лечение у местного знахаря или паломничество к могиле святого — вот все, на что мог рассчитывать заболевший. При этом ему нужно было еще и не умереть с голоду. Разумеется, болезнь порождала чувство страха. Но всегда ли она порождала чувство обреченности?

«Ездить может хромой, // безрукий — пасти, ... даже слепец // до сожженья полезен...» Как видим, стремление быть по мере сил включенным в трудовой процесс и, следовательно, в социальную жизнь характерно для героев скандинавского эпоса. И, позволю себе предположить, пока эта связь с социумом, чувство сопричастности ему существовали, болезнь не воспринималась как нечто безысходное.

Некоторые виды соматических патологий, которые удается диагностировать по сагам, в обществе, где возникли эти саги, болезнями вообще не считались, коль скоро не препятствовали привычному образу жизни. «Когда Торхаллю, сыну Асгрима, сказали, что Ньяля, его воспитателя, нет в живых и что он сожжен, то он так расстроился, что весь побагровел и у него из ушей хлынула струями кровь так, что ее было не унять. Он лишился чувств, и лишь тогда кровь остановилась. После этого он встал и сказал, что держал себя малодушно»⁴⁸. Здесь, по-видимому, мы имеем дело с описанием гипертонического криза. О том, что Торхалль был гипертоником, свидетельствует также упоминание саги, что при любом волнении лицо его багровело. Но нигде ни слова о «болезни». Торхалль был смелым воином и отличным хозяином⁴⁹.

⁴⁸ Сага о Ньяле. Гл. 132.

⁴⁹ Тем более не считаются болезнями мелкие телесные пороки, не мешающие в целом вести принятый образ жизни, такие как раннее облысение или седина, полная или частичная алопеция (отсутствие волос на теле). Они рассматриваются скорее как отличительные признаки человека, иногда дающие основание назвать его прозвищем. Такие прозвища как Офейг Косолапый, Гудбранд Шишка (горбатый?) в комментариях не нуждаются. Имя Арнор Волосатый Нос указывает на

В раннесредневековых правовых текстах понятие «болезнь» тесно связано с понятием «нетрудоспособность». Заболевания, безусловно ограничивающие трудоспособность человека — слепота и грыжа. Отчасти к этой группе может относиться и безумие. Если после покупки раба выясняется, что тот страдает грыжей, слепотой (не обязательно полной), падучей или другим видом «безумия» (*rabiosus, demoniacus*), а также лепрой, требующей немедленной изоляции от общества, сделка может быть расторгнута и раб отправлен к прежнему хозяину, ибо считается нетрудоспособным. Точно так же, если после заключения брачного контракта выяснилось, что невеста слепа на оба глаза, больна проказой или безумна, жених волен был отказаться от своих обязательств⁵⁰.

В средневековых миракулах мы наблюдаем сходную картину. Среди ищущих исцеления у священных гробниц людей с такими недугами (врожденными или приобретенными), как глухота, плохое зрение, хромота и другие дефекты конечностей, встречаются люди самых различных профессий: купцы, крестьяне, пастухи, плотники, портные и швеи, кузнецы, ткачи, рудокопы, слуги. Посильно все они были включены в трудовой процесс, и всякий, сообщая сведения о себе монаху, приставленному записывать все случаи чудесных исцелений, обязательно называет свою профессию.

Пока человек трудится и, следовательно, идентифицирует себя с определенной социальной группой, он осознает свою принадлежность к обществу. Или же пока осознается временный характер заболевания и есть надежда на выздоровление и возвращение к привычным занятиям. Но миракулы упоминают и тех людей, кто не мог больше работать. Все они страдали от своей «никчемности», «негодности» (*inutilitas*): «Во второй день праздника святой Троицы у гроба святого епископа исцелились две женщины, страдавшие от своей *негодности (dolore inutilis sibi facte)*: одна — от того, что ее спина была скрюченной, другая — вследствие болей в правой ноге»⁵¹.

феномен, именуемый медиками *naevus pilosus nasi*. Другая его форма — *naevus pigmentosus*: в «Саге о заселении Исландии» упомянут Берси «с черной щекой». О разных формах алопеции свидетельствует имя Скаллаgrim, т. е. Грим Лысый в «Саге об Эгиле» и упоминание в «Саге о Ньяле» о том, что у ее главного героя — мудрого Ньяля не росла борода.

⁵⁰ Edictus Rothari, 230; *Niederhellman A. Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges*. Berlin; New York, 1983. S. 52–53.

⁵¹ Anno. I, 33.

Inutilitas — собирательное понятие, характеризующее не только тяжесть недуга, приведшего к нетрудоспособности, но и его «фатальность», а также обозначающее подавленное душевное состояние таких больных. Без сомнения, их переживания были обусловлены не только беспомощностью и угрозой голода (как правило, близкие не оставляли их своей заботой), а скорее невозможностью полностью соответствовать прежней социальной роли, выпадением из своей социальной (профессиональной) группы, вне которой средневековому человеку трудно было себя представить.

Современная медицина в значительной степени утратила представление о живой связи больного с его болезнью. В болезни медики видят теперь по большей части ее «объективную» сторону — расстройство структуры или функции какой-либо части организма, отклонение от принятой в данной культуре нормы здоровья, словом, патологию, вызванную определенной причиной. При таком подходе от взгляда и медиков и историков ускользает то обстоятельство, что болезнь — феномен сколь объективный, столь и субъективный. Когда человек страдает от определенного заболевания, которое может проявляться во вполне объективных изменениях в его организме и (или) может быть установлено при помощи вполне объективных для данной культуры методов диагностики (будь то мантический ритуал или современнейшая медицинская технология), он страдает от него субъективно. Субъективно осмысляет, эмоционально переживает, субъективно реагирует на него всем своим поведением. И пожалуй, главное в средневековом индивидуальном восприятии болезни в обыденной жизни — восприятие ее через отношение к ощущению собственной *inutilitas*. *Inutilitas* — тот критерий, тот жизненный рубеж, перед которым оказывается заболевший. И то, сможет ли он перешагнуть через него, освоиться со своим новым положением и найти приемлемую социальную роль, и определяет индивидуальное отношение к болезни.

Такому положению вещей христианская идеология попыталась противопоставить новые представления — о болезни как особом образе жизни (*modus deficiens*) и особой социальной роли больных — как объектов каритативной деятельности (*pauperes Christi*). Посмотрим, насколько это удалось.

2. 3. Больной и общество

Болезнь — категория не только биологическая, но и социальная. Она связывается с необходимостью для человека совместить должное желаемое и возможное.

Больной человек в большей степени, нежели здоровый, зависит от общества, так как ему нужны пропитание и уход, которые он не может обеспечить себе сам, и та помощь, которую окружающие могли и считали нужным оказать больным, во многом свидетельствует об отношении общества и к самому феномену болезни, и к больным.

2. 3. 1. Христианское милосердие и каритативная деятельность общества по призрению бедных и больных

Католическая теология рассматривала болезнь как исполненное глубокого смысла, запланированное всемогущим Творцом событие, не менее важное, чем всякое другое, а диктуемая евангельскими заповедями любовь к ближнему (*caritas*) требовала от общества заботы о тех, кто в ней нуждался — *siga pauperum* (Мф. 25:31–46), что в конечном счете и привело к возникновению институционализированных форм реализации этой заботы.

История заботы общества о больных и немощных в Западной Европе с самого начала идет рука об руку с историей бедности и общественно-го призрения бедных.

Бедные (*pauperes*) в Средние века — понятие широкое и многозначное, не связанное с определенным социальным слоем, тем более с самым низшим. Бедными считались не только те, кто беден в материальном смысле, но и те, кто беззащитен, бесправен, наиболее подвержен насилию и угнетению, словом, все, кто нуждается в помощи в силу разных причин, а значит, не только неимущие, но и вдовы, сироты, путешественники (прежде всего паломники), рабы и пленники, одинокие женщины и, конечно же, больные, инвалиды, немощные старики, раненые. Понятия «больной» и «бедный» почти синонимичны, и вплоть до позднего Средневековья как объекты каритативной деятельности практически не различались, что особенно хорошо видно на примере госпиталей, о которых пойдет речь ниже.

Евангельский постулат «блаженны нищие» и неведомая ни античной, ни германо-кельтской культурам позитивная оценка физического труда

и бедности, впервые прозвучавшая в христианстве, явились тем совершенно новым, «революционным» элементом идеологии, который в значительной мере повлиял на всю социальную рефлексию последующих столетий и вызвал к жизни феномен каритативной (от лат. *caritas* — любовь к ближнему) деятельности по отношению к бедным, ставший существенным элементом социальной и духовной жизни общества. Разумеется, можно было бы указать на примеры подобной заботы в римском обществе времен поздней империи, когда производились масштабные раздачи хлеба населению или создавались приюты для сирот, но объектами такой заботы были только свободные, она носила эпизодический характер и ни в коей мере не возводилась в ранг идеологии, как это впоследствии стало характерным для христианских государств средневековой Европы. Идея *caritas* лежит в основе всей христианской этики и есть не что иное, как опосредованная любовь к Богу. Служение ближнему символизирует служение Богу, поэтому благотворительность стала одним из основных требований, предъявляемых Церковью к благочестивым христианам. Жития святых, чудесные истории и проповеди учили голодных — кормить, раздетых — одевать, пленных — выкупать, больных — утешать и окружать заботой, странникам — давать кров и пищу. Добрые дела во имя веры и любви к ближнему рассматривались как средство искупить собственные грехи и обрести спасение души, ибо, как учил Христос, «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое, и отдай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, следуй за Мною» (Мф. 19: 21).

Однако христианизация, глубоко изменившая мироотношение человека, и религиозно-этическое оправдание, даже превознесение, бедности и страданий тем не менее не означали мгновенного перелома в общественном сознании и отказа от прежних социальных установок. Мирская благотворительность в раннее Средневековье носила еще символический характер и выражалась, главным образом, в раздаче милостыни и дарениях в пользу Церкви и монастырей, а основная забота о бедных и больных осуществлялась исключительно по инициативе Церкви. Она же и контролировала всю каритативную деятельность.

В раннее Средневековье церковная благотворительность выражалась прежде всего в заботе о голодающих. Каковы бы ни были индивидуальные причины, по которым человек впадал в состояние бедности — война, пожар, мор скота, старость, тяжелая болезнь и т. п., — в этот период существовала одна постоянная предпосылка бедности — голод, обусловленный войнами, низким уровнем агрикультуры и зависимостью

человека от природных катаклизмов. Где голод — там и болезни, ибо болезнь поражает прежде всего ослабленный организм, а миграции населения в поисках пропитания неизбежно приводили к эпидемиям. Во времена голода люди снимались с насиженных мест и стекались туда, где можно было достать пищу — в города и монастыри, ставшие первыми центрами каритативной деятельности по отношению к бедным и больным.

Уже с V в. согласно папским предписаниям Церковь выделяла для призрения бедных четверть своих доходов. С начала VI в. во всех церквях Галлии, которая была оплотом христианства в заселенных германцами областях, стали составлять специальные списки тех, кто нуждается в постоянной помощи (*matriculae pauperum*), прежде всего инвалидов. Тогда же в Западной Европе распространяется возникший на христианском Востоке институт дьяконата, основным направлением деятельности которого была забота о бедных и больных. Посещать больных и умирающих вменяется в обязанность и священникам. Епископы, в свою очередь, должны были осуществлять верховное руководство каритативной деятельностью Церкви в своих епархиях, организовывать закупки зерна и создавать запасы на случай голода, в их компетенцию входило также создание госпиталей⁵².

Идея создания госпиталей, как и дьяконат, пришла с Востока. Уже в IV в. при императоре Константине возникают первые госпитали в Константинополе и Кесарии. В Галлии епископские госпитали появились уже на рубеже V–VI вв., и число их быстро росло. Затем госпитали стали устраивать при монастырях, а в высокое Средневековье — в городах, часто на пожертвования частных лиц.

Историки медицины иногда наивно рассматривают эти учреждения как первые клинические госпитали, больницы. Это неверно. Средневековый институт госпиталей изначально имел совсем другие, гораздо более широкие функции. Там не только содержали больных и оказывали им посильную помощь, но и давали приют беднякам, ослабленным и голодным, немощным старикам, сиротам, в госпиталях же находили кров и пищу путешественники и паломники, так что госпитали, подобные знаменитому *Hôtel-Dieu* в Париже, где уход за больными действительно играл существенную роль (которую тем не менее не стоит переоценивать!), являются скорее исключением, нежели правилом. Повторю

⁵² Angenendt A. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u. a. 1990. S. 196–200.

еще раз, специальной установки заботиться о больных и создаваться для этого какие-либо особые учреждения («монастырские больницы») в католической Церкви тогда не было. Госпиталь возник как один из церковных институтов по призрению бедных, был наделен «сакральным значением» и в первую очередь предназначался играть роль своеобразной жертвы Господу в лице нуждающихся⁵³. В этом смысле он отличался, например, от римского *valetudinarium* (от лат. *valetudinarius* — больной), где оказывалась медицинская помощь legionарам. Слово «госпиталь» происходит от латинских *hospes* — гостеприимный, *hospitalis* — гость, *hospitalitas* — гостеприимство, и по меньшей мере до IX в. чаще всего употреблялось применительно к беднякам и путешественникам — «*hospitale pauperum et peregrinorum*» — в значении места, где им оказывалось гостеприимство. Обычай гостеприимства хорошо были известны «варварским» народам Европы, но с распространением христианства это понятие приобретает еще одно важное значение — гостеприимство и помощь по отношению к нуждающимся, словом, благотворительность.

В раннее Средневековье более всего заботились о бедных и больных монастыри, поскольку нормы монастырского устава предписывали монахам вести апостольскую жизнь — (*vita apostolica*), быть бедными и самим заботиться о бедных. Основным руководством по уходу за бедными и больными для монахов стал устав св. Бенедикта Нурсийского (ок. 529 г.), по меньшей мере до XII в. оказывавший сильнейшее воздействие на формирование представлений о функциях и устройстве госпиталей в целом. В соответствии с этими представлениями в начале IX в. в бенедиктинском аббатстве Санкт-Галлен создается образцовая система госпиталей (и к этому образцу стремятся потом все монастыри ордена), куда входили госпиталь для монахов (*infirmarium*), для бедняков (*hospitale pauperum*), для «светских братьев» — конверсов и еще не принявших постриг новичиев, а также приют для богатых гостей, то есть тех, «кто прибыл на лошади». Позднее к ним добавляется лепрозорий, находившийся, впрочем, за монастырской стеной⁵⁴.

Около 1000 г. с началом клюнийской монастырской реформы каритативная деятельность превращается в наиболее актуальный пункт

⁵³ Boshof E. Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 71 (1984). S. 153–174.

⁵⁴ Hecht K. Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1983; Jetter D. Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800. Köln, 1986. S. 35–41.

монашеской идеологии. В 1132 г., например, госпиталь в Ключи насчитывал около 100 мест и по праву считался одним из самых крупных в Европе. (Для сравнения: «среднестатистический» госпиталь в Средние века имел от 5–7 до нескольких десятков мест.) Цистерцианцы с начала XI в. также объявили главным направлением своей деятельности заботу о бедных. Повсюду — от Шотландии до Португалии и Восточной Европы — возникали монастыри этого ордена (в Средние века их насчитывалось около 800), почти все они имели свои госпитали — инфирмари (от лат. *infirmus* — больной) для монахов и госпитали для бедных⁵⁵.

Согласно уставу, прибывающие в монастырь гости (*hospites*), и прежде всего бедняки и паломники (*pauperes et peregrini*), должны были обеспечиваться всем необходимым: кровом, едой, одеждой, в случае нужды — усиленной медицинской помощью. Для этих целей в монастырях были не только отдельные помещения для гостей — «госпитали», но и отдельные погреба, кухня и пекарня, иногда — монастырский врач. Замечу, впрочем, что слово «врач» (*medicus*) не всегда здесь следует понимать буквально. Изначально в монастырском уставе «специализации» врача, подобно тому как существовали «специализации» келаря, капеллана, библиотекаря, не предусматривалось. В монастырских поминальных книгах, где рядом с именами почивших упомянуты обычно и их должности, слово *medicus* встречается крайне редко. Врачом «назначался» кто-либо из монахов, и его положение не давало того авторитета, которым обладали монахи вышеупомянутых «специализаций», а функции заключались главным образом в уходе за больными и в элементарной медицинской помощи.

Однако на всякое правило, как известно, всегда находится какое-нибудь исключение. Поэтому нельзя оставить без внимания тот факт, что многие монахи действительно серьезно занимались медициной, изучая античное наследие и местные народно-медицинские традиции, учились у своих предшественников в монастыре или даже у известных светских медиков. В некоторых монастырских госпиталях, даже на севере Европы — в Исландии и Скандинавии, судя по найденным археологами медицинским инструментам и результатам исследований скелетов с кладбищ при госпиталях, монастырские врачи производили сложные хирургические операции в соответствии с новейшими по тем временам

⁵⁵ Berger J. M. Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Das Beispiel der Cistercienser. Diss. Münster, 1996.

методиками, разработанными в европейских медицинских центрах⁵⁶, хотя одновременно не пренебрегали и лечением реликвиями, святой водой и благословленными специальными формулами культовыми пред-
метами⁵⁷.

Однако в целом, подчеркну еще раз, влияние светских медицинских школ, в частности Салернской, в монастырях на территории севернее Альп ощущалось слабо, и различий между религиозной заботой о душе (*cura anima*) и медицинской заботой о теле (*cura corporis*) не делалось⁵⁸. Даже в эпоху своего расцвета в X–XII вв. монастырский госпиталь как социальный институт продолжал оставаться богоугодным заведением по призрению разных категорий нуждающихся в помощи, и высокий медицинский уровень отдельных госпиталей в определенный (часто довольно короткий) период является скорее не правилом, а исключением, которому они обязаны заслугам того или иного врачующего там монаха. Так, «образцовый» Санкт-галленский госпиталь, просуществовавший несколько столетий, оставил в истории только одно имя — монаха Ноткера, за вздорный нрав прозванного «Перцем», а за свое врачебное искусство получившего почетную приставку к имени — *Medicus*. Хильдегарда Бингенская, автор одних из самых известных средневековых медицинских трактатов «*Physica*» и «*Causa et cura*», была аббатиссой бенедиктинского монастыря Руппертсберг, куда стекались к ней за помощью сотни страждущих. Слава о ее медицинских познаниях пережила Хильдегарду: после ее смерти в монастырь продолжали стремиться больные и убогие, хотя его госпиталь уже не мог предложить ничего такого, что бы отличало его от других рядовых госпиталей. Однако паломники надеялись отнюдь не на медицинскую помощь, а на чудесное исцеление у гроба знаменитой аббатиссы-врачевательницы. Поскольку наплыв паломников был огромен, а долгом гостеприимства и милосердия пренебрегать было нельзя, дело

⁵⁶ Isager K. Skeletfundene ved Om Kloster. Kopenhagen, 1936; I. McDougall. The Third Instrument of Medicine. Some Account of Surgery in Medieval Iceland // S. Campbell, B. Hall, D. Klausner (Ed.). Health, Disease and Healing in Medieval Cultur. Toronto, 1992. P. 57–83; Götlind A. Technology and Religion in Medieval Sweden (=Avhandlingar fren Historiska institutionen i Göteborg 4), Falun, 1993.

⁵⁷ Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // Одиссей. Человек в истории. 1995. М., 1995. С. 151–169.

⁵⁸ Подробно об этом: Agrimi J., Crisciani C. Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII. Mailand, 1978.

дошло до курьеза. Монахини пожаловались майнцскому архиепископу что шум и суета, приносимые в обитель множеством паломников, мешают их собственным молитвам, и тот вынужден был прибыть к гробу Хильдегарды и официально «запретить» ей впредь творить чудеса, дабы у ее могилы вновь воцарился покой⁵⁹.

Если говорить о значении монастырей для развития медицины как науки о лечении вообще, то в первую очередь следует напомнить, что в течение многих столетий после распада Римской империи они оставались едва ли не единственными очагами культуры и образованности, и именно в них было по крупицам собрано и возрождено античное медицинское наследие, в значительной степени утерянное во времена Великого переселения народов и варварских набегов кочевников. В основном Кассиодором (ок. 540 г.) монастыре «Виварий» на горе Монте Кассино переводились и переписывались античные медицинские рукописи Гиппократы, Галена, Цельса, Диоскуриды, Орибазия, Александра Тралльского; в Испании к тщательному изучению воззрений античных врачей первым обратился архиепископ Исидор Севильский (ок. 570–636 гг.); в крупных монастырях (Люксёй, Фульда, Райхенау, Боббио, Санкт-Галлен), в школах при госпиталях епископских кафедр (в Париже, Шартре, Лилле, Туре) составлялись рецептарины, руководства по кровопусканию, компендиумы из античных сочинений наподобие знаменитого «*Corcondantia Ippocratis, Galeni et Syriani*», несколько столетий служившего путеводной нитью в медицинской практике.

Обращение монахов к практической медицине было тем более важным, что в деле помощи больным и инвалидам роль белого духовенства как врачей была довольно символической: в раннее Средневековье долгом священника было не лечить — это запрещалось, а молитвой и увещанием поддержать тех, кто слаб и сам не способен противостоять скверне — болезни, подготовить умирающего, помочь ему осмыслить грядущую смерть, облегчить расставание с земной жизнью. Однако.

⁵⁹ Ohler N. Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des heiligen Anno // Rheinische Vierteljahrbücher, 1984. S. 32, 22. Эта курьезная история не единственная в истории средневековых госпиталей. Монахи другого монастыря, где был похоронен святой-чудотворец, вообще угрожали своему святому патрону выбросить его мощи в сточную канаву, если он не прекратит своих чудес, поскольку из-за паломников у них не оставалось времени для исполнения своих религиозных обязанностей. Bernards P. Die Rheinische Mirakelliteratur im 12. Jh. // Annalen des historischen Vereins für den Niederhein. Hft. 138. 1941. S. 1–78. S. 25.

повторю еще раз, из многих сотен монастырей и кафедральных соборов по всей Западной Европе, при которых были госпитали, наберется. может быть, чуть больше десятка таких, где действительно были продолжены традиции античной медицинской науки.

Со своей стороны христианское монашество, своевременно проявив интерес не только к молитвам и экзорцизмам, но и к физиологии, добавило к традиционным христианским целительным средствам — исповеди, молитве, призывам Христа — хирургию, лечение травами, которые произрастали тут же, на монастырском огороде, а также минералами. знания о свойствах которых и дозировке черпались из античных рецептариев. Особой популярностью пользовалось кровопускание, также позаимствованное из античной медицины. Эта процедура получает, правда, иную мотивацию: удаляя из организма «испорченную скверной греха» кровь, врачи «очищали» таким образом своих пациентов, искореняли пороки, греховные плотские влечения, прежде всего сексуальность. О высоком уровне владения античным медицинским знанием у монахов некоторых монастырей свидетельствуют и миракулы святых, в которых часто употребляется медицинская терминология или упоминается предположительный диагноз. Так, комментарий автора миракул святого Анно, исцелившего мужчину, у которого «по всему телу разлились черная и желтая желчь, отчего тот заболел опаснейшей желтухой»⁶⁰, обнаруживает знакомство этого монаха с гуморальной теорией, лежавшей в основе всей античной этиологии. Несомненной популярностью пользовались у многих монастырских врачей и традиции местной народной медицины, особенно заклинания и заговоры. В следующей главе еще пойдет речь о судьбе многих народных заклинаний, которые, попав в обиход монастырской культуры, были латинизированы или по меньшей мере подверглись христианской редакции. Можно также с уверенностью говорить о том, что большая часть того комплекса латинских вербальных формул-благословений на случай болезни и благословений целительных средств, который отчасти был включен даже в литургические тексты, является плодом творчества монастырских врачей.

Официальная Церковь довольно рано распознала в монастырской медицине опасность обмирщения монашества, и расцвет ее был недолог. Действительно, отправляясь учиться у светских врачей или оказывать помощь богатым больным, монахи-медики часто покидали надолго свои

монастыри, что противоречило уставу (правило *stabilitas loci*). Живя в миру, они невольно приучались к роскоши, общались с женщинами, порой забывали свой долг — служить бедным и, обуянные грехом гордыни и криволюбия, брали плату за лечение или, хуже того, в поисках гонорара стремились заполучить себе богатых пациентов. Частые отступления от орденских правил среди монастырских врачей к XI в. стали уже обычным делом. Приоры закрывали на это глаза, поскольку врачебная практика в миру приносила монастырям немалый доход: несмотря на то, что помощь врача-монаха должна была быть бесплатной, больные обычно щедро одаривали обитель. Известно, например, что Бернар Клервосский принял в свою общину одного медика, бежавшего из своего монастыря потому, что сам приор вынуждал его к частым отлучкам ради прибыли.

На фоне общего кризиса старого монашества внутри Церкви зреет протест, и в начале XII в. Реймский церковный собор запрещает членам духовных орденов «практиковать врачебное искусство из жадности обогащения», предписывая всем «вновь обратиться к Богу». В 1139 г. Латеранский собор грозит серьезным наказанием монахам-медикам за практику в миру, собор 1162 г. в Монпелье запрещает принимать мирян на лечение в монастырские госпитали, годом позже собор в Туре запрещает более чем двухмесячные отлучки из монастыря, что сделало невозможным для монахов ученье в миру. На церковных соборах 1212 и 1215 гг. вновь и вновь повторяется угроза отлучения для всех, кто нарушает эти правила. Попутно запрещаются занятия хирургией и акушерством белому духовенству. И наконец, в 1243 г. папа требует внести в уставы монашеских орденов пункт о запрете монахам учиться медицине вообще. Таким образом, в течение полутора столетий решениями 7 церковных соборов серьезная медицина окончательно изгоняется из монастырских стен, и в XIII в. в европейских аббатствах уже не сыскать было, пожалуй, сколько-нибудь выдающихся врачей: звезда монашеской медицины закатилась.

Впрочем, к этому времени по причинам от медицины весьма далеким монастырские госпитали уже окончательно утрачивают свою роль основных центров каритативной деятельности в отношении бедных и больных. На смену им приходят госпитали городские, которые условно могут быть разделены на две категории. Одни — основывались епископами или канониками городских или кафедральных соборов и продолжали оставаться полностью церковными учреждениями, другие — различными духовно-светскими орденами и братствами, а также городскими коммунами или, реже, отдельными богатыми благочестивыми горожанами.

Строго говоря, городские госпитали — явление для Европы не новое. Один из самых ранних госпиталей в Западной Европе — госпиталь в Арле (500 г.), основанный знаменитым арльским епископом Цезарием — автором многочисленных проповедей, несколько веков служивших образцом для подражания в этом жанре и по сей день весьма популярных у историков источников. Синод 836 г. в Аахене предписывал каждому городу иметь свой госпиталь, однако до XII в. это было скорее только благое пожелание. Но мере продвижения христианства на север и роста городов (и горожан!) росло и число городских госпиталей.

Что представлял собой городской госпиталь? Как уже было упомянуто, средневековый госпиталь сочетал в себе функции клиники и «богоугодного заведения» — приюта для всех нуждающихся. Больные, инвалиды, немощные старики, сироты, бедняки и странники получали в нем необходимый, но в целом простейший уход.

Нельзя забывать, что городской госпиталь тоже был в первую очередь духовным институтом. Напомню, что во взгляде на болезнь и больных христианское мировоззрение отличалось от античной «научной» медицины отнюдь не тем, что в христианстве отношение к ним было «религиозным», а у античных врачей — «светским». Античная медицина также никогда не была чисто светской и носила отпечаток религиозного мышления даже у «отца» натуралистических медицинских теорий Гиппократов, так что нельзя рассматривать ее только с позиций рационализма. Различие состояло прежде всего во взглядах на причину болезни и на важнейшее условие избавления от нее. Теология болезни учит, что все телесные недуги, равно как и любые другие несчастья, происходят по воле Божественного Провидения и являются следствием греховности человеческой природы. Скверна греха соединяется с душой и становится неотъемлемой ее частью, поэтому главное условие исцеления — очищение болящего от грехов: «Не здоровые имеют нужду во враче, а больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк. 2:17). Эти слова Христа стали интерпретироваться теологами как указание на его миссию спасти души и врачевать тела (*Christus soter et medicus*), а христианство понималось соответственно как «религия спасения», «медицина для души и тела». Именно забота о *духовном* здоровье пациентов стояла в средневековых госпиталях на первом месте, что нашло отражение и в их архитектуре. В конце залы, где помещались пациенты, обязательно находился алтарь, при котором велись регулярные богослужения, иногда к госпитальному зданию пристраивалась капелла или небольшая церковь, так что все обитатели

госпиталя, даже прикованные к постели больные, всегда имели возможность принимать участие в литургии. И первыми процедурами, которым подвергались поступающие в госпиталь, были очищающая душу исповедь и таинство причащения.

Новоприбывших пациентов мыли, переодевали в чистое (спать, впрочем, полагалось голыми, только в ночном колпаке), оказывали простейшую медицинскую помощь и размещали в общей зале, где рядами стояли кровати, рассчитанные обычно на несколько человек. Отдельных помещений для мужчин и женщин не предусматривалось, их кровати просто отделялись проходом. Кормили в целом хорошо, не менее двух раз в неделю полагались мясо и вино⁶¹. Забота об искуплении грехов и спасении души, а также питание, уход и крыша над головой составляли, собственно, основу «лечения» в таком госпитале. Но было бы ошибочным недооценивать его значения: вдали от знаменитых медицинских центров Европы вроде Парижа, Милана или Салерно городской госпиталь был практически единственным местом, где люди из низших социальных слоев и маргиналы — нищие, бродяги, а также любые путешественники, бывшие во всех отношениях весьма уязвимыми уже только потому, что, отправившись в дорогу, порывали все свои социальные связи, в случае нужды могли получить какую-нибудь помощь. К этому следует добавить, что в условиях, когда любая болезнь могла обернуться катастрофой, пребывание в госпитале имело еще и психотерапевтический эффект.

В свою очередь, пациенты, поступая в госпиталь, давали обет послушания начальству и воздержания. Последнее, впрочем, удавалось не всем, так как среди них были не только немощные и больные, но и относительно здоровые и молодые люди, и когда их греховная связь с кем-либо из служителей госпиталя или пациентов обнаруживалась, случались пикантные скандалы.

Система городских епископских госпиталей как оплот каритативной деятельности Церкви тем не менее не сумела выдержать испытания временем и к XIV в. окончательно приходит в упадок. За исключением того, что в 1215 г. IV Латеранский церковный собор запрещает белому духовенству практиковать хирургию и акушерство, основные причины, обусловившие ее развал, к медицине имели мало отношения и носили социально-экономический и отчасти идеологический характер.

⁶¹ *Mischlewski A. Alltag im Spital zu Beginn des 16. Jahrhunderts am Beispiel der Stadtpfarre Krems // A. Kohler, H. Lutz (Hrsg.) Alltag im 16. Jahrhundert Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten. Wien, 1987. S. 152–173*

Во-первых, хотя и считалось, что госпитали финансируются от доходов с церковного домена, средств для них выделяли крайне мало, и им приходилось заботиться о себе самим, что автоматически давало госпиталям статус относительно автономной хозяйственной единицы. Помимо подсобного хозяйства и выручки от продажи платья с умерших, основной статьёй их дохода на протяжении всего Средневековья оставались пожертвования, причем это были не только деньги, но и продукты, одежда и льняные покрывала, даже солома для постелей. Но если при Меровингах и Каролингах почти все завещания содержали упоминание о даре госпиталю, то в высокое Средневековье недостаток пищевых ресурсов и рост всевозможных налогов и поборов, осложнявшие и без того трудную жизнь средневекового человека, весьма способствовали тому, что население нищало и мало что могло пожертвовать Церкви и бедным, да и количество самих бедняков, нуждающихся в помощи и призрении, неизмеримо выросло. В то же время рента церквей и аббатств уменьшается едва ли не вдвое. Данные обстоятельства не могли не отразиться на положении госпиталей, и итог был печальным: после XII в. новых церковных госпиталей почти не основывали, а многие старые приходили в упадок, сокращали количество мест или вообще закрывались.

Экономическому упадку госпиталей сопутствовала и духовная деградация их служителей: богослужениями все чаще пренебрегали, дисциплина падала, предназначенные для больных и бедняков продукты и имущество разворовывались. В этом смысле хозяйственная самостоятельность и право распоряжаться пожертвованиями сослужили госпиталям плохую службу, дав почву для произвола управляющих. Нередкими стали ситуации, когда госпиталь оказывался вообще пустым: все средства шли только на содержание ректора, капеллы и служащих. Несмотря на попытки церковных властей и поместных соборов сохранить первоначальные функции госпиталей как богоугодных заведений, вокруг них все чаще разражались громкие скандалы. Так, в 1356 г. некий брат Бернард Лефевр был уволен со своего места настоятеля в госпитале французского города Бове, поскольку никаких отчетов о расходе вина и пшеницы во вверенном ему заведении не предоставлял, да еще «взял в долг» из казны 700 флоринов и «забыл» вернуть. В 1398 г. ректор госпиталя в Кавайоне по приказанию епископа был изгнан со своего поста, потому что превратил свой госпиталь в бордель, а вырученные за проданную мебель деньги присвоил. Некоторые ректоры часто шли на то, чтобы в целях наживы продавать часть помещений и имущество госпиталя, урезать рацион питания больных, так что тем не оставалось

ничего иного, как просить на улице подаяния: в анжерском госпитале за год умерло от голода более 300 человек. В знаменитом парижском *Hôtel-Dieu* служители безнаказанно отлучались со своего поста в любое время, сквернословили и развратничали на глазах у больных⁶²

Во-вторых, в высокое Средневековье отмечаются глобальные изменения как в хозяйственной жизни общества, так и в общественном мировоззрении, давшие первый импульс оформлению другой, в каком-то смысле альтернативной существующей системе призрения бедных и больных.

Начнем с того, что экономические и социальные процессы в XI–XIII вв. привели к серьезным изменениям форм реальной бедности и соответственно самого содержания понятия «бедные». В каритативной деятельности происходит настоящая революция. Решающим фактором, столь изменившим положение вещей, является отмечаемый уже с XI в. прирост населения: с X в. по XIV в. население Европы удваивается. Заселяются отдаленные районы, активизируется торговля, растет число городов и их жителей, увеличивается мобильность населения, связанная с ростом торговых связей, крестовыми походами, паломничествами. Обратной стороной этих процессов стало увеличение числа бедных. При том, что прирост населения постоянно опережал прирост ресурсов питания, а неурожайные годы были явлением довольно частым, не оскудевала и армия голодающих. К деревенской бедноте — основному объекту благотворительности в раннее Средневековье прибавилась беднота городская, рост численности которой во многом был обусловлен бедностью в деревне: город притягивал голодающих. Едва ли не половину населения любого города можно было причислить к бедноте в широком смысле. В отличие от городской бедноты раннего Средневековья она состояла уже не только из нищих и бродяг, а была более дифференцирована и постоянно пополнялась за счет поденщиков, людей, живущих на случайные заработки, учеников и подмастерьев, прислуги. Разумеется, при таком количестве нуждающихся традиционных форм церковной благотворительности уже не доставало: потребности существенно опередили возможности.

На фоне этих социально-экономических изменений и в религиозной жизни Европы происходит важный поворот, среди прочих последствий которого были новые формы каритативной деятельности и, что особенно

⁶² Attali J. Die kannibalische Ordnung: von der Magie zur Computermedizin Frankfurt/Main, 1981. S. 59.

важно, частичный выход ее из компетенции Церкви. В этом повороте существенны два момента. Во-первых, внутрицерковные реформы, суть которых заключалась в стремлении приблизить наконец к жизненной практике веками провозглашаемые лозунги подражания Христу, «апостольской жизни» в бедности и служении бедным для клира и монашества. Во-вторых, с середины XII в. все более активное участие в религиозной жизни общества начинают проявлять представители средних и низших сословий⁶³.

Таким образом, рост «бедности поневоле» обострил вопрос о «добровольной бедности» и аскезе, приближающимся к идеалам апостольства. Старое бенедиктинское монашество переживает кризис: богатство ордена заставляет усомниться в его соответствии этим идеалам. И в самом монашестве, и в миру активизируется движение за «добровольную бедность» и служение бедным, вылившееся в создание целого ряда духовно-светских орденов и братств, поставивших своей целью соответствие аскетическим идеалам и каритативную деятельность, прежде всего уход за больными и помощь нуждающимся, создание *hospitalia pauperum et domus leprosorum*.

Эти ордена уже не были чисто церковными организациями, в них входили миряне, причем далеко не из знати⁶⁴. Старейшим был орден святого Иоанна, организованный во второй половине XI в. рыцарями и купцами в Иерусалиме для опеки больных паломников и заслуживший в 1099 г. особое одобрение папы римского. В Иерусалиме же в 1118 г. был создан орден тамплиеров, распространивший сеть своих госпиталей по всей Европе. Во время третьего Крестового похода рыцари

⁶³ Л. П. Карсавин писал об этом: «Понятия подражания Христу, необходимости апостольской жизни клира, апостольства как вершины христианской жизни сделали боевыми лозунгами обновляющейся церкви». Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 122.

⁶⁴ В рамках данной работы невозможно остановиться на подробностях деятельности этих орденов и их судьбе. См. об этом в упомянутой книге Л. П. Карсавина. Напомню лишь его мысли о том, что «по самому существу своему рыцарские ордена еще сильнее монашества подлежали влиянию обмирщающих процессов», крах большинства их идеалов, как и вообще любых других идеалов при столкновении с реальной жизнью, был впоследствии неминуем. Когда Восток был потерян христианами, рыцарским орденам пришлось приспособляться к новым условиям, и каритативная цель «легко совмещалась с быстрым ростом богатств ордена и далекою от его идеалов жизнью». Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. С. 118.

и горожане из Любека и Бремена создают Тевтонский орден (орден госпиталитов святой Марии), наверное, самый демократический по составу.

Некоторые ордена отличала известная специфическая направленность их благотворительной деятельности. Орден святого Лазаря (1119) заботился исключительно о прокаженных, члены «Ордена премонстранцев» (1121) видели свое предназначение в заботе о душах смертных и миссионерстве, но тоже создавали госпитали при своих монастырях. Орден святого Антония помогал больным эрготизмом — «огнем святого Антония» (род отравления грибком спорыньи). Сепулькринцы, так называли себя члены ордена Братья-крестоносцы Гроба Господня в Иерусалиме (1122) к первоначальной заботе о паломниках в Святой Земле присоединили также заботу о больных и нищих в своих госпиталях. Женская ветвь сепулькринцев принимала под свое покровительство больных детей и детей-подкидышей.

Особого внимания заслуживает, пожалуй, орден госпиталитов Святого Духа (1198), объединивший ряд светских духовных братств формально вообще независимых от Церкви, члены которых, мужчины и женщины из разных сословий, живя в миру, тем не менее посвятили себя служению Господу и ближним. Особенно много госпиталей ордена госпиталитов Святого Духа возникло в Италии и Германии в XIII в. В этот период не было уже, пожалуй, ни одного более или менее крупного населенного пункта, где бы благочестивые миряне обоих полов не объединялись в братства для каритативной деятельности.

Состоятельные люди в городах вместо дарений церковным госпиталям все чаще организовывали собственные. При них также трудились члены какого-нибудь благотворительного объединения. Такие госпитали стали новым типом института социальной помощи, пришедшим на смену монастырским или создаваемым канониками городских соборов госпиталям, они принадлежали городу и подчинялись светским властям.

Как видим, для поворота в общественном сознании в отношении бедных и больных потребовалось несколько столетий. И хотя этот поворот свершился под влиянием воспитательных усилий Церкви, одновременно он лишил ее лидирующей роли инициатора социальной помощи.

В процессе превращения благотворительности в существенную сторону религиозной и общественной жизни важную роль сыграла, несомненно, проповедь. Речь идет отнюдь не о раннесредневековой проповеди до середины XII в. количество проповедников-клириков было невелико, проповедь входила прежде всего в обязанности епископов, которые

зачастую по разным причинам — вследствие занятости административными делами, состояния здоровья, лени или необразованности пренебрегали ею⁶⁵. К тому же раннесредневековая проповедь — как правило, высокоученая и мало доступна простым верующим. До IX в. сборники проповедей вообще состоят в основном из распределенных по дням года, главным образом воскресеньям и церковным праздникам, насыщенных богословской ученостью проповедей или эссеципов из них знаменитых отцов Церкви Августина, Амвросия, Григория Великого⁶⁶. Но в XII–XIII вв. под влиянием нового понимания христианского идеала — строгой бедности, необходимости воздействия на мир примером и увещанием, борьбой с ересью и безнравственностью — пасторская деятельность обновляющейся Церкви особенно активизируется. Новые — нищенствующие — ордена: францисканцы, доминиканцы и слитые в один орден папскою буллою 1255 г. августинцы-еремиты идут навстречу религиозным потребностям масс, и доходчивые, впечатляющие, насыщенные моральным характером проповеди, которые и сами одновременно были не лишены влияния умонастроений паствы, звучат по всей Европе. Стремление «следовать нагими за нагим Христом», как проповедовал Франциск Ассизский.

⁶⁵ Ноткер Заика живописует нам сцену проповеди одного нерадивого епископа. Когда до него дошло распоряжение Карла Великого, чтобы все епископы в определенные дни произносили после мессы проповедь, этот примас, не умевший ничего другого, «кроме как жить в роскоши да чваниться», боясь лишиться этого места и соответственно всей своей роскоши, пригласил в праздничный день двух знатных придворных и после чтения Евангелия взошел на кафедру, будто бы намереваясь обратиться к народу. По поводу столь неожиданного зрелища все в удивлении сбежались в церковь, и лишь один человек остался стоять у входа. Он был ярко рыжим и, стыдясь цвета своих волос, не снимал лоскута кожи, покрывавшего его голову. Заметив это, епископ приказал церковному сторожу позвать его. Сторож, торопясь выполнить поручение своего господина, схватил беднягу и потащил к кафедре. Из страха быть сурово наказанным за то, что осмелился стоять с покрытой головой в храме Божьем, тот изо всех сил стал сопротивляться, «будто бы его ведут на суд к строжайшему Судие». Епископ же, наблюдая все это с возвышения и то обращаясь к служителю, то накидываясь на несчастного, высоким голосом покрикивал: «Тащи его! Смотри не выпусти! Хочешь — не хочешь, а тебе придется подняться сюда!» Когда побежденный то ли силой, то ли страхом и понукаемый епископом бедняк приблизился к кафедре, он сорвал с него головной убор и торжествующе обратился к народу: «Вот, люди, смотрите: этот бездельный — рыжий!» Так и закончилась эта «проповедь» (*Notkerus Balbulus. Gesta Karoli. Lib. I. Cap. 18*).

⁶⁶ Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. С. 120.

и служить бедным все больше волнует умы современников, установка на обязательную благотворительность наконец перестает быть лишь идеологическим штампом или еще одним церемониалом, как это было прежде

Что представляла собой мирская благотворительность в раннее Средневековье? Мы знаем, что уже в раннесредневековых грамотах король или представители местной аристократии называли себя «отцами и утешителями бедных» (*pater et consolater pauperum*), а всевозможные предписания, наподобие рыцарских «зерцал», кодифицировавшие сословную мораль, требовали от сильных мира сего заботы о бедных и слабых, однако ни о какой систематической и институционализированной заботе со стороны светской власти и частных лиц до конца высокого Средневековья говорить не приходится. Она могла выражаться лишь в отдельных дарениях в пользу Церкви, включая монастыри, госпитали, лепрозории, а также в раздаче милостыни. Средневековые источники полны рассказов о масштабных и впечатляющих раздачах милостыни государями и знатными сеньорами, особенно приуроченными к праздникам и торжественным событиям, хотя в целом при многих дворах, равно как и в монастырях, содержание нищих было поставлено, что называется, на широкую ногу. В дни больших церковных праздников устраивалось целое театральное действо, когда знатные особы публично мыли нищим ноги, стригли их головы, кормили и т. п. Следует уточнить, однако, что «раздача милостыни принимала привычные для средневекового общества ритуальные и кодифицированные формы, — как справедливо замечает А. Я. Гуревич. — Строгая регламентированность и подчеркнутая публичность всех этих актов заставляют предполагать, что в основе подобной благотворительности лежала не столько проповедуемая христианством любовь к ближнему, сколько забота жертвователей о собственном душевном благополучии»⁶⁷.

На этом фоне пример ландграфини Тюрингской Елизаветы столь разительно отражает обозначившиеся в конце высокого Средневековья перемены в понимании каритативной деятельности: любовь (*caritas*) должна отзываться на страдания. Овдовев в возрасте 21 года, Елизавета Тюрингская полностью отдалась благотворительности и организовала в Марбурге госпиталь на 28 мест. Разумеется, в истории известны и другие примеры, когда женщины из аристократических родов удалялись от мира и посвящали себя уходу за бедными и больными. В середине

⁶⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 251.

VII в. дочь франкского короля Пипина Гертруда остригла себе волосы в знак отвержения мирской суеты и возглавила монастырь, куда, если верить житию, со всей округи стекались к ней за помощью бедные и болящие. Христианский подвиг Елизаветы Тюрингской полтысячелетия спустя в соответствии с духом времени выглядит совсем иначе. Она не стала почтенной настоятельницей богатого монастыря, что вполне соответствовало бы ее общественному положению, а, напротив, презрела все нормы феодального общества, более того, вступила в конфликт с ним, отринув идеалы и образ жизни своего сословия, сословные и родственные связи, придворный этикет. После того как ее супруг тюрингский ландграф Людовик погиб в Крестовом походе, она отдалилась от своих детей и родственников, обрекла себя на настоящую бедность, пустив все богатства на благотворительность, стала вести жизнь аскетическую, полную самоуничтожения, и даже во время церковных процессий шла не во главе их, как подобало бы ей в соответствии с титулом, а в толпе простых женщин, босая, в грубом сером одеянии. Для своего госпиталя она выбрала патронат незадолго до этого канонизированного святого Франциска (1228), который проповедовал и подтверждал личным примером религиозно-аскетическую свободу от имущества и стал для Елизаветы и многих ее современников идеалом сознательного отречения от мирских благ и служения бедным. В этом госпитале она сама была сестрой милосердия и выполняла всю черную работу, как пишет ее духовник и автор miraкул марбургский архиепископ Конрад. Особое внимание уделяла наиболее нуждающимся — детям, калекам и прокаженным⁶⁸. Прокаженные, о которых еще пойдет речь ниже, в Средние века были единственной категорией больных, которых стремились удалить от общества, их боялись и ненавидели, и тем значительнее был христианский подвиг Елизаветы, принимавшей их в своем госпитале и тем самым вступившей в открытый конфликт с городскими властями и горожанами. Она сама обмывала их язвы и раны, своим платком вычищала грязь и гной изо рта, носа, ушей, кормила и целовала их.

Елизавета Тюрингская умерла в возрасте около 24 лет в изоляции от семьи, двора, своего сословия. Еще при жизни в народе ее имя было окружено ореолом святости. Может быть, именно прижизненной славы Елизаветы как целительницы, помогающей главным образом детям

⁶⁸ Müller I. Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der heiltätigkeit Elisabeth von Thüringen — heilserwartung und Heilungserfolge im Mittelalter // Hessisches Jahrbuch für Volkskunde, 1979, 22. Marburg, 1982. S. 1–17.

и прокаженным, можно объяснить тот факт, что чудеса исцеления, которые, если верить протоколам инквизиционной комиссии, назначенной уже полгода спустя для ее причисления к лику святых, начинают вершиться на ее могиле уже на следующий день после похорон, не были «классическими»⁶⁹ евангельскими чудесами. Почти половина исцеленных ею страдали нарушениями опорно-двигательного аппарата, что вполне могло быть следствием лепры или эрготизма, а детей она возвратила к жизни больше, чем один из самых популярных средневековых святых Мартин Турский.

С конца XIV столетия тенденция к переходу всех функций заботы о бедных в компетенцию местных властей (историки называют этот процесс «коммунализацией заботы о бедных»⁷⁰) все больше дает о себе знать. Тогда же намечаются радикальные перемены в понимании бедности и, что важно, в ее оценке. Соответственно изменяются отношение к бедным и формы их призрения.

Чумные эпидемии середины XIV в., в течение нескольких десятилетий опустошавшие Европу, имели следствием не только сокращение населения (в некоторых областях почти на треть!), но и значительный упадок хозяйства, что дало новый импульс бедности. Стремительный рост числа нищих превращает их в социальное зло, и на повестку дня впервые в истории встает вопрос о причинах бедности, связи ее с преступностью и способах борьбы с нею, что в целом противоречило прежней евангельской, ее оценке. Если раньше бедность понималась как необходимость работать, а нищенствование — не как вынужденное состояние, а как способ приближения к евангельским идеалам самоотречения и отвержения всего мирского, то теперь бедность стали объяснять нежеланием работать (как видим, меняется и оценка самого труда). Людей без определенных занятий, не имевших профессии, вырванных из своей среды, тем более пришлых, то есть тех самых, которые прежде составляли значительный процент обитателей госпиталей, начинают рассматривать как бродяг, бездельников и тунеядцев, с которыми надлежало

⁶⁹ К «классическим» чудесам относятся чудеса, которые творил сам Христос. Среди чудес исцеления это исцеление слепых, глухих, парализованных и одержимых. Об этом подробнее в следующей главе.

⁷⁰ Oexle O. G. Armut und Armenfürsorge um 1200 // Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin, Heilige: Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Sigmaringen, 1981. S. 78–100.

вести борьбу и по возможности заставить трудиться. В массовом сознании растет осуждение нищенствования, что находит первое законодательное отражение в запретах нищенствования для трудоспособных. При таком взгляде на бедных забота о них переходит в иную плоскость.

На первый план выдвигаются педагогические задачи — приобщение бедных к труду путем воспитания и даже принуждения. Им предписываются определенные нормы поведения, требующие от них скромности, дисциплины, прилежания и трудолюбия. Одновременно совершенствуются и разнообразятся институты и формы социальной помощи (например, задача одежды, денег, «столы для нищих»), упорядочивается их финансирование, разрабатываются четкие критерии для предоставления этой помощи, усиливается городской контроль за благотворительностью как коммунальных, так и духовных учреждений, возникает постоянный бюрократический аппарат, занимающийся проблемами социального обеспечения. Трудоспособных бедных теперь не принимают в госпитали, где они могли бы безбедно существовать в праздности, а направляют на принудительные (обычно довольно тяжелые) работы, пытаются создавать специальные работные дома, например, на лесопильне или солодовне для мужчин, на прядильне — для женщин. «Госпиталиты Святого Духа» особенно преуспели в организации работных и воспитательных заведений. Отныне бедные должны работать, для нетрудоспособных по старости и детей-сирот городскими властями все чаще создаются специальные приюты, а госпитали, наконец, все более и более начинают походить на клинические.

Таким образом, только в позднее Средневековье институт госпиталей окончательно утрачивает свою функцию жертвы Господу, свое «сакральное значение», и те социокультурные феномены, которые можно было бы обозначить современными понятиями здравоохранение и социальная забота, в целом приобретают общественный статус, или, точнее, утрачивают свой религиозный характер. Врачевание тоже становится делом людей светских — профессиональных врачей, которых готовят медицинские факультеты университетов, и разного рода и степени образованности лекарей, цирюльников, «бродячих медиков» — по большей части шарлатанов, владеющих, впрочем, не только умением изготавливать всевозможные «чудодейственные» бальзамы и микстуры, но и некоторой суммой позитивных знаний и опыта, позволяющих удалить больной зуб, вскрыть нарыв, принять роды, пустить кровь и т. п. Эти перемены, впрочем, нисколько не отразились на авторитете деревенских знахарей, ибо народная медицина еще много столетий спустя оставалась частью традиционного жизненного уклада низших слоев населения.

2. 3. 2. Забота о больных в частной жизни

Какую роль сыграло изменение идеологических установок в отношении к бедным и больным, обусловившее появление и рост институтов общественного призрения нуждающихся, в частной жизни средневекового человека? Как изменилось (и изменилось ли?) в католической Европе отношение к больным в повседневности?

У историков стало уже традицией выискивать влияние христианской концепции метафорической связи болезни с грехом на отношение к больным в повседневной жизни. В специальной литературе многократно высказывалось предположение о том, что теологическая концепция болезни-кары в ее «усиленном» библейском варианте как отметки Господа, делающей грех видимым, особенно характерная для популярного богословия, могла повлиять на присущие массовому сознанию установки по отношению к больным и стать причиной их маргинального положения в обществе⁷¹. Не вижу причин не отдать дани историографической традиции и тоже начну с обсуждения этой проблемы.

«Слепой и хромой не войдет в дом Господень», — говорится в Библии (2 Цар. 5), и живучестью в народной среде именно библейских установок немецкий этнолог И. Коти в 30-х гг. XX столетия объяснял, например, характерную для крестьян Нового времени неприязнь к бродячим слепцам и калекам, которых старались не пускать в дом и побыстрее от них избавиться, так как считалось, что они приносят несчастье⁷². И все же проблема маргинализации больных в Средние века в целом представляется мне надуманной. Распространению мнения о том, что в массовом сознании болезнь объяснялась Божьим гневом и наказанием за грех, мы обязаны церковной дидактической литературе, которая, как мы видели выше, не отражает реального положения вещей. Христианская интерпретация причины болезни не была ни единственной, ни даже главенствующей этиологией в обыденной жизни средневекового общества. Будучи частью идеологической доктрины, она не превратилась, а в связи с новым импульсом в развитии «научной» медицины в высокое Средневековье и «коммунализацией» заботы о бедных и больных так и не успеет превратиться в те безусловные и действующие «автоматически» установки

⁷¹ Эта проблематика была весьма популярной едва ли не до середины XX в. не только у историков медицины, но и у этнографов (И. Коти, Е. Мейер), и даже у современных историков (Р. Хистанд).

⁷² *Koty J.* Die Behandlung der Alten und Kranken. S. 193–195.

сознания, которыми столь часто руководствуются люди в повседневной жизни. Таким образом, было бы нецелесообразным осмыслять с позиции одной только христианской этиологии болезни, распространенные в повседневной жизни традиционного общества, каким продолжало оставаться европейское крестьянство вплоть до Нового времени, поверья, предрассудки, стереотипы поведения в отношении больных и калек, корни которых следует искать гораздо глубже.

Даже внутри самой христианской культуры тема болезни—божественного наказания, которая ставит человека вне общества, подчеркивая его нечистоту и необходимость изоляции (как, например, в случае с прокаженными в Ветхом Завете (Лев. 14:14) и исцеление от которой должно быть санкционировано свыше после специальной очистительной процедуры, не оформилась в столь полном и законченном виде, как в других древних культурах, оказавших на христианство непосредственное влияние. прежде всего в ближневосточных. Грех — нарочитое или по неосторожности нарушение запретов и норм поведения, санкционированных религиозно, рассматривался в этих культурах как преступление и имел тяжелые последствия как для самого виновного, так и для всего коллектива. Процедура исцеления от болезни-кары за грех включала в себя по меньшей мере два этапа: дознание, в ходе которого устанавливалась вина заболевшего, и раскаяние, сопровождаемое очистительными, умиротворяющими божество процедурами, свидетельствующими о том, что «пациент» осознал свою вину и скорбит о ней.

Несмотря на то, что в христианстве существовала прямая связь между болезнью и грехом, оно не выработало жестко регламентированной «терапевтической» процедуры, хотя налицо все элементы древней практики: и грехи, за которые Бог карает болезнью, и допрос-исповедь с признанием грехов — раскаянием, и епитимья как церемония очищения. Но, с одной стороны, исцеление от болезни как таковой в христианской теологии вообще не было самоцелью. Любая болезнь происходила по воле Божественного Провидения и соответственно наделялась высоким смыслом и определенной ролью во всем бытии мироздания и в судьбе отдельного человека, тогда как исцеление лишь сопутствовало очищению души от скверны греха. С другой стороны, исповедь и покаяние, сколь бы важными не были они в христианском культе, в обыденной жизни все равно не стали ни единственным, ни главным условием исцеления. Единственной победой Церкви в этом направлении можно считать постановление IV Латеранского собора (1215), которое под страхом отлучения от Церкви предписывало врачам лечить больных только

после исповеди и причащения. А за полстолетия до этого поместный собор в Нормандии (1173) постановил всем тяжело больным — «*infirmi qui in lecte egritudinis fuerint*» — принимать последнее причастие, которое должно было способствовать отпущению грехов, укреплению больного в страданиях и борьбе с ужасами смерти, а также восстанавливать телесное здоровье, если это было полезно для спасения души⁷³. Санкционированные Богом исцеления официальная Церковь все же признавала, но связывала их обычно с культом святых, и для нее они оставались лишь отдельными чудесами, а не повседневной религиозно-терапевтической практикой, подобной, например, практике древнеавилонских жрецов или библейских священников.

Таким образом, теологическая аргументация возможной маргинализации больных в средневековом обществе представляется довольно шаткой. В том же, что касается обыденной жизни с ее упрощенной теологией, источники, даже агиографические, которые в первую очередь можно подозревать в равнодушии к теме наказания болезнью за грехи, также не предоставляют нам никаких доказательств отношения к больным как к отмеченным Богом «аутсайдерам». Исключением является, пожалуй, судьба прокаженных, о которых пойдет речь ниже. Но проказа — случай особый, а в целом анализ миракул — источников, которые содержат наибольшее количество данных о больных и их окружении, показывает, что болезнь близких просто переживалась как экзистенциальное явление, и всякий, кто заболел, мог рассчитывать на помощь и сочувствие окружающих.

Солидарности с больным в первую очередь следовало ожидать от семьи, и средневековые миракулы подтверждают это многочисленными примерами. Близкие терпеливо ухаживали за больными, сопровождали в паломничество по святым местам. Родители заботились о детях, взрослые дети — о родителях. Тех, кто не мог идти сам, везли на телеге или верхом на лошади, несли на носилках или на руках. Обратимся к историям из протоколов о чудесных исцелениях святыми.

Тринадцатилетний Конрад от рождения был парализован и не мог сам ни ходить, ни даже сидеть без опоры, а руки его так дрожали, что все эти годы его кормили с ложки. Весь путь до гроба святой Елизаветы

⁷³ *Hartman Fr. Der ärztliche Auftrag. Göttingen, 1956; Avril J. La pastorale des maladies et de mourants aux XII et XIII siècles / / H. Braet, W. Verbeke (Ed.) Death in the Middle Ages. Leuven Univers. press. 1983. P. 90.*

в Марбурге он проделал, будучи привязанным к седлу, тогда как мать его, знатная дама, всю дорогу шла пешком, босая. Их сопровождал отряд рыцарей, а также толпа простолюдинов из их поместья⁷⁴. Но это пример из жизни богатой семьи. Девятилетнюю Беатрис, горбатую и парализованную, отчим всю дорогу до Марбурга тащил на спине; девочку 5 лет, не встававшую с постели из-за «тяжелой болезни», родители на тележке привезли в Зигбург, где был погребен святой чудотворец кельнский архиепископ Анно; парализованного мальчика мать и родственники везли в Зигбург сначала на телеге, а потом на руках несли в монастырь, расположенный на горе⁷⁵. В паломничество больных сопровождали и другие родственники, а также соседи и слуги, если таковые имелись. Миракулы святого Анно сообщают также о некоем человеке, слуге, глухом от рождения, которого привел ко гробу святого его господин; ослепшего рыцаря приводят соседи; родственники одного тяжело больного мужчины сами отправляются в Зигбург и приносят целительную пыль с гробницы; потерявшую рассудок женщину, связанную, сопровождают в паломничество муж, мать, сестра и соседи⁷⁶.

Многие больные, до того как отправиться к могиле святого за исцелением, не один месяц и даже не один год страдали от своей болезни и нуждались в постоянном уходе и моральной поддержке, которые они и получали от близких, соседей, друзей. Прикованные к постели больные — *paralitici* — были абсолютно беспомощны. Некоторые не вставали на ноги по 5, 10, а то и 20 лет. Миракулы святого Анно упоминают, например, разбитую параличом женщину, которая даже не могла пошевелиться; другая женщина три с половиной года не могла разогнуться, передвигалась только на четвереньках и не могла без посторонней помощи ни есть, ни пить, ни справлять естественную нужду; Елизавета Тюрингская исцелила девушку 16 лет, которая была до той поры не в состоянии сама ходить, а также женщину, которая так распухла от водянки, что три года не вставала с постели и даже глаз не открывала из-за отеков⁷⁷. У девочки,

⁷⁴ Huyskens A. Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen. Marburg, 1908. Cap. 15. (Далее в тексте: Elisabeth, номер главы.)

⁷⁵ Elisabeth 3; Mittler M. (Hrsg.). Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis (=Siegburger Studien III-V). Siegburg, 1966–1968. Lib. I. Cap. 6; Lib. II. Cap. 21. (Далее в тексте: Anno, номер книги и номер главы или приложения.)

⁷⁶ Anno. I, 31; I, 28; I, 32; Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 220.

⁷⁷ Anno. I, 68; IV, 4; Elisabeth. 4; 103.

страдающей тризмом, не разжимались челюсти, поэтому ее приходилось кормить с ложки, силой проталкивая ее между зубами, — и так изо дня в день, много лет! «Одержимого» мальчика, который отвергал пищу⁷⁸, мать в течение трех лет кормила сама, увещевая именем Христа и св. Анно; но как пишет автор миракул, стоило женщине произнести святые имена мальчик выплевывал на нее всю пищу, так что ей, чтобы заставить ребенка поесть, приходилось всякий раз впадать в грех, поминая нечистого, ибо тогда ребенок мог удержать пищу. Она же посещала с ним могилы разных святых в надежде на чудесное исцеление⁷⁹. И таких примеров — множество. На каждой странице миракул — боль, страдания, надежда больных и сочувствие окружающих.

Домочадцы терпеливо ухаживают за больными, а соседи и друзья утешают и оказывают посильную помощь: госпожа помогает принимать роды у служанки, соседи за руку водят слепую женщину, кладут ей на глаза благословленную соль для облегчения страданий⁸⁰.

Немало хлопот доставляли окружающим душевнобольные, особенно буйные, но даже самых агрессивных не изгоняли из деревни, а только старались подавлять припадки их безумия, чтобы они «не могли нанести вреда себе и другим»; отношение к ним было весьма терпимым, и близкие не теряли надежды на их выздоровление. Одну женщину во время очередного припадка с трудом удерживали восемь здоровых мужчин, прежде чем удалось связать ее по рукам и ногам, засунуть в рот кусок деревяшки, чтобы она не прикусила себе язык, и в таком виде доставить к реликвиям святого Эрика Шведского, который и исцелил несчастную⁸¹. «Родственники и друзья» другого душевнобольного, к тому же глухонемого и парализного, «через все превратности пути» доставили его, как «бездушное тело», к мощам святого Олава в Грандхейме и день и ночь ухаживали за ним, пока не свершилось исцеление⁸². Замечу, что такое милосердие в быту никак не комментируется автором миракул, и это молчание источников можно рассматривать как косвенное подтверждение того, что повседневный уход за тяжело больными и помощь в этом деле соседей и близких считались обычными и сами собою разумеющимися.

⁷⁸ Вероятно, рвота носила психогенный характер.

⁷⁹ Anno. I, 2; III, 43.

⁸⁰ Elisabeth 13; 38.

⁸¹ Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 288.

⁸² Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 206.

Вместе с родственниками заболевших соседи помогают в уходе за больными, приносят обеты святому, готовят к погребению умерших. Одна женщина отправилась в Марбург, чтобы послушать знаменитые проповеди тамошнего архиепископа Конрада. Хотя путь предстоял не близкий и занимал несколько дней, она смогла оставить свою парализованную дочь, которая не могла обходиться без посторонней помощи, на попечении соседей. Любопытны обстоятельства чудесного исцеления этой девушки. В Марбурге, услышав о новом чуде, сотворенном святой Елизаветой, мать расплакалась от жалости к дочери и горько сокрушалась, что та не может сама прибыть к чудотворной гробнице. Затем она попросила совершенно незнакомую женщину принести с нею вместе обет за дочь и помолиться об ее исцелении. В тот же день свершилось чудо, и девушка исцелилась⁸³. Когда одна восьмилетняя девочка тяжело болела полгода, восемь соседей отправились в церковь вместе с ее матерью, чтобы принести обеты святой Елизавете⁸⁴.

Часто случалось, что в повседневных заботах матери не могли уследить за малышами, которые, как и современные дети, очень любили делать то, что наиболее опасно для их жизни, и тут приходили на помощь соседи и односельчане. Так, пока мать стирала в реке белье, маленькая девочка, единственная дочь у своих родителей, забралась в большой сосуд из-под вина, лежавший на берегу реки, чтобы, по-видимому, прокатиться в нем с откоса. В конце концов сосуд скатился в реку, и девочка утонула. Родители вместе с соседями искали ее полдня, и только под вечер кто-то увидел у поверхности воды краешек платья. В то время как шли приготовления к погребению, все присутствующие не раз зывали к святому Анно «голосом и душой (*voce et animo*)» и просили воскресить девочку, пока вечером ко всеобщему ликованию не было замечено, что щеки ее действительно стали розоветь⁸⁵. Или другая история. Один человек пришел к колодцу, рассказывают миракулы св. Елизаветы, и, наклонившись, чтобы зачерпнуть воды, увидел лежащего на дне четырехлетнего сына своих соседей (утонуть в колодце было совсем не трудно: до XIX в. они, как правило, не закрывались, и их стенки почти не возвышались над землей). На его крик сбегались люди со всей деревни, мальчика вытащили и понесли в дом обнаружившего его человека, так как не хотели пугать родителей — отец лежал больной, а мать

⁸³ Elisabeth. 4.

⁸⁴ Elisabeth. 87.

⁸⁵ Anno. I, 85.

еще не оправилась после очередных родов. Там присутствующие воззвали к св. Елизавете, и через короткое время заметили у мальчика признаки жизни. Только тогда он был доставлен к родителям, которые рассказали впоследствии, что в тот день он ушел из дома под вечер играть с другими мальчиками, и лишь через несколько часов, когда солнце уже зашло, был принесен домой соседями⁸⁶.

У одной вдовы утонул маленький сын, и соседи тут же поспешили на выручку. Они нашли тело и помогли вытащить его, а потом попытались вернуть мальчика к жизни, разогревая массажем его тело⁸⁷, другому утонувшему ребенку соседи пытаются помочь, вливая ему в рот теплое пиво⁸⁸.

Не только от родственников или соседей, но и от чужих людей можно было ожидать помощи. Родители везли на телеге свою слепую дочь в Зигбург в надежде на исцеление. На пути им встретила слепая нищенка, которая во имя Бога умоляла взять ее с собой. Едва бедная женщина уселась на повозку рядом со слепой девочкой, как обе они, призвав святого Анно, исцелились — «так милосердие во имя Господа было вознаграждено свыше»⁸⁹. Иногда ищущие исцеления больные и инвалиды присоединялись к группам других паломников — людей вполне здоровых, которые направлялись к святым местам, чтобы помолиться, и также принимали активное участие в судьбе своих больных спутников⁹⁰. Так, «вместе с мужчинами и их женами из приходской общины Випперфюрт» к гробу святого Анно пришел больной падучей мальчик, о родителях которого ничего не сообщается. После того как эти люди «с большим почтением вознесли в церкви свои молитвы и принесли дары», они потребовали у местных служителей весы, чтобы взвесить на них больного и определить вес дара святому в виде хлеба, полагающийся ему «после того, как они принесут за несчастного свои обеты»⁹¹.

Заболевшие в пути паломники могли рассчитывать на приют не только в госпиталях, но и у частных лиц. Миракулы святого Анно сообщают.

⁸⁶ Elisabeth. 28. Аналогичные примеры: Anno. II. 43; III. 75; 79; 80.

⁸⁷ Vitae Sanktorum Danorum. P. 368. Цит. по: *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel, Alltag*. S. 236

⁸⁸ *Miracula Defixionis Domini*. Ed. T. Lundén. Göteborgs Högskolas Ersskrift 1949, 4 (1950). S. 6. Цит. по: *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel, Alltag*. S. 237.

⁸⁹ Anno. I, 48.

⁹⁰ Anno. I, 69.

⁹¹ Anno. II, 17.

что один ирландец по обету отправился в паломничество в Германию, но в пути тяжело заболел и полгода был на попечении чужих людей. Некий Герман из Бройнгесгейна выступил свидетелем чудесного исцеления немощной девочки, которая, прибыв «из дальних мест», вместе с родителями жила в его доме *полтора года*⁹³. Вероятно, такое гостеприимство было в порядке вещей, и мы встречаем в миракулах указания на то, что родственники или совсем чужие люди, более состоятельные или просто живущие вблизи от гробниц святых чудотворцев на длительный срок брали тяжело больных в свой дом⁹⁴.

Протокольный стиль средневековых миракул, часто дающих подробнейшие сведения о больных и их окружении, о возрасте, роде занятий, месте жительства этих людей, тем не менее не балует исследователя экскурсами в мир их чувств и мыслей. И все же из описаний внешних обстоятельств чуда, из слов призыва к святому мы можем заключить, что страдания больных, утрата близких редко кого оставляли равнодушными. Особенно это касается отношения к детям. Родители часто горько плачут и жалуется, видя страдания своих детей. В отчаянии призывают они на помощь святого, видя, что их ребенок умирает: «Святой Анно! Помоги мне, иначе я потеряю свою дочь!», «О святая Елизавета! почему я так рано теряю своего мальчику? Помоги мне и сделай так, чтобы душа снова вернулась к нему!»; «Святая госпожа Елизавета, прошу тебя, исцели моего сына, и я буду вечно служить тебе»; «О пресвятой епископ Анно! Тебе приношу я обет за моего любезного сыночка и обещаю привести его к твоему гробу, чтобы восславить имя твое, если только твоими заслугами перед Господом будет он возвращен мне живым и здоровым!»⁹⁵. Такие свидетельства миракул о прочных эмоциональных связях между родителями и детьми особенно симптоматичны в условиях высочайшей детской смертности, когда из всех новорожденных едва ли половина доживала до года, и многие умирали в совсем раннем возрасте.

Историографические дискуссии о том, воспринимало ли Средневековье детство как особый возраст и были ли тогда дети такими же объектами любви и заботы, как в Новое время, уже отошли в прошлое, тем не

⁹² Anno. III. 27.

⁹³ Elisabeth. 90.

⁹⁴ Elisabeth. 3; 9; 35.

⁹⁵ Anno. I. 75; Elisabeth. 7; 81; Anno. IV, 8b.

менее подчеркну еще раз — сколь ни банальным может показаться это утверждение, — что, по меньшей мере, в среде простолюдинов, которые по другим источникам часто представляются нам бездушными, если не жестокими, к детям, особенно к больным, относились с трогательной заботой и теплотой, болезнь или смерть ребенка глубоко переживались и оплакивались. Так, к примеру, написал автор миракул св. Анно о парализованном и немом мальчике: «жил он родителям на горе, а тем, кто видел его, — на сострадание (*parentibus dolori, videntibus miseratione erat*)». В семье, где из 12 детей выжили только двое — мальчик и девочка, как уточняет автор, девочку родители «нежнейше любили (*tenerrime diligebant*)», мальчик же, как они надеялись, станет их наследником (*quos solos sibi heredes spesperabant*). Внезапная смертельная болезнь девочки повергла их «в отчаяние» (*in desperationem*), и знакомый монах «из сострадания к боли и слезам родителей» посоветовал им призвать св. Анно и принести ему обет. В другой семье — знатного вестфальского рыцаря — умер пятилетний сын, которого отец «как первенца нежно любил». Разумеется, когда святой оживил ребенка, «слезы родителей сменились радостью»⁹⁶. А вот другая жизненная сценка из миракул: мать прижимает умершего трехлетнего ребенка к груди и не хочет с ним расставаться. Когда соседки хотели взять у нее дитя, чтобы подготовить его к погребению «по обычаю страны», она в отчаянии призвала святую Елизавету и попросила вернуть ей сына. Открыв глаза малыш спрашивает мать: «Где я, дорогая? (*Ubi sum, delicta?*)»⁹⁷ Как видим, больной или умирающий ребенок в доме никого не оставлял безучастным, а дети отвечают родителям взаимностью. В миракулах святого Анно есть трогательная история о том, как к гробу святого в Зигбурге (окрестности Кёльна) пришел юноша из Фландрии (!) и принес изображение воскового сердца. Он выполнял обет вместо матери, у которой так белело сердце, что «она и не надеялась уже, что будет жить»⁹⁸.

Мы привыкли часто, не раздумывая, соглашаться с доводами нашего «здравого смысла», что в условиях крайней бедности нетрудоспособные члены семьи расценивались как обуза. Разумеется, больные дети и инвалиды были лишними едоками в семье и забота о них отнимала много времени, разумеется, мальчиков — будущих работников и наследников — ценили больше, чем девочек, разумеется, отцы меньше заботились

⁹⁶ Anno. N1; IV, 2; III, 83.

⁹⁷ Elisabeth. 7.

⁹⁸ Anno. III, 28.

о детях, чем матери, но как часто миракулы опровергают эти общепринятые в историографии мнения! Не потому ли, что там, где начинается сфера эмоционального, здравый смысл сдает свои позиции? Отец двенадцатилетнего мальчика, исцеленного святой Елизаветой, рассказал, что сын его был горбат, имел необычно изогнутую шею, кривые ноги с вывернутыми в разные стороны стопами и скрюченные руки, один глаз был выпучен, другой — прикрыт, а искривленный рот зиял между отвратительно вывороченными губами, словом, его болезнь обнаруживалась в 34 местах, и он выглядел как настоящее чудовище — *quasi monstrum*, но, как видим, отец, который, по его словам, сам содрогался от отвращения при виде этих уродств, привез ребенка к чудотворной могиле в надежде на исцеление⁹⁹. Или другой пример: известно, что святая Елизавета особенно благоволила детям, но любопытно отметить, что большая часть исцеленных ею — 43 % от общего числа «спасенных» — девочки, наименее «ценная» в Средние века половозрастная группа¹⁰⁰.

В том, что касается участия отцов в судьбе больных детей, то и тут миракулы дают множество убедительных примеров, опровергающих стереотипные представления о равнодушии отцов к судьбе их маленьких детей. Представим себе горбатого восьмилетнего мальчика, с руками и ногами, почти лишенными мышц, с затынутыми белой пеленой незрячими глазами, которого ко гробу святой Елизаветы привел отец, давший соответствующий обет. Отец другого мальчика, разбитого параличом и в течение 6 лет «ни разу не коснувшегося своими ногами земли», приносит за него обет святому Анно и везет в Зигбург¹⁰¹. Если произвести элементарные подсчеты, то можно заметить, что упоминания об отцах, сопровождающих своих детей к святым местам, встречаются в миракулах почти столь же часто, сколь и упоминания о матерях. Типичной была также ситуация, когда ребенка сопровождали оба родителя.

Р. Хистанд в своем исследовании об отношении к больным в Средние века среди простых людей и среди знати, показал, что в крестьянской среде к больным и инвалидам относились гораздо мягче и сердечнее, чем в среде высокопоставленной знати. Болезни королей обычно замалчивались, и мы не встретим даже в подробнейших хрониках того времени сообщений о том, что король нездоров, разве что долгое отсутствие новых

⁹⁹ Elisabeth. 82.

¹⁰⁰ Hiestand R. Kranker König — kranker Bauer. S. 74.

¹⁰¹ Elisabeth. 15; Anno. I, 62.

королевских грамот в определенный период заставляет предположить, что какое-то время король был болен. Больных, увечных, умственно неполноценных наследников любым способом старались устранить: на то были свои политические причины, и, к примеру, упоминания в источниках об увечном сыне Фридриха Барбароссы вскоре после того, как была установлена его *inutilitas*, прекращаются.

Среди простолюдинов, напротив, ни о какой маргинализации больных не может быть и речи. Они окружены помощью и поддержкой со стороны близких и, как мы видели выше, по мере возможности вовлечены в трудовой процесс¹⁰².

Дети-инвалиды также не были изолированы от своих здоровых сверстников, они участвовали в их играх и могли рассчитывать не только на душевное участие и сострадание, но и на обед в доме их родителей: когда одну горбатую девочку, передвигавшуюся на костылях, пригласили к столу в доме к ее подружки, согласно миракулам, свершилось внезапное исцеление. Разумеется, семьи далеко не всегда могли прокормить таких детей, но те могли рассчитывать на милосердие окружающих и часто сами заботились о своем пропитании, перебираясь от одного дома к другому в поисках подаяния, о чем опять-таки свидетельствуют наши миракулы¹⁰³.

С выводами Р. Хистанда нельзя не согласиться, но все же эта картина массового милосердия в крестьянской среде представляется излишне оптимистичной. С одной стороны, неверно было бы оставлять без внимания те примеры трогательной заботы о больных и инвалидах, с которыми мы действительно часто сталкиваемся на страницах миракул. Эти забота и милосердие тем более поразительны, если вспомнить о тяжелых условиях жизни и труда в Средние века, когда на долю каждого поколения приходились и неурожайный год, влекущий за собой голод, и война, и эпидемия. Люди, постоянно занятые не просто заботой о «хлебе насущном», а проблемой выжить и сохранить свое потомство, находили время и силы не только для повседневного ухода за немощными и больными, но и для сопровождения их в дальние паломничества.

С другой стороны, вновь подчеркну, реальность была неизмеримо многообразнее, и часто солидарность с больными близких была далеко не безграничной. Некая старая дама из Мюльхайма, прикованная болезнью к постели, совершила паломничество к гробу святого Анно с помощью

¹⁰² *Hiestand R. Kranker König — kranker Bauer. S. 63.*

¹⁰³ *Elisabeth. 82; 4.*

своих сыновей. Но оно не принесло ей исцеления. По возвращении домой ей было видение, в котором святой предлагал повторить паломничество, намекая, что на сей раз оно непременно будет успешным. Утром женщина обратилась к сыновьям с просьбой опять отвезти ее в Зигбург, но один из них возразил: «Матушка, мы с усердием сопровождали тебя туда, и после того, как исцеления не последовало, обратно. Клянусь, больше никогда ты не попадешь туда с нашей помощью, разве что проделаешь этот путь на своих ногах!» После этих сердитых слов больная вдруг почувствовала себя исцеленной, завершает свой рассказ автор *миракул*¹⁰⁴.

В домашней жизни неизлечимый больной действительно был обузой для близких, которые не всегда могли его прокормить или обеспечить ему требуемый уход. Он досаждал им своими жалобами, стонами и криками, жалким видом и запахами, и, разумеется, не все люди были способны воплотить в своей жизни христианский подвиг милосердия в отношении больных членов семьи. О злключениях одного такого больного, мальчика по имени Вильгельм, три года не встававшего на ноги, по-видимому, вследствие атрофии мышц, сообщается в *миракулах* святого Гвиберта Семпрингеймского. В надежде на чудесное исцеление мать повезла мальчика в Семпрингейм, поклониться только что канонизированому (1201) святому. Однако чуда не произошло, и когда разочарованные мать и сын вернулись домой, отчим Вильгельма, «человек бессердечный», как подчеркивает автор *миракул*, обрушился на них с руганью и упреками за напрасно потраченные на паломничество деньги и время. Чтобы оградить ребенка от проявлений ненависти своего мужа, мать была вынуждена перенести мальчика в пустовавший неподалеку дом, куда приходила потом, чтобы кормить его и ухаживать за ним¹⁰⁵.

В *миракулах* святого Анно рассказывается, как один человек из богатой семьи так страдал от болей в бедрах, что день и ночь кричал. Его семья больше не могла выносить этих непрерывных криков, и было решено перенести его ложе куда-нибудь подальше. Еще сюжеты из этих же *миракул*: о мальчике, вероятно, с переломом позвоночника, который был «не нужен ни себе, ни близким», так что потерял всякую надежду

¹⁰⁴ Anno. I, 79.

¹⁰⁵ Libellus de inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham et alia miracula s. Gileberti / / E. Foreville (Ed.). Un procès de canonisation a l'aube du XIII siècle (1201–1202): Livre de Sain Gilebert de Sempringham. Paris, 1943. P. 45–73. Цит. по: Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter (Gremy, 1990. S. 206.

на то, что он вообще будет жить; больной падучей юноша был своим близким «болью и обузой». Потерявший терпение отец семилетней девочки обезображенной горбами на спине и груди, с отвратительно раздувающейся верхней губой и до такой степени отеками конечностями, что она не могла больше сама ходить, просит святую Елизавету: «О сладчайшая госпожа святая Елизавета, или забери из мира сего эту девочку, или исцели ее»¹⁰⁶.

Бродящие по городам и деревням в поисках пропитания слепцы, калеки, перебирающиеся в надежде на исцеление от одного святого места к другому больные паломники также не всегда вызывали положительные эмоции у своего относительно благополучного окружения, и сострадание в обыденной жизни часто пересиливалось отвращением к виду больной плоти, зловонию, неприязнью к чужой боли. Даже авторам miraкул, несмотря на их духовный сан, не всегда удается выдерживать в своем повествовании беспристрастный тон. Если представить себе огромное скопление народа, набившегося в маленькую крипту, где погребен святой, грязных измученных дорогой людей — калек, душевнобольных, крики и стоны страждущих или раздавливаемых толпой, вид страшных уродств и открытых ран, подсыхающего гноя и крови, смрад от гниения и человеческих испражнений, что должно было производиться на здоровых людей тягостное впечатление, то станет понятно, почему среди описаний той атмосферы радостного возбуждения и ожидания чуда у гроба святого, которую обычно рисуют нам авторы miraкул, сплошь и рядом проскальзывают эмоциональные высказывания об «ужасных уродствах», «ужасном виде» тех или иных паломников, в которых трудно распознать людей, упоминания об отталкивающем запахе от гнояных ран, грязных тел, испражнений¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Anno. IV, 8a; I. 23; III, 25; Elisabeth. 66. Полагаю, однако, что такие просьбы родителей — скорее свидетельство их отчаяния, осознания безнадежности положения (что очень выгодно подчеркнуть автору miraкул, ибо тогда значение сотворенного чуда еще больше возрастает!) и стремление освободить прежде всего ребенка от страданий, а вовсе не желания избавиться от лишнего едока в семье.

¹⁰⁷ Подробнее: Wittmer-Butsch M. E. Pilgern zu himmlischen Ärzten Historische und psychologische Aspekte früh- und hochmittelalterlicher Mirakelberichte / Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde 14. Wien, 1992, S. 237–254; Habermas R. Die Sorge um das Kind: die Sorge der Frauen und Männer: Mirakelerzählungen im 16. Jahrhundert / H.-J. Bachorski (Hg.). Ordnung und Lust. Trier, 1991. S. 165–183.

Иногда больные терпели насмешки и издевательства окружающих над своими недугами. Некий Генрих из Марбурга в возрасте 40 лет стал постепенно слепнуть. Соседи не хотели с этим считаться и часто забавлялись тем, что наблюдали, как он бродит по окрестным полям, сбившись с пути. Женщина по имени Матильда была слепа на левый глаз. После паломничества в Марбург этот глаз ее стал видеть, зато ослеп правый. Когда по возвращении она рассказала об этом чуде соседям, те стали потешаться над нею и нередко доводили бедную женщину до слез¹⁰⁸.

Но не будем делать из этих примеров далеко идущих выводов. Перед нами просто картина жизни во всем ее многообразии, и здесь уместно вспомнить слова И. Хёйзинги о «непосредственном противополжении беспощадности и милосердия», господствовавшем в нравах средневекового общества, и о том, как легко могло переходить одно в другое: «Издвательская безжалостность по отношению к обездоленным и калекам соседствует с трогательной сердечностью, тем сокровенным чувством родственной близости к убогим, больным, безумным, которое, наряду с жестокостью, так хорошо знакомо нам по русской литературе»¹⁰⁹.

Итак, Средневековье характеризуется изменением официальной установки в отношении к больным, диктуемой христианской идеей милосердия и любви к ближнему. Каритативная деятельность, изначально формально предписываемая христианской идеологией, на исходе высокого Средневековья постепенно становится существенным аспектом общественной жизни и выходит за пределы исключительной компетенции Церкви. Благочестивые люди из разных социальных слоев посвящают себя уходу за больными и немощными в госпиталях, ставших первым институтом социальной помощи.

В частной жизни, напротив, никаких «революционных» изменений не произошло, и отношение к больным и страждущим мало отличалось от того, которое было характерно, к примеру, для героев скандинавских саг, по крайней мере, эпохи позднего язычества в том смысле, что и тогда оно не исключало сострадания к ним и постоянной помощи.

Меньшая социальная значимость больных в «варварской» культуре, обусловленная героическим этосом и ориентацией на общественное предназначение человека быть воином и обладателем присущих воину

¹⁰⁸ Elisabeth. 21; 84.

¹⁰⁹ Хёйзинга И. Осень средневековья. С. 26.

достоинств, объясняет отсутствие общественной заботы о них, но снюдь не означает полного исключения из общества людей, не способных к ратному делу — больных, инвалидов, немощных стариков. Они не были аутсайдерами и по мере возможности включались в социальную жизнь; индивидуально каждый из них, если верить упомянутым выше фрагментам «Старшей Эдды», вполне мог быть счастлив.

Наряду с практикой «выноса» детей, наряду с презрительными насмешками над старостью мы встречаем в сагах примеры трогательной заботы о больных или о старых родителях, что было совершенно обычным делом. «Торарин был человек смелый и всеми любимый, и жил он у своего тестя Торстейна, потому что Торстейн уже *приближался к концу своей жизни и нуждался в их заботах*», — говорится в «Саге о людях из Лаксдаля»¹¹⁰.

Героям саг не чужда была боль от потери близких — детей, родителей, друзей, супругов. Когда Эгиль потерял одного за другим двух своих сыновей, он заперся в каморке, где обычно спал, и день за днем отказывался принимать пищу и питье в надежде на скорую смерть. Однако его дочь Торгерд хитростью заставила его поесть водорослей и попить воды, а потом уговорила сочинить поминальную песнь и справить трапезу по умершим. «Чем далее сочинял, тем более креп Эгиль, и когда песнь была окончена, он исполнил ее... своим домочадцам»¹¹¹.

Выше мы убедились, что и в собственно средневековых источниках можно найти примеры как «положительных», так и «отрицательных» стереотипов поведения в отношении к больным и слабым. Это может означать, что при всей разнице общественных установок и этических ориентаций в эпоху варварства и в эпоху христианства в повседневной жизни забота о наиболее слабых членах общества постоянно имела место, но продолжала оставаться частным делом.

Изобилие данных агиографической литературы и miraкул о милосердии и заботе о больных и немощных в быту, в семье отнюдь не означает, что с распространением христианства отношение к ним в частной жизни резко изменилось, и в основе этого изменения — христианское милосердие. Следует иметь в виду, что часто историк рискует невольно оказаться в плену у своих источников и принять изображаемую ими картину жизни за полную и всеобъемлющую. Любое историческое исследование должно соотноситься с внутренней логикой жанра источника.

¹¹⁰ Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 10.

¹¹¹ Сага об Эгиле. Гл. 78.

учитывать его целевые установки и потребности общества, в котором он возник и существовал. Именно они обуславливают особенности его стиля и языка, отбор сюжетов. Так что если средневековые миракулы изобилуют сообщениями о больных и актах милосердия по отношению к ним, то это — всего лишь специфика их жанра, в котором христианскому милосердию отводится одна из центральных ролей.

Северные саги посвящены родовым распрям, дальним походам и подвигам на поле брани, и вполне естественно, что их сведения об интересующих нас проблемах несравнимо скуднее, но это вовсе не означает, что человек «эпохи саг» не страдал от потери близких или отказывался от ухода за больными и ранеными. В сагах эмоции описываются крайне редко, но разве сцена похорон сына Эгиля Бадвара не красноречиво свидетельствует о горе его отца: «Еще рассказывают, что когда Бадвара хоронили, Эгиль был одет так: чулки плотно облегли его ноги, на нем была красная матерчатая одежда, узкая в верхней части и зашнурованная сбоку. И люди рассказывают, что он так глубоко вздохнул, что одежда на нем лопнула и чулки тоже»¹¹²

2. 3. 3. Судьба прокаженных

Наш очерк об отношении к больным в Средние века был бы не полным, если бы мы оставили без внимания такой «средневековый» феномен, как проказа и прокаженные. Кто не помнит «Бедного Генриха» Гартмана фон Ауэ? Кого из нас в детстве не впечатляли строчки Р. Л. Стивенсона: «...на тропинке, выйдя из чащи леса, появился человек, закутанный в белое... Колокольчик звенел при каждом его шаге. У него не было лица: белый мешок, в котором не были прорезаны даже отверстия для глаз, закрывал всю его голову; человек этот нащупывал дорогу палкой...»? И далее: «Зловещий звон колокольчика, стук палки, завешенное безглазое лицо и, главное, сознание того, что он не только обречен смерти и мучениям, но и отвержен людьми, — все это нагоняло на мальчиков удручающую тоску»¹¹³.

¹¹² Там же. Подобный пример: «Однажды Сигват проходил через деревню и услышал, как некий муж громко оплакивал свою умершую жену, бил себя в грудь и рвал на себе одежду, рыдал, говоря, что охотно умер бы сам». Сага о Магнусе Добром. Гл. 7.

¹¹³ Стивенсон Р. Л. Черная стрела. С. 261, 262.

Действительно, прокаженные в Средние века были единственной категорией больных, находившихся в социальной изоляции, и отношение к ним явно выходило за рамки провозглашаемой христианской религией любви к ближнему. Почему прокаженных постигла столь жестокая судьба? Действительно ли они были так опасны для окружающих, что общество вынуждено было прибегнуть к их изоляции? И какую роль сыграла католическая Церковь в судьбе прокаженных в Западной Европе?

Лепра, или проказа известна с древнейших времен и упоминается уже в Библии, где в Пятикнижии Моисея приведен целый «каталог» ее симптомов. В эпоху поздней античности она переключалась с Ближнего Востока на средиземноморское побережье Европы, но особенное распространение на континенте получила с начала XII в. в связи с крестовыми походами и ростом городов. В XIV в., когда по Европе прокатилась волна чумных эпидемий («черная смерть»), лепра заметно стихает, возможно, потому, что, согласно одной из современных гипотез, прокаженные стали первыми жертвами чумы, а к началу Нового времени почти полностью исчезает на всей территории Западной Европы¹¹⁴.

Едва ли какое другое заболевание имело столь страшные последствия, как лепра, постепенно уничтожавшая свою жертву. На прогрессирующей стадии, иногда спустя десятилетия хронического течения болезни, она обретала ярко выраженные черты: пятна на коже, изъязвленные бугорки и узлы (лепромы), деформированный нос, щеки, губы (так называемое «львиное лицо»). Далее поражение периферических нервов вело к контрактурам и атрофии мелких мышц, параличам, трофическим язвам, а в конце концов — к потере пальцев на руках и ногах, слепоте, мутации отдельных органов. Поэтому прокаженные выглядели столь безобразно и отталкивающе, что не раз подчеркивалось и в исторических источниках, и в художественных произведениях. Разнообразие клинических форм и отсутствие четких критериев для диагностирования¹¹⁵.

¹¹⁴ Подробнее см.: *McNeill W. H. Plagues and Peoples. New York, 1976.*

¹¹⁵ Лепрой, или проказой, называют хроническое инфекционное заболевание, вызываемое микобактериями лепры, передающимся воздушно-капельным путем, реже — через кожу при повреждении кожного покрова, и характеризующееся преимущественно поражениями кожи, слизистых оболочек, лимфоузлов, периферической нервной системы, глаз и некоторых внутренних органов. Лепра начинается с болей и потери чувствительности в разных местах на теле.

медленное развитие болезни не давали возможности отграничить лепру от других заболеваний, так что в Средние Века это было скорее собирательное понятие, которым обозначались и многие другие инфекционные и кожные болезни (псориаз, венерические кожные инфекции, корь), так что на деле не все «прокаженные» были таковыми. Но, «став прокаженными», все разделяли одну — страшную — судьбу.

Возможно, судьба прокаженных быть изгнанниками, маргиналами была predeterminedена в Европе исторически. Их изоляции требовали уже законы Моисея: «У прокаженного, на котором эта язва, должна быть разодрана одежда, и голова его должна быть не покрыта, и до уст он должен быть закрыт и кричать: нечист! нечист! Во все дни, доколе на нем язва, он должен быть нечист, нечист он; он должен жить отдельно, вне стана жилище его» (Лев. 13: 45–46).

Руководствуясь библейской мудростью, светская власть в союзе с церковной вырабатывают свою политику в отношении прокаженных. Первым законодательным документом, регулирующим положение прокаженных в обществе, был эдикт лангобардского короля Ротари (643), согласно которому заболевших лишали всех прав и имущества, изгоняли из дома и заставляли селиться в строго определенных местах — лепрозориях или деревнях для прокаженных. Такое положение дел с небольшими вариациями сохранялось во всех государствах Западной Европы на протяжении всего Средневековья.

С самого начала католическая Церковь взяла на себя заботу по уходу за больными проказой. Первые лепрозории (так же, как и первые госпитали для бедных и больных) основывались при монастырях. В XII–XIII вв., в период особенного распространения болезни и истерического страха перед нею, уходом за прокаженными занимались главным образом духовно-благотворительные объединения благочестивых мирян, частично входивших в орден святого Лазаря (1119), «специализировавшийся» на призрении прокаженных. Вплоть до позднего Средневековья (XIV–XV вв.), пока болезнь не пошла на убыль, лечить проказу даже не пытались (да она и считалась неизлечимой). Более

позднее наблюдается типичные патологические изменения кожи, слизистой, периферических нервных стволов. Историография судьбы прокаженных имеет богатую традицию. См., напр.: *Bériac F. Histoire des lépreux au Moyen Age. Une société exécutée* Paris, 1988.

того, профессиональные врачи никогда не посещали лепрозории¹¹⁶. Отчасти из страха, отчасти из-за отсутствия необходимости: это были уголки, где остановилось время, где жили мертвые. Да, именно мертвые, потому что диагноз лепры означал для человека исключение из сообщества живых, символическую смерть. В XII в. возникает специальный ритуал удаления прокаженного. Как все происходило?

Сначала подозреваемого освидетельствовали на предмет подтверждения диагноза. Из средневековых юридических текстов известно, что назначенная местными властями комиссия, обследовавшая больного, возглавлялась «судьей» (лат. *judex*) и включала не только представителей «народа» (*populus*), но и «экспертов» (*expertus*) из числа самих прокаженных, поскольку им лучше всего были известны симптомы заболевания. Врач или хирург входили в состав такой комиссии далеко не всегда. Процедуры диагностирования отличались большим разнообразием, но с точки зрения человека современного, их вряд ли можно считать объективными. В сомнительных случаях, например, немного масла капали на кровь больного, и если час спустя оно выглядело «как сваренное» или если кровь, в которую добавили уксус, сворачивалась, объявлялся диагноз лепры. Тот же диагноз ставился, если кровь подозреваемого, которую растерли на ладони, выглядела не маслянистой, а сухой. И такие методы диагностики освящали своим авторитетом знаменитые врачи — Арнольд из Вилановы (XIII в.), Ги де Шолиак (XIV в.). Даже в эпоху Ренессанса врачи еще диагностировали лепру, добавляя в мочу подозреваемого пепел сожженного леща, и ждали, не всплывет ли он¹¹⁷.

После вынесения вердикта компетентной комиссией мирская власть обращалась к посредничеству духовной: должностное лицо из свиты епископа объявляло прокаженному о необходимости его изоляции. Это решение церковных и светских властей публично зачитывалось во время проповеди в присутствии всех членов церковного прихода, на территории которого жил больной. Назначался день, когда прокаженный официально должен быть исключен из церковной общины, а значит, и из числа живых. Далее все было обставлено точно так, как в случае настоящей смерти и проводов покойника в мир иной. Прокаженного в его доме

¹¹⁶ *Agrimi J., Crisciani Ch.* Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur / / M. D. Grmek (Hrsg.) Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. München, 1996. S. 182–215, 209.

¹¹⁷ *Attali J.* Die kannibalische Ordnung: von der Magie zur Computermedizin Frankfurt/Main, 1981. S. 61.

возлагали на погребальные носилки и покрывали черным покрывалом. Под пение погребального псалма «*Libera me*» процессия направлялась в приходскую церковь, где служили заупокойную мессу, окропляли больного святой водой, как при похоронах, собирали для него небольшую милостыню. Затем священник в краткой речи увещевал прокаженного терпеливо нести свой крест и тем заслужить спасение души. После отпевания процессия с погребальными носилками — впереди несли крест — направлялась к месту дальнейшего пребывания больного — в лепрозорий или уединенную хижину за городскими стенами. Там прокаженный поднимался с носилок, священник благословлял его и вручал ему необходимые в его нынешнем социальном положении инсигнии — рожок, перчатки, суму для милостыни. Потом бросал на крышу его нового жилища горсть кладбищенской земли — необходимый символический знак погребения, и напоминал отверженному перечень запретов, которых тот отныне не должен был нарушать.

Запреты эти варьировались в зависимости от времени и региона, но в целом были направлены на то, чтобы всячески ограничить контакт прокаженного со здоровыми людьми: он не должен был появляться в местах скопления людей — на базарах, в церкви, в монастырях, на мельницах и т. п., покидать свое жилище без специального одеяния, ходить босиком, мыться и стирать свои вещи там, где это делают здоровые люди, прикасаться к выставленным на продажу предметам. Разговаривать с людьми ему полагалось только с подветренной стороны, есть и пить — только из своей посуды, сожительствовать с другими женщинами строго воспрещалось, но его законной жене позволялось последовать за ним в изгнание (как уже зараженной). Рожденные впоследствии дети также вынуждены были жить в лепрозории, т. к. считалось, что лепра наследуется. Прокаженные носили особое платье, по которому их можно было распознать издали, а при приближении к человеческому жилью дудели в рожок. В позднее Средневековье рожок сменяется колокольчиком.

В XIII–XIV вв. лепрозории стали уже неотъемлемым элементом ландшафта средневековой Европы. Они возникали за городскими или монастырскими стенами, у речных переправ, у больших дорог (т. к. основным доходом прокаженных была милостыня), по инициативе церковной общины или городских властей, ими же и управлялись. В целом лепрозория нельзя было избежать. Лишь богатые люди могли позволить себе поселиться отдельно, в относительно безлюдных местах. Прокаженным из знатных семейств после многих хлопот разрешали оставаться жить дома, но в изоляции от остальных домочадцев (конечно, все это были

редчайшие случаи), и они могли позволить себе услуги врача, сводившиеся главным образом к гигиеническим процедурам, смягчающим страдания от боли, но все же получали уход, выгодно отличавшийся от всего того, на что могли рассчитывать прочие.

В разных регионах Европы жизнь больных в лепрозориях различалась. На юге Франции, например, прокаженные жили в своих деревнях в кругу семьи, обрабатывали землю, вели торговлю. Со временем такие поселения приобрели статус самостоятельных экономических единиц, имеющие многочисленные налоговые льготы, в них стали развиваться всевозможные производства, в частности, такое прибыльное дело, как виноделие и торговля вином. Особенно после того как активность лепры во второй половине XIV в. пошла на убыль, жить в этих поселениях стало даже выгодно, так что туда стремились попасть не столько больные, сколько здоровые. Но чем дальше на север, тем более страшной представлялась перспектива попасть в лепрозорий. Над прокаженными там был установлен жесткий контроль, в некоторых местностях малейшее отступление от правил могло повлечь за собой даже смертную казнь.

Я не собираюсь оспаривать тот факт, что проказы очень боялись. В целом отношение к прокаженным и со стороны официальных властей, и со стороны населения было, вероятно, настолько нетерпимым, расходящимся с тем отношением к больным и страждущим, которое католическая Церковь с ее идеалами милосердия предписывала всем благочестивым христианам, что в 1179 г. III Латеранский церковный собор издает даже специальный канон «De leprosi», в котором подчеркивается, что прокаженные, как и все бедные и страждущие, нуждаются в христианской любви и имеют право на сострадание. Канон также регламентирует некоторые их права, напоминает о разрешении прокаженным иметь семью. Чтобы облегчить им регулярное участие в богослужениях, предписывается строить для них отдельные капеллы, где служил бы специально выделенный для этого священник. Вместе с тем и этот собор настаивает на строгой изоляции прокаженных от остального населения.

Сам факт изоляции прокаженных от общества вряд ли можно объяснить только банальным страхом перед заражением и последующей смертью. В Средние века с их высокой смертностью, с их ощущением постоянной близости смерти, поистине драматическим был не смертельный исход болезни, а сама жизнь прокаженного, до конца дней своего а это могли быть десятилетия! — обреченного быть изгоем, находиться в полной социальной изоляции, что для средневекового человека бы-

наиболее тягостно. Именно этот весьма своеобразный страх — страх при жизни быть исключенным из числа живых породила у населения лепра. Этим страхом и объясняется политика светских властей, нацеленная на то, чтобы обезопасить и (в первую очередь!) успокоить население, изолировав больного и заключив под неусыпный надзор. Не следует при этом забывать, что если для обычного больного («бедного») помещение в богоугодное заведение (*hospitale pauperum*) было благом, то для прокаженного (который мог быть и вполне состоятельным человеком благородного происхождения) в сложившихся условиях отношения к проказе переселение в лепрозорий означало нищету, ненависть окружающих и полный обрыв всех социальных связей, что равносильно смертному приговору или хуже того.

Однако и у самой Церкви отношение к прокаженным сложилось иное, нежели к «обычным» больным, в отношении которых она претендовала на роль главной целительницы их недугов. Как известно, борьба Церкви со злом в лице болезни выражалась в создании госпиталей. Госпиталь был «Домом Господа», где главное внимание направлялось на исцеление души от скверны греха, ведущее, как считалось, к телесному выздоровлению. Таким образом Церковь брала на себя терапевтическую функцию: исцеляя душу, боролась с болезнью. Одновременно Церковь привлекала внимание общества к положению больных.

Однако в случае с прокаженными все обстояло иначе. Освящая своим авторитетом практику исключения их из общества и тем самым постоянно подпитывая страх и ненависть в отношении к ним, Церковь демонстрирует иной подход к борьбе с болезнью, не сделавший ей чести. Точнее, она просто отказывается от этой борьбы, и передает инициативу мирской власти.

Действительно, все предписания об изоляции прокаженных, всякое решение в отношении каждого конкретного больного, исходило от светской власти, хотя и произносились лицом духовного звания. Как мы видели выше, идентификация лепры также входила в компетенцию светских властей. Хорошо, если в комиссию входили врачи или лекари. Но в Нидерландах, например, этим занимались исключительно офицеры полиции. Отсутствие объективных методов диагностики, участие самих прокаженных и полицейских чиновников в таких комиссиях создавали почву для произвола, доносительства и сведения личных счетов. Для христианской заботы о душе не осталось места, да и не душа являлась уже предметом общественного интереса, а тело, пораженное внешними признаками болезни, превратившееся в своего рода *corpus delicti*

Создание лепрозориев для изоляции прокаженных, игравших роль не только приюта, но и тюрьмы, в свою очередь, означало, что терапевтические функции в борьбе с болезнью подменяются полицейскими без анализа каких бы то ни было ее причин — духовных или физиологических.

Таким образом, в средневековой Европе отношение к прокаженным переживает ту же эволюцию, что и отношение к бедным вообще (ста- предметом общественного внимания, они из объекта благотворительной деятельности, понимаемой как жертва Господу, постепенно превращаются в социальное зло, борьбу с которым берет на себя светская власть, действующая полицейскими методами. Совокупность этих методов можно было бы назвать «терапией удаления от общества (маргинализацией)»¹¹⁸, от которой в первую очередь страдали наиболее незащищенные слои населения.

Впрочем, ритуал исключения больного проказой из сообщества живых, в основных своих чертах сформировавшийся уже в XII в., был лишь первым предвестником нового «светского» отношения к борьбе с опасными болезнями, особенно эпидемическими. Не только врачи, но и официальные власти будут объяснять их гораздо более рационалистическими причинами, нежели привычный «гнев Господа», и когда два столетия спустя, во времена эпидемии чумы, городские стражники будут заколачивать двери и окна домов вместе с заболевшими и их семьями, «терапия маргинализацией» даст знать о себе в полной мере.

И все же отношение к больным проказой в Средние века нельзя назвать однозначно отрицательным, тем более нетерпимым. Удивительная, зачаровывающая «амбивалентность» средневековой духовной жизни, особенно благочестия XII–XIII вв., нашла и здесь свое отражение. Как покойников, прокаженных удаляли от живых, держали под неусыпным надзором, как еретиков, угрожающих погубить души ближних. Но с другой стороны, именно прокаженные были самым «подходящим» объектом христианской любви к ближнему (*caritas*). До конца дней своих обреченные на невероятные страдания, они были в глазах общества ближе всего к Господу, и служить им, а в их лице — Христу, считалось особым христианским подвигом. Мало кто отваживался на это. Не случайно, монах Ноткер Заика (X в.), описывая, как дьявол искушал одно-

¹¹⁸ Идею о социальной изоляции (*separatio*) инфекционных больных в позднее Средневековье подробно развивает Ж. Аттали: Attali J. Die kannibalsche Ordnung. S. 60–66.

благочестивого епископа, который, заботясь о бедных, в канун Святой Пасхи собственноручно мыл и стриг всех бедняков и бродяг города, приводит следующий поучительный пример: «Когда епископ уже подходил к церкви, чтобы отслужить для народа праздничную мессу, лукавый враг рода человеческого захотел разрушить его намерения, чтобы вышло так, что этот епископ вопреки своему обету оставил какого-нибудь бедняка невымытым. Приняв обличье мерзостного заразного прокаженного, источающего гнойную кровь, одетого в лохмотья, заскорузлые от гноя, бредущего спотыкающейся походкой и вызывающего содрогание страшным хрипением, он встретил его у порога церкви...»¹¹⁹. Поцелуй прокаженного наделялся особым символическим значением. Елизавета Тюрингская, подражая святому Франциску, целовала, как пишет ее духовник, поступавших к ней госпиталь прокаженных, тем самым уподобляя их Христу, который под грязной страдающей плотью скрывал свое божественное достоинство.

Заразные, неизлечимые и гонимые, прокаженные и сами не могли ничего другого, только как служить Господу. По крайней мере, именно эта «социальная роль» и навязывалась им обществом. Как у монахов, у них был один завет, одно правило на всю жизнь (с XI в. прокаженные обычно объединялись в нечто подобное братствам). С ними вместе по этому завету служения Спасителю жили и здоровые, посвятившие себя уходу за больными. Братья и сестры милосердия при лепрозориях жили (с XIII в.) по строгому, почти монастырскому уставу.

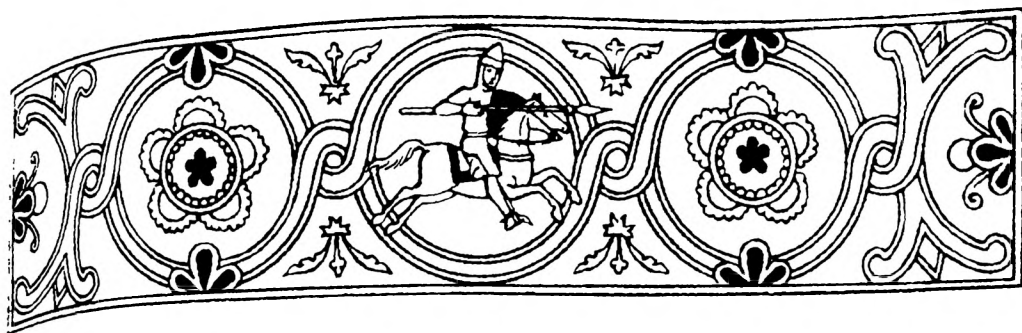
Ну а в обыденной жизни прокаженных часто можно было встретить у гробниц святых-чудотворцев¹²⁰, где они вместе с другими страждущими искали исцеления. По-видимому, их близость как-то терпели, хотя и не поощряли. В отличие от «старых», издавна известных болезней, «тон» в отношении к прокаже — болезни для католической Европы, особенно Западной и Северной, относительно новой, с самого начала задавала Церковь. Ссылаясь на авторитет Библии, она объясняла проказу божественным наказанием за развратный образ жизни: так Бог делал видимой греховность человека. Так что помимо страха быть зараженным и изгнанным в отношении к прокаженным в повседневности, вероятно, играло свою роль и архаическое представление о том, что болезнь была таинственным медиумом между внешним и внутренним миром

¹¹⁹ Notkerus Balbulus. Gesta Karoli. Lib. I. Cap. 21

¹²⁰ Строго говоря, прокаженным разрешалось появляться среди здоровых только в Страстную неделю и по воскресеньям.

человека, между душой и ее брэнной оболочкой. Здесь особенно со-
ли свойственные всем древним культурам представления о «нечистой»
болезни вообще, усугубившиеся еще и действительно впечатляюще
внешними проявлениями проказы, с ее религиозным объяснением





Глава третья

Терапия: болезнь в контексте ритуала

«Внимайте, братья! Кто в болезни поспешит в церковь, получит не только здоровье для своего тела, но и отпущение грехов, так что нас ожидает в церкви двойная польза. И как только могут эти бедняги быть столь глупы, что ожидают себе исцеления от заклинателей, от источников и деревьев, от амулетов, от колдунов и прорицателей, от тех людей, которые бросают жребий? — Напротив, в этом случае ожидает их множество новых несчастий!»¹

В этом фрагменте проповеди, разоблачающей «медицинские суеверия» своей паствы и их губительные последствия для души христианина, арльский епископ Цезарий (VI в.) вольно или невольно обозначил все разновидности способов исцеления, диагностики и профилактики болезни, которые имели место в повседневной жизни раннесредневекового общества. К гаданиям и прорицаниям прибегали в случаях диагностирования сложных и непонятных заболеваний или же прогнозирования их исхода, любые разновидности апотропеической (охранительной) магии² и ношение

¹ Цит. по: *Schmitt J. C.* Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter (нем. пер. с фр. издания 1988 г.). Frankfurt/Main, 1993. S. 52.

² С. А. Токарев относит к группе «профилактических» магических действий апотропеическую (отгонную), препятствующую приближению враждебных сил или позволяющую уклониться от встречи с ними, и «катартическую» — очистительную, призванную удалить зло, очистить объект магии от проникшего в него вредоносного влияния (*Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 27).

амулетов вполне можно рассматривать как своего рода профилактику болезней, а их терапия и приготовление целительных средств представляли собой разнообразные магические ритуалы, часто сопровождаемые заклинаниями.

Без труда можно заметить, что вся упомянутая Цезарием народная медицинская практика укладывается в традиционную схему классификации церковными авторами языческих суеверий (*superstitio*): *superstitio observationum* (наблюдение примет), *superstitio divinationum* (гадания), *superstitio magicarum artium* («магические искусства»). Последние в свою очередь, делятся на «виды магии» (*artes magiae*) — «травы» (*herbas*), «амулеты» (*ligamenta, ligaturae, pŷylacteria*), «святотатство над мертвыми» (*sacrilegium super defunctos*), «заклинания» (*carmina*) и разнообразные целительные обряды «по обычаю язычников» (*more paganorum*), отчасти восходящие к природным культам.

Именно эта классификация положена в основу изложения материала в данной главе, где речь пойдет о том, как средневековый человек пытался противостоять болезни. В каждом разделе я постаралась показать, как меняются упомянутые виды целительной практики, приспособляясь к новому культурному контексту по мере укрепления позиций христианства в средневековой культуре. Темы «церковная магия» и «чудесные исцеления святыми» выделены в отдельные разделы как «новое», своего рода «религиозное лечение», хотя и в них «магическая подоплека» рассматриваемых на феноменологическом уровне целительных ритуалов не оставлена без внимания. Но прежде чем перейти к подробному обзору народной медицинской практики, необходимо сделать несколько общих замечаний относительно путей формирования ее собственно средневековых форм.

Как известно, попав в поле зрения христианских миссионеров, а затем приходских священников, все магические ритуалы, в том числе и в области народной медицины, были запрещены и подверглись систематическому искоренению. Осуждение Церковью «суеверной медицины» базировалось, главным образом, на двух аргументах.

Во-первых, «практическая» сторона дела: ни амулеты, талисманы и прочие магические предметы на теле или одежде, ни обряды у источников камней и деревьев, ни вообще лечение у знахарей не имеют никакого эффекта по сравнению с искусством настоящих медиков (*physica*). Церковные авторы от Августина до Грациана неустанно повторяли, что сами медики осуждают их.

Во-вторых, такое целительство является богопротивным делом, формой «призыва демонов», т. е. языческим культом. К тому же ни один

этих самозванных целителей — знахарей и колдунов не обладает той силой, которой обладают церковные ритуалы. А если упомянутые магические средства и оказывают целительное воздействие (разумеется, временное), то это, несомненно, дело рук демонов (*ex operatione daemonum*), не упускающих возможности ввести в заблуждение крещеный люд.

Не приходится сомневаться, что в условиях, когда сами несчастья и их источники сохранились, а единственной альтернативой, которую раннесредневековая Церковь предлагала своим прихожанам взамен привычных магических средств воздействия на мир, были молитва и знак креста, подобный запрет имел очень мало шансов на успех. Анализ источников показывает, что Церковь боролась с «язычеством» прихожан на протяжении всего Средневековья, и все же в обыденной жизни преобладала традиционная магическая медицина, хотя она и меняла постепенно свой облик. В чем это выражалось?

Уже в V–VIII вв. на латинском Западе в зоне контакта традиционной культуры местного населения с христианством начинает формироваться иной тип целительной практики, которую ее исполнители считали «христианской», хотя официальная Церковь далеко не всегда была такого же мнения.

В тексты магических обрядов и заклинаний включались христианские символы и элементы культа, формировались обряды исцеления реликвиями святых и целительные процедуры с участием священника. В итоге то, что мы условно называем собственно средневековой народной медициной, на деле представляло собой обширный спектр разнообразных практик и стоящих за ними представлений от архаических дохристианских, квалифицируемых Церковью как «колдовство» (*maleficium*), до лечения церковными сакраменталиями и чудесных исцелений святыми (*miracula*).

Повторю еще раз: подобное сосуществование «языческого» и «христианского», *maleficium* и *miracula* в обществе, давно считающем себя христианским, свидетельствует отнюдь не о том, что христианизация населения была поверхностной, и одна религия долго боролась с пережитками другой, а, скорее, о том, что перед нами — своего рода наглядный «этнографический» пример функционирования механизма традиции в устной культуре. При таком взгляде на проблему формирование собственно средневековых форм народно-медицинской практики уместнее рассматривать как следствие приспособления традиции к меняющимся культурным условиям, т. е. в аспекте функционирования и модификации обрядов

и объяснений их действенности, в свою очередь отражающих определенные изменения в содержании религиозного сознания носителей культуры.

Понятно, что изменения в области культа — смена одного представления о Боге на другое — происходят гораздо быстрее, нежели в области повседневного жизненного уклада, с культовой практикой мало связанного. В повседневной жизни средневекового крестьянского общества все было подчинено традиции — моделирующей социальное поведение системе представлений и образцов поведения, в различной степени осознаваемых и вербализуемых, при посредстве которых истолковывается всякое восприятие действительности и мотивируется всякое действие. С одной стороны, именно механизм традиции обеспечивает стабильность культуры, воспроизводя привычные формы поведения с удивительным постоянством. Но, с другой стороны, именно он является и залогом ее динамизма, позволяя непрерывно интегрировать новые элементы, поскольку облекает их в привычные («традиционные») формы. То, что мы наблюдаем в сфере средневековой народной медицины, и есть проявление стабилизирующих и интегрирующих функций механизма традиции.

Таким образом, традиционная культура подвергшегося христианизации населения Европы сумела приспособиться к изменившейся ситуации и сохранить ритуальный (магический) характер целительной практики. Одни элементы христианского учения или культа были включены в обрядовую практику, следствием чего стало ее спонтанное «охристианивание», означавшее изменение («христианизацию») мотивации их действенности. Другие — будучи переосмыслены в соответствии с логикой мифо-магического мышления, породили новые обрядовые формы, в той или иной степени признанные Церковью: целительные процедуры с участием священника, ритуалы исцеления святыми мощами. Известная степень участия в них самой Церкви, в свою очередь, означала признание ею роли ритуала как средства воздействия на вещный мир.

3. 1. Диагностика и прогностика

3. 1. 1. Гадания и толкование примет в народной диагностике и прогностике

Установление природы и причины заболевания — первый и самый важный этап лечения. В случаях достаточно обычных заболеваний травм или ран от оружия особой диагностики не требовалось существовал определенный опыт лечения. Но когда привычные средства не помогали и болезнь не хотела отступать или рана — заживать, требовалось вмешательство «специалиста», искушенного в магии.

Основным средством диагностики и прогностики в традиционном обществе считаются всевозможные гадания, прорицания и толкование разного рода примет. Так было, по крайней мере, в области народной медицины и в Средние века. «Естественные» средства диагностики вроде кипячения мочи человека, которого предположительно сглазили, упоминаемые в источниках на исходе Средневековья, вряд ли можно считать «народными», поскольку они несут на себе явную печать античной письменной традиции и поразившей в ту пору массовое сознание демонии.

Упоминаемые еще в «Германии» Тацита гадания и толкования примет, «вещие» сны и прорицания в состоянии транса (шаманские камлания), особенно популярные в Северной Европе, оставались основным способом познания скрытого и много веков спустя после распространения в Европе христианства. Выше уже упоминался сюжет из «Саги об Эйрике Рыжем» (Гл. 4)³ о колдунье Торбьерг, которую жители одного из гренландских хуторов, в большинстве своем христиане, пригласили, чтобы она предсказала им, когда кончатся тяжелые времена — голод и эпидемия. Был построен специальный помост, на котором и устроилась колдунья, женщины стали кольцом вокруг него, и одна из них затянула специальную песню — вардлок (др.-исл. *vardlokkur*), «приманивающую» духов. Такие длинные песнопения-заклинания обычно сопутствовали состоянию шаманского транса, которое наряду со сном и опьянением, вызванным употреблением галлюциногенных снадобий (у северных народов их главным ингредиентом были мухоморы, содержащие алкалоид

мускарин), в традиционной культуре осмысляется как форма поведения, позволяющая вступить в контакт со сферой «иногo» мира — с мертвыми, с духами, с судьбой и получить оттуда необходимую информацию.

Эддическая строфа о том, как боги, вернувшись с охоты «прутья кидали, // глядели на кровь»⁵, отражает реальную практику гадания на прутиках или палочках с вырезанными на них рунами и на крови жертвенных животных, засвидетельствованную и другими источниками: прежде всего Тацитом и исландскими сагами, содержащими множество упоминаний о гадании на крови⁶.

Гадания по полету и голосам птиц, по внутренностям и костям жертвенных животных, по расположению брошенных, подобно жребию, специальных палочек, вырезанных из ветвей плодовых деревьев и покрытых руническими знаками, сохранились в раннесредневековой Европе почти повсеместно и оставались предметом постоянных нападок проповедников и авторов пенитенциалиев: «Не советовался ли ты с магами и не приводил ли к себе в дом вещунов, для того чтобы выведать что-нибудь безбожным образом, умиловивляя некие силы, либо следуя обычаям язычников, и не прорицали ли они тебе о будущем, как лжепророки, и не прибегали ли к помощи гаданий, рассчитывая через посредство бросания жребиев прозреть будущее, и не приглашал ли ты к себе тех, кто занимается прорицаниями по полету птиц или заклинаниями?»⁷ Варварские судебники называют среди персон, которым не разрешается свидетельствовать в суде, наряду с убийцами, отравителями, колдунами:

⁴ Любопытно, что некоторые самозванные «народные» святые раннего Средневековья вели себя сходным образом. Григорий Турский в «Истории франков» (далее в тексте НФ, номер книги и глава) (X, 25) писал, что они доводили и себя и свое окружение, «поклонявшееся им в исступлении», до экстатического состояния песнями, танцами, и, возможно, галлюциногенными снадобьями, на что указывает другой сюжет из «Истории франков» о найденном при одном таком «святом» мешке с колдовскими зельями. Слабоумные, юродивые, т. е. люди, не полностью себя контролирующие, также часто считались провидцами и слыли в народе особенно любимыми Богом, более близкими к нему.

⁵ Старшая Эдда. Песнь о Хюмире. 1.

⁶ Tacitus. Germania. Cap. 9. 10; Weinhold K. Altnordisches Leben. Berlin. 1859. S. 10–13.

⁷ Schmitz H. J. Die Bussbücher und Bussdisziplin der katholischen Kirche. Graz. 1958. Bd. 2. S. 422–423, 441–442 (Corr. № 60, 149). (Далее в тексте Schmitz, номер тома и страницы; в скобках номер пункта пенитенциалия (Corrector) Бурхарда Вормсского.)

гадателей и прорицателей, которых обозначают соответственно *arspiciii, arioli, sortilegi, vaticinatores, auguriis, divini*⁸

Помимо гаданий, познанию скрытого или провидению будущего способствовало, по мнению церковных авторов, и знание примет (*Observatio* — наблюдение примет, покоящееся на убежденности в том, что знаки будущего присутствуют в настоящем, и нужно только уметь распознавать их — также относилось к основным «разрядам» запретной суеверной практики. Пенитенциалий Бурхарда Вормсского дает нам великолепный пример медицинской прогностики. Когда идут навестить больного, то находят поблизости от его дома камень и, откатив его, высматривают в том месте, где он лежал, какую-нибудь живность — муравья, червячка или мушку. Если найдут — говорили, что больной будет жить, если никого под камнем не обнаружится — умрет⁹.

Церковь запрещала гадания и наблюдение примет наравне с практикой заклинаний и изготовлением амулетов и традиционно связывала их с призывом демонов и культом дьявола, хотя гадания вполне укладывались в архаическую схему представлений о космосе и о судьбе и были неотъемлемой частью обыденной жизни. Как и в случае с заклинаниями и другими магическими обрядами, дело тут отнюдь не в обращении к дьяволу и его сподручным, а в устном характере и западноевропейской культуры эпохи язычества, и народной культуры христианского Средневековья, обусловившем их гиперсемиотическое отношение к миру. В контексте устной культуры, ориентированной преимущественно на межличностный способ коммуникации, всевозможные явления природы, жизненные ситуации, сюжеты сновидений, траектория полета птиц, иными словами, любые единицы плана выражения в одной области (в том числе и незнакомой), становятся планом содержания в другой и могут рассматриваться как сообщения, имеющие своего «отправителя» во внешнем мире, с которым человеческий коллектив находится в постоянном взаимодействии¹⁰. Остается только правильно расшифровать эти сообщения. Таким образом, гадания и приметы имеют ту же, что и магия, коммуникативную природу и могут рассматриваться как способы получения сведений от партнера по коммуникации — в данном случае

⁸ *Niederhellman A.* Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges. Berlin, New York, 1983. S. 117–118.

⁹ *Schmitz.* Bd. II. S. 431–432 (Corr. № 102).

¹⁰ *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 114.

самой болезни или того, кто ее вызвал. Языком этих «сообщений» может быть язык поверий, примет, символика снов и необычных природных явлений.

Осуждая готовность «простецов» искать скрытый смысл, «сообщение», во всем — от затаившейся под камнем букашки до лунного затмения, церковные авторы подчас и сами не могли устоять перед таким искушением. Вера в то, что солнечные и лунные затмения, появление на небе ярких комет происходят «не просто так», обнаруживается в сочинениях самых разных жанров. Так, в «Истории франков» Григория Турского мы читаем: «В эти дни в полночь, со стороны севера появились многочисленные лучи, испускающие сильный свет; сойдясь, они вновь разошлись, пока совсем не исчезли. Но и само небо с северной стороны так сильно сияло, словно забрезжила утренняя заря... Но короля Хильперика, выехавшего из Парижа и направлявшегося в область Суассона, постигло новое горе. А именно: его сын, которого крестили в прошлом году, заболел дизентерией и скончался. Вот, значит, что означала та появившаяся из облака молния, о которой мы упоминали выше»¹¹.

Распространение христианской обрядности внесло свои новшества в мантическую практику и, в частности, в народную прогностику. Особенно много поверий было связано со священником — фигурой в народном сознании неоднозначной, ибо через него осуществлялась связь между миром земным и горним. В поведении священника, пришедшего причастить тяжело больного, в том, поднимается ли дым от кадилыницы вверх или стелется понизу, знающие люди усматривали приметы того выживет больной или умрет. Если, например, замечали, что лошадь священника, направляющегося навестить больного, идет, понуря голову, или если священник явился в дом больного без приглашения, считали, что такой больной уже не жилец на этом свете¹².

С IV в. в источниках упоминается еще один вид гаданий о будущем: отчасти применяемый и в прогностике, своим распространением обязанный исключительно христианству: *sortes sanctorum* или *sortes apostolorum* — гадание на книгах Священного Писания¹³. Не представ

¹¹ HF VI, 33, 34.

¹² HWDA. Bd. VI. S. 563.

¹³ Schreiner K. Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit / P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (Hrsg.). Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn 1990. S. 330–373.

ляет сомнений тот факт, что первыми к нему стали обращаться сами же клирики и монахи — люди образованные. Тех, кто «считывают свой жребий со страниц Евангелия», осуждал еще блаженный Августин, но тот факт, что эта суеверная практика является постоянным предметом критики в постановлениях церковных соборов и в пенитенциалиях, по меньшей мере вплоть до XIII в., указывает на ее неизменную популярность в обществе.

3. 1. 2. Прогностические свойства сновидений

Особо важное место в диагностике и прогностике в Средние века отводилось толкованию снов. Из древнескандинавской эпической литературы известно, что еще в эпоху язычества к сновидениям относились с большим вниманием, отыскивая в них мотивы, которые можно соотнести с настоящим или будущим¹⁴, вера в пророческие свойства сновидений была характерна и для греко-римской, и для ветхозаветной культур. Христианские теологи и образованная часть клира, напротив, относились к «вещим» снам весьма скептически, поскольку никому, кроме Бога, не дано знать о будущем, а демоны, в свою очередь, никогда не прочь одурачить легковверных, наслав им сны, кажущиеся пророческими. «Кто же настолько глуп и неразумен, что принимает виденное во сне за существующее не только в духе, но и телесно?» — вопрошает Бурхард Вормсский¹⁵. Однако декларируемое официальной Церковью недоверие к снам отнюдь не ослабляло интереса к ним, и сам факт частого упоминания о виденных снах в средневековых источниках разных жанров, вышедших из-под пера весьма авторитетных авторов, каковыми были, например, Августин Блаженный, Григорий Турский, Гвиберт Ножанский или составители многочисленных житий святых и миракул,

¹⁴ Например, пророческие сны в «Саге о Ньяле», «Саге о Гисли», «Саге о Свердире». «Тут конунг рассказал свой сон. Он сказал, что ему снилась высокая лестница и что он поднялся по ней так высоко, что перед ним открылись небеса, так высоко поднималась лестница.

— Когда ты меня разбудил, я поднялся до самой высокой ступеньки.

Финн говорит:

— Мне твой сон не кажется таким хорошим. Боюсь, что он предвещает твою смерть, если только это не пустое сновиденье». Сага об Олаве Святом. Гл. 214.

¹⁵ Schmitz. Bd. II. S. 429 (Corr. № 90).

свидетельствует о том большом значении, которое придавалось тогда сновидениям в повседневной жизни всех слоев общества.

Переживания, связанные с болезнью или с угрозой заболевания, действительно часто отражаются в сновидениях, которые люди склонны рассматривать как пророческие, особенно, если в них «объявляется» о излечении болезнью за прегрешение или, наоборот, об исцелении «милостью Божьей». Современные специалисты по психологии сна объяснили бы такие сны реакцией сознания на органические изменения в организме. Обществу известны случаи, когда человек способен находиться в состоянии полного покоя¹⁶, но средневековая культура, продолжая древнюю традицию, наделяла сновидения функцией «медиума» между сферой земного и сакрального, разумеется, по-разному воспринимаемой и объясняемой на разных «этажах» этой культуры, а присущие ей основные мыслительные схемы в сновидениях облекались в формы, характерные для того времени — явление святого, Богоматери.

Любопытное описание «прогностического» сна содержится, например, в миракулах св. Гильберта Семпрингеймского. В 1201 г. некий мальчик по имени Вильгельм вследствие, по-видимому, атрофии мышц 3 года не встававший с постели, в поисках исцеления был доставлен к гробнице только что канонизированного святого Гильберта. Но ожидаемого чуда не случилось, и мать отвезла разочарованного ребенка домой. Сразу же по возвращении ему приснился удивительный сон, будто бы он направился в семпрингеймскую крепость, а именно в то помещение, где обжигают черепицу. Вдруг там вспыхнул пожар, и все бросились бежать, лишь он один не мог сдвинуться с места. Тут явился ему старец и призвал его быстро встать и поспешить в церковь. Повинуясь приказу, мальчик вскочил и побежал, задрвав голову к небу. Добежав до церкви, он распростерся на полу у гробницы святого Гильберта. Истолковав этот сон как обещание исцеления в случае, если они повторят паломничество, мать вновь повезла ребенка в Семпрингейм, где после трехдневного пребывания у гроба святого Гильберта мальчик обрел долгожданное исцеление¹⁷.

¹⁶ Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems, 1990. S. 173–174.

¹⁷ Libellus de inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham et alia miracula S. Gileberti / E. Foreville (ed.). Un procès de canonisation à l'aube du XIII^e siècle (1201–1202): Livre de Sain Gilebert de Sempringham. Paris, 1943. P. 45–73. № 25. Цит. по: Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. S. 205.

В агиографической литературе иногда встречаются также рассказы о пророческих снах, которые видели люди незадолго до своей смерти или смерти близких. Описание таких снов содержится, например, в житии св. Хатумоды, аббатиссы монастыря Бруннсхаузен, составленном вскоре после ее смерти в 874 г. Автор этого жития — корвейский монах Агий. Он близко знал Хатумоду, поскольку был ее родственником. Несмотря на все попытки стилизации образа Хатумоды в образ «идеального человека» — святой, текст жития часто «проговаривается» о личном — о душевных переживаниях, о страхе и тоске предчувствовавшей свою смерть тридцатичетырехлетней женщины.

Все началось с того, что ослабленные голодом 874 г. канониссы заразились инфекционной болезнью, свирепствовавшей в округе. Ухаживавшей за больными аббатиссе стали сниться сны, символика которых была вполне прозрачна. Однажды она видела себя прикованной вместе с другими сестрами к мельничному колесу, которое вот-вот опустится в воду. Женщины дрожали от страха, но вдруг чувство страха отпустило Хатумоду, и она ощутила себя освобожденной. Многократно Хатумоде снилось, что она покидает свою телесную оболочку и парит между небом и землей, заглядывая в окрестные дома как бы сквозь крышу. Однажды во сне она полетела к церкви и заглянула в нее. В полу зияла огромная яма, а неизвестный голос объявил ей, что это — ее будущее жилище¹⁸.

Понятно, что подобные сны не могли не оставлять у Хатумоды тягостного впечатления, и она обсуждала их с гостившим у нее Агием. Однако об истинном отношении к этим снам и монаха, и аббатиссы житие умалчивает, ведь в раннее Средневековье официальная теология обязывала видеть в снах только «пустое». И все же Хатумода, по словам Агия, не могла скрыть своего беспокойства и всеми силами оттягивала его отъезд, а на прощание взяла с него обещание немедленно приехать, как только он прослышит о ее болезни. И она действительно вскоре заболела, заразившись, пока ухаживала за больными сестрами. В ослабленном, угнетенном состоянии Хатумода видит еще один сон, будто бы вместе с другими канониссами она гуляет по цветущему лугу. Внезапно вспыхнуло пламя и угрожало все вокруг сжечь. Тогда она призвала на помощь особенно почитаемого ею святого — Мартина Турского, который тут же явился и, объявив, что хочет спасти ее, погасил пламя. Замечу, что и пламя пожара, и вид раскрытой могилы — традиционные символы смерти в снах.

¹⁸ Действительно, как аббатиссу ее следовало хоронить в церкви.

Хатумода вскоре умерла, а ее биограф в своем сочинении признает, что, чем больше он думал над этими снами, тем больше проникался уверенностью, что они указывали на истинный ход событий¹⁹. Это невольное признание агиографа кажется очень важным, так как является еще одним свидетельством того, что под покровом «официальной» церковной культуры даже в среде «высоколобых» интеллектуалов-клириков продолжала жить древняя народная вера в реальность сновидений, в их «вещный» характер.

В повседневной жизни простых людей архаические представления о сне как о «второй реальности», «параллельной жизни», во время которой душа спящего отделяется от тела и путешествует вдали от него, продолжали сохраняться, хотя и в значительно преобразованном, латентном виде. Интерпретации снов формировались коллективными представлениями и составляли традицию, зафиксированную в сонниках. По своей идее сонник призван давать символические замены жизненных реалий, при этом связь между знаком-символом, явившимся во сне, и ожидаемым результатом его появления строится на разных принципах: тождества подобия, противоположности, метонимических или метафорических ассоциаций.

Сонники были книжные и устные, народные. Самым популярным книжным сонником считался «*Somniale Danielis*» — «Сонник Даниила», рукописные списки которого распространились в Европе в X–XII вв., а с конца XIV в. появляются и его рукописи на народных языках. Он содержит расположенные по алфавиту традиционные толкования мотивов сновидений, причем, как подчеркивается во введении, толкователь обязательно должен был учитывать и все личные обстоятельства сновидца. «Сонник Даниила» возник не позднее IV в. Составивший его анонимный греческий автор скорее всего переработал более древний сонник грека Артемидора Далдианского (II в.), а использование имени ветхозаветного пророка как воображаемого автора должно было, по всей видимости, служить для подтверждения авторитетности этого сочинения²⁰.

¹⁹ *Agius. Vita Hathumodae* // G. Pertz (Hrsg.) MGH SS. T. IV. Cap. 13. Цит. по: Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter: S. 271–273.

²⁰ «Сонник Даниила» подробно анализируется, напр., в: Fischer S. The Complete Medieval Dreambook. A multilingual, alphabetical «*Somnia Danielis*» Collation Frankfurt/M., 1982.

Античная традиция снотолкований была продолжена и в других письменных сонниках, немало число которых бытовало в позднее Средневековье. Когда в «научной» медицине разворачиваются первые дискуссии о соотношении содержания снов и здоровья пациентов, врачи, пытавшиеся диагностировать болезнь и прогнозировать ее исход, анализируя сны больных, обращаются к соннику, ошибочно приписываемому одному из самых прославленных врачей Средневековья Арнольду из Виллановы (ок. 1235–1311). Многочисленные астрологические трактаты породили так называемые «лунные сонники», методика снотолкования в которых основывалась на наблюдении положения и фаз луны, от чего зависело, сбудется ли увиденное и когда, а профессиональные астрологи наперебой предлагали свои услуги в толковании любых сновидений²¹.

Однако для изучения средневековой народной культуры гораздо больший интерес представляет устная традиция снотолкований, передающаяся из поколения в поколение. От книжных сонников, содержащих, как правило, несколько напластований, различных по своему происхождению и сущности и сильно зависящих от античной письменной традиции, она отличается не только большей генетической чистотой и цельностью, но и древностью, связью с народной мифологией.

Стереотипы толкования определенных мотивов народной традицией были общеизвестны. Иногда они совпадали с интерпретациями из «Сонника Даниила» и других «книжных» сонников в силу общечеловеческой архетипности их образов или, возможно, прямых заимствований, но чаще питались древним, неведомо когда сложившимся запасом представлений. Птицы, к примеру, символизировали души умерших или тех, кто умрет в скором времени, свинья предвещала дурной оборот дел и служила своеобразным предупреждением об опасности, дым снился к болезни, а чистое пламя — к выздоровлению. В относительно недавно христианизованном мире место языческих знаков-символов в снах постепенно начинают занимать элементы христианской традиции. Считалось, например, что чаша снится к болезни и страданиям (аллюзия на евангельский сюжет «моление о чаше»?), а одетый в рясу священник, едущий на коне или взошедший на кафедру, предупреждает о скорой смерти в доме: неминуемую тяжелую болезнь предвещал и разговор со священником во сне²².

²¹ Diepgen P. Traum und Traumdeutung als medizinisch-wissenschaftliches Problem im Mittelalter. Berlin, 1912.

²² НВДА Bd. VII. S. 327, 524.

3. 2. Исцеление «*more paganorum*» — «по обычаю язычников»

Проповедники и приходские священники, по-видимому, не без основания постоянно подозревали своих прихожан в том, что они практикуют разного рода «суеверные практики», поэтому каноническая литература содержит подробные описания разнообразных приемов народной медицины, осуждаемых Церковью как «дьявольские навыки», хотя они, как известно, были намного веков древнее веры в дьявола.

Основными источниками для изучения традиционных обрядовых практик и представлений считаются труды церковных авторов, критикующих «языческие суеверия» населения: проповеди (*homiliae*), в особенности «народные проповеди» епископа Цезария Арелатского (№ 13, 54, 192, 193), каноны (*canones*) ежегодных епископских синодов и «покаянные книги» (*libri poenitentiales*)²³. Помимо церковных предписаний против языческих суеверий существовали также предписания светских властей, например, королевские эдикты времен Меровингов и Каролингов, также сформулированные в категориях церковной лексики²⁴.

Как уже не раз упоминалось, отличительной чертой канонических источников является отсутствие разнообразия в их содержании, поскольку критика языческих суеверий в Средние века представляла собой своеобразную письменную традицию, восходящую к теологическим трудам поздней античности, из которой многие авторы последующих столетий черпали не только вдохновение, но и — практически без изменений — целые фрагменты текста. Это обстоятельство стало причиной известного скепсиса историков в оценке степени адекватности описанных суеверий действительности. Так, все свидетельства критики суеверий в канонических источниках собраны и систематизированы в книге

²³ Из пенитенциалиев, содержание которых в целом довольно стереотипно, следует упомянуть пенитенциалии епископов Регинаона Прюмского (нач. X в.) и Бурхарда Вормсского (нач. XI в.), содержащие оригинальные сведения о некоторых собственно германских реалиях. Сочинение брагарского епископа Мартина против суеверий (ум. 580 г.) «*De correctione rusticozum*» особенно активно рецепируется епископскими канонами.

²⁴ Особенного внимания заслуживают «*Admonitio generalis*» (789 г.) и анонимный «*Indiculus superstitionum et paganiarum*» (VIII в.), содержащий древнегерманские аналоги латинских обозначений для суеверных практик.

Д. Харменинга «Суеверия»²⁵, который тем не менее отказывал этим источникам в эвристической значимости, полагая, что поскольку все канонические тексты так или иначе зависят от проповедей Цезария Арелатского, то транслируемая церковными авторами письменная традиция имеет мало общего с настоящими суевериями местного населения и не отражает действительного положения дел.

На гиперкритичность Д. Харменинга указал еще А. Я. Гуревич, подчеркнув, что механическое повторение одних и тех же запретов само по себе уже свидетельствует об устойчивости запретных практик²⁶, затем на исходе 80-х гг. то же самое повторяет Ж. К. Шмитт²⁷. Здесь следует добавить, что, как мы увидим ниже, существование упоминаемых континентальными каноническими источниками природных культов, верований, магических практик, или, по меньшей мере, их вариаций, подтверждается и другими источниками, например, древнегерманской эпической литературой, данными археологии и этнографии. Вопрос лишь в том, насколько точны церковные авторы в описании деталей. Однако именно детали и не суть важны. П. Г. Богатырев показал, что «новые верования и обряды создаются редко: с изменением общества меняется только их форма и ритуальные предметы»²⁸. Таким образом, мы чаще всего имеем дело с практиками, подвергшимися лишь внешним изменениям, архаическое ядро которых без труда поддается обнаружению.

«Не просил ли ты совета у магов и не приводил ли их в свой дом, чтобы потребовать какого-нибудь колдовства или избежать оно?» — спрашивал обычно исповедник у прихожанина. Но прежде чем обратиться к деревенскому знахарю, в глазах местного священника «магу и гадалю», больной, как правило, уже попользовался домашними средствами: попил отвара из трав, постоял босиком на земле, с которой сняли слой дерна, походил на рассвете по росе на лугу²⁹.

²⁵ *Harmening D.* Superstitio: Überlieferungs- und theoriengeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin, 1979. S. 72.

²⁶ Речь идет о немецком издании его монографии «Проблемы средневековой народной культуры». 1986.

²⁷ *Schmitt J. C.* Heidenspaß und Höllenangst. S. 45.

²⁸ *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 184.

²⁹ Обряды описаны, например, в «Саге о Гисли» (Гл. 6), «Саге о Харварде» л. 137) и «варварских правдах»: *Lex alamanorum* 57, 62; *Lex baiuvariorum* IV, 28.

Народные целительные ритуалы, многие из которых сохранились с языческих времен, несмотря на многовековые преследования со стороны Церкви, были весьма разнообразны. Магическая техника воздействия на человека, его телесное и душевное здоровье поставила себе на службу все мыслимые предметы окружающего мира, их «естественные» и «магические» свойства. Большая часть таких обрядов восходит к древним природным культам и строится по законам подобия и контакта. Например, как сообщают «покаянные книги», в средневековой Германии существовали обычаи, согласно которым матери протаскивали плаксивых детей через сквозную ямку в земле, при лихорадке сажали их на крышу, обрызгивали кипятком и даже окунали в него, что неизбежно приводило к несчастным случаям, сажали на лопату для хлебов и засовывали в хлебную печь³⁰, относили в кусты черной бузины и оставляли там на некоторое время³¹.

Больные части тела обматывали шерстяной или шелковой нитью (реже — веревкой, цепью), как правило, красного цвета³². В канун летнего солнцестояния прыгали через костер из трав или сколько возможно долго стояли в его дыму «для здоровья» (целительный эффект окуривания?).

Целительные процедуры, даже довольно «рациональные» на первый взгляд, сопровождалась множеством дополнительных ритуальных действий. Весьма актуальным во время лечения считался, например, обет молчания: больному запрещалось говорить кому-либо о ходе лечения или предписывалось молча свершать определенные действия, направленные на исцеление. Молчание могло быть и своего рода «профилактикой»: нельзя, например, болтать по дороге на кладбище — можно потом заболеть³³.

Вера в целительную силу земли, воды, огня, определенно, связана с хтоническим культом. Так, обращение к магической силе земли (др.-исл. *jardar megin*) обильно иллюстрировано еще древнескандинавскими источниками. Вырезают полоску дерна, и больной голыми ногами

³⁰ Schmitz. Bd. II. S. 430, 448 (Corr. N 95, 179).

³¹ Klapper J. Exempla aus Handschriften des Mittelalters. Heidelberg, 1911. № 47. Ср: Schmitt J. C. Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle. Paris, 1979. P. 104–109.

³² Harmening D. Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Frömmigkeit // Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28. 1966. S. 117.

³³ HWDA Bd. VI. S. 575–576.

вступает на землю, как бы символически умирая, возвращаясь к матери-земле. через мгновение он отступает «заново рожденным», с обновленными силами, и болезнь должна отступить³⁴. Прохождение под полоской дерна (ср.: протаскивание младенца через сквозную ямку в земле) доминирует в сагах в связи с обрядами побратимства и очищения. Тот считался чистым, кто проходил под полоской дерна, отделенной от земли. Оба конца этой полоски были закреплены в земле, и человек, подвергавшийся испытанию, должен был пройти под этой полоской так, чтобы она не обрушилась на него³⁵.

Костры в Иванову ночь, приходящуюся на канун летнего солнцестояния, имеют отношение к культу очищающего священного огня, подтверждаемому «Перечнем языческих суеверий» (VIII в.), где этот огонь называется *podfyr*³⁶, и к культу мертвых³⁷.

Для народной обрядности характерно, что некоторые действия, совершаемые во вполне определенный момент (мифологизация времени!), приобретают магические свойства: одним из таких дней и является день летнего солнцестояния. По закону подобия, то здоровье, которое обеспечивается стоянием в дыму священного костра или прыжками над огнем,

³⁴ Vries J. de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin, 1970. Bd. I. S. 295.

³⁵ Сага о людях из Лаксдаля. Гл. 180. Обряд побратимства описан в «Саге о Гисли» (Гл. 6): «Вот они идут на самую стрелку косы и вырезают длинный пласт дерна так, что оба края его соединяются с землей, ставят под него копьё с тайными знаками такой длины, что, стоя, как раз можно достать рукою до того места, где наконецник крепится к древку. Им, Торгриму, Гисли, Торкелю и Вестейну, надо было, всем четверым, пройти под дерном. Потом они пускают себе кровь, так что она течет, смешиваясь, в землю, выкопанную из-под дерна, и перемешивают все это, кровь и землю».

³⁶ *Indiculus*. № 15. Цит. по: Boudriot W. *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*. Bonn, 1928. S. 31; Freudentahl H. *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch*. B.-L. 1931.

³⁷ «Представление об укреплении здоровья путем прыжка через костер, помимо представлений об очистительной функции огня, содержит в себе рудименты трансформированного ритуала отправления на "тот свет". Этот элемент купальских действий отражает переходную форму, заключающуюся в замене живого человека знаком его: в пламени сгорало символическое изображение "посланника", функционально идентичное живому человеку, сам же он вместо прыжка в пламя совершал символический прыжок через него, оставаясь на земле в добром здравии». Велецкая Н. Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. М., 1978. С. 99.

равно как и купанием в воде в этот день (очищающие свойства воды должно сохраняться весь год. Интересно отметить, что в данном случае совпадение с христианским праздником (днем поминовения Иоанна Крестителя 24 июня) сообщает еще большую весомость совершаемым одновременно народным обрядам, по происхождению не имеющим ничего общего с христианством. Здесь уместно будет напомнить наблюдение П. Г. Богатырева: «Анализ церемоний и магических обрядов показывает, что часто их устойчивость укрепляется тем, что они совпадают с религиозными праздниками. Народ верит в свои обычаи сильнее, когда их сопровождают церковные обряды»³⁹. Вероятно, «магическое» и «христианское» в них не различалось, достаточно было веры в саму необходимость этих обрядов для достижения желаемого благополучия.

Осуждаемый авторами многочисленных пенитенциалиев⁴⁰ обряд «запекания» недоношенных, ослабленных, страдающих лихорадкой или желтухой младенцев, когда их клали на печную заслонку или хлебную лопату и три раза засовывали в хлебную печь (лат. *fornax*), произносил примерно следующее: «Старичок, я отдаю тебя, молодой, я беру тебя» — также, по-видимому, имеет отношение к не только к культу целительного огня (ahd. *nodfyр*), но и, как полагали некоторые этнографы, к культу мертвых. Недоношенные или рахитичные дети, похожие на крохотных старичков⁴², дети-уроды считались как бы «перепутанными», происходящими из мира мертвых, а печь, очаг было тем священным местом, которое служило своеобразным мостиком между этими мирами, ведь в очагом в глубокой древности хоронили умерших. Кроме того, печь могла ассоциироваться с беременной женщиной, а извлечение хлеба — с родами, и тогда более уместно говорить о магическом законе подобия, в котором строится этот обряд⁴³. Добавлю лишь, что этот целительный

³⁸ О целительных свойствах воды: HWDA IX, S. 452–456.

³⁹ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатской С. 283.

⁴⁰ Бурхард Вормский также не оставил его без внимания: *Schmitz*. II. S. 43 (Cогг. № 95).

⁴¹ *Bargheer E. Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Lebensinneren des deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931. S. 239.; HWDA. Bd. I S. 83.*

⁴² Ср.: Трэль в эддической «Песни о Риге» (8) явно перенес в детстве рождался: «Стал он расти, // сильней становился, // кожа в морщинах // была на руках узловаты суставы, // ... // толстые пальцы // и длинные пятки, // был он сутул и лицом безобразен».

⁴³ *Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 173.*

обряд был настолько популярен, что упоминается даже в полицейских регламентах германских городов раннего Нового времени, запрещающих его во избежание несчастных случаев.

Особой целительной силой обладали кровь, пот и другие выделения человеческого тела, кровь и внутренности животных⁴⁴. Судя по древнескандинавским источникам, кровь — основная носительница жизненной силы. Вытекающая из раны кровь уносит с собой и жизнь, кровь, падающая на землю, делает тело нечистым. С кровью можно было перенять чужую жизненную силу, поэтому она наиболее активно использовалась в целительной магии и вообще в колдовстве⁴⁵, ею, например, окрашивали руны для придания им большей эффективности. Поэтому когда Эгилю поднесли рог с брагой, в которую был подмешан яд, он, прежде чем принять его, взял нож и вырезал на роге обезвреживающие яд руны, затем, проткнув себе ладонь, окрасил их своею кровью. Рог разлетелся на куски, а отравленный напиток пролился на землю⁴⁶. Из песен «Старшей Эдды» известно, что кровь жертвенной свиньи наряду с землей и солью входила в так называемый магический «напиток забвения», магическое же значение придавалось и съеданию сердца, смешанного с медом, «свары гасящей» печени свиньи, выпиванию крови⁴⁷.

Ритуальное потребление крови практиковалось во время культовых пиров, устраивавшихся в Германии у источников, на скалах, в лесах и других запрещенных Церковью местах, если верить пенитенциалиям, еще и в XI в.⁴⁸ На тех жен, которые пьют «как лекарство» — «*pro remedia*» — кровь своих мужей или подмешивают им в пищу свою менструальную кровь, чтобы «возбудить в них еще большую любовь», Церковь налагала суровую епитимью⁴⁹.

⁴⁴ *Jahn U. Zauber mit Menschenblut und anderen Teilen des menschlichen Körpers // Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft. Berlin, 1888 S. 130–140.*

⁴⁵ Древнескандинавская эпическая традиция наглядно демонстрирует, сколь полезным считалось также съедание сердца, выпивание крови и омовение в ней. В «Старшей Эдде» говорится, что Сигурд, попробовав сердца поверженного им дракона Фафни, стал понимать язык зверей и птиц, а омывшись в его крови (обряд, изоморфный обряду очищения), стал неуязвим.

⁴⁶ Сага об Эгиле. Гл. 44.

⁴⁷ Старшая Эдда. Песнь о Хрюндле (38): «Взял силу земли он, // студеного моря // и силу кабаньей // жертвенной крови».

⁴⁸ *Schmitz. II. S. 424, 429 (Corr. № 19, 66).*

⁴⁹ *Schmitz. II. S. 433 (Corr. № 127, 130).*

Вера в целительные свойства крови стала характерна и для культуры христианских святых⁵⁰. Разумеется, здесь можно усматривать аналогии с евангельским сюжетом об исцеляющей крови распятого Христа, но представление это в любом случае не было чем-то принципиально новым для народной религиозности раннего Средневековья. Целительной силой народная молва наделила также и слюну, и слезы святых.

Осуждаемая пенитенциалиями и караемая двадцатидневной епитимьей традиция употребления «для здоровья» кожных струпуев, всевозможных выделений человеческого тела и испражнений⁵¹ также имеет глубокие корни, ибо все, относящееся к плоти, в известном смысле сакрально, обладает магической жизненной силой. Древние скандинавы считали, что экскременты способны изгонять альвов, поэтому существовал обычай специально отправлять естественные потребности у могил предков и, наоборот, воздерживаться от этого в местах, где альвов беспокоить нежелательно⁵².

Последователи З. Фрейда связывают существование таких «лекарств» с ассоциативным смещением эротического интереса на выделения; эрогенные зоны представляются наделенными магической силой, а гениталии и экскременты превращаются в магические инструменты. Следует сказать, что гениталиям придавалось магическое апотропеическое (охранительное) значение уже в древних сельскохозяйственных культах, известны, например, доисторические фаллические амулеты; к фаллическому культу имеет отношение и шаманский жезл⁵³.

Ритуальное обнажение тела, восходящее, вероятно, к культовым жертвоприношениям, где оно наделяется апотропеическим значением, должно сохранять важное значение в магической практике, будучи средством обеспечения безопасности исполнителя обряда. Так, обнаженная девочка действует в обряде вызывания дождя, описанном в XI в. Бурхардом Вормским⁵⁴. По народным поверьям, призраки бессильны против голых людей. Обнажив срамные места, можно спугнуть колдуна, ведьму или

⁵⁰ К примеру, «Сага об Олаве Святом» (Гл. 230) сообщает, что, когда кровь св. Олава попала на рану на кисти Торира, рана быстро зажила.

⁵¹ Schmitz. II. S. 437 (Corr. № 127); Boudriot W. Die altgermanische Religion S. 147.

⁵² По мнению Ульсена, в данном случае речь идет о всех духах вообще: Olsen M. Hedenske Kultminder. Norske Stendsnavne. Oslo, 1915. S. 113.

⁵³ Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. S. 259.

⁵⁴ Schmitz. II. S. 451 (Corr. № 194).

черта. Людям, которых по ночам мучают кошмары, народная мудрость рекомендовала, ложась спать, раздеться догола посреди комнаты⁵⁵.

В «Истории франков» Григория Турского есть любопытный сюжет о том, как к епископу города Веле явились посланцы некоего жителя Буржа, который возомнил себя Христом, «шутовски скачущие и пляшущие» обнаженными, чем немало удивили и возмутили епископа⁵⁶. В глазах епископа да и самого Григория Турского — людей иной культуры — поведение (ритуальное!) этих простых людей, утратив свою прежнюю семантику, действительно выглядело крайне непристойным. С другой стороны, никого из церковных авторов не смущает, например, то обстоятельство, что паломники или умерщвляющие свою плоть аскеты ходили босиком, хотя обнажение ног, символизирующее в христианстве смирение и самоуничижение, на деле является реликтом все той же практики ритуального обнажения тела.

Весьма популярными в народной медицине были и разнообразные «демонические животные», например, жабы, мыши, змеи, черви, муравьи. Бурхард Вормсский сетует, что его паства не гнушалась пить как лекарство «разведенных в воде червячков, именуемых вшами» (*vermiculos qui pediculi vocantur*)⁵⁷. Дождевых червей употребляли во всех видах: живых и мертвых, утопленных в вине (нем. *Branntwein*), разрезанных на части, толченых в порошок, кипяченых в масле. Их прикладывали и привязывали к больному месту, приписывая им потогонное, останавливающее кровотечение и болеутоляющее свойства⁵⁸.

В VI в. арльский епископ Цезарий, возмущенный «суевериями» жителей Южной Галлии, писал, что они всем своим болезням от носового

⁵⁵ Weinhold K. Altnordisches Leben. Berlin, 1856. S. 10; HWDA. Bd. VI. S. 843.

⁵⁶ HF. X. 25.

⁵⁷ Schmitz. II. S. 437 (Corr. N 127).

⁵⁸ Hovorka O. v., Kronfeld A. Vergleichende Volksmedizin. Stuttgart, 1908–1909. Bd. I. S. 359; Bd. II. S. 360, 379. Я не рискую приводить в этой работе многочисленные и любопытные рецепты из медицинских рецептариев, в которых очень часто «демонические животные» являются основными лекарственными ингредиентами. Так, «Лоршский лечебник», более известный как «Codex Barbengiensis», рекомендует, чтобы вытащить из уха чужеродное тело, нужно поймать мышь и, раздавив ее, приложить к уху. Подобного рода рецептарии при всем их соблазнительном разнообразии являются раннесредневековыми компендиумами из античной медицинской литературы и, следовательно, продуктами ученой культуры, в повседневной жизни низовых пластов общества вряд ли известными, так что обращение к ним было бы грубой методологической ошибкой.

кровотечения или головной боли до глистов и укуса скорпиона противопоставляют исключительно магические средства: «ладанки, осуждаемые искусством медиков, с мерзостными средствами», заклинания, филиактерии (*philacteriae*), то есть род амулетов, которые подвешиваются на шею или привязываются к больному месту. Кроме того, он упоминает также «какие-то измерения»⁵⁹. Следует пояснить, что имеется в виду целительный обряд измерения больного человека, довольно скупо описанный собственноручно средневековыми источниками, но документированный сведениями этнографов Нового времени.

При помощи нити или веревки, обычно красного цвета, измеряют рост человека, иногда и ширину размаха рук, при головной боли измеряют окружность головы, при водянке — окружность тела и сопоставляют затем эти размеры. Так, если болезнь приписывается «выстрелу» и сопровождается головными болями, суровой нитью измеряют обхват черепа в разных направлениях и по различиям судят о степени серьезности заболевания. Голову затем рекомендуется крепко повязать платком, чтобы «кости не разошлись». Разумеется, все лечебные процедуры сопровождаются заклинаниями⁶⁰.

Измерение — это уже и есть лечение. Как и всякий счет, оно наделено магическим значением: размеры человека символически заключают в себе его сущность, поэтому архаические культуры проявляют к любым величинам пристальное внимание. По народным представлениям, потеря веса означает потерю жизни, жизненной силы, что важно при диагностике заболевания. В сагах вес покойника указывает на его дальнейшую предрасположенность к колдовству и явлениям с «того света», поэтому гроб тех, кто «не будет лежать спокойно» и вызывать болезни и смерть живых своими визитами с «того» света, всегда тяжело нести. Посчитав соседский скот и птицу, можно нанести соседу прямой ущерб, ибо такой счет вредоносен: он делает считающего «господином» считаемого, и после него следует ожидать падежа скотины, воровства или других неприятностей⁶¹. Впрочем, как и во многих других случаях магический целительный обряд измерения в позднее Средневековье также включается в культ святых и теряет свой «колдовской» характер. Святым

⁵⁹ Boudriot W. Die altgermanische Religion. S. 66.

⁶⁰ HWDA. Bd. III. S. 757.

⁶¹ Manninen J. Die demonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben. Helsinki, 1922. S. 167–168; Sartori P. Zählen, Messen, Wägen // Am Ur-Quelle Bd. IV. Hamburg, 1885. См. с. 84.

жертвуют свечи размером в рост, вес человека, обхват головы или тела. Иногда измерение и дар святому по обету — две последовательные процедуры, два этапа одного целительного обряда. Так, при трудных родах рекомендовалось, например, измерять обхват тела роженицы и жертвовать свечу св. Маргарите.

В скандинавском регионе особой популярностью в целительной практике пользовалось руническое колдовство. В средневековой континентальной Европе после христианизации оно почти не сохранилось. В канонических документах, осуждающих суеверные обычаи населения, руны упоминаются чаще как некие магические знаки, которые наносятся на предметы, призванные быть целительными — пояс, амулет, или на предметы, предназначенные для гадания, прежде всего на деревянные палочки. Так, на раны, переломы, опухоли «мудрые женщины» накладывали специальные магические повязки (лат. *fomentum*) с «нанесенными на них магическими знаками» (скорее всего, рунами) и произносили над ними заклинания; больному повязывали специальный пояс (лат. *circulum*), также обладающий целительной силой благодаря написанным на нем заклинаниям, рунам или потому, что он был принесен из какого-нибудь святилища⁶². Следует заметить, что с распространением христианства обычаи этот не исчезают, лишь несколько трансформируются: рунические заклинания часто заменяются христианскими формулами благословения, а священными стали почитаться совсем другие места — места поклонений святым. Целительным считался, например, пояс, полежавший на гробнице св. Олава.

В скандинавских источниках руническое колдовство, напротив, упоминается очень часто. Так, в эддической песни «Речи Сигдривы», сюжетом которой является фрагмент сказаний о молодости древнегерманского эпического героя Сигурда, повстречавшего валькирию, усыпленную Одним шипом сна (сказания эти южногерманского происхождения), большую часть занимают поучения в рунической мудрости, из чего можно заключить, что в языческой древности руническое колдовство считалось благотворным в самых разных ситуациях обыденной жизни. Сигдрива

⁶² *Mittler M.* (Hrsg.). *Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis* (=Siegburger Studien III–V). Siegburg, 1966–1968. Lib. 2. Cap. 61 (далее в тексте: Anno, номер книги, номер главы или № приложения); *Weinhold A.* *Altnordisches Leben*. S. 386; *Boudriot W.* *Die altgermanische Religion*. S. 66.

поведала Сигурду, что ей известны «руны целящие, // заклятья благие и радости руны.» На рукояти меча следовало вырезать «руны победы, чтобы обезвредить заколдованный напиток, нужно нанести на рог «руны пива», чтобы обезопасить себя от всяких напастей, на ногте писали «руны Науд» — (руна «н», буквально — «нужда») и специальные охранительные руны на ладони⁶³. Для помощи в родах «повивальные руны» наносились на ладонь повитухи, и этими ладонями она сжимала запястья роженицы, произнося при этом заклинания⁶⁴. На стволе дерева, «что ветвь клонит к востоку», вырезали руны врачевания⁶⁵.

Разумеется, приведенные в данном разделе примеры «суеверных» («языческих») целительных процедур по своему объему несоизмеримы даже с верхушкой того айсберга народной целительной магии, который навсегда скрыт от нас, будучи оставленным без внимания авторами средневековых текстов. Впрочем, я также была далека от мысли привести здесь более или менее полный каталог их «видов». Важнее было показать тот принцип, на котором основывалось мироотношение средневекового человека в его противоборстве с болезнью.

Разнообразные символические действия, травы, амулеты и заклинания о которых еще пойдет речь ниже, а также внутренности жертвенных животных, мыши, жабы лапки, змеи и дождевые черви, волосы, ногти, рунические знаки, осколки зеркал — все это в тексте магических ритуалов приобретало целительное значение. В. Тэрнер справедливо указывал на то, что всякое снадобье, которым пользовались для исцеления или нанесения вреда, даже самое простое на вид, является тщательно разработанным символом⁶⁶. Далеко не всегда мы можем разгадать значения этих символов, далеко не всегда догадывались или вообще задумывались о них и сами исполнители обрядов или изготовители снадобий, но мы не можем подобно автору столь часто цитируемого здесь «Корректора» вормсскому епископу

⁶³ О подобных охранительных знаках можно прочесть даже в наших былинах. Так, в одной из редакций былин об Илье Муромце мы читаем, как знаменитый богатырь, упав в битве с сыном, «поглядел на руку на правую, // Сам говорил о Господи! // Подписал на ручке на правыя, // Что на бою смерть не написана. А теперь смерть мне приходит». *Миллеръ О. Илья Муромец и богатырство Киевское*. СПб., 1869. С. 28.

⁶⁴ См. раздел 3. 6.

⁶⁵ Старшая Эдда. Речи Сигдривы. 5–19.

⁶⁶ *Тэрнер В.* Миф и ритуал. М., 1983. С. 43.

Бурхарду считать магическую практику «суетой», «призрачностью», «ложными фантазиями глупых женщин». Для самих этих женщин, для их мужей и соседей она была исполнена глубочайшего внутреннего смысла и вполне «рациональна», будучи включенной в контекст целенаправленной деятельности — целительства. Следует лишь подчеркнуть, что этот смысл она обретала только в контексте породившей ее культуры, ибо разумность народных обрядов, действенность которых мотивируется тем, что «так делали всегда», определяется отнюдь не отраженным в них рациональным опытом, даже если таковой и имеется. Эти обряды «разумны, как разумна модель мира, обеспечивающая благополучие ее носителей», и эта разумность держится на иных, не приземленно-прагматических основаниях⁶⁷.

Именно эта «языческая» поначалу практика (равно как и амулеты, и заклинания) непрерывно, вплоть до Нового времени, подвергалась многообразным трансформациям. Определенные целительные или профилактические процедуры не только приурочивали к церковным праздникам, но и вводили в тексты обрядов или сопровождающих их заклинаний христианскую символику, особенно часто — знак креста. Культ креста распространяется с IV в., и его символика в обыденной жизни существенно расширяется: из символа страдания он становится символом победы над злом и активно используется в обрядах, предназначенных это зло предотвратить или уничтожить.

Крестообразно сделанные надрезы на хлебе или других предметах, «наговариваемых» для исцеления, церковные свечи, елей, святая вода, освященные в церкви травы становятся обычными элементами народных целительных обрядов. Нельзя сказать, что это были какие-то принципиально новые обряды. В свое время еще П. Г. Богатырев указывал на то, что магическое действие, когда оно мотивировано и живо, имеет свойство «создавать по своей модели другие действия, может претерпевать различные внутренние изменения, усложняться, сокращаться или расширяться»⁶⁸.

Действительно, то, с чем мы имеем дело, например, в отчетах этнографов о народной медицине Нового времени⁶⁹, представляет собой комплекс

⁶⁷ Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 173.

⁶⁸ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 194.

⁶⁹ См., напр.: Bruck M. Medizinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwabe. Kavensburg, 1865; Höfler M. Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München, 1893; Hovorka O. v., Kronfeld A.

сложных ассимилирующих друг друга обрядовых форм со следами длительного переосмысления и трансформации, синтеза языческих и христианских элементов. Однако эти, казалось бы, столь важные инновации затрагивают лишь их внешнюю сторону, сохраняя при этом структурную целостность и глубинную семантику. Изменение «плана выражения» и замена одних ритуальных предметов на другие на принципе действия ритуала, как известно, не отражается.

Христианская символика предположительно может свидетельствовать скорее об изменении мотивации действенности целительных обрядов их исполнителями, т. е. об их объяснении с позиций христианских представлений о всемогущем Боге-Творце и т. п. Но доказать это предположение так, как сделали бы этнографы — путем синхронного анализа объяснений обрядов носителями культуры, невозможно: «безмолвствующее большинство» населения средневековой Европы не оставило никаких высказываний на этот счет, и мы вынуждены удовольствоваться лишь аналогиями. П. Г. Богатырев, изучавший объяснения обрядов в начале XX в. в Западной Украине, отмечал, что «количество объяснений (мотиваций действенности обряда. — Ю. А.) — факт социальный. Отдельное лицо свободно в выборе объяснений в тех пределах, в каких они действуют в его обществе. Так, человек, живущий в христианском обществе, где в то же время большинство обрядов является магическим, может менять свое объяснение в зависимости от того, какой детали он придает большее значение»⁷⁰.

Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin. 3d. I–II. Stuttgart, 1908–1909; Lammert G. Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Baiern und den angrenzenden Bezirken. Würzburg, 1896 (N. D. München, 1969).

⁷⁰ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатье. С. 180.

3. 3. Культ мертвых в эпоху христианского Средневековья и его связь с магией здоровья

3. 3. 1. Апотропеическая магия в погребальном обряде («профилактика») и культ мертвых в целительной практике

Выше уже шла речь о том, что христианское Средневековье сохранило многие элементы архаического культа мертвых, постоянно напоминающие о себе в обыденной жизни в поверьях и магических действиях⁷¹.

Амбивалентная позиция мертвых в народных верованиях и обрядах, которая позволяет им выступать то в качестве источника несчастья, то, наоборот, способствовать исцелению, обусловлена особенностями мифологического мышления, по законам которого строится любой мифопоэтический образ. В древнескандинавской эпической литературе наряду со страхом перед «душой мстящей» (выражение С. Ю. Неклюдова) существовало представление о полезности наследования души, точнее, ее отделяемой ипостаси (др.-исл. *fylgja, hamingja*)⁷². Новорожденный, названный именем недавно умершего родича, как считалось, наследовал его душу, судьбу, удачу. Предметы, имеющие отношение к мертвому телу, наделялись ритуальным значением.

Культ мертвых, точнее, та его сторона, которая непосредственно связана с обеспечением здоровья и благополучия живых, находит свое выражение уже в погребальном обряде, т. е. сразу после смерти человека. Строгое следование ритуалу и многочисленные элементы апотропеической магии в нем можно условно рассматривать как своего рода «профилактику» последующих болезней и смертей в доме покойного.

Единый христианский погребальный обряд (*Ordo defunctorum*)⁷³ основные правила которого сложились уже в IV в., укореняется в континентальной Европе не раньше XII в., а на Севере еще позднее — не раньше XIV в. До этого времени все усилия официальной Церкви — постановления

⁷¹ См. раздел 1. 4. 1.

⁷² Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1975. С. 71.

⁷³ Подробнее см.: Poesck D. Laienbegräbnisse in Cluny // Frühmittelalterliche Studien 15 (1981). S. 68–179.

соборов, папские буллы, предписания епископов и местных священников, направленные на унификацию разнообразных региональных погребальных обрядов и очищение их от «языческих» элементов, имели успех и на деле выглядели лишь как попытка аккомодации традиционной обрядности к архаическому погребальному ритуалу. Паразитическая вучность дохристианской погребальной практики является не столько следствием архаических народных представлений о «жившем покойнике», сомнительный характер которых уже был отмечен в первой главе⁷⁴, сколько с убежденностью в существовании «странных» говорных» отношений и взаимных обязательств между «миром живых» и «миром мертвых».

Согласно архаическим верованиям, смерть не являла собой конец человеческого существования, а была скорее переходом в «другую» жизнь. В этой «новой жизни» умершие были как-то связаны с высшими силами земного, небесного и подземного миров и обладали способностью взаимодействовать на стихии природы, что и обусловило прагматический аспект в их почитании. Но даже и в новом своем качестве они поначалу еще нуждались в помощи близких и друзей, поэтому погребальный обряд следует рассматривать не только как акт любви и заботы, но и как необходимую дань умершему, который имеет на нее полное право. Любые новшества и внешние изменения в обряде могут, следовательно, нарушить и без того хрупкий баланс «мира живых» с «миром мертвых» и привести к неблагоприятным для всего коллектива последствиям.

В полном объеме христианский погребальный обряд, согласно которому обмытого и одетого покойника полагалось сразу же под пение псалмов нести в церковь, где он и пребывал до момента погребения, назначаемого обычно на тот же день или на следующий, практиковался только в среде монашества, белого духовенства и высокопоставленной знати. Миряне, «простой народ» — *ignobile vulgus* — предпочитали погребать своих покойников в мир иной в соответствии с древними традициями.

В похоронном ритуале условно можно выделить два вида обрядов: обряды, относящиеся к покойнику, и обряды, относящиеся к живым. Важное место, которое, впрочем, не следует переоценивать, отводилось в них всевозможным предосторожностям — апотропейческой магии, направленной на предотвращение вреда со стороны умершего, особенно

⁷⁴ См. раздел 1. 4. 1.

новых смертей и болезней, которые он мог вызвать своими появлениями с «того» света.

Главным элементом погребального обряда было бдение у мертвого тела в течение одной ночи. Покойник лежал в центре комнаты (обычно единственного помещения в доме), невысоко над землей на погребальных носилках, на доске или на расстеленном на соломе льняном покрывале, которое потом послужит ему саваном. Присутствующие — мужчины и женщины — образовав круг, исполняли над ним обрядовые танцы с элементами пантомимы (лат. *saltationes*), сопровождая их песнопениями-заклинаниями и ритуальными плачами, вызывавшими особенное раздражение у местных священников и авторов «покаянных книг», которые называли их не иначе как *diabolica carmina* — «дьявольские песнопения»⁷⁵. Эти песнопения в соответствии с определенной жанровой формой прославляли покойника, описывали все его достоинства и жизненный путь, но одновременно и заклинали его не вредить оставшимся в живых. Магический круг поющих и танцующих людей отделял мертвого от мира живых, предотвращая возможный вред с его стороны и одновременно ограждая его самого от вредоносных сил мира живых, который стал теперь для него чужим⁷⁶.

Из вопросов «покаянных книг», обращенных к прихожанам и священникам, можно заключить, что присутствующие на похоронах много ели, пили и даже смеялись. Прюмский архиепископ Регинон с негодованием пишет о возмутительном с точки зрения христианина веселье, шутках и смехе (*ioca, cachinni*), сопровождавших у германских крестьян рубежа VIII–IX вв. ночное бдение над покойным (*vigilia*), так что сама смерть выглядит как прекрасный повод поесть и попить, и «они пьют, и едят, и будто бы радуются этой смерти»⁷⁷.

Действительно, тот мистический страх и благоговейный трепет перед таинством смерти, которые христианская Церковь стремилась внушить

⁷⁵ Обилие магических элементов в похоронном обряде подтверждается «Перечнем языческих суеверий» (*Indiculus superstitionum* № 2) и многочисленными статьями пенитенциалиев, среди которых самый подробный был составлен прюмским епископом Региноном во второй половине IX в.: F. W. Wasserschleben (Hrsg.) *Reginon von Prüm. Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Leipzig, 1840

⁷⁶ О символике круга см.: *Knuschel E. F. Die Umwandlung im Kult. Magie und Rechtsbrauch*. Basel; Berlin, 1919.

⁷⁷ Цит. по: *Kyll N. Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte des Brauchtums in Trirer Lande und im Luxemburg*. Bonn, 1972. S. 34–36; Ср. *Ranke K. Indogermanische Totenverehrung*. Helsinki, 1951. 303–310.

своей пастве, изначально были чужды традиционной народной культуре, рассматривавшей смерть как не более чем переход в «параллельную» жизнь, и могли иметь разве что прагматический характер как страх перед возможным вредом со стороны «мира мертвых». Тот же прагматизм предписывал не смущать покой умершего демонстративной печалью и жалобами, дабы не вынуждать его вернуться в обличье ожившего мертвеца. Впрочем, источники часто дают нам и обратную картину, когда близкие громко оплакивают покойника, что свидетельствует не столько об отсутствии единого погребального канона, сколько о том, что всякий раз смерть близкого человека переживается индивидуально и повседневная практика часто расходится с этическими нормами и образцами⁷⁸.

Шумное застолье, шутки, пение и танцы, сопровождающие в раннее и высокое Средневековье проводы умершего в мир иной и, казалось бы, оскорбляющие чувства христианина, для их участников были исполнены глубочайшего смысла и имели чрезвычайную важность. В. Я. Пропп, исследовавший ритуальный смех, в частности, при похоронах и так называемый пасхальный смех, показал, что смех во время поминальной трапезы, когда шутками и веселыми проделками специально хотят рассмешить присутствующих, является «магическим» в противоположность «рациональному» средством создания жизни. В этом смысле смех сопоставим с пляской и является «судорожным усилием», он сопровождает переход из смерти в жизнь, уничтожает смерть, превращая ее в новое рождение. Такой смех, по мнению В. Я. Проппа, расценивался в народной культуре как акт благочестия. Естественно, подобное «благочестие» рассматривалось Церковью как вопиющая греховность, ведь согласно христианскому учению смерть сама смеется над родом людским, дьявол и его помощники потешаются над людьми, а христианский Бог, напротив, не смеется никогда⁷⁹.

Погребальные обряды были сопряжены и с массой других предосторожностей, которые осуждаются авторами пенитенциалиев как языческие. Чтобы сохранить здоровье родственников умершего, пока покойник находился в доме, женщины ходили по воду, а затем молча — запрет

⁷⁸ Borst O. Alltagsleben im Mittelalter. Frankfurt/M., 1983. S. 601. Горе от утраты близких часто засвидетельствовано в миракулах: *Anno*. I, 64; I, 92. Подробнее см. раздел 2.3.2.

⁷⁹ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 189–191.

говорить также наделяется в народной магии апотропеическим значением — вносили ее в дом и, приподняв погребальные носилки, выливали под них воду. При выносе тела из дома строго следили за тем, чтобы носилки не поднимали выше колен, после похорон в доме сжигали зерна хлебных злаков, чаще всего пшеницы или ржи: и льющаяся вода, и хлеб, и процедура окуривания дымом также предназначены охранять, очищать.

Когда покойника выносили из дома, носилки часто разъединяли и протаскивали его через середину. В Будрио полагал, что это делалось для того, чтобы воспрепятствовать душе найти дорогу назад⁸⁰ (разумеется, я не стала бы настаивать на этом и приведенных ниже объяснений, они соответствуют вошедшей в моду в начале XX в. анимистической теории интерпретации обряда). Иногда тело выносили из дома через окно или специально проделанную для этой цели дверь. Так, «Сага об Эгиле» сообщает, что во время похорон отца Эгиль «приказал взять ломы и проломить южную стену дома. Когда это сделали, Эгиль взял Скаллагрима под голову, другие — за ноги, и они вынесли его из дому через пролом в стене»⁸¹. Иногда погребальные носилки обносили три раза вокруг церкви или вокруг могилы (не для того ли, чтобы «запутать» душу?). Чтобы «душа не влетела обратно в тело», т. е. чтобы не ожил труп, следили, чтобы рот покойного был закрыт (иногда даже завязан). Ноздри, глаза тоже обязательно закрывали, поскольку взгляд мертвеца, как считалось, мог свести с ума, «увести за собой». Во времена язычества на могилу часто наваливали большой камень или груды камней, чтобы покойник, если ему не лежит спокойно, не мог выходить из могилы⁸². В высокое Средневековье эти камни, в большом количестве сохранившиеся на перекрестках дорог, превращают в каменные кресты⁸³.

После похорон постель умершего или солома, послужившая ему последним ложем, обычно сжигались. В «Саге о людях с Песчаного Берега» есть любопытный сюжет об эпидемии и массовых смертях, связываемых со смертью прибывшей с Гебридских островов колдуньи Торгунн. Родственники умершей пожалели сжечь ее дорогую постель. Недовольная этим, Торгунн бродила вокруг хутора в образе призрачного тюленя,

⁸⁰ Schmitz. II. S. 430 (Corr. № 95, 96); Boudriot W. Die altgermanische Religion S. 49–50.

⁸¹ Сага об Эгиле. Гл. 58.

⁸² Сага об Эгиле. Гл. 27.

⁸³ HWDA. Bd. VIII. S. 1079–1082.

и все, кто с нею повстречался, вскоре заболели и умирали. Эпидемия прекратилась лишь после того, как злополучная постель была сожжена⁸⁴. Перед нами интереснейший пример того, как древний запрет пользоваться постелью умершего, обусловленный, по-видимому, архаическим представлением о «нечистоте» смерти, оскверняющей постель (ведь она, как одежда или оружие, тесно соприкасаясь с владельцем, магически связана с ним) в гораздо более поздней литературной традиции получает новую мотивировку — недовольство умершей колдуньи. Здесь уместно было бы напомнить соображения К. Леви-Строса о том, что подобного рода объяснения «всегда носят следы позднейшего подведения рациональной основы или же вторичного осмысления обычая»⁸⁵.

Перекадыванию умирающего на расстеленную на полу солому, практиковавшемуся в Германии, по свидетельству миракул еще и в XII–XIII вв.⁸⁶, также не следует давать «рационального» объяснения соображениями гигиены или экономии (напомню, смертное ложе полагалось сжигать). Подобно всякому ритуализованному действию, оно не нуждается в «разумной» мотивировке, а является «запрограммированным» мифологической картиной мира и реализует основополагающую для нее оппозицию «свой/чужой», «природа (т. е. хаос)/культура (т. е. мир людей)». Умерший принадлежит уже другому, «чужому», миру, что и находит символическое отражение в этом ритуале. Католическая Церковь не только столетиями терпела, но и сама переняла этот обряд: умирающего монаха перекадывали на расстеленное на голом полу покрывало, посыпанное благословленным пеплом.

Присутствующие пеклись не только о здоровье живых, но и о «здоровье» покойного. Выше уже упоминалось архаическое представление о реперкуссии — перенесении на тело человека ран, полученных душой, точнее, ее видимой оболочкой, во время «странствий» вдали от тела⁸⁷. Можно

⁸⁴ «Сага о людях с Песчаного Берега». Гл. 51, 53–54.

⁸⁵ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 26.

⁸⁶ Этот обряд многократно засвидетельствован миракулами, что позволяет говорить о его актуальности в высокое Средневековье. Автор миракул св. Анно описывает его так: «Маленький мальчик был изнурен тяжелой болезнью и был уже на краю могилы. *В соответствии с обычаем* умирающего переложили на соломенную подстилку, расставили вокруг свечи и стали воскурять над ним ладан» (Анно I, 64; подобное Анно II, 11; 18; 88).

⁸⁷ См. с. 45.

предположить и обратную связь: душа человека, раненного или изуродованного при жизни, переносит его увечья на «тот» свет. По-видимому, именно народной верой в существование у души «тела» можно объяснить обычай, упоминаемый в пенитенциалии Бурхарда Вормского среди других суеверий германских крестьян XI в.: в руку умершего от ран при похоронах клали сосудик с некоей мазью, чтобы тот мог залечить свои раны после смерти⁸⁶.

По окончании похорон в доме покойного, а в раннее Средневековье — прямо у могилы, справлялся погребальный пир — тризна. Еда над мертвыми — обычай, идущий из глубины языческой древности и связанный с практикой жертвоприношения мертвым. Цель его — не только поминовение умершего, но и заключение нового союза с ним, обновление священной связи между «миром живых» и «миром мертвых». Церковь рассматривала пиры над могилами как разновидность «святотатства над мертвыми», т. е. суеверной практики, и неоднократно запрещала их в постановлениях соборов и епископских предписаниях. Но эта практика оказалась столь живучей, что поминальные пиры устраивались даже у могил многих почитаемых святых, как это описано, например, в житии святого Дустана (ум. 988 г.), восходящем к концу XI в.; множество свидетельств о ритуальной трапезе у могил раннесредневековых святых мучеников собрано также Б. Кёттингом⁸⁹. Лишь в позднее Средневековье подобные пиры как сакральное действо заменяются таинством евхаристии, совершаемым во время заупокойной службы.

Традиционно основной формой культа мертвых являются жертвоприношения. Древнейшие письменные свидетельства о них дает еще Тацит⁹⁰. Но и тысячелетие спустя, в 70-х гг. XI в., хронист Адам Бременский описывал пышные многодневные празднества с жертвоприношениями богам и предкам, совершаемые каждый год в главном святилище Швеции в Уппсале. О жертвоприношении людей и животных пишет и другой хронист — Титмар Мерзенбургский в начале XI в. Викинги эпохи позднего язычества в Скандинавии приносили в жертвы пленников⁹¹. В Исландии и Скандинавии, где и после христианизации многие древние обрядовые формы еще долго сохранялись как бы законсервированными, население

⁸⁶ Schmitz. II. S. 431 (Corr. № 97).

⁸⁹ Kötting B. Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Köln; Opladen, 1965. S. 13 ff.

⁹⁰ Tacitus. Germania. Cap. 39.

⁹¹ Гуревич А. Я. Походы викингов. М., 1966. С. 158.

не сразу отказалось от жертвоприношений мертвым, поскольку это была весьма существенная сторона обрядности, своеобразная гарантия существования (благополучного) положения вещей. Однако никаких подробностей о жертвоприношениях мертвым с целью исцеления от болезни источники не сообщают⁹². По сообщениям этнографов, погребение замка во домашних животных во время эпидемий скота было обычным делом для немецких и шведских крестьян еще и в XVIII–XIX вв.⁹³

Свидетельство о том, что от альвов, почитание которых в Северной Европе можно рассматривать как продолжение культа мертвых, ожидают помощи в исцелении, содержит, например, «Сага о Кормаке», которая был лицом историческим и жил в 935–970 гг. Один из героев саги — Торвальд — был тяжело ранен. Поскольку рана гноилась и долго не заживала, ему посоветовали принести быка в жертву жившим под холмом альвам. Торвальд окропил кровью жертвенного быка холм, а из мяса приказал приготовить для альвов угощение⁹⁴.

⁹² Важнейшими обрядами, связанными с культом мертвых и направленными на обретение утраченного здоровья, следует считать также и шаманские камлания инсценирующие борьбу шамана с мертвыми за душу заболевшего. Возможно, нечто подобное было свойственно германцам доисторической эпохи, тем более что о шаманах (отчасти финского происхождения) упоминает и скандинавская эпическая литература. Богатый археологический материал собран в книге А. Кабелля «Скалды и шаманы» (*Kabell A. Skalden und Schamanen. Helsinki, 1980*). Однако никаких более точных сведений в средневековых письменных источниках нет. Можно строить лишь предположения, проводя параллели с северными соседями скандинавских германских народов — племенем лопарей, стоявшем в раннее Средневековье на несколько более низкой ступени развития. Подробный сравнительный анализ содержится в исследовании В. ф. Унверта (*Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literatur. Breslau, 1911*), изучавшего культ мертвых у германцев и лопарей. Последние полагают, что все смертельные болезни вызваны мертвыми. Умершие стремятся забрать себе душу сородича из «лучших» побуждений, или в наказание за нарушение этических норм, или в силу своего «характера» нападают сами. Поэтому основной специальностью лапландских шаманов было путешествие в «мир мертвых» (в состоянии шаманского транса) и борьба за душу их очередной жертвы. Успех такой борьбы гарантировал заболевшему выздоровление. Однако в целом работа В. ф. Унверта (1911 г.) написана под влиянием антропологической (эволюционистской) школы в этнологии и многие ее выводы нуждаются в весьма критическом осмыслении.

⁹³ *Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung. S. 52*

⁹⁴ *Kormarks Saga. Cap. 22. Цит. по: Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung. S. 49.*

Скальд Сигват, описывая свое путешествие в Швецию в 1018 г., упоминает об осеннем крестьянском празднике *álfablóð*, во время которого приносятся жертвы альвам. Подобные жертвоприношения в виде камешков, намазанных жиром (шв. *elfstenar*), которые шведские крестьянки клали в ямки на холмах, практиковались еще и в XIX в. и должны были обеспечить здоровье всем членам семьи, особенно детям⁹⁵.

С первых веков распространения христианства в Европе Церковь запрещала культ мертвых во всех его проявлениях как языческое суеверие. Жертвоприношения и ритуальные пиры у могил, у источников, одиноких деревьев и камней карались трехлетней епитимьей. «Корректор» Бурхарда Вормсского предупреждает прихожан, что, оставляя на перекрестках дорог свои дары, особенно пищу (перекресток, по народным поверьям, особенно излюбленное место появления мертвецов), они служат демонам, а те женщины, которые, готовя еду, немного пищи бросают в огонь (очаг — еще одно место обитания умерших предков) — впадают в тяжкий грех⁹⁶. Подобные запреты постоянно повторяются в «покаянных книгах» и епископских канонах, что само по себе свидетельствует о живучести данной стороны народной обрядовой практики.

В том, что касается культа мертвых непосредственно в целительной магии, свидетельства собственно средневековых источников, тем более континентальных, весьма малочисленны.

Раннесредневековые судебники («варварские правды») и пенитенциалии предупреждают против осквернения могил с целью заполучить себе «лекарство» (*remedium*)⁹⁷. Вещи, тесно соприкасавшиеся с покойником — одежда, гроб, даже могильная земля, наделялись в народном сознании целительной (или — шире — магической) силой. Даже трава, растущая на кладбище, считалась более целебной, нежели обычная. Во времена «охоты на ведьм» на исходе Средневековья обвинения их в краже трупов с целью приготовления своих колдовских снадобий станут постоянно повторяющимся «общим местом» в «демонологической» литературе.

Представление о «магической силе» предметов, имеющих отношение к мертвым, сохранялось в фольклорной и обрядовой традиции европейских

⁹⁵ *Unwert W. v. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung. S. 52.*

⁹⁶ *Schmitz. II. S. 443 (Corr. № 153).*

⁹⁷ *Lex visigotorum. XI. 22; Schmitz. II. S. 422 (Corr. N 59); Niederhellman A. Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges. Berlin: New York, 1983. S. 63.*

народов в виде «пережитков» и «суеверий» вплоть до прошлого века. По сведениям этнографов, например, если у ребенка завелись кишечные паразиты и он худеет, мать или бабушка вели его на церковный двор к могиле какого-нибудь недавно умершего ребенка, палкой протыкали землю и три раза стучали в крышку гроба; при лихорадке детей на восходе катали по могиле; если у человека часто случались судороги, его рубашку клали в свежеврытую могилу. При убывающей луне натирали могильной землей голову при головных болях, прикладывали эту землю к больному зубу; при подагре, разогрев на огне мешочек с могильной землей, прикладывали его к больным суставам. Но это относительно «новые» практики, о которых сообщает «Словарь немецких суеверий»⁹⁸, и как далеко прослеживаются они в исторической ретроспективе — сказать трудно.

Из немногих дошедших до нас сведений о собственно средневековых обрядах следует упомянуть описанный А. Францем способ исцеления от эпилепсии («падучей»): больной должен был некоторое время носить ремень из оленьей кожи, который затем клали в гроб покойнику с соответствующими случаю закликаниями, и болезнь оказывалась «погребенной»⁹⁹. Клочки одежды казненного человека или веревка повешенного также служили своеобразным талисманом, приносящим удачу и предохранявшим своего владельца от болезни и преждевременной кончины¹⁰⁰.

В целом общая тенденция к «христианизации» народной обрядовой практики, к отказу от откровенно языческих и гонимых Церковью ритуалов привела к тому, что уже в раннее Средневековье живая ткань традиционной народной культуры постепенно видоизменяется, приспособливаясь к меняющимся условиям. Но если о многих обрядовых формах и стоящих за ними представлениях можно сказать, что в христианское Средневековье они обнаруживают явные признаки вырождения и явления, порождаемого определенным мировоззрением, становятся чем-

⁹⁸ HWDA. Bd. III. S. 95, 99, 1080.

⁹⁹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 2. Graz, 1960 S. 505.

¹⁰⁰ Это верование отмечено этнографами даже во время Первой мировой войны. Русские солдаты имели при себе как амулет рублевые казначейские билеты на которых стояло факсимиле подписи кассира казначейства Брюта, повешенного незадолго до войны, т. е. веревку заменило факсимиле (Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. С. 183). Рука мертвеца была популярным талисманом среди воров, так как считалось, что ее обладатель мог беспрепятственно проникать в чужие дома и совершать кражу, оставаясь невидимым для хозяев.

то вроде пережитка, то архаические представления, связанные с культом мертвых, хотя и претерпевают сложные трансформации, не уходят в небытие, а сохраняются и активно воспроизводятся в преобразованном виде. Наиболее ярким примером в этом отношении является, пожалуй, почитание мощей святых и мучеников.

3. 3. 2. Продолжение культа мертвых в культе святых

Многие исследователи склонны рассматривать культ святых и их мощей как прямое продолжение культа мертвых¹⁰¹. Этот взгляд не лишен серьезных оснований. О. Г. Эксле показал, в частности, что подобие правовых статусов «рядового» покойника и святого, выражающееся прежде всего в признании полной правоспособности и дееспособности их как субъектов правовых отношений, свидетельствует о том, что культ святых вырос из культа мертвых, а именно из разных форм поминовения мертвых — из *memoria* живых о мертвых¹⁰².

В практике поклонения святым много общего с дохристианским культом мертвых не только в социально-правовом отношении, но и в ритуальном. Объектами поклонения становятся не только останки святых, но и их вещи, гробница, даже пыль с нее. Платок, полежавший на священной гробнице, сам становится чудотворным, чаша, которой пользовался святой

¹⁰¹ Delehaye H. *Les origines de la cults des martyrs*. Btuxelles, 1933. P. 24 ff.; Kötting B. *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengengebäude* // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. Heft 123. Köln; Opladen, 1965; Oexle O. G. *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter* // Frühmittelalterliche Studien. Bd. 10. 1976. S. 70–95; Oexle O. G. *Die Gegenwart der Toten* // H. Braet, W. Verbeke (Hg.) *Death n the Middle Ages*. Löwen, 1983. S. 151–214.

¹⁰² Латинским термином *memoria* историки обозначают понятие «память» во всех проявлениях этого многослойного феномена: память (mneme) как свойство человеческого сознания; воспоминание, оживление в памяти (anamnesis) событий прошлого или людей; их литургическое поминовение (commemoratio), равно как и связанные с этим социальные действия. О теоретических аспектах изучения мемории см.: Borgolte M. *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts* // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 3 (1998). S. 197–210; Oexle O. G. *Die Gegenwart der Toten* // H. Braet, W. Verbeke (Hg.) *Death in the Middle Ages*. Löwen, 1983. S. 26–33; Oexle O. G. *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*

при жизни. его посох, пояс, орудия пыток, от которых претерпевали страдания мученики, и более мелкие реликвии — зубы, кости, волосы, клочки одеяния — все это, как считалось, способно было творить чудеса и прежде всего, возвращать здоровье страждущим¹⁰³.

В основе культа святых мощей лежит убеждение в том, что святой одновременно находится и на небесах, и на земле, незримо присутствуя в своих реликвиях. Эта постоянная «билокация» его души, предстоящей перед Господом и в то же время участвующей в земных делах, позволяет святому осуществлять постоянную связь между миром земным и миром горним и делает не только его самого посредником и заступником перед Богом за род людской, но и наделяет особой силой его реликвии.

Изначально теологи довольно скептически относились к идее о продолжении «жизни после смерти» и соответственно о «присутствии» души в останках святых праведников. «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» — пишет апостол Павел в своем «Послании к римлянам» (7; 24). Однако уже в VII в. Григорий Великий в «Диалогах о чудесах» замечает, что плоть мучеников и святых, хоть и мертвая, *оживает* во стольких чудесах. А в высокое Средневековье схоласты, комментируя сюжеты из Священного Писания об обретении душой, покинувшей свою земную телесную оболочку, нового «спиритуального» тела (*corpus spirituale*) — дара Господа в момент Второго Пришествия и Воскрешения мертвых, уже заняты решением вопроса о том, какого роста будут восставшие из мертвых, и будут ли у них ногти и волосы¹⁰⁴.

Христианство дает новое обоснование архаическим представлениям о «живом покойнике», который «живет» в своей могиле¹⁰⁵. Чудесные деяния святых, вершащиеся у их реликвий и после кончины, должны свидетельствовать о том, что душа не оставляет надолго тела, и вскоре (после Второго Пришествия, которое, как считалось в раннее Средневековье, не заставит себя долго ждать) должна соединиться с ним. Союз тела и души материализуется в явлении святого, причем часто тот является

¹⁰³ Подробно целительные ритуалы у реликвий святых будут описаны в разделе 3. 8. 2.

¹⁰⁴ *Angenend A.* Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1994. S. 108–111.

¹⁰⁵ Ср: *Hasenfratz H.-P.* Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie. Leiden, 1982.

прямо из раки или из реликвария, где пребывают его материальные останки (или их часть). По свидетельству автора жития святой Гертруды, саркофаг с ее останками открылся и оттуда высунулась рука, чтобы принять дар¹⁰⁶. Так наивный реализм связывает в воображении верующих реальное присутствие святого с его реликвиями.

Истоки представления о реальном присутствии святого в реликвиях следует искать, пожалуй, в ином, принципиально отличном от современного, отношении средневекового человека к телу. Речь идет здесь не об абстрактной рефлексии по отношению к телу, а о живом и непосредственном единении тела и души. Это представление, может быть, станет понятнее, если подумать о том, какая дистанция — «процесс цивилизации» — лежит между нами и культурой, материальные основы существования которой базируются исключительно на физическом труде, культурой, где отсутствуют (впрочем, без ущерба для философско-теологических учений) объясняющие теории, построенные не на религии, а на основании опыта и наблюдения, культурой, выработавшей религиозно-магическую (хотя и дифференцированную в этом смысле) картину мира.

В раннее Средневековье святые почитались преимущественно в той общине, где были похоронены, но вошедшее в практику с IX в. «перемещение» (*translatio*) святых мощей из Рима и южной Галлии на север, в новообращенные области, в миссионерских целях, а также обычай выставлять останки святых и мучеников для всеобщего обозрения и поклонения, к XII в. известный уже во всей Европе, приводят к тому, что в высшее Средневековье почти всех святых поднимают из могил, их останки заключают в каменные саркофаги, дорогие реликварии. В житийной литературе становится обязательным описание (затем быстро превращающееся в «общее место», топос) их еще более прекрасного, чем при жизни, облика, тела, нетронутого тлением и источающего чудесный аромат.

Нетленность плоти становится обязательным признаком и доказательством святости¹⁰⁷. В «Саге об Олаве Святом» процесс поднятия его мощей из земли (*elevatio*) — описывается так: «А когда со дня кончины Олава конунга прошло двенадцать месяцев и пять дней, гроб с его святыми

¹⁰⁶ *Angenend A.* Heilige und Reliquien. S. 114.

¹⁰⁷ *Angenend A.* Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung // *Saeculum*. 42 (1991). S. 320–346.

останками открыли. Он тогда опять сам почти вышел из земли и был совсем, как новый, будто его только что обстругали. Когда Гримкель епископ подошел к гробу Олава конунга, из него разносилось благоухание. Епископ открыл лицо конунга. Оно совсем не изменилось, и щеки розовели, будто конунг только что уснул. Но те, кто видел Олава конунга когда он пал, заметили в нем перемену. У него отросли волосы и ногти почти также, как если бы он еще продолжал жить в этом мире и после того, как пал»¹⁰⁶.

Представление о том, что располагать телом святого означало и располагать его душой, присутствующей в реликвиях, манифестировалось, например, в распространенной в Средневековье формуле-заклятье: «*Sic me Deus adiuvet et istae sanctorum reliquiae!*» («Пусть поможет мне Бог и эти реликвии святого!»). Реликвии содержал в себе почти каждый алтарь, всякая церковь стремилась владеть останками какого-нибудь святого или хотя бы их частью, что по магическому закону *pars pro toto* — часть вместо целого — нисколько не умаляло их чудотворной силы. Епископы старались сосредоточить в своих епархиях как можно больше всевозможных реликвий, реликвии содержали и сокровищницы христианских королей. Так, в 922 г. французский король Карл III в знак вечной дружбы и крепкого союза послал немецкому королю Генриху I руку мученика Дионисия, заключенную в богато отделанный драгоценными камнями золотой реликварий в форме руки. Реликвии входили также и в число наиболее важных военных трофеев. Когда в 1204 г. крестоносцы разграбили Константинополь, они захватили среди прочих богатств и части креста, на котором был распят Христос, наконечник пронзившего его копья, гвозди, которыми он был прибит к кресту, терновый венец, хрустальный сосуд с его кровью, а также голову Иоанна Крестителя, кусочки одеяния Девы Марии.

Жажда обладания реликвиями немало послужила тому, что они сделались объектом поиска (точнее сказать, охоты) и часто становились предметом воровства или торговли. На ярмарках торговцы громко расхваливали свой товар и его чудодейственные свойства. Одинокие голоса скептиков, вроде аббата Гвиберта Ножанского, считавшего почитание реликвий едва ли не идолопоклонством и искренне недоумевавшего, как же две церкви одновременно могут иметь среди своих реликвий голову Иоанна Крестителя, тонули в общем хоре жаждущих чуда и стремящихся к контакту с сакральным в любой форме его проявления. Существовали

¹⁰⁶ Сага об Олаве Святом. Гл. 244.

даже такие курьезные реликвии, как лобковые волосы святого Марка или экскременты святого Иоанна Колумбина. Иногда предусмотрительные приходские общины крали умирающих святых, чтобы заранее заполучить себе будущие реликвии. Святой Франциск Ассизский во время своего последнего путешествия из Сиенны в Ассизи объехал стороной город Перуджу, так как опасался, что станет там объектом охоты за реликвиями. Перед похоронами святой Елизаветы Тюрингской толпа поклонников едва не растерзала ее труп, ибо всякий стремился унести с собой кусочек священной плоти, кто отрезал кусок савана, прядь волос, кто — ноготь, палец.

Можно предположить, что святые без удовольствия «отдавали» поклонникам части своего тела как реликвии. Строго говоря, встречающееся иногда в литературе мнение о том, что расчленение тел святых в Средние века было обычным делом, далеко от действительности. До X в. расчленения считались едва ли не святотатством и практиковались в исключительных случаях. Церковный запрет осквернять могилы и расчленять трупы связан, видимо, с раннесредневековой верой в скорое Второе Пришествие Христа и Воскресение мертвых, которым тут-то и понадобятся их тела (учение о супранатуралистическом теле разрабатывается позднее в схоластике). Тем не менее реликвии в виде отдельных частей тела были весьма популярны и распространены, хотя чаще всего это были волосы, зубы, ногти, пальцы рук и ног, т. е. мелкие частицы. Негативное отношение Церкви к нарушению телесной целостности усопшего может быть косвенно проиллюстрировано следующим сюжетом. При эксгумации тела святого Аманда в 803 г. для перенесения его реликвий в другое место аббат монастыря, где прежде покоился святой, отважился оставить себе часть нетленной плоти. Сначала он отрезал ноготь святого, поскольку ногти эти против законов природы так отрасли, что даже высывались из рукавов, и бороду, которая также продолжала расти после смерти святого. Но когда аббат, не удовлетвовавшись этими реликвиями, с большим трудом оторвал святому большие пальцы ног, из ран его чудесным образом потекла кровь¹⁰⁹.

Действительно, реликвиями чаще становились мелкие части тела или предметы, имевшие непосредственное отношение к усопшему святому; случаи, подобные описанному в житии святого Фомы Аквинского, которому после смерти отрезали руку от «нетленной плоти», довольно редки

¹⁰⁹ *Dinzelbacher P.* (Hrsg.). *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart Ostfildern 1990 S. 149.*

Обычно когда «нетленная плоть» по прошествии нескольких дней начала разлагаться, ее варили и отделяли кости от мяса¹¹⁰. Вываренные или эксгумированные кости и становились, как правило, содержимым разнообразных реликвариев, устанавливаемых на алтаре, под ним или в специально сделанной в алтаре нише. Дело с расчленением эксгумированных для последующего перенесения (*translatio*) останков обстояло гораздо проще.

Феноменологически область применения и действие реликвий не отличаются от применения и действия магических предметов в языческих культурах. Реликвии были необходимы в суде для того, что бы выиграть дело, они предохраняли или спасали от разбойников, пожара и стихийных бедствий, воины носили реликвии под шлемом или подшивали к одежде, чтобы уберечься от ран, заключали в рукоятке меча, чтобы обеспечить себе победу в поединке. Как все это напоминает сюжеты из скандинавских саг об особых, заговоренных, рубашках, от которых отскакивает оружие противника, о мечах, всегда приносящих своему владельцу победу¹¹¹! Заключенные в специальные капсулы или мешочки реликвии святых — клочки савана или одежды, земля с могил или пыль с надгробий подвешивались на шею или привязывались, подобно языческим амулетам — *ligaturae, ligamentae* — к поясу, к руке, к ноге. Карл Великий носил на шее как талисман сосудик из горного хрусталя с заключенными туда волосами Девы Марии.

Целительная сила реликвий, как считалось, передается даже при визуальном, а больше — при телесном контакте (магический закон контакта!). Это превалирование чувственного, телесного было существеннейшей чертой в почитании реликвий. Верующие всегда стремились к непосредственному контакту со святыми мощами — прикоснуться, поцеловать, потереть ими больное место.

С другой стороны, прикосновение или даже приближение реликвий способно исцелять и без предварительной просьбы и даже вопреки же-

¹¹⁰ *Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965 S. 37.*

¹¹¹ «Торир Собака ездил две зимы в Финнмёрк. Он провел эти зимы в горах много торговал с финнами и был в большом барыше. Он велел сделать себе двенадцать рубашек из оленьих шкур. Эти рубашки были заколдованы, так что никакое оружие не брало их. Они были даже лучше кольчуги». Сага об Олаве Святом Гл. 193 (см. также гл. 228).

данию страждущего. Напомню едва ли не хрестоматийную легенду о хромом, который жил своим убожеством, собирая большую милостыню. Когда же до него дошел слух о приближении к тому диоцезу, где он скитался, процессии с мощами великого чудотворца, этот калека пустился в бегство, чтобы избежать исцеления. Однако он не успел дойти до границы диоцеза, и, к его великому огорчению, исцеление свершилось, лишив его таким образом средств к пропитанию¹¹². Эту историю можно рассматривать как замечательный пример «магического» отношения к реликвиям, которое предполагает их «автоматическое» действие, по своему «механизму» подобное тому, какое приписывалось прежде, например, амулету из зуба или кусочка гроба. Впрочем, и зубы, и кусочки гроба, точнее, каменная крошка, соскобленная с саркофагов или со стен крипты, как уже говорилось выше, продолжали оставаться популярными средствами защиты своих владельцев от болезней и иных жизненных невзгод. Изменилась только мотивация их действенности: она стала объясняться Божественной благодатью (*gratia Dei*), которой располагают реликвии.

3. 4. Растения в терапии и профилактике

Бесконечное разнообразие народно-медицинских приемов и способов врачевания сводится в конце концов к лечению травами. Из трав готовили отвары, их прикладывали к больному месту, ими окуривали больных и все помещение, подвешивали в доме над кроватью или над порогом, носили при себе как амулеты.

С тех пор как в первой половине XIX в. народная медицина попала в поле зрения исследователей, историки не придумали ничего иного, как изучать *народную* практику использования трав в лечебных и профилактических целях в Средние века по ученым трактатам, рецептариям и травникам. Особую популярность снискали при этом первое собственно средневековое сочинение о полезных растениях и культуре садов бенедиктинского аббата Валафрида Страбона «*Hortulus*», медицинские трактаты Хильдегарды Бингенской «*Causa et cura*» и «*Physica*», а также

¹¹² Добиаиш-Рождественская О. А. Западноевропейские паломничества в средние века. Пг., 1924. С. 25.

рецептарии вроде «Лоршского лечебника», действительно содержащие множество сведений о лекарственных свойствах трав. Неудивительно поэтому, что общепринятым в специальной литературе стало мнение о том, что в области фитотерапии вся средневековая медицина, и народная в том числе, базируется на античной традиции¹¹³. Но так ли это? Суть моих сомнений и возражений состоит в следующем.

Во-первых, нельзя не учитывать того факта, что сочинения, подобные упомянутым выше, не могут быть источниками для изучения обыденной практики и представлений средневековых «простецов». Научные трактаты несут на себе следы сильного влияния (вплоть до прямых заимствований) трудов античных авторов (Диоскурида, Плиния Старшего, Галена, Марцелла) по медицине, фармации, садоводству, которыми обогатилась Европа с тех пор, как с VI в. в христианских монастырях зародилась традиция собирать, хранить, переписывать древние рукописи. Что же касается так называемых «народных» травников и популярных рецептариев, то об их широком распространении «в народе» можно говорить только начиная с XV в., после изобретения книгопечатания, и, кроме того, они представляли собой опять-таки изрядно упрощенные сборники эксерптов из известных медицинских сочинений.

Во-вторых, травы испокон веков использовались в народной медицине и, судя по северным сагам и эддическим песням, познания в этой области древних германских народов были весьма широки.

«Эдда» и саги сообщают нам о целебном, профилактическом и даже диагностическом применении самых разных растений. Луковый отвар давали пить раненым, чтобы узнать по запаху из раны ее глубину, а брошенная в брагу головка лука считалась твердой гарантией от воздействия злого колдовства:

¹¹³ Мысль об определяющем влиянии античной медицины (через ирландцев, англосаксов и походы викингов) на медицину у северных германских народов высказывалась в 30-х гг. в наиболее полных исследованиях по истории медицины у древних скандинавов, базирующихся на анализе древнегерманской эпической литературы И. Райхборн-Кьеннеруда (*Reichborn-Kjennerud I. Vår gamle rolldoms medisín. Bd. I–IX. Oslo, 1928–1947* и, особенно: *Reichborn-Kjennerud I. Altnorwegische Heilkunde // Janus. 1936. S. 113–136*). Несмотря на то что методологически работы его давно устарели, мнение это, насколько мне известно, никем оспорено не было.

Рог освяти,
опасайся коварства,
лук брось во влагу;
тогда знаю твердо,
что зельем волшебным тебя не напоят¹¹⁴.

Кора дуба лечила диарею, стебли чеснока, привязанные к колыбели младенца, охраняли его от сглаза и колдовства, семя льна, смешанное с луком, повышало сексуальность, паслен, девясил, мята применялись при болезнях, вызванных, как считалось, альвами и другими мифическими существами, полынь защищала от сглаза, а тимьян, зверобой, лук-порей отгоняли всякую нечисть и лишали силы колдовские чары¹¹⁵. Источниковедческие и этноботанические исследования М. Хёфлера, Й. Хоопса, Г. Фишера показали, что в сферу целебной и — шире — ритуальной практики у германских народов были включены едва ли не все местные растения: разные виды полыни, крапива, будра, тысячелистник, подорожник, чистотел, буквица, рута, колючник, зверобой, белена, болиголов, волчий борец, можжевельник и т. д.¹¹⁶

Целебная магическая сила, заключенная в травах и обусловившая их применение — это все та же метафорически понимаемая жизненная сила, которая пронизывает все живое на земле, которая обеспечивает жизнь, здоровье, плодородие для всего сущего. В дохристианской культуре северных германских народов вера в безграничное могущество трав аккумуляровалась в образе легендарной *lifsgrös* (*lifsgراس*) — травы жизни, которая, по преданию, способна, подобно мертвой воде из русских сказок, сращивать разрубленные части тела, стоит только сложить их вместе и наложить на них эту волшебную траву¹¹⁷. Так разве столь древняя

¹¹⁴ Речи Сигдривы, 8.

¹¹⁵ *Reichborn-Kjennerud J.* Altnorwegische Heilkunde. S. 117–119; *Phillipson E. A.* Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig, 1929. S. 214. *Grimm J.* Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Bd. II. S. 1003, 1011–1017, Речи Высокого, 137; Сага о Вельсунгах. Гл. 8.

¹¹⁶ *Höfler M.* Volksmedizinische Botanik der Germanen. Wien, 1908; *Hoops J.* Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 1. Strassburg, 1911 S. 127. *Fischer H.* Mittelalterliche Pflanzenkunde. München, 1929.

¹¹⁷ *Weinhold K.* Altnordisches Leben. S. 387; *Gering H.* Über Weissagung und Zauber in Nordischen Altertum. Kiel, 1902. S. 11–13; Egil ok Asmundar saga Cap. 14.

и богатая традиция могла уйти из жизненной практики *бесследно* и *ну*сто быть вытесненной античной медициной?

По-видимому, дело здесь обстоит гораздо сложнее. и *было бы в рав*ной степени опрометчивым говорить как о вытеснении античной *фито*терапией местных традиций в регионах севернее Альп по мере их *хри*стианизации, так и о какой-то особой средневековой «народной» традиции применения трав, которая противопоставлялась бы «античной» (или «ученой», «письменной») как «исконная», транслируемая в *обряд*ах и фольклоре. Тот облик, который принимает народная медицина в *обла*сти лечения травами в VIII–XIII вв., сформировался под влиянием *неско*льких составляющих, далеко не всегда четко делимых друг от дру-га. На мощный пласт древних представлений о силе и сфере действия трав, несомненно, накладывалось и влияние в значительной степени романизованного кельтского населения завоеванных германцами *обла*стей. Прямые заимствования из античной медицины тоже были, при-чем более многочисленные, чем в любой другой области народной *ме*дицины.

В чем они выражались?

Прежде всего следует указать на новые растения, нашедшие приме-нение в целительной практике, хотя здесь легко можно впасть в *за*блуждение и усматривать «заимствования» там, где их могло и не быть. Как известно, фармакологические свойства трав подмечали разные *на*роды независимо друг от друга. О многих растениях, в Средние века *на*ходивших применение в Европе севернее Альп, с уверенностью *можно* сказать, что практика их употребления отнюдь не является следствием влияния античной медицины, хотя они упоминаются как в сочинениях Галена или Цельса, так и в собственно средневековых источниках. К *при*меру, исландский мох, которым лечили туберкулез легких и вообще *ка*шель, можжевельник, применяемый при ревматизме и болях в желудке дягиль, употребляемый в пищу и обладающий мочегонным и потогон-ным действием — растения северные и местному населению издревле известные. Иное дело — действительно новые, прежде неизвестные *ра*стения, главным образом средиземноморского происхождения, актив-но применявшиеся античными врачами.

Посредниками, адаптировавшими и распространявшими античную *ку*льтуру фармацевтических садов с определенным набором целебных *ра*стений, были занимавшиеся врачеванием монахи. Вдали от университет-ских центров или дворов знатных особ они были единственными *чи*тате-лями медицинских сочинений и готовили по ним лекарства. Необходимы

травы выращивались на монастырских огородах¹¹⁸. Таким образом по мере христианизации Европы многие южные растения продвигались вместе с монастырями на север. Постепенно их культивирование и использование перестало ограничиваться только стенами монастырей. Палеоботанические исследования при раскопках в крепости Плессе (Нижняя Саксония) в 1983 г. показали, что на огороде внутри крепостных стен в XII–XIV вв. произрастало более 70 растений — декоративных, пряных, целебных, едва ли не половина которых (лаванда, базилик, петрушка, анис, кориандр, иссоп, мускатный шалфей, некоторые виды мальвы и мяты, вербена и др.¹¹⁹) были завезены из Средиземноморья и прежде встречались, как можно заметить по трактатам Валафрида Страбона, Хильдегарды Бингенской, санкт-галленских монахов, главным образом лишь на монастырских огородах¹²⁰.

В свою очередь, исконные народные традиции в употреблении трав неизбежно оказывали влияние на монашескую медицину. Хильдегарда Бингенская (XI в.) в своих трактатах рекомендует не только признанные авторитетными медиками древности растения, но и «местные» травы (72 вида)¹²¹. Алтей, например, хорош при кашле, одуванчик, как считалось, очищает кровь и улучшает пищеварение не хуже тмина, а снотворным эффектом обладают не только южные растения — мак, конопля, но и обыкновенная белена. Тюрингская ландграфиня Елизавета тоже лечила пациентов своего госпиталя в Марбурге (1231) преимущественно травами. В каменном декоре, по сей день украшающем ее гробницу, можно распознать изображения многих считавшихся в те времена целебными местных растений — копытеня, лютика, плюща, переступени.

Другой сферой народной медицины, где следует ожидать заимствований из античной традиции, происходивших, возможно, также через

¹¹⁸ Уже в раннее Средневековье разведение этих растений стало традицией, по крайней мере в бенедиктинских монастырях. Идеальным образцом целебного «сада» (для русского читателя более привычным будет, пожалуй, слово «огород») стал «садик» («hortulus») монастыря Райхенау с пряными и лекарственными растениями, в VIII в. воспетый аббатом Валафридом Страбоном в его знаменитом одноименном трактате.

¹¹⁹ Перечень растений весьма типичный; большинство из них предписывал разводить в своих поместьях еще в самом начале IX в. Карл Великий (Ср. «Капитулярий о поместьях» (Capitulare de villis). Гл. 70).

¹²⁰ Willerding U. Botanische und paläo-botanische Untersuchung auf der Plesse // Plesse-Archiv 27 (1991). S. 259–264 (S. 262–263).

¹²¹ Fischer G. Heilkräuter und Arzneipflanzen. Ulm. 1966. S. 502–701.

посредничество монахов-медиков, является сама *практика* применения целебных растений, рецепты составления лекарств. Однако приходится признать, что здесь историку доступно для познания немного сведений о целебных травах, рецептах и ритуалах, сопровождавших их применение в обыденной жизни, транслировались главным образом в устной форме, так что наши знания о них из древнегерманского эпоса оставляют желать большего, а то, что известно из трактатов или рецептариев повторю еще раз, с полной уверенностью соотнести с повседневной практикой, например, крестьянского общества невозможно. Даже если какие-либо заимствования и происходили, при отсутствии материала для сравнения никогда нельзя сказать, в какой степени данные позднесредневекового письменного источника (например, лечебника или травника) отражают изменения в реальной практике. Вот типичный пример. Факт применения в народной медицине с самого раннего Средневековья чистотела, млечный сок которого до сих пор считается испытанным средством удаления бородавок, подтверждается тем, что это растение упоминают древнегерманские глоссы к «варварским правдам». Чистотелом (ahd. *scelli, scella, scellinwurz*) тогда лечили не только кожные болезни, но и водянку, и больную печень. Позднесредневековые травники дают гораздо более подробный рецепт: его все также рекомендуют пить при желтухе (т. е. больной печени) для «ясных глаз», но уже с анисом и вином (несомненное влияние «научной» медицины!), причем наиболее целебным считался чистотел, собранный на церковном дворе. Однако вопрос, имело ли место подобное заимствование «на самом деле» или мы по-прежнему имеем дело с фантомом «субъективной реальности» письменного источника, остается открытым, поскольку рецепция античной традиции в письменных источниках и в реальной практике далеко не всегда одно и то же.

В народной медицине, магической по своей природе и сути, лечение травами основывается не только на их «естественных» целебных свойствах. Многие растения из тех, что применяются в народной медицине и вообще в магии, на самом деле не имеют или почти не имеют целебного эффекта. Так, на легендарном «лугу бессмертия» — *Odains ackr* — который, по преданию, находится где-то в горах Исландии и дает вечную жизнь и молодость всякому, кто туда попадает, росли тем не менее самые обычные травы — лютики, дикие ирисы, земляника¹²²

¹²² Weinhold K. Altnordisches Leben. S. 385.

Но лечение — всегда ритуал, и всякое средство в нем, даже самый простой отвар из трав, является тщательно разработанным ритуальным символом, о первоначальном, глубинном значении которого теперь можно строить только догадки. Роль растений в мифопоэтических представлениях и их использование в ритуальной практике в большей степени определяются наличием особого растительного («вегетативного») кода в культуре и принадлежностью к многочисленным системам классификации, нежели их «естественными» свойствами. К. Леви-Строс подчеркивал, что все растения и животные известны человеку не потому, что полезны, напротив, многие считаются полезными, так как уже известны, включены в единый глобальный классификационный комплекс, при помощи которого человек ориентируется в окружающем мире, а «причины, по которым общества выбирают для использования некоторые естественные продукты, что, в свою очередь, приводит к созданию особых обычаев, или же от них отказывается, зависят не только от присущих этим продуктам свойств, но также от придаваемого им символического значения»¹²³.

Символическим значением или, иными словами, «магической силой» многие растения и другие предметы наделяются в культуре «автоматически», на уровне бессознательных коллективных представлений, в основе этого процесса лежат сложные семантические механизмы. К примеру, столь популярный в любовной магии и как средство от бесплодия корень мандрагоры имеет вид человеческой фигурки без головы. Нить, которой производили измерения больного, чтобы исцелить его таким образом, или которой связывали в пучки целебные растения — красного цвета, а красный цвет, как известно, в магической практике является субститутом крови. Чеснок, отгоняющий всякую нечисть, обладает резким запахом, также как и рута, подобно многим ароматическим растениям нашедшая применение в культе мертвых — ее сажали у могил, венки из нее возлагали покойникам на голову. Перед нами — простейшие формы семантизации, когда предмет наделяется символическим значением на основе его отдельных характеристик по форме, цвету, материалу. Каждая из этих характеристик в свою очередь может иметь дополнительный символический смысл (символика круга, креста, цвета) и может коррелировать с более общими классификаторами, характерными для мифологической модели мира, например, с основными семиотическими

¹²³ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 89.

оппозициями: внутренний/внешний, живой/мертвый, правый/левый, день/ночь и т. п.¹²⁴

П. Г. Богатырев в своей работе о магических обрядах и верованиях в Закарпатье показал, что в большинстве случаев невозможно дойти до первоначального объяснения ритуала не только для доисторической и доевропейской эпохи, но даже для эпохи относительно недавней. Глубинная семантика ритуалов и их символов является достоянием коллективного бессознательного и недоступна носителям культуры, а те объяснения, которыми располагают их исполнители в исследуемый период, являются обычно вторичными и по прошествии времени меняются. Так, изменяющиеся условия жизни исподволь приводят и к изменениям мотиваций использования тех или иных лекарственных средств при определенных заболеваниях. В Средние века не последнюю роль в этих переменах сыграло распространение христианства.

Не только в «официальной» культуре — в иконографии, книжной миниатюре, архитектурной пластике, но и в фольклоре многие растения стали связывать с христианской символикой. Некоторые из них превратились в постоянный атрибут христианских персонажей (например, розы, лилии, вьюнки, маргаритки стали считаться цветами Девы Марии), а те, которым прежде молва приписывала связь с древними германскими богами, перешли под покровительство Христа, Богоматери, святых. По данным О. Говорки и А. Кронфельда, из 205 используемых в позднее Средневековье и в начале Нового времени растений названия по меньшей мере 11 включали имена из христианского пантеона святых¹²⁶. Зверобой стал «травой св. Иоанна» (нем. *Johanniskraut*), чабрец — «травой св. Марии» (нем. *Marienkraut*), дудник или лесной дягель (лат. *Angelica silvestris*), — «ангельским корнем» (нем. *Engelwurz*), а его ближайший родственник дягель лекарственный (лат. *Archangelica officinalis*) — даже «архангельским». Корень его издавна известен своими мочегонными и потогонными свойствами, а также как средство для улучшения пищеварения, с позднего Средневековья используется для ароматизации ликеров (бенедиктин, шартрез). Другое (народное)

¹²⁴ Подробно об этом см.: *Топорков А. А. Символы и ритуальные функции предметов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 90–91.*

¹²⁵ *Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатье. С. 174.*

¹²⁶ *Hovorka O. v., Kronfeld A. Vergleichende Volksmedizin. Bd. I. S. 458.*

«христианское» название дягиля — «корень св. Бенедикта» (нем. *Benediktuswurzel*).

Иногда практика использования какого-нибудь растения получала весьма пространное объяснение. Так, во времена чумных эпидемий середины XIV в. распространилось убеждение, что колючник бесстебельный (*Carlina acaulis*) — растение давно известное главным образом из-за своего корня, который вместе с сочным цветоложем образует довольно толстый стержень сладковатого миндального вкуса, обладающий потогонным, мочегонным и слабительным эффектом, способен предохранить и от чумы, так как назначен для этого самим Господом. Как рассказывается в легенде, по-видимому тогда же и возникшей, однажды Карлу Великому (который жил за шесть столетий до эпидемии «черной смерти») во сне явился ангел и объявил, что Бог укажет ему средство против чумы: это будет то растение, в которое воткнется выпущенная им поутру стрела. Проснувшись, великий император будто бы последовал указанию Провидения и, выйдя на крыльцо, пустил в воздух стрелу, которая и упала в куст колючника¹²⁷. «Отмеченное Богом» растение стали носить при себе для защиты от чумы и как средство против усталости, привязывали скоту, чтобы уберечь от мора, а также, как и прежде, готовили из него слабительный порошок для лошадей — *pulvis equorum*.

Сбор трав и приготовление снадобий из них издревле сопровождался определенным ритуалом, предназначенным или наделить их магической силой, или активизировать уже имеющуюся. Едва ли существовало в Средние века хотя бы одно дикорастущее целебное растение, которое не собирали бы в строго определенное время, например, при убывающей луне, или до восхода солнца, или «пока не высохла роса», чистыми и пустыми руками, или, напротив, имея в руках что-нибудь железное, избегая прикасаться руками к земле, молча ли, с заклинанием или какой-нибудь иной церемонией. Мандрагору, например, чтобы лишить ее изначальной вредоносной силы, долго мыли в текущей воде, которая еще в дохристианской мифологии разных европейских народов считается очищающей и вообще благотворной во всех отношениях. Число стеблей, собранных в пучок, также не было произвольным: 3, 7, 9, 72.

Церковь с подозрением относилась к сбору дикорастущих трав, всегда готовая видеть в этом род колдовства, однако их применение

¹²⁷ Grimm J. Deutsche Mythologie. Bd. II. S. 1011.

в медицинских целях все же не возбраняла. Запрет был наложен только на ритуалы и заклинания, сопровождавшие сбор трав и приготовление лекарства, а также разного рода «колдовские», т. е. немедициментозные напитки.

Важно отметить, что поскольку Церковь не отвергала ритуала как системы воздействия на внешний мир, она всеми силами стремилась заменить старые, сохранившиеся еще со времен язычества ритуалы и заклинания на христианские. По мнению официальных теологов, травы действительно обладали целебной силой, но, как писал на рубеже X–XI вв. англосаксонский проповедник и церковный реформатор архиепископ Эльфрик, эту силу вложил в них Бог, а не человек вызвал ее своими заклинаниями¹²⁸. Как и все физические объекты, растения содержат божественные достоинства, которые могут быть активизированы только путем обращения к Богу, а потому альтернативу языческой (т. е. древней народной) магии Церковь усматривала прежде всего в молитве и знаке креста. При сборе трав запрещалось произносить какие-либо заклинания, — и Церковь строго следила за этим! — зато рекомендовалось чтение «Отче наш» и «Верую»¹²⁹. С конца X в. набирает темпы и процесс замены архаических заклинаний, в том числе и произносимых обычно над травами, на христианские формулы-благословения. На исходе XIII в. в обиход вошли также внелитургические, народные, формулы благословений, существовавшие параллельно с подвергшимися христианской редакции старыми народными заклинаниями¹³⁰.

Формирование разнообразных христианских ритуалов, направленных на «усиление» целебного воздействия трав, непрерывно шло на протяжении всего Средневековья. Подобно большинству других форм «церковной магии», они включали в себя множество приемов, позаимствованных из народной практики и соответственно множество языческих символов. Так, для исцеления от эпилепсии касатик, пеон или руту связывали в 12 пучков и над каждым из них 9 раз (священное число в германской мифологии!) читали «Отче наш». Растения высушивали и растирали в порошок, кото-

¹²⁸ Jolly K. L. Anglo-Saxon Charms in the Context of Popular Religion. Santa-Barbara, 1987. P. 102.

¹²⁹ Schmitz. II. S. 424 (Corr. № 65). Также и Фома Аквинский в «Summa Theologiae» (II. 96, 4) настаивает: «при сборе так называемых целебных трав для верующих недопустимы магические церемонии и заклинания, пусть же они лучше осенят себя знаком креста или прочтут “Отче наш”».

¹³⁰ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 1. S. 398.

рый затем должен был пролежать на алтаре в церкви в течение 9 мес., лишь только тогда лекарство, как считалось, обретало целебную силу¹³¹

Подобно тому как в дохристианскую эпоху травы собирали в определенные, обычно связанные с языческими празднествами дни, уже в высокое Средневековье их сбор стали приурочивать к христианским праздникам, прежде всего ко дню Вознесения Марии (15 августа), Иванову дню, праздникам св. Петра и Пасхи. В эти дни травы освящали в церкви. Процедура церковного благословения трав стала отчасти своеобразной заменой «языческих» магических действий над ними. По данным А. Франца, благословляли барвинки, вербену, зверобой, валериану, репейник, укроп, монаший корень (арнику), мак, вереск, лютики, одуванчики, горчицу, лук, чеснок, можжевельник, полынь, пучки колосьев и полевых цветов. Из одних растений готовили целебные отвары, другие использовали скорее как амулеты. Пучки трав развешивали в доме, над порогом, на стенах, для защиты не только от болезней, но и от огня, молнии, непогоды (зверобой, к примеру, отгонял тучи с градом), вешали в скотном сарае, клали в колыбель младенцу и себе под изголовье, носили на шее. Именем св. Стефана, например, благословляли положенные на алтарь цветы, пучки которых подвешивали потом в доме «для здоровья». В праздник св. Семи спящих в Эфесе юношей (*Septem Dormientium*) 27 июня¹³² собирали вербену, которой лечились потом от головной боли и бессонницы. Некоторые растения считались едва ли не универсальными целебными средствами. Буквице, например, приписывали способность лечить не менее 72 болезней да еще помогать в любовных делах, руту также применяли едва ли не при всех болезнях и для противодействия врагам — «видимым и невидимым» (по-видимому, здесь сыграла роль своеобразная — в форме креста — форма ее листьев).

Диапазон применения трав в повседневной жизни был весьма широк: их использовали не только как целительные средства, но и как средства нанесения вреда. Изготовление разного рода вредоносных, тем более смертоносных напитков (*mortiferam potioem*) каралось «варварскими правдами» и Церковью наравне с колдовством, разновидностью которого они, собственно, и считались¹³³.

¹³¹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 1. S. 500

¹³² 27 июня этот праздник отмечался в Германии, тогда как в Италии, Франции, Англии — 27 июля.

¹³³ Schmitz. II. S. 445 (Согг. № 165); об осуждении этой практики судебниками см.: Niederhellman A. Arzt und Heilkunde. S. 131–132.

Как колдовские и противоречащие христианской морали расценивались также контрацептивные напитки. «Когда развратничают и хотя» уничтожить свой плод, — сетуют авторы пенитенциалиев, — делают так чтобы вытравить его своим колдовством или своими травами, так что плод или погибнет, или будет изгнан, или, если еще не зачали, делают так, что и не зачнут»¹³⁴. В напитки, предназначенные для прерывания беременности или для контрацепции, входили печеночница, лютик, душистая полынь вермут, желтый лупин, одна их разновидностей можжевельника спорынья. Во время месячных пили отвар, изготавливаемый из смеси календулы, петрушки, майорана, тимьяна, лаванды, тмина, розмарина, мирта, шафрана, а также маргариток и клубней кукушкиных слезок. Считалось, что такой напиток воспрепятствует беременности в будущем, хотя, как видим, состав его был абсолютно «невинным»: календула обладает противовоспалительным эффектом, маргаритки — слабым кровоостанавливающим, а кукушкины слезки — вообще никаким. Может быть, «особые» свойства приписывались напитку благодаря большому числу разных ароматических средиземноморских растений в его составе? Наличие этих же растений заставляют подозревать «научное» происхождение его рецепта.

Гораздо более эффективным и действительно народным средством прерывания беременности была спорынья — паразит ржи, грибок, содержащий ядовитые алкалоиды эрготамин, эрготоксин, вызывающие сильные спастические реакции. Спорынья была общеизвестна в основном благодаря тому, что очень часто в низших слоях общества, которым был доступен только ржаной хлеб, зараженная ею мука вызывала отравления, порою принимавшие характер эпидемий, подобных, например, описанной в 1125 г. в хронике Робера Дюмона.

Церковь выступала также и против распространенных снадобий из трав, которые, как считалось, лечили от бесплодия, и осуждала бездетных людей, надеявшихся обзавестись ребенком, но «не от Бога, а с помощью нечестивых снадобий (*sacrilegis medicamentis vel arborum succis*)». Вюрцбургский епископ Бурхард (VIII в.) так отзывался об этом в своих проповедях: «...кому Бог не хочет дать сыновей, пусть те не пытаются получить их с помощью каких-нибудь трав, или дьявольских филактерий (род амулета), или нечестивых ладанок»¹³⁵.

¹³⁴ Ср.: Schmitz. II. S. 445 (Corr. № 159, 162).

¹³⁵ Boudriot W. Die altgermanische Religion. S. 66. Возмущение авторов пенитенциалиев возникло, видимо, не на пустом месте. Подтверждением существования

Частое упоминание «варварскими правдами» и «покаянными книгами» разнообразных напитков из разряда тех, что, по общему мнению, *mentes hominum turbant*, то есть «извращают ум человека», свидетельствует о популярности в Средние века всевозможных «отворотных» и «приворотных» зелий, любовных напитков. Помимо этого, по словам Бурхарда Вормсского, «коварные женщины» умели готовить еще и такие напитки (по-видимому, сильное снотворное), которыми опаивали своих мужей, чтобы беспрепятственно совершать адюльтер, пока те спят¹³⁶.

Особенный интерес представляет практика использования растений, содержащих токсические алкалоиды, а именно белены, дурмана, белладонны, борца волчьего, болиголова (цикуты), паслена и других (в Европе их насчитывалось не менее десятка), а также ядовитых грибов, прежде всего мухомора. Из них готовили не только яды; изначально снадобья из этих растений использовали главным образом в сакральных действиях, а в позднее Средневековье они входили в состав всевозможных ведовских напитков и мазей.

В основе действия этих снадобий — химические соединения, сегодня именуемые галлюциногенными, которые вызывают в организме различные изменения психических функций от простого обострения всех органов чувств и аффективных состояний до искажения восприятия реальности, времени, пространства и самоидентификации, а также зрительные, слуховые, тактильные галлюцинации. Для достижения состояния шаманского транса, во время которого, как верили, можно общаться с духами, древние скандинавы использовали мухомор. Содержащийся в нем мускарин — алкалоид нейротоксического действия — приводит шамана в невероятное возбуждение. С горящими глазами, весь дрожа, он совершает ритуал камлания. Пение его становится все громче, движения все хаотичнее, примерно через полчаса наступает наркотический сон — шаман «отправляется в путешествие» по царству мертвых. Употребление мухоморов вызывало токсический экстаз и «мистический опыт» и у участников

фольклорного представления о возможности обзавестись ребенком «колдовским» способом может служить сюжет из «Саги об Олаве, сыне Трюгви» (Гл. 76). Колдун Эдвин, слышавший «большим чародеем» так говорит о себе: «Я — дух, оживший в человеческом теле, благодаря колдовству финнов, а раньше у моих отца и матери не было детей».

¹³⁶ Schmitz. II. S. 425 (Corr. № 68).

греческих мистерий. Симптоматическая картина состояния «бешенства» у берсерков также заставляет предполагать наличие мухоморов в составе их ритуальных снадобий, состав которых хранился в глубокой тайне. Берсерки, упоминаниями о которых полны древнескандинавские саги — эда, воины, отличающиеся особой, нечеловеческой силой, в бою они впадают в неистовство, кричали, рычали, кусали от ярости края своих щитов и дрались до изнеможения, не чувствуя боли от ран. По-видимому, в такие минуты они идентифицировали себя с дикими зверями — волками, медведями (др.-исл. *berserkr* — медвежья шкура). Одни исследователи объясняли феномен берсерков психическим заболеванием, родом ликантропии («волчья болезнь»), во время приступов которой в бешенстве человек становился нечувствительным к боли и верил, что превратился в дикого зверя. Другие связывали этот феномен с существованием тайных мужских союзов у германцев и использованием ритуальных снадобий¹³⁷. Экстатическое состояние начинается у берсерков с ощущения холода и озноба, зубы стучат, лицо отекает и краснеет (в других источниках — бледнеет), быстро нарастает психомоторное возбуждение, они впадают в ярость и набрасываются на окружающих, часто не разбирая, кто друг, а кто враг, «но как только буйство проходило, — сообщает «Сага об Эгиле», — они становились слабее, чем бывали обычно»¹³⁸. Действительно, вызванное мускарином возбуждение длится не более чем один день, затем наступает упадок сил и длительная апатия.

В позднее Средневековье, когда древняя народная вера в ведьм и оборотней получила поддержку Церкви и Европу с конца XV в. захлестнула волна демономании и охоты на ведьм, тема магических растений, входящих в состав колдовских мазей и напитков, обрела новое звучание. Судя по протоколам инквизиционных допросов, обвиняемые в ведовстве и оборотничестве объясняли свою способность превращаться в волков и других животных и в этом обличье нападать на людей, а также летать на ведовские сборища — шабаши, где служилась «черная месса» в честь Сатаны, применением специальных мазей. В их состав входили обычно жир, вытопленный из сваренных живьем или выкраденных с кладбища младенцев, кровь летучей мыши, сажа, ароматические и ядовитые растения

¹³⁷ Ср.: Гуревич А. Я. Примечания к изданию: Снорри Стурлуссон. Круг земной. М., 1970. С. 634; Leuner H. Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe // Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Göttingen, 1970. S. 279–297.

¹³⁸ Сага об Эгиле. Гл. 27.

Мази наносились на наиболее чувствительные, в особенности эрогенные, зоны тела. Разумеется, рассказы о рецептах подобных мазей как и вообще все содержание «признаний» ведьм и оборотней (вервольфов) представляли собой фантастическую смесь архаических, уходящих корнями в народную магию, представлений о ведьме, варящей в котле свои зелья, — с одной стороны, и изощренных домыслов инквизиторов, начитавшихся трактатов по демонологии, алхимии, фармации, — с другой. Это была своеобразная традиция, отчасти навязанная допрашиваемым постоянно повторяющимися вопросами инквизиторов, отчасти вдохновленная «ведовским фольклором», который был у всех на слуху в это смутное, голодное, страшное время. Однако, несмотря на то что колдовские мази фигурируют в судебных протоколах как вещественные доказательства крайне редко, их, по-видимому, все же пытались изготавливать и использовать те, кто (по разным причинам) действительно считали себя ведьмами и оборотнями. Воспаленная фантазия оговоривших себя людей, питаемая массовыми представлениями о ведовстве и оборотничестве и общим духовным климатом эпохи, была лишь одной стороной дела. Рассказы обвиняемых об их превращениях в волков, козлов, кошек или полетах на шабаш, где они участвовали в ритуалах принесения обета верности Сатане, сопровождаемых дикими плясками и сексуальными оргиями, вполне могли быть следствием переживаемых ими галлюцинаций и ярких сновидений, вызываемых алкалоидами входивших в состав ведовских мазей растений, обладающих наркотическим эффектом. Эта мысль высказывалась некоторыми врачами еще в XVI–XVII вв. В качестве доказательства итальянский врач Делла Порта проделал следующий эксперимент: женщине, которая утверждала, что она ведьма, предложили в присутствии авторитетной комиссии из врачей и судей натереться используемой ею обычно мазью. Когда она сделала это, ее заперли в небольшой комнате и продолжали наблюдать за происходящим через щель в двери. Некоторое время спустя мнимая ведьма впала в бессознательное состояние, а когда пришла в себя через несколько часов, то подробно рассказала, как летала на шабаш и что там делала. Действительно, как подтверждается современными исследованиями¹³⁹, несмотря на то, что рецепты ведовских мазей варьировались и включали в себя множество экзотических компонентов вроде жира младенцев или земли с кладбища, своим наркотическим

¹³⁹ *Leuner H. Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe // Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Göttingen, 1970. S. 279–297*

эффектом они обязаны главным образом содержащимся в их растительных ингредиентах ядовитым алкалоидам — аконитину, гиосциамину, скополамину, атропину, соланину и др. По всей вероятности, определенные субстанции мазей «обеспечивали» ощущения и галлюцинации определенного рода и содержания. К примеру, петрушка и сельдерей, со времен античности считавшиеся «растениями Афродиты», могли порождать сексуальное возбуждение и видения диких сексуальных оргий, борец волчий — ощущение падения вследствие нерегулярности сердечной деятельности, паслен, беладонна — ощущение полета, а психомоторное возбуждение, вызываемое беладонной, беленой, дурманом — могло облечься в видение неистовых танцев. Под действием алкалоида аконитина, содержащегося в большей части ядовитых растений, окружающая обстановка в снах и галлюцинациях часто окрашивается в зеленый цвет. В рассказах обвиняемых именно зеленым (реже — голубым) огнем горят свечи в руках участников «черной мессы», и не потому ли в позднее Средневековье считалось, что зеленый — цвет дьявола? Однако, подчеркну еще раз, в целом содержание, «сценарий», всех этих видений и галлюцинаций, равно как и содержание вообще всех средневековых видений, снов, мистических откровений или систематического бреда сумасшедших было обусловлено всей средневековой культурой и ее духовным климатом, оно формировалось на основе характерных для той эпохи массовых представлений, фобий и в целом соотносилось с «содержанием сознания» людей Средневековья¹⁴¹.

¹⁴¹ Арнаутова Ю. Е. Западноевропейские средневековые «оборотни» С. 161–165.

3. 5. Амулеты и «магические предметы» как профилактическое и терапевтическое средство

Амулеты и «магические предметы», имеющие характер амулетов, известны всем архаическим культурам. Наделение некоторых материальных предметов — фетишей (амулетов, талисманов, снадобий, предметов культа, включая мощи святых) — особыми свойствами, а именно способностью, как считают их почитатели, к самостоятельным действиям этнографы объясняют свойственной этим культурам принципиальной амбивалентностью вещей, функционирующих то как обычные вещи, то как знаки¹⁴². Такими вещами — знаками с максимальным «семиотическим статусом»¹⁴³ и являются амулеты, предназначение которых заключается в том, чтобы предохранять своих владельцев от болезней, вредоносного колдовства и оружия врагов, словом, от любых жизненных невзгод, а также обеспечивать им удачу во всех делах.

Амулеты носили не только подвешенными на шее, но и привязанными к поясу, к руке, к ноге, к голове. Отсюда и различия в их названиях в средневековых латинских источниках: *ligaturae* — подвешивали, *ligamina*, *ligamenta* — привязывали, иногда амулеты пришивали к одежде, прикрепляли к оружию или доспехам.

Археологические данные и письменные источники свидетельствуют о необычайном многообразии как самих амулетов, так и материалов, из которых их изготавливали. Одними из самых древних известных на территории «варварской» Европы амулетов считаются круглые металлические подвески эпохи Великого переселения народов — брактеаты.

О магическом характере брактеат свидетельствуют изображенные на них мифические животные — кони и птицы, возможно, указывающие на существование веры в способность шаманов изменять свой облик¹⁴⁴. Иногда изображения заменяются надписями по кругу — руническими записями магической формулы. Суть таких формул состоит

¹⁴² Байбури А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 65–66, 71–72; Топорков А. А. Символы и ритуальные функции предметов // Там же. С. 90–91.

¹⁴³ Понятие введено А. К. Байбуриным в работе «Семиотические аспекты функционирования вещей».

¹⁴⁴ Hauck K. Ein Königsname in einer Brakteateninschrift // D. Berg., H.-W. Götz (Hrsg.). *Historiographia medievalis. Festschrift für F.-J. Schmale*. Darmstadt, 1988. S. 38–59. S. 42.

обычно в том, что руны на золоте (*walhakurne*) призываются воздействовать на своего владельца¹⁴⁵.

Если брактеаты были атрибутом богатых мужских погребений IV–VI вв., то в женских чаще всего находят серебряные ключи от несуществующих замков, символизирующие не только брак и ответственность женщины за ведение хозяйства, но и наделяемые апотропеическим значением¹⁴⁶. В погребениях эпохи Меровингов часто встречаются маленькие круглые пластины, покрытые узором, мотивы которого могут включать в себя как языческую, так и христианскую символику, шарообразные или цилиндрические капсулы, украшенные растительным, животным, геометрическим орнаментом. Эти предметы подвешивались обычно на поясе и, судя по их содержимому, явно имели магический характер. Так, в капсулах археологи находили семена и остатки растений, благовонную смолу и пряную гвоздику, жемчужинки, мешочек с неизвестным порошком, остатки ткани, моток ниток¹⁴⁷. В качестве амулетов использовались также монеты и бронзовые колокольчики, шарики из гематита, всевозможные подвески из горного хрусталя, янтаря, стекла, рога, благородных металлов и метеоритного железа, травы и корни, раковины морских моллюсков, зубы животных¹⁴⁸.

Для амулета, как и всякого ритуального предмета с пространственным символическим значением, важную роль играет не только его форма и нанесенные на нем знаки, но и материал, из которого его изготовили, символика цвета, числа. Три листика подорожника, перевязанные красной нитью, носили, например, на шее, чтобы предохранить себя от головной боли, а для избавления от нее надевали на голову магические (льняные) повязки или железные обручи (лат. *capitis ligaturae*), возможно,

¹⁴⁵ Düwel K. Runenkunde (=Sammlung Metzler 72). Stuttgart, 1983. S. 31. Hauck K. Ein Königsname in einer Brakteateninschrift. S. 43–44.

¹⁴⁶ Dübner-Manthey B. Die Gürtelanhänge als Träger von Kleingeräten, Amuletten und Anhängern symbolischer Bedeutung im Rahmen der frühmittelalterlichen Frauentracht. Berlin, 1987. S. 45.

¹⁴⁷ Dübner-Manthey B. Die Gürtelanhänge als Träger von Kleingeräten, Amuletten und Anhängern. S. 55–58.

¹⁴⁸ Богатый археологический материал подробно описан V. Арендсом: *Arends U. Ausgewählte Gegenstände des Frühmittelalters mit Amulettcharakter. Diss. Heidelberg, 1978. Bd. I–II. См. также: Ewans J. Magical Jewels of the Middle Age and the Renaissance particularly in England. Oxford, 1922; Eggers H. E. Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur // Form und Geist. Bd. 27. Leipzig, 1932.*

с какими-нибудь знаками на них; чтобы предохранить себя от наговоров, в мешочек зашивали три камешка из желудка ласточки и т. п. Число три, нить красного цвета, камешки, найденные в необычном месте, редкий некогда металл — как видим, то, что в первую очередь отличает фетиш от других предметов и наделяет его особым значением, это его уникальность. Когда-то, еще в эпоху неолита, редкому тогда железу, вероятно, приписывались магические апотропеические свойства, оно отгоняло всякую нечисть и беды, но кто помнил об этом по прошествии стольких веков? Объяснение обряда было давно утеряно, но принцип выбора материала амулета сохранился: материал должен входить в ту часть универсальной классификации окружающих человека явлений, которая соотносится с парадигмой положительных значений. Последняя, в свою очередь, является результатом диалога человека с природой и продолжением исходной классификации, заданной мифом и ритуалом творения. Поэтому, например, в целительной магии используется живое дерево, молодые побеги, а во вредоносной — мертвое, сухое. Выше уже упоминался сюжет из «Саги о Греттире»¹⁴⁹, в котором ведьма, чтобы уморить его, наносит вредоносные руны на сухую корягу. Олений рог символизировал жизненную, вегетативную силу, медвежьи зубы — физическую силу у мужчин или плодородие у женщин.

Еще П. Г. Богатырев заметил, что в народной обрядовой практике существуют предметы, которые, по поверью, изначально обладают «независимой» магической силой, «исходящей» из их материала — вода, чеснок, хлеб, железо, или обусловленной их формой, цветом¹⁵⁰. Как и в случае с травами, эта «независимая» магическая сила не всегда приписывается предмету потому, что он употребляется при мотивированном магическом действии, скорее наоборот, сначала предмет награждается этой силой, а затем уже пытаются ее объяснить. Обычно такие объяснения, как заметил еще К. Леви-Строс, почти всегда вторичны и представляют собой подведение рациональной основы под бессознательные коллективные представления¹⁵¹. В современных исследованиях эта «независимая» магическая сила обычно трактуется как семантика или символика вещей, и в этом случае она утрачивает свой мистический, сверхъестественный характер, а объясняется действием сложных

¹⁴⁹ Сага о Греттире. Гл. 78.

¹⁵⁰ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 201.

¹⁵¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 25–26.

семантических механизмов¹⁵². Логика символического значения такова, что действие или предмет имеют его сами по себе, иными словами не делятся им «автоматически», причем сами носители культуры — изготовители амулетов, об этом, разумеется, вряд ли задумываются.

С другой стороны, многие предметы, имеющие характер амулета или снадобий, нуждаются в том, чтобы скрытая в них, по мнению носителей культуры, магическая сила была высвобождена или, если предметы таковой силой не обладают, необходимо вложить их в нее, что и происходит в процессе соответствующих ритуалов. Для этого, например, амулеты, травы, оружие и т. п. «наговаривают», то есть читают над ними соответствующие заклинания или нарезают руны.

Нарезание рун — перенесение «естественной» («независимой») магической силы слова на железо, дерево, камень, кость. В отличие от Скандинавии в континентальной Германии, подвергшейся христианизации гораздо раньше, руническое колдовство в Средние века практически не было известно, но амулеты с руническими знаками существовали. Любопытно отметить, что в высокое Средневековье в Европе распространяются амулеты с вырезанными, подобно рунам, греческими буквами, каббалистическими знаками из старинных рукописей¹⁵³, значение которых также было мало кому известно, — так обрядовая практика приспособлялась к меняющимся условиям жизни, постоянно обновляясь при сохранении своей глубинной структуры и значения.

Христианская Церковь с самого начала осуждала и запрещала практику ношения языческих амулетов — *ligamenta diabolica*, *ligaturae diabolica*, *pfylacteria diabolica* — как и всякого проявления «дьявольщины» (*cultura diaboli*), от которой предостерегал в своих проповедях еще Цезарий Арелатский, а вслед за ним — авторы пенитенциалиев Поместный собор в Трире (813 г.) указывает на опасность для христианина носить амулеты и прочие «подвески (*ligaturae*) из костей или трав», поскольку они суть не что иное, как «силки дьявола». А те, кто их изготавли-

¹⁵² Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981; Топорков А. А. Символы и ритуальные функции предметов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. М., 1989.

¹⁵³ Philippson E. A. Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen Leipzig, 1929. S. 214.

ливаает, — самые настоящие слуги дьявола. ибо «сам нечистый подсылает к постели больного такого человека»¹⁵⁴.

Однако отвлечь паству от амулетов Церковь была не в силах. Даже в христианских погребениях VII–X вв. археологи находят всевозможные «языческие» амулеты, среди которых зубы медведей величиной с указательный палец, кабаньи клыки, зубы оленей, лошадей и домашнего скота с дырками для того, чтобы подвешивать их на веревочке. В 1057 г. Лондонский поместный собор повторяет запрет носить амулеты из зубов и костей животных, что можно рассматривать как косвенное подтверждение существования подобной практики у англосаксов в XI в.¹⁵⁵

Впрочем, ношение амулетов не было прерогативой исключительно «язычников». Амулет не связан непосредственно с религиозным культом, и его следует рассматривать не как пассивный фетиш, а скорее как персонаж, обеспечивающий посредничество между его владельцем и той сферой деятельности, успех в которой он призван обеспечить. Вне зависимости от объяснения источника силы амулета, его глубинное значение, равно как и значение других ритуальных символов, состоит в выполнении медиативной функции. Амулет как бы находится на границе двух миров — «своего» и «чужого». Одновременно принадлежа обоим мирам — и «культуре» и «природе», он является инструментом их соединения, то «осуществляя контакт», то «перекрывая» границу между ними¹⁵⁶. Универсальный характер амулета как предмета, наделенного «особыми» свойствами, позволил ему быть интегрированным и в христианскую культуру; при этом объяснение его действенности, разумеется, «христианизировалось».

Внешний вид амулетов тоже постепенно меняется. Уже с III–IV вв., со времен гонений на христиан, наряду с привычными, распространенными тогда среди местного населения амулетами, к которым Церковь относилась более чем скептически, в обиход входят и новые, чисто «христианские»:

¹⁵⁴ Цит. по: *Schmitt J. C.* Heidenspaß und Höllenangst. S. 51. Ср. также: *Detleff C., Müller G.* Von Teufel, Mittagsdämonen und Amuletten // *Jahrbuch für Antike und Christentum.* 17 (1974). S. 91–102.

¹⁵⁵ *Arends U.* Ausgewählte Gegenstände des Frühmittelalters mit Amulettcharakter. Bd. 1. S. 157, 160–164.

¹⁵⁶ *Новик Е. С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // *Историко-этнографические исследования по фольклору.* М., 1994. С. 110–163 (С. 129).

миниатюрные Евангелия или капсулы с записями фрагментов из евангельских текстов и даже отдельных слов¹⁵⁷.

По прошествии нескольких столетий ассортимент «христианских» амулетов существенно разнообразится. Помимо медальонов с изображениями Христа, Девы Марии, святых, распространяются ладанки и капсулы с реликвиями, принесенными из дальних паломничеств на Восток, в Рим, в Сантьяго-де-Компостела или к гробницам местных святых. Наиболее популярными, желанными, но далеко не всем доступными были, конечно же, кусочки мощей святых, клочки их одежды, волосы, ногти. Простые люди довольствовались песком или землей из святых мест, пылью с надгробий, пылью с надгробий, водой из чудотворных источников в специальных сосудах с изображением святого-патрона. Широкое распространение получили разнообразные изображения охраняющего от всякого зла знака креста¹⁵⁸.

Помимо «универсальных», известны «христианские» амулеты и «магические предметы», имевшие функции амулетов, для предохранения или исцеления от определенных болезней. Медальон с изображением святого Бенедикта Нурсийского, например, надевали на шею не только больным людям, но и животным. Особенно много таких амулетов распространилось в позднее Средневековье, некоторые дожили до наших дней. Формально они часто были идентичны языческому, и их использование официально осуждалось Церковью как суеверие. На бумаге, пергамене, медных или железных табличках писались молитвы, как правило, апокрифические, заклинания (часто это были заклинания-абракадабры), аббревиатуры вроде *ХМГ* (Мария родила Христа) или *IHS* (Иисус спаситель человечества). Составленный из букв названия главной молитвы христиан магический крест писали не только на амулетах, но и над входом в дом, на колыбели младенца:

P
A
T
E
R
R
P
A
T
E
R
N
O
S
T
E
R

¹⁵⁷ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 2. S. 505

¹⁵⁸ О разнообразных крестах-амулетах см.: Münsterer H. O. Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde. Regensburg, 1963

Магическая аббревиатура ANANISAPTA (*Antidotum Nazarenū auferat pesem intoxicationis sanctificet alimenta poculaque trinitatis. Amen*) предназначалась для того, чтобы защитить от чумы¹⁵⁹. Популярными надписями на амулетах были также имена Бога и ангелов (иногда апокрифические) или их аббревиатуры: *Jaô, Salaôth, Adônai, Elôe, Salaman, Sabahot, Abracham, Osiam, Osia, Oglâ; C + M + B (Caspar, Melchior, Balthasar); E + E (Enoch, Elias); M (St. Magnus)*, или вовсе непонятные слова и аббревиатуры из еврейских, греческих, латинских букв и таинственных знаков: «*Banchôôch*», *A + Ω, A + Ωχους, + ()ΑΩΧΜΓΙχους*¹⁶⁰.

В Праге археологами был найден хорошо сохранившийся амулет XIV в. с текстом заклинания, записанным на куске пергамента 10 x 4 см, против «пятидневной лихорадки»:

*+ in nomine + patris + et filii + et spiritus sancti +
In monte + Celion + requiescunt septem dormientes +
Maximianus + Martianus + Malcus + Constantinus +
+ et Dionisius + Seraphion + et Iohannes.*

*Domine Jesu Christe liberare digneris hanc famulam
Dobrozlauam a febribus quintanis.*

*Pax + nax vax sit huic famule
dei remedium. Amen. ††*¹⁶¹

Эта формула является сокращенным вариантом (началом) приводимой А. Францем формулы благословения против лихорадки «*Benedictio contra febres*», считавшейся не то чтобы официальной, но вполне терпимой Церковью. Она апеллирует к Семи спящим в Эфесе мученикам — патронам лихорадки, популяризатором культа которых на Западе был Григорий Турский.

При эпилепсии («падучей») обращались за помощью к Трем Святым Королям, считавшимся в народе патронами страдающих этой болезнью. Имена их на латыни, греческом, еврейском языках или даже целые заклинания

¹⁵⁹ Harmening D. Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Würzburg, 1996. S. 100–101.

¹⁶⁰ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd II S. 200–203. 435–438, 505–506; Harmening D. Zauberei im Abendland. S. 91.

¹⁶¹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter Bd II. S. 480.

писали, перемежая знаками креста, на пергамене и носили на теле в специальном благословленном мешочке:

+ *Melchior + Habtizar portans hec nomina + Caspar*
*Soluitur a morbo Christi pietate caduco*¹⁶².

О заклинаниях еще пойдет речь в следующем разделе, подчеркну лишь, что отношение высшего духовенства, в особенности теологов, к таким табличкам (запискам)-амулетам было двойственным, равно как и к записанным на них магическим формулам. Большая их часть отвергалась как разновидность суеверия. «Негоже подвешивать на шею человеку или какому-нибудь животному амулеты (*ligaminae*), даже если это сделали бы клирики, и если даже говорят, что это священная вещь (*res sancta*)... потому что в ней не лекарство Христово, а яд дьявольский», — еще в середине VII в. поучал нойонский епископ Элигий (†660 г.)¹⁶³. Действительно, уловить разницу между разрешенными официальной Церковью и неразрешенными («суеверными») целительными средствами было сложно не только рядовым прихожанам, но и приходским священникам, не без активного участия которых, как свидетельствует приведенная цитата из жития св. Элигия, такие амулеты внедрялись в повседневную жизнь прихожан. И те и другие содержали христианскую символику, а непонятные и таинственные слова и знаки должны были только усиливать действие амулета.

¹⁶² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 505.

¹⁶³ Vita Eligii // MGH. SSRM. Bd. IV. P. 706. Цит. по: Harmening. Superstitio S. 235.

3. 6. Вербальная магия: от *diabolica carmina* к благословию и молитве

Заговоры и заклинания — вербальная магия — практиковались в Европе с древнейших времен как внутри сложных ритуальных комплексов, так и в качестве самостоятельных обрядовых операций и затрагивали все сферы жизни — от религиозного культа, хозяйственной и военной деятельности до врачевания и отношений между людьми. Подобно любому магическому средству их можно было использовать и во благо, и во вред человеку. В «Речах Высокого» — древнейшей части «Старшей Эдды» — приводится перечень относящихся к языческой эпохе восемнадцати заклинаний на разные случаи жизни:

*Заклинанья я знаю —
не знает никто их,
даже конунгов жены;
помощь — такое
первому имя —
помогает в печалях,
в заботах и горестях.*

*Знаю второе, —
оно врачеванью
пользу приносит.*

*Знаю и третье, —
оно защитит
в битве с врагами...*

Далее упоминаются заклинания, направленные против яда недругов и их стрел, помогающие сделаться неуязвимым для оружия в поединке, уберечь себя и товарищей в бою, освободиться от оков, загасить пожар, восстановить мир между ссорящимися, утихомирить разбушевавшуюся стихию, обезвредить происки ведьм, приворожить возлюбленную, оживить мертвого и т. п. ¹⁶⁴

¹⁶⁴ Старшая Эдда. Речи Высокого, 146–164.

Из древнескандинавской эпической литературы известно, что в народной медицине заклинания и заговоры¹⁶⁵ были едва ли не самым важным компонентом лечения, их произносили при сборе трав, над различными предметами для того, чтобы наделить их магической силой. при лечении любых болезней и ран, для помощи в родах. Так, «Старшая Эдда» содержит сюжет о том, как Оддрун заклинаниями помогла принять трудные роды, «сев рядом с девой, // радея о помощи, // громко запела. // могуче запела // Оддрун для Боргну // благие заклятья»¹⁶⁶.

Мы не знаем текстов этих «благих заклятий», равно как и текстов других языческих заклинаний: в чистом виде они не дошли до нас, будучи отчасти забыты, отчасти растворены в массе новых. Тем не менее здесь представляется уместным напомнить некоторые общие умозаключения К. Леви-Строса об эффективности шаманского лечения магическими песнопениями-заклинаниями и некоторых психофизиологических его аспектах, сделанные французским антропологом на материале анализа религиозно-магического текста песнопения для помощи в родах, относящегося к южноамериканским культурам.

К. Леви-Строс справедливо указывает на близость шаманского лечения и психотерапии, так как оно применяет к органическому расстройству метод, очень близкий к психотерапевтическому или психоаналитическому. Цель такого метода состоит в том, чтобы «перевести в область сознательного внутренние конфликты и помехи, которые до тех пор были

¹⁶⁵ Отличие этих форм вербальной магии состоит в целом в том, что заклятие (заклинание) содержит обычно прямое приказание объекту заклинания сделать то, что желательно для заклинающего, тогда как заговор основывается на принципе параллелизма между тем, о чем говорится в его эпической части, и желаемым эффектом. В дошедших до наших дней текстах эти формы далеко не всегда существуют в чистом виде, часто они смешиваются в одном длинном заговорном тексте, состоящем из нескольких частей. Типология заговоров болезни многообразна. Существуют, например, заговоры, вообще состоящие из одной только эпической части (А. Потенбня считает, что они произошли от заклинаний), содержание других представляет собой вербальное изложение целительного ритуала. О. Эберманн приводит, например, одно из старейших заклинаний для остановки кровотечения, которое по сути является вербальным изложением ритуального действия: «Сейчас я возьму камень и положу тебе на кость, я прижму им кровь, так что она сразу остановится» (Ebermann O. Blut und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903. S. 21).

¹⁶⁶ Старшая Эдда. Плач Оддрун, 7.

неосознанными либо потому, что они были подавлены иными психическими силами, либо потому (как в случае родов), что происходящие процессы по природе своей носят не психический, а органический или даже механический характер». В песне-заклятье врачеватель воссоздает своеобразную мифологию болезни, соответствующую мифологическим представлениям и мировосприятию общества, членом которого больной является, облекая все происходящее с больным в поэтические образы и передавая объяснение причины болезни и процесс борьбы с нею языком символов, которые в свою очередь представляют собой словесные метафоры. В этой мифологии находится место и страданиям от боли, в обычной ситуации представляющимся чем-то произвольным и чужеродным. Поняв свои муки, больной не только смиряется с ними, но и выздоравливает. Приобретение действительного или предполагаемого знания о болезни делает возможным особого рода аффективное переживание, при котором внутренние конфликты «реализуются в такой последовательности и в такой плоскости, которые способствуют их беспрепятственному течению и разрешению». В психоанализе этот вновь переживаемый опыт получил название «отреагирование». Так же как и психоаналитик, шаман «устанавливает непосредственную связь с сознанием (и опосредованную — с подсознанием) больного», и по мере того, как возникшее под воздействием его мифологии болезни это аффективное переживание самоорганизуется, «механизмы, находящиеся вне контроля индивидуума, произвольно саморегулируются, приходя в конце концов к упорядоченному функционированию»¹⁶⁷. В этом, по мнению К. Леви-Строса, и состоит роль заклинания в собственном смысле слова, актуальная для традиционных культур разных народов.

Христианские авторы, осуждая магические заклинания как языческие суеверия, не случайно называли их по традиции *carmina diabolica* — «дьявольские песнопения». Действительно, эддические «благие заклятья», «песни волшбы», «песнь», которую в сагах поет вельва — женщина-колдунья, шаманка, народные погребальные «плачи», не только прославляющие и оплакивающие умершего, но и заклинающие его не вредить живым, — все эти формы вербальной магии произносились нараспев. А. Хойслер показал, что древнегерманские заклинания *galdr*, *seiðr* являются остатками древнейшей индоевропейской поэзии, в них

¹⁶⁷ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 176–177.

употребляется особая форма стиха, сближающая их, с одной стороны, с практикой шаманских камланий, бытовавших у германских племен вплоть до распространения христианства, и, с другой стороны, со скальдической поэзией¹⁶⁸. Хвалебные песни скальдов приносили удачу людям, а хулительная песнь — нид (*nidr*), где недобрые пожелания облекаются в поэтическую форму, и особенности скальдической поэзии как поэзии магической проявляются особенно ярко, могла, подобно вредоносному заклинанию, уничтожить человека или вызвать у него тяжелую болезнь¹⁶⁹.

Заклинания на все случаи жизни были популярны не только у варварских племен, но и в античном мире. Количество их непрерывно росло по мере того, как в римскую религиозную жизнь интегрировались всевозможные восточные культы. Египетские магические папирусы, каббалистические тексты привлекали внимание образованных людей, а фрагменты из них вставлялись в трактаты по философии, медицине, естествознанию. Однако раннехристианская Церковь не разделяла этой склонности античного общества к практике заклинаний. Гонимые официальной властью первые христиане истолковывали все, что имело отношение к нехристианским культам и образу жизни, как чуждые и враждебные их вере заблуждения, и соответственно разного рода маги, астрологи, гадалки и заклинатели считались страшными грешниками. Тем не менее уже в IV в., когда при императоре Константине I (306–337) были сделаны первые шаги на пути превращения христианства в государственную религию, вместе с притоком в лоно Церкви большого количества новообращенных (немалую роль здесь сыграла начинающаяся христианизация германских и кельтских народов) веками практиковавшиеся народные обряды, заклинания, ношение амулетов, словом, все, от чего в течение первых столетий своего существования христианство себя тщательно оберегало, все более «легализуются» в повседневной жизни верующих.

Церковные авторы IV–V вв. постоянно жалуются на рост языческих суеверий в рядах паствы, а находившиеся в постоянном контакте с верующими приходские священники были не в состоянии противостоять

¹⁶⁸ Heusler A. Die altgermanische Dichtung. Aufl. Potsdam. 2. 1948. S. 58. Я. Де Фриз полагает также, что *seidr* подобно шаманскому пению в экстатическом состоянии у лапландцев. Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I S. 331.

¹⁶⁹ См. раздел 1. 2. 2.

жизненному укладу своих прихожан как вследствие живучести народных суеверий, так и из боязни потерять доверие паствы, вступив с нею в открытую конфронтацию. И хотя предостережениями против языческих суеверий полны постановления церковных соборов, папские буллы, епископские послания и проповеди, а входящие в обиход священнослужителей с VII в. «покаянные книги» грозят за них серьезной епитимьей, церковные предписания постоянно расходятся с жизненной практикой, и даже сами священнослужители не гнушаются прибегать к использованию заклинаний. Небезызвестный в истории архидиакон Пасхалий — противник будущего папы Сергия (687–701) на папских выборах, был лишен места из-за своей склонности к заклинаниям и прочим суевериям¹⁷⁰.

Традиция использования заклинаний в «научной» медицине вообще не прерывалась со времен античности. Христианские врачи (Александр Тралльский, Марцелл Эмпирик) переняли ее у знаменитых античных медиков вместе с натуралистическими теориями. Все раннесредневековые сборники рецептов содержат множество заклинаний и иных медицинских суеверий как греко-римского, так и ближневосточного происхождения. Салернский врач Константин Африканский (ок. 1020–1087), а позднее и схоластический теолог Роджер Бэкон (ум. 1294 г.) оправдывали применение заклинаний в медицине как терапевтическое средство, имеющее суггестивный эффект¹⁷¹.

Итак, с распространением христианства в Европе практика заклинаний не исчезла. Создается впечатление, что среди всех суеверий, осуждаемых Церковью, заклинания стоят несколько особняком. С одной стороны, Церковь была непримиримым врагом народной вербальной магии, как и всяких других «суеверий». Проповедники и приходские священники неустанно предупреждали паству от использования дьявольских «песнопений и заклинаний» — *carmina vel incantationes*, видя в них «призыв демонов» и верный путь к гибели христианской души¹⁷². Но, с другой

¹⁷⁰ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 427.

¹⁷¹ Эта мысль может показаться не лишеной здравого смысла, если вспомнить приведенные выше умозаключения К. Леви-Строса о роли заклинаний для самоорганизации переживаний больного, ведущей к разрешению внутреннего конфликта и выздоровлению.

¹⁷² Boudriot W. Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928. S. 66–67. Ср. также: Schmitz. II. S. 423–425 (Corr. № 63–65).

стороны, популярность заклинаний в античной письменной традиции столь существенно повлиявшей на христианскую культуру, а также библейские указания на то, что и мудрый царь Соломон знал и практиковал заклинания и экзорцизмы, в какой-то мере оправдывали их в глазах некоторой части клира. Дискуссии о праве заклинаний на существование и о том, какие из них допустимы, а какие — нет, велись среди теологов на протяжении всего Средневековья, что, как мы увидим в дальнейшем, не мешало ни многим клирикам, ни тем более рядовым прихожанам постоянно обращаться к магической силе слова.

Но вернемся к вопросу о судьбе языческой вербальной магии после христианизации варварских народов Европы. Перманентно повторяющиеся на протяжении столетий церковные запреты народных заклинаний свидетельствуют о том, сколь мало преуспела Церковь в своем стремлении искоренить их. Устойчивость вербальной магии как одной из составляющих повседневной жизни традиционного общества была обусловлена постоянной потребностью в магических формулах на все случаи жизни и глубокой верой народа в силу слова и голоса, которые стоят как бы на грани сфер природного и духовного, профанного и сакрального. Эта вера коренится в устном характере народной культуры и наделяет равной степенью реальности слово произнесенное или написанное и предмет (явление), которое оно обозначает. «Быть названным» и «быть» в контексте такой культуры — одно и то же.

Строго говоря, писать о магических заклинаниях, бытовавших в устной форме в культуре, отстоящей от нас почти на тысячу лет, — дело неблагодарное, ибо автор может быть обвинен в «некорректном отношении к источникам». Да и «настоящих» источников, по сути дела, нет: церковные авторы не удосужились оставить современным исследователям записи «дьявольских песнопений», а то, что было записано, автоматически подвергалось «клерикальной цензуре». Таким образом, все, чем мы располагаем, — это вербальные формулы из рецептариев, лечебников (главным образом, позднесредневековых), церковные благословения и заклęcia и записи этнографами и фольклористами XIX–XX вв. «старинных заговоров и заклинаний».

Следует сразу уточнить, что основная масса заклинаний, содержащихся в раннесредневековых рецептариях, — ближневосточного и средиземноморского происхождения, и тот факт, что они транслировались в письменной форме, существенно ограничивает круг лиц, которым они были известны. Что же касается заговоров эпохи позднего

Средневековья и Нового времени, то нет никакой уверенности в том, что полтысячелетия назад они звучали точно так же. Поэтому мне придется ограничиться лишь достаточно общими соображениями о морфологии и содержании бытовавших в эпоху христианского Средневековья в повседневном быту заговорных формул и заклинаний, и любознательный читатель будет разочарован, не найдя здесь их полных текстов¹⁷³.

Впрочем, поскольку в рамках данной работы нет смысла подробно рассматривать их типологию и пути трансформации — дискуссии об этом ведутся представителями разных школ фольклористики с конца XIX века¹⁷⁴ — привлечение фольклорных источников более позднего периода для того, чтобы дать общее представление о вербальной магии как одной из сфер народной целительной практики, представляется вполне оправданным. Тем более, что еще в начале двадцатого столетия русский фольклорист Н. Познанский показал, что из всех малых фольклорных жанров в заговоре наименее всего заметна смена идей и настроений. Такая неподвижность объясняется неизменностью самого объекта заговора — болезни — и постоянством его функцией: заговор с целью остановить кровотечение, например, не применим ни для лечения лихорадки, ни для того, чтобы уберечь имущество от воров¹⁷⁵. Следует также принять во внимание, что хотя заговоры и принадлежат к числу наиболее архаичных жанров мифоритуальной словесности, это несколько не противоречит значительной проницаемости их текстов со стороны инноваций, не нарушающих, однако, ни самой конструкции текста, ни его смысла, ни его функций, которые в совокупности и консервируют архаичное ядро¹⁷⁶, так что во вполне «христианизированных» заговорах, манипулирующих христианской символикой, записанных уже этнографами Нового времени, могут весьма стойко сохраняться архаические детали и завуалированный языческий колорит, понятные, впрочем, более этнографам да фольклористам.

¹⁷³ Некоторые примеры и комментарии к ним можно найти в монографии: *Топорова Т. В.* Язык и стиль германских заговоров. М., 1996.

¹⁷⁴ См. об этом, напр.: *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул (Петроград, 1917). Репринт: М., 1995. С. 9–56.

¹⁷⁵ *Познанский Н.* Заговоры. С. 12–15.

¹⁷⁶ *Топоров В.* О древнеиндийской заговорной традиции. Малые формы фольклора. М. 1995. С. 11.

Под напором христианской Церкви, неустанно борющейся с «сувериями» своих прихожан, приблизительно к концу XI в. в континентальной Европе произошла полная замена фонда языческих заклинаний: что-то забылось, что-то было переделано на христианский лад или, по меньшей мере, отредактировано так, чтобы не было заметно явных референций к язычеству. Характерный пример: заклинание против червей («*Contra vermes*»), записанное в IX в., но восходящее, как и большинство древнегерманских заклинаний, к 500–200 гг. до н. э., о чем свидетельствует его старая, доаллитерационная поэтическая форма. В своей новой рукописной редакции заканчивается обращением к Богу: «Господи, да будет так!», и ритуал ее применения требует, как явствует из рукописи, троекратного прочтения «Отче наш»¹⁷⁷. Многие лечебные заговоры начинались молитвенным вступлением «Во имя Отца и Сына и Духа Святого».

Редактирование языческих формул происходило, разумеется, не путем простой подстановки в языческие тексты христианских имен и символов. Включенные в заговорное действие христианские персонажи должны были действовать в подобающей им обстановке и ситуациях, поэтому эпические зачины, обычно предпосылаемые формуле заклęcia болезни или заговора, имели аллюзии на библейские сюжеты. Так, если заговор предназначался для остановки кровотечения, его эпическая часть могла содержать какой-нибудь евангельский рассказ, например, о кровоточивой жене. Другим популярным эпическим мотивом было повествование о «трех добрых братьях», отправившихся за целебными травами для остановки кровотечения и лечения ран в страну обетованную. Там они встретили Спасителя, который посоветовал им смочить оливковым маслом свежесостриженный клочок овечьей шерсти и приложить к ране¹⁷⁸. Существовали заговоры, состоящие вообще только из эпической части: какой-нибудь святой, например, жалуется Христу на болезнь, а тот дает совет, как от нее избавиться¹⁷⁹. Иногда болезнь олицетворялась в каком-нибудь существе, и заговор ограничивался рассказом о том, как сам Христос или кто-либо из святых изгоняют ее, порою приводился даже диалог между ними. Таким образом, редактирование в христианском духе, как правило, столь глубоко изменяло весь текст, что лишь некоторые детали

¹⁷⁷ *Eis G.* Altdeutsche Zauberspüche. Berlin, 1964. S. 8–9.

¹⁷⁸ *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 512; *Ebermann O.* Blut und Wundsegen. S. 24.

¹⁷⁹ *Познанский Н.* Заговоры. С. 64.

дают возможность судить о его арханческих истоках. К примеру, многие заклинания, предназначенные остановить кровотечение из раны, апеллируют к ранам Христа. Поскольку, по легенде, из ран Христа вытекли кровь и вода, два этих элемента обычно и фигурируют в заклинаниях, часто противопоставляясь друг другу: кровь — стой, вода — теки. Лишь упоминание текущей воды и колодца с обитающими в нем духами заставляют О. Эберманна предполагать германское происхождение этого цикла. Заклинания против ран и множества других болезней, в которых фигурируют три женщины, идущие утром к пещере, где покоилось тело Христа, зафиксированные письменно не раньше XV в., он также относит к языческой древности, полагая, что в первоначальном варианте этими женщинами были древнегерманские норны — богини судьбы¹⁸⁰.

Несомненно, процесс замены языческих заклинаний и заговоров христианскими одновременно подпитывался с разных сторон. Отчасти он являлся спонтанным народным творчеством, но отчасти был своего рода ответом Церкви на постоянную потребность паствы обращаться к магической силе слова, и духовенство сыграло не последнюю роль в христианизации старых языческих формул и создании новых. Монахи-медики, например, часто использовали народные вербальные формулы в своей практике и, по-видимому, одними из первых «приложили руку» к их редактированию. Некоторая часть заговоров и заклинаний была переведена на латынь, подвергнувшись при этом соответствующей христианской «цензуре», и таким образом проникла в письменную культуру. Часто случалось, что пару столетий спустя такие латинизированные формулы вновь переводились на народные языки. С течением времени следы перевода стирались, их язык все более приближался к народному, и возникал как бы совершенно новый текст, поскольку последняя редакция уже мало походила на текст-прототип. Кроме того, возникли и распространились и чисто христианские формулы, которые сочинялись на латыни по образцу народных, а затем переводились на местные языки: оттого многие заклинания разных европейских народов обнаруживают удивительное сходство. Бывали случаи, что заговоры — весьма объемистые и покоящиеся на солидном фундаменте из библейских сюжетов — сочинялись и записывались высокоучеными клириками. Их создание продолжалось вплоть до XVII в., однако они так и не стали народными и соответственно не прижились в повседневной практике, потому что были чересчур сложными

¹⁸⁰ Ebermann O. Blut und Wundsegen. S. 83.

и длинными для того, чтобы их можно было запомнить и найти им применение в обыденной жизни «простецов». Эти заговоры представляют собой отдельную традицию, существовавшую и транслировавшуюся только в письменной культуре, а практиковало их исключительно духовенство¹⁸¹.

И все же бытовавшие в народе заговоры и заклинания даже в их «христианизированной» версии официальная Церковь считала проявлениями язычества и «колдовством». Из пенитенциалий в пенитенциалий переходят вопросы: «Не заговаривал ли ты или не просил заговорить болезнь?» «Не заговаривал ли ты или не просил ли заговорить зубы, головную боль, боль во внутренностях, лоб, глаза?»¹⁸² Признание в подобных «греховных суевериях» было чревато по меньшей мере десятидневным церковным покаянием и постом «на хлебе и воде».

Альтернативу народным заклинаниям, которые суть не что иное, как «призыв демонов», Церковь видела в молитве, о чем недвусмысленно свидетельствует вопрос исповедника в «Корректоре» Бурхарда Вормского: «Не собирал ли ты лекарственных трав с нечестивыми заклинаниями вместо того, чтобы прочесть Символ [веры] и молитву Господу, то есть “Верую” и “Отче наш”?»¹⁸³

Наставляя в вере свою паству, Церковь старалась приучить ее к мысли о том, что для каждого благочестивого христианина единственным залогом успеха в любом деле может быть только обращенная к Господу молитва. Уже на рубеже IV–V вв. в лоне Церкви наряду с официальными церковными молитвами распространяется множество молитв, употребляемых приватно, вне литургии, по вполне определенному случаю. Некоторые из них предназначались и для избавления от болезни¹⁸⁴. Одними из самых ранних известных молитв такого рода считаются молитва, записанная на найденном в Египте амулете (VI в.), в которой больной просит святого Серена освободить его от козней демонов и от болезни, а в Западной Европе — молитва «Pro dolore oculorum» (VIII–IX вв.), предназначенная для исцеления больных глаз¹⁸⁵.

¹⁸¹ Ebermann O. Blut und Wundsegen. S. 136.

¹⁸² Schmitz. II. S. 423–424 (Corr. № 63–65); Klapper. № 43, 46.

¹⁸³ Schmitz. II. S. 424 (Corr. № 65).

¹⁸⁴ Здесь я позволю себе не согласиться с мнением Т. В. Топоровой (см. прим. 173), будто бы молитва в отличие от заговора имеет только профилактическую цель.

¹⁸⁵ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. B. II. S. 483, 492.

Некоторым молитвам приписывалось «профилактическое» действие. Считалось, например, что от зубной боли предохраняла ежедневная молитва к святой Аполлонии, слывшей патронессой всех страдающих этим недугом, так как, согласно легенде, перед тем как она приняла мученическую смерть, будучи брошенной в огонь, ей щипцами поочередно вырвали все зубы.

Однако в обществе, где выучить латинскую молитву было под силу далеко не каждому, да и молитв такого рода было мало, а болезней и иных жизненных невзгод — множество, идея подменить всю многообразную, практиковавшуюся веками вербальную магию несколькими молитвами оставалась не более чем благим пожеланием. Но просто запретить вербальную магию Церковь тоже не могла! Слишком живучей и неодолимой была потребность людей в магических заклинаниях и действиях, служивших им как средством защиты от агрессии пронизывающих вселенную враждебных сил, так и средством обеспечения успеха во всех сферах жизненной практики. И каково было для Церкви, изо всех сил стремившейся подчинить своему влиянию все стороны жизни верующих, оставить эту потребность неудовлетворенной? Выход был найден: в VIII–IX вв. появляются собственно церковные сакральные формулы — благословения (*benedictiones*), экзорцизмы (*exorcismi*), заклятия (*consecrationes*) и сопровождающие их ритуалы, предназначенные заменить запретные народные. В начале XX в. австрийский ученый и католический прелат А. Франц собрал и прокомментировал их тексты, и этот труд по сей день считается наиболее авторитетным исследованием в данной области¹⁸⁶.

Церковные формулы в точности подменяли прежние, языческие, по своему назначению и сфере применения (благословение полей, хлева, дома, оружия, начала всяких работ, больных и т. п.) и, как мы увидим ниже, во многом походили на них по форме и содержанию, однако практиковались духовенством, были написаны на латыни и частично включались в литургические тексты. Их высокий сакральный смысл состоял в том, что они, пишет А. Я. Гуревич, «были задуманы как орудие борьбы Бога и взывающего к нему человека против Дьявола» — источника всевозможных бедствий, на каждом шагу подстерегающих человека¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I–II. Graz, 1960. (N. D.).

¹⁸⁷ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 285.

Общепринятых «официальных» благословений, входящих в церковные книги ритуалий и sacramentalий, было не так много. Чаше мы имеем дело с формулами, бытовавшими в определенных регионах, иногда даже церковных приходах, и в определенные периоды, что заставляет предполагать наличие инициативы местных священников: духовенство постоянно вводило в свой обиход все новые и новые тексты благословений, распространяя их на все более широкий круг явлений, что отнюдь не встречало одобрения церковных властей и теологов. Такие формулы не были в полном смысле «законными», но отношение к ним со стороны официальной Церкви было вполне терпимым, они не запрещались. Иногда через несколько десятилетий своего «полулегального» существования подобные плоды творчества полуграмотных монахов или местных священников по каким-то причинам обретали популярность, становились общеизвестными и даже попадали в литургические книги, превращаясь таким образом в часть официальной традиции и поднимаясь до уровня письменной культуры, будучи, правда, предварительно подвергнутыми внимательному редактированию и цензурированию.

Не было такой болезни, на случай которой в Средние века не существовало бы церковного благословения. Благословения и заклęcia практиковались не только для лечения внутренних недугов — будь то лихорадка, воспаление, невралгическая боль, кровотечения, кожные болезни, но и, например, при трудных родах, травмах, опухолях, при попадании в глаз соринки, песка, мушки¹⁸⁸. Предметы, предназначенные для исцеления больных, также благословляли¹⁸⁹. В XV в. возникает универсальная формула благословения от всех болезней сразу, а также от укуса змей, бешеных собак, козней злых духов и привидений. Употребление этой формулы сочеталось с применением специальной мази на основе елея¹⁹⁰.

Благословения произносились священником в церкви по окончании мессы, на которую специально приводили больного, или в его доме. При лихорадке, например, предписывалось читать Пролог из Евангелия от Иоанна, затем произносилась специальная формула заклęcia, в кото-

¹⁸⁸ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 486–494.

¹⁸⁹ А. Франц приводит эти формулы как примеры официально-церковных (Bd. II S. 477–478). Подробнее о самих предметах — в следующем разделе.

¹⁹⁰ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 468–470. 473–484; Bd. I. S. 419–420.

рой именем Креста, на котором был распят Иисус Христос, от нее требовали покинуть свою жертву, угрожая ей при этом преследованиями со стороны Ангела. Больному давали пить воду или вино, освященные предварительно опущенными в них крестом или реликвиями, при этом также произносилась формула благословения.

С XIII в. наряду с церковными появляются и народные христианские формулы благословений, расцвет которых приходится на XVI в. Они использовались вне литургии, светскими лицами, и границу между ними и бытовавшими в народе «христианизрованными» заклинаниями и заговорами, а также возникшими примерно в это же время народными молитвенными заговорами¹⁹¹, прямо апеллирующими к божественным силам, провести чрезвычайно трудно. Содержание народных благословений было гораздо более примитивным, несмотря на то, что в текстах многих из них явно усматриваются черты их латинского происхождения. Так, старые немецкие благословения от лихорадки содержат евангельский сюжет об исцелении тещи апостола Петра, упоминания о распятии Христа и его страданиях, имена святых-патронов при лихорадке и переведенные с латыни большие фрагменты из церковных благословений и молитв, а старейшее из известных немецких народных благословений больных глаз вообще представляет собой перевод (правда, не очень точный) двух латинских молитв об исцелении глаз — «Deus, qui es uera salus» и «Sana, domine, oculos hominis istius»¹⁹².

Ранние церковные благословения и заклęcia были краткими. Они начинались обычно со стандартного обращения: «Во имя Отца и Сына и Духа Святого», далее следовало заклęcie болезни именем Бога, Святой Троицы, Богородицы и всех чинов небесной иерархии — евангелистов, пророков, архангелов, мучеников и т. п. и (или) благословение самого больного и обращенной к Господу Богу просьбы помиловать его: в конце же стояло лаконичное *Amen*. Однако с течением времени сакральные формулы разрастаются, становятся все больше похожими на народные магические заклинания и заговоры.

Осознавая мир как целое, части которого символически связаны аналогиями, человек в традиционной культуре пытался воздействовать на

¹⁹¹ Молитвенные заговоры создавались по образцу церковных молитв и содержали обращенную к Богу, Богородице, определенным святым просьбу об исцелении от конкретной болезни.

¹⁹² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I. S. 398; Bd. II S. 492; Hampp J. Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961. S. 111–112.

окружающий мир символическими действиями, которые мы сегодня называем магией, и использовал этот принцип аналогий, параллелей в текстах своих заклинаний и заговоров. Фольклористы так и определяют заговор — текст, основанный на принципе параллелизма. Подобное мироощущение без труда обнаруживается и в латинских, и тем более в народных благословениях и заклетах. Разумеется, все это были формулы не соответствующие официальному нормативу, но широко применяемые в приходской практике. Их авторами были «мелкие священники и самозванные “бродячие клирики”, вращавшиеся в народе и близко знакомые с его запросами и интересами; обрывки ученых знаний причудливо переплетались и сплавлялись в их сознании с фольклором, апокрифами, народными верованиями, которые Церковь отнюдь не была склонна одобрять и признавать»¹⁹³. Именно поэтому кроме традиционных обращений к Христу и Богородице, к силе Креста, к Святой Троице, к святым таинствам, к святым — патронам при болезнях средневековые благословения и заклета включали в себя множество разнообразных суеверий, апокрифических сюжетов и имен, а также слов, знаков, выражений, позаимствованных из источников, вообще не имеющих отношения к христианству, например, из каббалистических заклинаний. Обратимся к примерам.

Выше уже упоминалось, что из короткого заклинания для лечения ран, апеллирующего к «трем добрым братьям»: «*In nomine patris et filii et spiritus sancti. Tres boni fratres per unam viam ambulabant et oliviavit eis dominus etc.*» вырос целый цикл заклинаний для лечения воспаленных, гноящихся ран, в которых обыгрывается этот мотив. Апокрифическая легенда о том, как при крещении Иисуса Христа воды реки Иордан остановились, положила основу группе заклинаний, останавливающих кровотечение. Старейшая латинская формула относится к рубежу IX–X вв.: «*Christus et sanctus Johannes ambulans ad flumen Jordane, dixit Christus ad sancto Johanne: “restans flumen Jordane”. Commode restans flumen Jordane, sic restet vena ista in homine isto. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen*»¹⁹⁴. Эпический элемент здесь, как и в заговоре, соседствует с параллелистической формулой: «Христос и святой Иоанн подходят к реке Иордан, и говорит Христос: “остановись, река Иордан”». Как

¹⁹³ Гуревич А. Я. Средневековый мир. С. 290.

¹⁹⁴ Оба заклинания приводит Эберманн: *Ebermann O. Blut und Wundsegen* S. 35–36; 24.

становилась река Иордан, так пусть остановится кровь у этого человека Бо имя Отца и Сына и Духа Святого. Аминь». Аналогичная параллелистическая формула содержится и в официально-церковном благословении страдающего болезнью глаз человека («Benedictio oculorum»). «Исцели, Господи, глаза этого человека, как Ты исцелил глаза Товита»¹⁹⁵

В последующие столетия в соответствии с динамикой жанра в эти и подобные им формулы включаются другие детали и подробности, по аналогии с ними сочиняются новые формулы, функционирующие уже на народных языках, но «заговорный» принцип их построения, состоящий в параллелизме между желаемым эффектом и тем, о чем говорится в эпической части, постоянно сохраняется.

В неофициальных формулах параллелизмы могут быть еще более пространными. В одном заклятии лихорадки после традиционного «именем Отца и Сына и Духа Святого...» следует обращенное к болезни приказание оставить «и сердце, и тело этого человека», подкрепленное следующим сравнением: «Господи Боже Всемогущий, как Ты освободил Иону от чрева кита, трех юношей от огненной печи, Павла от тюрьмы и т. п., так и раба своего N освободи от лихорадки и от всех других бед»¹⁹⁶.

Благословения часто апеллируют к святым — патронам при данной болезни. В формулах, произносимых при лихорадке, обычно фигурируют имена Семи спящих в Эфесе мучеников, при эпилепсии — Трех Святых Королей. Имя святого Бернара Клервосского фигурировало в позднесредневековых благословениях рожениц и в народных заклинаниях от нечистой силы. От нечистой силы и колдовства предохраняло и благословение именем Бенедикта Нурсийского. При глазных болезнях упоминали святых Назария, Никазия, Одилию, Фелицию.

В отличие от официальных народные формулы не ограничиваются одним лишь упоминанием святых имен: из агиографических легенд, обусловивших патронат, рождаются пространные эпические зачины. При болезнях глаз, например, популярны были серии формул, в которых эпическим зачином послужила христианская легенда о слепом на один глаз римском воине Лонгвине, исцелившемся после того, как на глаза ему попала кровь из ран распятого Христа (отсюда — апелляция к ранам Христа и в других

¹⁹⁵ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter Bd II S. 493 Здесь аллюзия на библейский сюжет: Тов., 11.

¹⁹⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 484.

благословениях), или цикл, в котором обыгрывается сюжет из легенды о святом Христофоре. Одна из стрел, выпущенных в него по приказу императора, случайно попала тому в глаз, но святой чудесным образом исцелил своего гонителя¹⁹⁷.

В целом следует признать, чем дальше отстояла церковная сакральная формула от старого «официального» (т. е. включенного в литургические книги) образца, тем более пространной, генетически многослойной и непонятной она оказывалась, и тем более сомнительной представлялась заключенная в ней теология. К примеру, в благословении глаз «*Benedictio oculorum*» XV в., приводимом А. Францем как образец «неофициальных» формул, мы находим пеструю смесь из фрагментов старинных молитв и благословений, описания ритуальных действий, длинные перечни священных имен и непонятные «магические» слова. «Удали, Господи, этот недуг, как Ты удалил его у святого Иова! — обращается заклинаящий болезнь к Богу и славословит Господа и по-латыни, и по-гречески: *Kyrie eleison. Christe. Kyrie eleison. Pater noster*. Чрезвычайный лаконизм этих славословий внешне роднит их с магическими «тайными» словами. Далее в свидетели этого заклания призываются семеро сыновей патронессы слепых святой Фелиции¹⁹⁸ — Януарий, Фелиций, Филипп, Салан, Александр, Виталий и Марциалий, после чего звучит собственно заклание болезни именем святой Девы Марии, и четырех евангелистов, и двенадцати апостолов, и «всеми святыми, какие только есть», и силой Святого Креста, и кровью и ранами Иисуса. И снова славословия, имена святых-патронов, перемежаемые на этот раз уже настоящими «магическими» словами, комментировать которые не отваживается и сам А. Франц: *Amen. Kyrie. Christe. Kyrie. Pater noster. Hyla, hylaria, dulia, malasilana. Sanctus Christoforus, sanctus Abraham etc.* После повторного заклания болезни именами святых-патронов Феклы, Клины, Назария — причем каждому в уста вкладывается краткое увещание болезни — заклинаящий вновь обращается к Господу и просит его очистить и исцелить «этого человека», как он исцелил Товита, и обратить на него все свое бесконечное милосердие. *Amen*. Далее мы становимся свидетелями ритуала, восходящего еще к Библии: заклинаящий дует больному в глаза, поминая при этом имена Бога: *Ayos, Adonay, Sabaoh, Emanuel*, затем, произнеся «Благослови Господи раба своего N», плюет на землю и, растерев слюну.

¹⁹⁷ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 488–489.

¹⁹⁸ Мученичество св. Фелиции состояло в том, что прежде, чем ее ослепили и убили, на ее глазах поочередно были казнены семеро ее сыновей.

рисует полученной смесью на закрытых глазах пациента знак креста, снова дует, снова славословит Господа и заклинает болезнь — на этот раз именами пресвятой Девы и архангела Рафаила, после чего объявляет больному: «Исцеляет тебя Бог Отец, исцеляет тебя Бог Сын, исцеляет и открывает тебе свет Бог Дух Святой. Аминь»¹⁹⁹.

В других благословениях можно встретить также и апокрифические имена, в частности, имя архангела Панхиела, упоминание которого уже в VIII в. рассматривалось Церковью как ересь²⁰⁰, и имена ангелов, объявленных официальной доктриной демонами. В одном заклятии от лихорадки следом за описанием крестных мук Христа идут слова из Каббалы «*Anula. Sinula. Adea*», в другом — сила заклятия болезни «именем архангелов Михаила, Рафаила, Гавриила и всеми ангелами небесными» подкрепляется сначала каббалистической формулой — «*Celar, celiar, celias*», затем литургической — «Бессмертный Боже, помилуй раба Твоего N»²⁰¹.

Нельзя не заметить, что в церковных формулах, как и в народных заговорах, всевозможные виды изгоняемой болезни и все части тела от лба до пяток, из которых она высылается, перечисляются очень подробно²⁰². Такая тяга к детализации — несомненное влияние фольклорной традиции, и объясняется, по-видимому, верой в то, что для неупомянутого вида болезни или части тела формула может оказаться недействительной²⁰³. В заклятиях и благословениях против лихорадки, например, непременно называются по имени все «семь сестер»-«демонов», персонифицирующих разновидности этой болезни. В универсальных формулах для благословения больных, недуг которых характеризуется широкой симптоматической

¹⁹⁹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S 497–498.

²⁰⁰ Официально признавались имена только трех архангелов — Михаила, Рафаила и Гавриила. Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 11.

²⁰¹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S 481, 483.

²⁰² На это обстоятельство уже указывал А. Я. Гуревич: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. С. 302–303.

²⁰³ Подкреплю это предположение примером языческого колдовства из саги: «Говорят, что, творя чары, Торgrim Нос сделал так, что никакая помощь, оказанная Гисли на материке, не могла спасти его. Того не подумал Торgrim, однако, чтоб *помянуть* острова, и потому Гисли удалось еще сколько-то продержаться, хотя, как судила судьба, и недолго». Сага о Гисли. Гл. 26.

картиной и его трудно идентифицировать, эпическим зачином служит рассказ о трех ангелах, повстречавших на горе Синай демонов болезни, имена которых: *Nessia (nescia) Stachedo, Tropho, Crampho, Gighito, Paralysis, Migranea* и др. — суть обозначения изгоняемых болезней: подагры (в трех видах), водянки, паралича, судорог, головной боли. На вопрос ангелов, куда они направляются, демоны обычно отвечают, что идут к рабу Божьему такому-то, чтобы мучить его голову, ноги, руки, нервы и все прочее, и тогда ангелы заклинаят их именем всемогущего Бога, Святой Троицы и всех святых не наносить вреда упомянутому человеку, ни его голове, ни ногам, ни рукам... (тут вновь следует повторение перечислявшихся уже демонами частей и органов тела больного). При этом также оговаривается, что демоны не должны трогать этого человека «ни днем, ни ночью, ни бодрствующего, ни спящего, ни в ином месте»²⁰⁴.

Помимо заклятий болезни и благословений больных Церковь практиковала также экзорцизмы — формулы для изгнания бесов из одержимых, под категорию которых, как мы знаем, часто подходили и душевнобольные. Практика экзорцизмов известна с первых веков существования христианства, так как имеет евангельское обоснование: бесов изгонял сам Христос. Однако полные тексты церковных экзорцизмов появляются в рукописях — книгах по литургике и специальных сборниках экзорцизмов — не ранее рубежа VII–VIII вв. По мере возрастания в обществе страха перед нечистой силой число экзорцизмов непрерывно росло, а их форма и ритуал применения усложнялись. Последнее было особенно характерно для «неофициальных» экзорцизмов. Традиционные для всех церковных формул призыв Христа и приказание его именем демону покинуть свою жертву в экзорцизмах обрастали особенно многочисленными «уточнениями», призванными усилить действенность формулы. Авторитет Христа подкреплялся в них исчерпывающим перечнем всех чинов небесной иерархии: «Изгоняют тебя ангелы, изгоняют тебя архангелы, изгоняют тебя пророки, изгоняют тебя апостолы, изгоняют тебя мученики, изгоняют тебя исповедники, изгоняют тебя святые...» Порою автор, не удовлетворяясь перечнем чинов, пускается в длинейшее перечисление имен, доводя его до нескольких десятков: «...*et omniumque sanctorum: Isuel, loel, Amosoel, Abaudias, Ionas, Micias, Nabbanesaf, Fronias, Sacheus, Zacharias, Malahim, Noe, David, Salamon, Elias, Eliseos, Esaias, Hieremias,*

²⁰⁴ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S 507, 483.

Ezeahiel, Daniel, Petri, Pauli, Iohannes, Andreas, Iacobi, Filippi, sancti Iohannis, Bartolomeus, Thomas, Mattheus, Barnabam, Matiae etc.». Подробнейшим образом перечисляются также всевозможные части тела и внутренние органы — голова, нос, рот, язык, печень, желудок, кишки, чресла и т. п., где мог затаиться бес и откуда заклинаящий болезнь непременно должен его выдворить. Некоторые экзорцизмы, не ограничиваясь органами и частями тела, требуют от беса покинуть и все выделения тела одержимого, его пищу и питье, и даже «помыслы, слова и все дела», «разговоры ныне и в будущем»²⁰⁵. О влиянии на средневековые экзорцизмы осуждаемых официальной доктриной апокрифических источников свидетельствуют также встречающиеся в их текстах необычные имена Бога и ангелов, заклятие демона «печатью Соломона», «райскими реками».

Вселение демонов фигурирует в церковных формулах не только как причина одержимости. Католические теологи склонны были усматривать в них виновников всяческой болезни от лихорадки до глухоты. О таком демоне, именуемом «пособником смерти», и идет речь в приводимой А. Францем универсальной формуле «отлучения болезни» — «*Excomunicatio morbi*», содержащейся в двух ритуалиях XII и XIII вв. Ее можно рассматривать как своего рода экзорцизм, изгоняющий персонифицированную в образе демона болезнь: «Отлучаю тебя, пособник смерти, во имя Отца и Сына и Духа Святого, и во имя Богоматери Девы Марии, и четырех евангелистов, и двенадцати пророков, и всех мучеников и исповедников, и дев, и ста сорока четырех тысяч тех, кто во имя Божье претерпели страсти: да не будет тебе никакой власти в сем рабе Божьем, но изыди из него, не причинив никакого вреда. Во имя того, кто придет. Аминь.»²⁰⁶

Что ж до других представлений о происхождении болезни, то, по моему глубокому убеждению, судить о них ни по церковным, ни по народным формулам благословений и заклятий не следует. Эти формулы свидетельствуют не столько о реальной картине расхожих этиологий, сколько об истоках своего происхождения, поэтому упоминаемые ими объяснения болезни восходят либо к христианской демонологии, либо к античной медицине. К примеру, «народная», по мнению А. Франца, убежденность

²⁰⁵ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 588; 583–588; 594–595; 601–602.

²⁰⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 421.

в том, что в мозге человека подвешены три капельки крови, и *падение* любой из них вызывает эпилепсию (*падушую*), удар, паралич или иное заболевание, связанное с расстройством нервной системы, обнаруживает явную связь с античной гуморальной теорией, облеченной средствами поэтики в популярный эпический сюжет о встрече трех ангелов на горе Синай с демонами болезни²⁰⁷.

Не только слово в сакральной формуле насыщено магической силой, часто сам список заклинания получает силу, подобную силе амулета, желательного или предохраняющего от всякого зла того, кто его носит. Эта связь между словом произнесенным и знаками, его фиксирующими, уходит корнями в глубокую древность. Вспомним, что рунические знаки на амулетах, популярные и после распространения христианства, есть не что иное, как остатки практики рунической записи заклинаний в эпоху язычества, да и сама руническая магия выросла из магии вербальной.

В Средние века весьма распространенным был обычай записывать заклинания на кусках пергамента, дерева, и те превращались в своего рода амулеты. Однако если произносимое заклинание требует связной речи и важно не выпустить из него ни единого словечка, то запись его может быть гораздо более лаконичной. В записях христианских формул, где особенно важны персонажи, именем которых заклиняется болезнь, часто ограничивались именно этими именами, поэтому такие заклинания на амулетах часто представляли собой длинный бессвязный перечень священных имен, к примеру такой: *Trinite + Agios + Sother + Messie + Emmanuel + Sabaoth et Adonay + Athanathos + Jesus + Pentagna etc.*²⁰⁸

А такая записка с заклинанием была особенно популярна в средневековой Германии и использовалась против всех болезней:

*Iran + Tiran + Castan
+ Cacasten + Eremiton
+ In + Nomine + Patris
+ Et + Filii + et + Spiriti
+ Sanct. + Amen.*²⁰⁹

²⁰⁷ «Oracio ad expellendam guttam». Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 508.

²⁰⁸ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 505.

²⁰⁹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 70, 72.

Применение подобных «спасительных» надписей часто упоминается среди медицинских рекомендаций, содержащихся в лечебниках и рецептариях. Но, повторю еще раз, подробное изучение этих жанров медицинской литературы (как и вообще медицинской литературы) не входит в задачи данного исследования, поскольку умение читать отнюдь не было характерной чертой интересующего нас общества. Тем не менее известного взаимовлияния и взаимопроникновения (степень которых я не берусь здесь оценивать) медицинской литературной традиции и народной целительной практики, по меньшей мере в области заклинаний, отрицать нельзя. Так, содержащиеся в древнейшей англосаксонской врачебной книге «Лесевôс» (X в.) и рецептарии «Lacnunga» (XI в.) рекомендации для лечения любых болезней, представляют собой пеструю смесь, включающую в себя эскипты из греческих и латинских медицинских рукописей, рецепты изготовления лекарств, в состав которых входят самые разные ингредиенты от трав и различных химических соединений до испражнений и внутренностей «демонических животных», а ритуалы их применения часто сопровождаются вербальными формулами. Американская исследовательница К. Джолли, изучив тексты этих заклинаний, пришла к выводу, что помимо заклинаний античного и официально-церковного происхождения, немалую часть составляют и древнегерманские заклинания, разумеется, подвергшиеся редактированию в христианском духе, которые можно рассматривать как своеобразный симбиоз «ученой» (письменной, христианской) и «народной» (устной) традиций в средневековой культуре²¹⁰.

И еще в одном аспекте значения «расхожих» жанров медицинской литературы для народной целительной практики нельзя недооценивать: вместе с христианством и латинской образованностью в Европу через подобные рецептарии попало множество заклинаний, которые никак нельзя назвать наследием германо-кельтского язычества. Они распространились вплоть до Ирландии и северных окраин материка и для непосвященных представляли собой эдакие заклинания-абракадабры — бессмысленные ряды букв, слов, знаков, перекочевавшие в латинские медицинские рукописи из греко-римской и ближневосточной магии. Речь идет о текстах-оберегах, часто представлявших собой набор непонятных слов, имен или вовсе аббревиатуры. Их не только произносили (3, 9, 27

²¹⁰ Jolly K. L. Anglo-Saxon Charms in the Context of Popular Religion. Diss. University of California. Santa-Barbara, 1987.

раз), но и записывали (причем графическое изображение текста было особенно важно!) и носили при себе как амулет, чертили над входом в дом, на колыбели ребенка и т. п.²¹¹ Вот, к примеру, магический квадрат, известный еще у ранних христиан:

S A T O R	R O T A S
A R E P O	O P E R A
T E N E T	T E N E T
O P E R A	A R E P O
R O T A S	S A T O R

Это акrostих-палиндром, который можно читать сверху вниз, слева направо и наоборот, при всех чтениях смысл высказывания остается неизменным: «сеятель Арепо содержит колеса со старанием». Центральные оси этого квадрата образуют крест со значением «держит» (*tenet*):

T
E
T E N E T
E
T

Из этих же букв магического квадрата можно составить идеограмму «Pater pater» («Отче наш») — название главной молитвы всех христиан²¹².

Весьма популярными были заговоры каббалистической традиции. Они могли быть очень краткими и известны под именем «абракадабр» (кстати, само это слово, попавшее в Европу, по-видимому, тоже из Каббалы, наделяется магической силой). Одними из самых распространенных были «слова», повторяемые определенное число раз в усекаемом виде, которые

²¹¹ Анализ подобного рода текстов подробно представлен в работе: *Лекомцева М. И. Семиотический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 105–120.*

²¹² При этом остаются две буквы А и О, которые можно понимать как греческие альфа и омега, что отсылает нас, как пишет М. И. Лекомцева, к самоназванию Бога «α и ω». («Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь». Откр. 1: 8). Можно составить и другую молитву: «Ого Те, Pater, ого Те, Pater, sanas» («Молю тебя, Отче, молю тебя, Отче, ты исполняешь»).

внутри каббалистической традиции, вероятнее всего, и несли какой-то смысл, но здесь они играли роль «тайного языка». При магическом отождествлении их с тем, что они означали — а это могли быть самые разные явления и состояния от болезни, раны до пожара, укуса змеи и т. п., — их последовательное усеменение может означать ликвидацию этого означаемого²¹³:

Abamabrakk	или:	Abracadabra
Abamabrak		bracadabra
Abamabra		racadabra
Abamabr		acadabra
Abamab		cadabra
Abama		adabra
Abam		dabra
Aba		abra
Ab		bra
A		ra
		a

В подражание этим восточным словам-оберегам еще в античности стали создавать новые, состоящие из простого набора членораздельных звуков. Вот римская формула для остановки кровотечения²¹⁴:

Sicucuma
 icucuma
 сucuma
 ucuma
 сuma
 uma
 ma
 a

Заклинания-абракадабры, существовавшие параллельно практикуемой местным населением живой традиции индоевропейских заговоров

²¹³ *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции. С. 108–110.

²¹⁴ *Познанский Н.* Заговоры. С. 71.

и церковных формул, считались тем не менее сильной магической защитой от всякого зла, дурного глаза и болезней. Может быть, их «непонятность», их тайный язык стали причиной того, что сфера их применения в отличие от традиционных заговоров, каждый из которых имел вполне конкретную направленность, не была ограниченной: они были универсальными. По их образцу создавались местные заклинания-абракадабры. Тот же рецептарий «Laspunga» содержит, например, бессмысленное заклинание против червя, предположительно, на испорченном ирландском языке:

*Gonomil orgomil marbumil
marbsairamum tofedtengo
docuillo biran cuiđār
cfmiil scuiht cuille scuiht
cuib duill marbisiramum*²¹⁵.

А. Франц приводит записку с текстом заклинания против лихорадки, в котором именем всех лиц Святой Троицы закликаются 7 сестер — 7 демонов лихорадки, персонифицирующих разновидности этой болезни, каждая из которых называется по имени, представляющем собой бессмысленную аббревиатуру: «*In nomine dei patris... Coniuro uos frigores, VII sorores, dicitur kkkb, alia rfstkkb, tertia fbgkkb, quarta sxbfpgllkb, quinta frkcb, sexta kxkkb, septima kgncb; coniuro uos, etc.*»²¹⁶

Понятно, что само знание имени болезни дает заклиняющему ее власть над нею²¹⁷, ну а чем мудреней это имя, тем больше потенциал заложенных в нем магических сил и тем больший эффект даст знание этого имени в тексте, принуждающем болезнь не вредить. Ни заклинателя, ни присутствующих не смущает, что язык заклинания-абракадабры или латынь церковного благословения им самим не понятны, предполагается, что болезнью все будет услышано и понято. Она сама — из чужого мира, где все непонятно и враждебно людям, поэтому слова, смысл которых окутан тайной, скорее достигнут ее и подействуют

²¹⁵ Philippon E. A. Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. S. 216.

²¹⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 483.

²¹⁷ Это тоже глубоко архаическое представление. Согласно «Старшей Эдде» Сигурд скрыл свое имя от Фафнира. Слова умирающего столь могущественны, что если он проклянет своего недруга, называя по имени, проклятие непременно сбудется (Речи Фафнира. 104).

вернее, а значит, при лечении болезни ритуал оказывается для этих людей гораздо более важен, чем содержание формулы. Не следует ли из этого заключить, что в глазах рядовых прихожан — «простецов», «грубых крестьян» — сакральные формулы, произносимые священником или кем-то из «знающих» людей, оставались все теми же магическими заклинаниями, которые «поет», «нашептывает» колдун или деревенский знахарь?

Здесь мы вновь вынуждены вернуться к вопросу о соотношении магии и религии в народной целительной практике, занимавшему, впрочем, только средневековых теологов, боровшихся с «суевериями», и современных исследователей, но никак не самих исполнителей целительных обрядов. Предпосылая этому параграфу, может быть, показавшийся несколько претенциозным подзаголовок «От магических песнопений (*diabolica carmina*) к благословию и молитве», я, разумеется, была далека от мысли заставить читателя вообразить, что под напором христианства народные заклинания в повседневной жизни сменились церковными благословениями и молитвами, то есть магическое поведение — религиозным. Как мы убедились, все эти жанры ритуальной словесности (при всей нечеткости их границ обозначим их все же как жанры) практиковались одновременно, и для каждого из них была характерна своя собственная динамика. Понятно, что, одобряя молитвы и некоторую часть благословений и заклятий как *религиозные* средства борьбы со злом и дьявольщиной в образе болезни, Церковь не принимала народных заклинаний и заговоров, безапелляционно рассматривая их как *магию*. Решающим критерием различения между осуждаемой как суеверная народной обрядовой практикой и сакральными процедурами духовенства было то, *кто* их осуществлял: крестьяне или священники.

Однако у рядовых прихожан было иное видение этой «проблемы». Подстраивая свое поведение под образцы «правильного» («христианского», «религиозного»), они включали объяснение действенности творимых ими ритуалов и сопровождающих их вербальных текстов в христианскую религиозную систему. В «христианских» редакциях старых магических формул и в народных благословениях сила целительного обряда оправдывается авторитетом Священного Писания, а основную целительную формулу произносит кто-либо из христианских персонажей. Рядовые верующие да и большая часть клира не понимали и не замечали разницы между официально допустимыми благословениями и молитвами и всеми остальными («суеверными»), так что любые вербальные

формулы, где поминается имя Бога, в их глазах были самыми что ни на есть христианскими. Где же тут магия? — спросили бы они.

Между тем структурный анализ вербальных формул, считающихся христианскими, как представляется, позволяет ответить на этот вопрос. Архаические черты — подробное перечисление симптомов, частей тела, пространственные эпические вступления — содержащиеся не только в народных, но и в церковных формулах, указывают на генетическое родство этих жанров и наличие у них общей индоевропейской мифологемы²¹⁸.

Архаической осталась и форма обращения к болезни: ее заклинают, убеждают, ей приказывают. Языком-посредником в таких «переговорах» служит не только язык естественный, но и язык жестов и действий, словом, контакт с болезнью превращается в ритуал.

Следует также принять во внимание, что структура содержания как народных заговоров и заклинаний, так и церковных (особенно «неофициальных») сакральных формул строится одинаково. Прежде всего учитываются причины и симптомы заболевания. Особенно часто описание симптоматической картины в них концентрируется именно на том, что на самом деле вторично, а именно на внешних признаках болезни, выражающихся в изменении температуры, цвета кожи, структуры тканей (опухоли, переломы) и на субъективных ощущениях больного. Симптоматическая терапия строится по принципу «чтобы этого не было» и часто использует магические сравнения, особенно когда речь идет об опухолях, атрофии мышц, заболеваниях, связанных с уменьшением веса тела, слабостью.

При лечении ран и переломов важно бывает остановить кровотечение, воспрепятствовать воспалению, для этого также используются магические сравнения, в частности, с текущей водой, которую следует остановить²¹⁹.

В заклинаниях против болезней, симптомы которых проявляются в изменении цвета кожи (народная медицина относит к ним не только всякого рода кожные заболевания — экземы, фурункулезы, туберкулез кожи и т. п., но и корь, скарлатину, ожоги), используются сравнения с огнем

²¹⁸ В. Н. Топоров на основании сравнительного анализа сходных заговорных формул в разных традициях реконструировал на семантико-синтаксическом уровне их ритуально-поэтический архетип, нечто вроде индоевропейского текста-прототипа (Топоров В. Н. К редукции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Вып. 236 Тарту, 1969. С. 9–44).

²¹⁹ *Hampp J. Beschwörung, Segen, Gebet.* S. 38 и след.

и сюжеты, связанные с тушением пожара. В заклинаниях против лихорадки («трясучей») болезнь часто сравнивается с землетрясением, происшедшим в момент смерти Христа.

Вербальная магическая формула и ритуал ее применения отражают архаические представления о соотношении сакрального и профанного, космоса и обыденной жизни, на чем, собственно, и построено ритуальное поведение вообще, глубинный смысл которого состоит в восстановлении и сохранении баланса микро- и макрокосмов. Обилие христианской лексики, эпические сюжеты, в которых действуют Христос, Богородица, ангелы, апелляции к силе Святой Троицы и Креста характеризуют, если пользоваться терминологией В. Тэрнера²²⁰, изменение только экзегетического, то есть осознаваемого носителями культуры, параметра символов заговорных формул и сопровождающих их ритуалов, который меньше всего влияет на их значение и смысл. Употребление христианских символов в контексте магического сравнения, магического приказа, иными словами, операционный и позиционный параметры ритуальных символов, которые, собственно, и указывают на смысл ритуала, свидетельствует, что смысл этот остался неизменным, и действие терапевтических заклинаний построено на основе законов магии: *contraria contrariis, similia similibus, pars pro toto*²²¹. Следует добавить, что в ритуалах их применения активно используется и магический закон контакта, что особенно хорошо видно на примере наделяемых целительной силой списков заклинаний, носимых на теле, подобно амулетам.

Народные заклинания и заговоры, несмотря на их внешне христианизованную форму и употребление христианской символики, создающие

²²⁰ Имеется в виду его работа «Символ и ритуал». М., 1983. Познание смысла ритуала Тэрнер ставит в зависимость от семантических параметров его символов, а именно от экзегетического, операционного и позиционного параметров. Первый дает возможность исследователю познакомиться с явным и латентным смыслами (полностью или частично осознаваемыми исполнителями ритуала), второй и третий приоткрывают скрытый, недоступный носителю культуры смысл. В операционном параметре наблюдатель сопоставляет значение символа с практикой его применения, а позиционный указывает на соотношение данного символа с другими ритуальными символами и общим контекстом культуры.

²²¹ Это очень аргументированно показал, например, И. Хампп, исследовавший около 3000 заклинаний, примерно 200 из которых относятся к интересующему нас периоду и считаются христианскими: *Hampp J. Beschwörung, Segen, Gebet.*

иллюзию апелляции к божественным силам, подобно всякому магическому приему, строятся как рефлексивное управление поведением партнера по коммуникации — болезни, и указывают на тот древний способ осознания действительности, который немецкий философ Э. Шпрандер назвал «универсальным Я-Ты-отношением»²²². Заклинающий болезнь *a priori* уверен в своем авторитете, в своей власти над нею, которую дают ему «особые» знания — магические заклинания, иными словами, обладание ритуальной силой. Это позволяет ему не просто обращаться к болезни, но и принуждать ее. Христос, Богоматерь, Святая Троица в контексте таких заклинаний выглядят скорее как персонажи-посредники, а апелляция к божественной силе — как магический прием. Место, куда отсылается болезнь, также может быть описано в оппозициях, основополагающих для мифологической картины мира: свой / чужой, близкий / далекий, чистый / нечистый, верх / низ, суша / море, светлый / темный. Болезнь изгоняется в чужой мир, который, как известно, может описываться как обратный своему. Далекими и чужими считаются такие места, как лес, море, болото, горы; болезнь отсылают под землю, «туда, где петухи не поют», «люди не встают», т. е. на кладбище, «где Бога не поминают». Отрицательная символика усиливается прилагательными черный, темный, дремучий, глубокий²²³.

В церковных формулах мы можем наблюдать уже иную форму отношений. «Я» субъекта заклинания больше не является самодостаточной силой и нуждается в поддержке более авторитетных персон — всемогущего Бога, его Сына, Святой Троицы, ангелов. И то, что свершается их именем, свершается силой их персоны, а не персоны «знающего» заклинателя. Сам объект заклинания при этом раздваивается — это уже не только болезнь, которую заклинающий изгоняет при пособничестве высших сил, но и больной, нуждающийся в защите и поддержке этих сил. И все же церковные благословения и заклятия — это тоже еще магия, хотя граница магического уже достигнута. «Переходный» от магии к религии, от заклинания к молитве характер христианских церковных формул лучше всего виден на примере неофициальных, но терпимых Церковью благословений и заклятий. Типичным примером может послужить заклятие от лихорадки «*Adjuratio febris*», в котором наряду с непосредственным требованием к болезни — удалиться «именем всемогущего Бога

²²² Sprander E. Einführung in die Philosophie. Tübingen, 1948. S. 23–24.

²²³ Свешникова Т. Н. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора. С. 124.

и Сына его Христа» содержится и обращение к самому Богу за поддержкой. «Освободи, Господи, раба твоего NN от лихорадки!»²²⁴

Апелляция к силе Бога — уже религиозное поведение: в этом смысле благословения приближаются к молитве-просьбе, обращенной к божеству, способному помочь человеку своей властью. Читающий молитву уже никак не полагается на себя, он ждет помощи непосредственно от того, к кому обращается — к Господу, Богородице, святым, Святой Троице и т. п., а сам остается пассивен, равно как и упоминаемая болезнь в молитве перестает быть «персоной», партнером по коммуникации, о ней говорится в третьем лице.

Однако средневековой народной культуре свойственно «магическое» отношение даже к молитве. Существовало убеждение, что сила молитвы возрастает, если повторять ее три раза и более, в определенное время — например рано утром, или в определенные дни — чаще в понедельник, среду, пятницу, при восходящей или при убывающей луне, в определенном месте²²⁵. Следует предположить, что и христианской молитве придавалось значение «механически» действующего целительного средства типа заклинания или амулета. Как и в языческом заклинании, каждое слово молитвы представлялось магически «заряженным», поэтому важна была точность ее воспроизведения, и наоборот, искаженное воспроизведение изменяло «направленность» ее действия. Так, если «*Pater noster*» прочесть с конца, главная молитва христиан превратится во вредоносное заклинание-абракадабру (инверсия — один из важнейших колдовских приемов!), а если, отправившись воровать, читать эту молитву, всякий раз опуская в конце слово «*Amen*», бдительность хозяев будет усыплена, и они никогда не застигнут вора на месте преступления²²⁶.

Изменения, которые претерпела языческая вербальная магия в процессе взаимодействия с христианской религией и религиозной практикой выразились главным образом в расширении ее смыслового поля и введении новых символов в тексты вербальных формул. Несмотря на христианизацию старых заклинаний, вовлечение в целительную практику новых жанров ритуальной словесности, таких как заговорная молитва или заклинание-абракадабра, а также создание по их образцу народных вариаций, целительная вербальная магия остается все-таки

²²⁴ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II S. 481.

²²⁵ HWDA. Bd. III. S. 776–779.

²²⁶ HWDA. Bd. IV. S. 574.

магией. Изменение плана выражения при сохранении плана содержания указывает на то, что миф продолжает твориться на новой, христианской почве. Участие в этом процессе Церкви имело следствием возникновение так называемой «церковной магии», одним из проявлений которой и являются церковные сакральные формулы. Как точно заметил А. Я. Гуревич, они возникли «в слабо нам известной сфере, не принадлежащей ни явному язычеству, ни строгой ортодоксии», где питательной средой для них «была своего рода “буферная зона” между этими антагонистическими полюсами». Различие между религией и магией, и без того очень тонкое, еще более элиминируется с того момента, как Церковь взяла на себя роль хранительницы сверхъестественной силы, способной помочь верующим в их земных нуждах. Она открыла доступ магии в свои сферы. Магией пропитываются церковные ритуалы, формулы, магией пропитывается религия масс²²⁷. «Магическое» отношение к молитве и те «суеверные обороты», магические слова и аббревиатуры, которые часто встречаются в благословениях, а также содержащиеся в рецептах подробнейшие рекомендации о том, как надо применять эти формулы (например, писать на чем-нибудь и подвешивать, подобно амулету, сжигать написанное и выпивать пепел с водой и т. п.) убеждают нас в том, что население, их практиковавшее, хотя и объясняло их действенность с позиций христианской религии, плохо отличало церковные формулы от магических заклинаний и бессознательно стремилось достичь своей цели не «окольным путем», то есть через посредничество Бога и его власти, а непосредственно, собственными силами, как это и принято в магии.

3. 7. «Теургическая терапия» и «церковная магия»

Как уже, вероятно, заметил читатель, в каждой «категории» целительных средств — магических обрядах, амулетах, заклинаниях — по мере интеграции христианства в традиционную культуру населения Западной Европы можно обнаружить сферу, где официальные религиозные идеи переплетаются с «суеверными практиками», постепенно вытесняя все «откровенно языческое». Это смешение магии и религии

Реформация подвергла впоследствии резкой критике, но именно оно составляло то реальное «содержание веры» рядовых христиан в Средние века, с которым имели дело тогда приходские священники и проповедники, а ныне — историки.

«Христианизация» народной магии шла не только «снизу». В большей или меньшей степени осознанно католическая Церковь внесла и свою лепту в этот процесс, принимая участие в далеких от сферы религиозного культа в узком смысле и призванных воздействовать на окружающий мир ритуалах и даже создавая новые. Подобно тому как паства подстраивала свое поведение под «христианские» образцы, так и Церковь, по крайней мере, в лице своей низшей структуры — приходского духовенства, стремилась соответствовать потребностям и ожиданиям верующих. В итоге народная целительная практика обогатилась обрядами и «лекарствами», которые попадают под определение «церковной магии» — так историки называли те ритуалы, которыми Церковь попыталась заменить народную магию («суеверия») ²²⁸.

Согласно Евангелиям, Христос исцелял больных именем Бога. Святой апостол Павел, следуя примеру Христа, исцелил молитвой и возложением рук отца Публия, который «лежал, страдая горячкой и болью в животе» (Деян. 28: 8). Идея «теургической терапии» — божественного исцеления, известна многим древним религиям. В христианской теологии болезни, в основе которой лежит идея почитания Христа как избавителя и целителя (*Christus Soter et Medicus*) под таким исцелением понимается не только восстановление телесного здоровья, но и — в первую очередь! — «здоровья души», т. е. очищение от скверны греха. Отпущение грехов возвращает человека к Богу, что внешне проявляется в сопутствующем отпущению грехов исцелении. Когда Христос встретил в храме исцеленного им накануне парализного, «находившегося в болезни тридцать восемь лет», он предостерег его: «Вот ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин. 5: 5–14).

В первые века христианства исповедь и молитва считались наиболее эффективным и практически единственным средством спасения от всех

²²⁸ Одной из первых работ, где вводится понятие «церковная магия» было исследование: *Thomas K. Religion and the Decline of Magic*. New York, 1971. Подробнейшим образом эту проблематику обсуждает А. Я. Гуревич в монографии «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства». М., 1990.

болезней²²⁹. Харизматическое лечение подобного рода предписывается в трактатах отцов Церкви — Тертуллиана, Клементя Александрийского, о нем часто упоминается в апокрифической литературе и в житиях святых.

Тем не менее, как было показано в предыдущей главе, в обыденной жизни такое «лечение» не стало самодостаточным: упоминание о нем более уместно на страницах жития какого-нибудь святого, силой молитвы и своею святостью избавляющего страждущих от любых недугов. В повседневной жизни из принятого в ранних христианских общинах харизматического лечения уже в раннее Средневековье вырастает целый комплекс так называемых «теургических» терапевтических средств — «теургическая медицина», т. е. лечение, непосредственно апеллирующее к силе Бога и использующее предметы религиозного культа, церковные вербальные формулы и другие сакраменталии.

С благословениями больных и молитвами об исцелении мы уже познакомились. Помимо них, служили специальные мессы. С X в. эта практика становится общеупотребимой²³⁰. Надежным целебным средством при лихорадке считалась месса в честь святого Сигизмунда, а для избавления от камней в почках служили мессу святому Либорию. Эффективность и торжественность мессы усиливалась, если она сопровождалась особыми («приватными») молитвами. По окончании мессы больной принимал святое причастие, что тоже входило в процедуру исцеления, а священник произносил формулы благословений. Во времена эпидемий мессы, призванные отвести болезнь, служили особенно часто. Так, в XIV в. во время чумных эпидемий служили мессу патронам при чуме святому Себастьяну и особенно популярному в Германии святому Роху, который, по преданию, одним только знаком креста освобождал от чумы целые города. Месса «Recordare» считалась скорее «профилактической»: ее служили при угрозе любой эпидемии. Те, кто благополучно перенес болезнь, заказывали специальную мессу в благодарность за исцеление²³¹.

²²⁹ «Соборное послание святого апостола Иакова» предписывает: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он сделал грехи, простятся ему» (Иак. 5: 14–15).

²³⁰ *Angenendt A. Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen // Frühmittelalterliche Studien. 17 (1983). S. 153–221.*

²³¹ *Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg, 1902. S. 191, 198*

Но даже от «обычной», соответствующей литургическому календарю мессы прихожане ожидали не столько «потока благодати» (абстрактной, разумеется) и уменьшения загробного наказания за грехи, которые обещали им теологи в разного рода «Разъяснениях» и «Истолкованиях ритуала мессы», а вполне земных выгод. Пусть глубокий сакральный смысл мессы или священных таинств был непонятен «грубым простецам», но нельзя думать, что они оставались только пассивными наблюдателями церковных ритуалов. Эти люди уже много поколений были христианами, и у них было собственное понимание происходящего и собственное представление об участии в нем, обусловленное их представлением о христианстве, о мире, о себе. Свое участие в мессе они выражали, например, тем, что клали под алтарный покров монетки, которые жертвовал больной падучей. Колечки, изготовленные из таких монет, как считалось, излечивали эпилепсию. На время мессы под алтарь прятали зимородка, чтобы он потом приносил в дом благополучие и здоровье для всех членов семьи. Общепринятым было мнение, что пока человек слушает мессу, он не стареет и не слабеет, в тот день, когда он побывал на мессе, внезапная смерть не настигнет его, а если увидел Тело Господне — не потеряет зрения²³².

Месса воспринималась слушателями не только метафизически, но и вполне материально. Существовал обычай, согласно которому больной эпилепсией, его родители или близкие после трехдневного поста слушали мессу, в конце которой читался фрагмент Евангелия от Марка (16–28), а затем свиток с текстом вешали на шею больному. К «земным плодам» (*fructus*) мессы относились также и благословения, произносимые священником по ее окончании²³³. По мнению прихожан, месса *a priori* обладала магической силой, то есть могла воздействовать на реальность не хуже любого заклинания или магического действия, поэтому фрагменты месс пытались петь и за пределами церкви — в доме, в поле за работой. В этом смысле месса могла восприниматься как своего рода «производственная магия» или так называемые «трудовые песни»²³⁴.

²³² Franz A. Die Messe. S. 52, 56–58.

²³³ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 502.

²³⁴ Эта практика подтверждается «покаянными книгами», которые содержали, например, такой вопрос: «Не случилось ли тебе распевать святую мессу в доме твоём или в каком-нибудь ином месте, помимо церкви?» — Schmitz, II. S. 441 (Согг. № 148).

Святые таинства (*sacramenta*) крещения, причащения, соборования даже в теологии рассматривались как приносящие исцеление (если будет на то Божья воля!). В раннесредневековой житийной литературе мотив исцеления в момент крещения был «общим местом», топосом²³⁵. Исцеляющий эффект крещения здесь вполне обоснован: оно делает человека сопричастным искуплению Христом первородного греха и полностью очищает его, а за все последующие грехи человек отвечает уже сам. Вода для крещения метафорически именовалась *aqua medicinalis* — вода целительная, причастие — лекарство (*pharmacum*) бессмертия. Но нельзя забывать, что только для теологов это были в большей степени метафоры, в повседневной жизни святые таинства и включенные в их ритуал предметы превратились во вполне конкретные целительные средства.

Таинству евхаристии (причащения) — главному таинству христианской Церкви, приписывалось целительное воздействие со времен раннего христианства. Даже умирающий больной, приняв последнее причастие, мог надеяться на выздоровление, если, разумеется, это было необходимо для спасения его души. Августин Блаженный сообщает о женщине, которая завязала своему слепому сыну глаза повязкой, в которой была спрятана гостия, и тот прозрел. В «Диалоге о чудесах» цистерцианского монаха Цезария Гейстербахского есть рассказ о том, как священник дал своей одержимой дьяволом служанке кусочек неосвященной (как это было принято) гостии, однако это не помогло. Тогда он, послонив палец, коснулся им освященной гостии и сунул затем палец служанке в рот. Та сразу же исцелилась. Такого могущества гостии, в которой воплощена плоть Христа²³⁶.

Убежденность в силе божественного сакраментала вызвала к жизни множество распространенных среди прихожан обычаев, осуждавшихся церковными властями как суеверные, основным предназначением которых было обеспечить здоровье, благополучие и успех в делах, для чего старались во время причащения, не глотая облатку, спрятать ее под языком и принести домой. Поэтому обычный вопрос исповедника: «Не уносил ли ты куда-нибудь облатку?»²³⁷ — не был лишен практического смысла.

Все, что имело отношение к таинству евхаристии и соприкасалось с «плотью и кровью» Христа: вино и облатка, пальцы священника, которые непосредственно касались Святых Даров, вода, которой он омывал руки

²³⁵ Barth G. Die Taufe in frühchristlicher Zeit. Neukirchen. 1981

²³⁶ Franz A. Die Messe. S. 95–96.

²³⁷ Schmitz. II. S. 440 (Corr. № 141, 142).

после свершения таинства (так называемая *aqua ablutionis*), дароносиде чаша для причастия — наделялось в народных представлениях магической силой, в первую очередь — целительной. Применение облаток как средства против лихорадки известно по меньшей мере с X–XI вв. Гостия считалась также сильным средством против глистов, ее возлагали на голову одержимым. После свершения таинства евхаристии священник омывал руки водой и, стряхивая остатки ее с пальцев, окроплял таким образом стоящих впереди прихожан, что считалось профилактическим средством против болезней глаз. Верили также, что если заглянуть в чашу для причастия сразу после мессы, можно избавиться от желтухи. Защищая в платье, облатка могла уберечь от стрел и ударов в бою, приносила деньги и добро в дом, зарытая в огороде — плодородие, спрятанная в хлеву — здоровье и плодовитость скота, ее также клали умершему на грудь, чтобы и на «том свете» она «помогала» ему²³⁸.

Разумеется, повторю еще раз, официальная Церковь рассматривала внелитургическое использование гостии как святотатство, и «примеры» из проповедей полны впечатляющих описаний божественных наказаний за этот грех. Так, гостию часто применяли как эффективное средство в любовной магии. Некоторые женщины надеялись при помощи облатки изгнать плод²³⁹. Добавлю, что в состав таких снадобий помимо гостии входили обычно кровь, моча и популярные в магии растения: можжевельник, горькая полынь, спорынья. Присутствие последней (алкалоид спорамины вызывает сильные спастические реакции) и обеспечивало медицинский эффект средства.

Обилие сообщений о греховном использовании Святых Даров в церковной литературе весьма симптоматично. И дело здесь не только в дидактической направленности жанра проповедей, наставляющих прихожан или

²³⁸ Franz A. Die Messe. S. 99. О разнообразных «суеверных» способах обращения с гостией см. большое исследование: Browe P. Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte. 1930. № 2. S. 134–154.

²³⁹ Приведу следующий занимательный «пример» из проповеди. Когда одна женщина, намереваясь совратить приглянувшегося ей мужчину, принесла во рту облатку и хотела поцеловать его, эта облатка превратилась в кровоточащий кусок мяса, который так пристал к зубу, что его никак нельзя было отодрать. Пришлось епископу той местности, где жила упомянутая женщина, просить совета у самого папы Александра III, и только совместные молитвы всех троих и длительное покаяние согрешившей смогли ей помочь (Browe P. Die Eucharistie als Zaubermittel. S. 135).

обличающих козни еретиков, ведьм и иноверцев, стремящихся надругаться над гостией, а, следовательно, над Христом. Простые верующие воспринимали сакрамент как своеобразное магическое средство, чье могущество почти не ограничено. В 1323 г. некий цистерцианский аббат из Санской епархии описал такой суеверный обычай, следование которому, впрочем, было чревато отлучением от Церкви. В деревянный ящик прячут кота и кормят его только освященными облатками, которые предварительно «отравляют дыханием жабы». Через 9 дней животное убивают, а его шкуру режут на куски. Тот, кто носит при себе такой лоскуток, обладает колдовской силой, может насылать недуги и исцелять их, выигрывать все дела в суде, находить любую пропажу, а главное — в любой момент призвать себе на помощь дьявола²⁴⁰.

И все же молитвы, мессы, святые таинства — средства в борьбе с болезнью, можно сказать, «классические», восходящие к раннехристианским образцам. Поскольку развитие церковной практики исцеления постоянно активно подталкивалось «снизу», арсенал средств «теургической медицины» непрерывно рос: благословляющая деятельность Церкви обретала все новые и новые формы, вовлекая в свою сферу предметы, прежде не имевшие прямого отношения к культуре.

Самыми популярными целительными средствами стали сакраменталии (*sacramentalia*). По мнению средневековых теологов, сакраменталии, или «малые таинства» (*sacramenta minora*), к которым причисляются самые разные ритуалы и объекты — предметы культа, формулы благословения, святая вода, хлеб, соль, елей, благословенные свечи, пепел, травы — самостоятельной сакральной силой, т. е. Божьей благодатью (*gratia Dei*), не обладали²⁴¹. Они имели исключительно символическое значение как знаки Христа и его деяний, символы божественной мудрости, бренности человеческого бытия, покаяния. Их назначение Церковь видела в содействии изгнанию демонических сил и помощи в земных делах в интересах спасения души, поскольку употребление сакраменталий должно располагать Бога к тому, чтобы просьбы молящихся были услышаны²⁴². Словом, это были своего рода «вспомогательные» средства.

²⁴⁰ Browe P. Die Eucharistie als Zaubermittel. S. 147.

²⁴¹ Теологический смысл сакраментов активно стали разъяснять уже в высокое Средневековье. Следует упомянуть Гуго Сен-Викторского (ум. 1141 г.), Фому Аквинского (ум. 1274 г.), Вильгельма Оверньского (ум. 1249 г.).

²⁴² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I. S. 8–14, 31–19.

Но для средневековых людей они имели огромное самостоятельное значение. Применение сакраменталий, благословенных рукой священника или имевших отношение к святому, его гробнице, реликвиям, давало простым прихожанам подчас единственную надежду повлиять на свое бедственное положение в любой жизненной ситуации или предохранить себя от возможных неудач. В нужде и болезни выпивая освященную реликвиями воду, смазывая рану благословленным маслом, надевая амулет с таинственной «спасительной» надписью, они вряд ли задумывались о теологической трактовке «малых сакраментов». Их существованию и назначению придавался гораздо более простой, приземленный и утилитарный смысл. Изначально предназначенная Церковью облегчить пастве путь к спасению и противостоять проискам нечистого, в контексте «народной религиозности» сакраменталии приобрели характер целительных ритуалов и амулетов, обладая в глазах тех, кто их использовал, чудодейственной магической силой, проявляющейся «автоматически». Такая профанация «малых церковных таинств» усугублялась еще и тем, что в отличие от сакраментов — основных таинств Церкви, прибегать к ним можно было не только в церкви, но и в доме, в поле, в хлеву.

Наиболее часто для лечения употребляли святую воду, благословленные соль, хлеб и масло (елей).

Строго говоря, теологическое назначение святой воды — очищать душу от греха. Но даже в рамках представлений официальной теологии нравственное очищение влекло за собой и очищение физическое — исцеление. Не без вины клира распространилось мнение, что святая вода заключает в себе особенную целительную силу, действующую даже помимо воли тех, кто ее употребляет²⁴³. Согласно одной легенде, некий богатый человек во Франции тяжело заболел, но от исповеди и последнего причастия отказывался, и лишь когда ему в пищу без его ведома подмешали святую воду, он вдруг начал исповедоваться, а после того как ему были отпущены все прегрешения, выздоровел. В силу этого же убеждения

²⁴³ Прекрасной иллюстрацией к этому средневековому поверью может послужить комментарий П. Г. Богатырева, изучавшего народные верования закарпатских крестьян в начале XX в.: «Прибавим, что церковные догмы или обряды часто непонятны. Когда я спросил у крестьянина, чем объяснить чудесные свойства святой воды, он мне ответил: «Я для этого не настолько учен, хватает того, что они у нее есть» (Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 189).

в святой воде купали одержимых, давали ее пить больным и окропляли их ею. Считалось даже, что у некоторых священников святая вода «получается» более целительной²⁴⁴.

Для лечения больных использовалась также благословленная специальной формулой вода с солью — *aqua benedicta*, и вода, благословленная не на литургии, а приватно, священником, аббатом или иным духовным лицом. Ее называли *aqua miraculosa* — вода чудотворная. Жития святых часто сообщают о чудесах, свершаемых святыми при помощи такой воды. Святая Монигунда лечила ею лихорадку, святой Кудберт — болезни глаз²⁴⁵.

Целительным (приблизительно с IX в.) считалось также питье обычной воды, освященной опущенным в нее крестом или реликвиями и благословленной специальной формулой. Употребление такой воды должно было предваряться молитвой, в которой больной просил Бога об исцелении²⁴⁶.

По мере распространения убежденности в том, что некоторые святые являются покровителями больных определенной болезнью, воду стали благословлять именем святого-патрона. Так, воду, благословленную именем святого Власия, пили при девяти внутренних недугах и, чтобы удалить застрявшую в горле косточку, ее же давали пить гусятам и цыплятам, чтобы уберечь их от лисы или хорька. Вода святого Серватия, если пить ее в течение 8 дней после праздника поминовения этого святого (26 декабря), исцеляла от лихорадки, как и вода святой Адельхайды. При лихорадке же предписывалось в течение 9 дней пить натошак «воду святой Анны», не забывая при этом по 5 раз в день читать «Отче наш» и «Радуйся, Мария», один раз — «Верую», а в четверг поститься «в честь святой Анны»²⁴⁷. Вода святого Антония помогала при эрготизме, святого Пирмина — при чуме и укусах змей, вода святого Стефана отгоняла ведьм и призраков, а святого Килиана (особенно почерпнутая из колодца у его могилы в Вюрцбурге) считалась «профилактической», ибо предохраняла от болезни глаз²⁴⁸.

²⁴⁴ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I. S. 108–109.

²⁴⁵ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. Stuttgart, 1978. S. 131; Schneider H. Aqua benedicta — Das mit Salz gemischte Weihwasser // Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. Spoleto, 1987. S. 337–365.

²⁴⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 469.

²⁴⁷ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I. S. 187.

²⁴⁸ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 133; Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 479–480; Richter E. Von geistlichen Volksmedizin in den alten Erbauungsschriften, Mirakelbücher und Legendarien // Medizinische Monatsschrift. 1952. № 6. S. 187–189.

А. Франц отмечает, что практика лечения благословленной водой была наиболее распространена в исконно германских областях, и связывает это с тем, что еще древние германцы считали воду из источников и вообще текущую воду священной и целительной — *heilwâc*. В такую воду окунали новорожденных младенцев перед тем, как дать им имя.

Доступность святой или благословленной воды сделала ее популярнейшим целительным средством, но даже и эта разновидность «теургической терапии» в повседневной жизни не избежала влияния «магического сознания» паствы, которая не замедлила разнообразить и «усовершенствовать» ритуал лечения ею. Так, если Церковь не имела ничего против того, чтобы эту воду пили или смачивали ею больные части тела, то купание в такой воде «для здоровья» младенцев или приготовление «лекарства» посредством смешивания святой воды, принесенной из трех церквей или благословленной воды из трех источников, рассматривалось уже как суеверие²⁴⁹.

С XI в. в качестве целебного средства наряду с водой стало применяться вино, которое также освящали опущенным в него крестом или реликвиями. Ритуал лечения таким вином был довольно сложным. Например, его полагалось пить в течение трех недель по пятницам вскоре после восхода солнца или поздним вечером, стоя прямо или опустившись на колени, из круглого или ребристого сосуда. Ритуальные тонкости имели особую важность, так как влияли на целительную силу вина. В округе аббатства святого Галла (современная Швейцария) наибольшим успехом как средством против лихорадки пользовалось вино, благословленное в праздник этого святого. Легенда сообщает, что по пути в Италию святой Галл заболел лихорадкой и вынужден был остановиться в этих краях, так что болезнь святого послужила косвенным поводом к основанию монастыря и, по-видимому, мотивировала в дальнейшем возникновение патроната²⁵⁰. Нельзя, впрочем, не отметить, что практика использования вина, благословленного именем святого, как и любая другая практика, находящаяся в пределах сферы взаимодействия официальной церковности и народных традиций, могла иметь и «суеверный» оттенок и отнюдь не одобряться Церковью. Так, вино, благословленное накануне Иванова дня (замечу, что это еще и праздник летнего солнцестояния, с которым связано

²⁴⁹ *Klapper J.* Exempla aus Handschriften des Mittelalters. Heidelberg, 1911. № 10, 16.

²⁵⁰ *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 470, 474.

множество других народных обрядов и поверий!) — *vinum sancti Iohannis* — открывало пророческий дар, стоило только внимательно посмотреть в бутылочку, наполненную этим вином, способствовало поиску краденого и раскрытию других темных дел²⁵¹.

О целебных свойствах масла, взятого из лампад у могил святых, пойдет речь в следующем разделе, но и в обычных церквях благословленное масло (елей) употреблялось не только для литургических целей. Оно было необходимо при соборовании тяжело больных, а также для помазания в «медицинских целях» всех недужных (так называемое *oleum infirmorum*) и одержимых (*oleum exorciatum*).

Помазание больных, пожалуй, самый древний церковный целительный ритуал, предписываемый еще в послании апостола Иакова: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне» (Иак. 5: 14–16). Помазание заключается в нанесении елеем знака креста на теле больного с соответствующими случаю молитвами (прежде всего с «Отче наш» и «Верую»). Подобно церковным формулам благословения и заклęcia, ритуал помазания в Средние века значительно усложняется и детализируется. Пятнадцать масляных знаков креста символизируют три лица Святой Троицы, к которым взывает свершающий обряд священник, и пять органов чувств. Сначала большой крест рисуется на спине больного, затем на затылке, на лице от лба до подбородка и от уха до уха, потом мажут глаза, нос, губы, уши как органы чувств, шею, грудь, ладони и подошвы²⁵². Только после помазания больного причащают.

Так же как и воду, масло благословляют именами святых. Маслу, благословленному именем святой Екатерины Александрийской, приписывали целительное воздействие при подагре, одышке, астме, им лечились от глистов и предохранялись от чумы, сваренный в нем инжир считался действенным средством при ангине. Маслом святого Лаврентия лечили ожоги, от масла святого Квирина из Тегернзее ожидали благотворного воздействия на подагру, обмороженную кожу и опухоли на суставах²⁵³.

²⁵¹ Klapper J. Exempla aus Handschriften des Mittelalters. № 41.

²⁵² Browe P. Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters // Zeitschrift für katholische Theologie. S. 521–534; Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 1997. S. 667–668.

²⁵³ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 124, 127; Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. I. S. 346–347.

Целительными свойствами наделялись и другие сакраменталии, в частности, благословленные специальными формулами продукты, используемые не столько в культовой практике, сколько в быту: хлеб, соль, яйца, молоко, мед, чеснок, яблоки. Каравай хлеба разрезали крестообразно или вырезали на нем знак креста, на листьях чеснока или яблоках рисовали священные аббревиатуры, а произносимая при этом сакральная формула, содержащая обращение к Богу с просьбой о наделении благословляемого объекта особой силой, тем самым возводила его в ранг целительного (и шире — благотворно действующего) средства. Большой желудок лечили хлебом, благословленным на гробницах святых Галла и Отмара, хлеб, благословленный именем святого Губерта Льежского, помогал при укусах бешеной собаки, а благословленный именем святого Власия — лечил большое горло²⁵⁴.

Соль как средство защиты от дьявольских сил входит в литургическую практику очень рано, на рубеже V–VI вв. В это время в ритуале крещения появляется процедура *datio salis* — когда неофиту для укрепления его перед лицом насылаемых нечистым напастей давали вкусить благословленной святой воды с солью. Но уже раннесредневековые жития сообщают о применении соли в целительной практике. Святой Колумбан лечил ею глаза, а святая Монигунда и другие болезни. Миракулы XI–XII в. упоминают соль как эффективное средство при болезнях глаз, зубов и эпидемиях скота. Мешочки с благословленной солью прикладывали к воспаленным, гноящимся глазам²⁵⁵.

Но если хлеб, вода, соль — одни из самых древних сакраменталий, то использование благословленного молока и пасхальных яиц входит в практику гораздо позднее — соответственно в X и XII вв.²⁵⁶

Под давлением нужд своей паствы и с целью помочь несчастным больным, для которых сакраменталии бывали подчас единственным доступным

²⁵⁴ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 107; Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. I. S. 264, 273.

²⁵⁵ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. I. S. 228; Bd. II. S. 486–489; Trüb L. P. Heilige und Krankheit. S. 141. Подобные действия описаны в миракулах св. Елизаветы в XIII в.: Huyskens A. Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen. Marburg, 1908. Cap. 38. (Далее в тексте: Elisabeth, номер главы.)

²⁵⁶ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 592; Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 139–140.

лечебным средством, Церковь постоянно расширяла круг подлежащих благословению ситуаций и предметов. В позднее Средневековье насчитывались десятки целительных процедур, главная роль в которых отводилась священнику. Разумеется, большая часть из них возникла спонтанно и была, следовательно, локального значения²⁵⁷, так что во многих местностях целительные ритуалы сильно различались. Епархиальные власти волей-неволей вынуждены были терпеть самодеятельность приходских священников, особенно в том, что касалось пользования больных падучей. Раз уж, по мнению теологов, болезни происходили чаще всего от дьявольских козней, то эпилептиков, которых нередко объявляли одержимыми, это касалось в первую очередь.

Церковный ритуал исцеления эпилепсии (падучей) имел несколько вариантов. К XIV в. относится описанный А. Францем обряд, согласно которому больной, исповедовавшись, три субботы подряд должен поститься, ограничиваясь хлебом и водой. В третью субботу он жертвовал церкви 4 свечи и должен быть присутствовать на мессе в честь Святой Троицы. После фрагмента мессы, именуемого «Confiteor», он ложился на пол, с четырех сторон вокруг него расставляли свечи, и пребывал в таком положении до той части мессы, когда священник произносит «Agnus Dei». Затем священник возлагал на больного руку и читал фрагмент Евангелия, повествующий об исцелении одержимых. По окончании чтения священник с силой ударял рукой больного (шок от удара должен был иметь психотерапевтический эффект) и отпускал со словами: «Domini tecum» — «Господь с тобой»²⁵⁸.

В Италии популярным было лечение эпилептиков мятой, произраставшей в монастыре святой Бибианы в Риме. Эта святая считалась патронессой больных падучей, а монастырь привлекал множество паломников, стремившихся заполучить целительный порошок из легендарной мяты. По прибытии в монастырь больные исповедовались, заказывали три мессы в честь Святой Троицы и жертвовали на каждой мессе по три свечи, семь раз читали «Pater noster» и «Ave Maria». После первой мессы причащались. По окончании каждой мессы священник добавлял в святую воду упомянутый порошок и со словами «Во имя отца и Сына и Духа Святого» давал пить больному. Потом больные шли поклониться гробу

²⁵⁷ В комментариях, сопровождающих текст сакральной формулы и описание ритуала ее применения, иногда специально оговаривается, что эта процедура имеет силу только на территории данного прихода.

²⁵⁸ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 501.

святой Бибианы²⁵⁹. Во Франции при эпилепсии служили три мессы святым Стефану, Николаю и Иоанну Крестителю. В конце каждой священник покрывал голову больного столой и читал фрагмент Евангелия «In principio»²⁶⁰.

Падучую пытались лечить и другими травами — пеоном, рутой, можжевельником, шалфеем, подкрепляя их силу молитвами и благословениями, а также экзорцизмами — формулами изгнания нечистого духа. Заклятия (*consecrationes*) против падучей были менее распространены. А. Франц упоминает только одно из них — заклятие «contra cadentem morbum» («против падучей болезни») из рукописи XII в., в котором болезни противопоставляется весь сонм сакральных сил, и она заклинается «именем Отца, и Сына, и Духа Святого, и всех святых ангелов, и всех святых на небе и на земле». В практических рекомендациях, сопровождающих текст формулы, предписывается затем закопать пояс больного на перекрестке трех дорог — в месте, где, по еще дохристианским представлениям, магические силы проявляют себя особенно активно²⁶¹.

Не менее сложным ритуалом, требующим присутствия священника, могла стать и помощь в родах. Священник произносил специальные благословения рожениц и возносил молитвы к святым Анне, Маргарите, Варваре, Агате, Елизавете, считавшимся покровительницами при родах. Трудно рожавшим женщинам возлагали на голову Евангелие, на грудь клали кусок пергамента с текстом заклęcia, содержащим перечень священных рождений: «Анна родила Марию, Мария родила Христа без боли и мук и т. д.» и призыв к младенцу выйти из чрева матери «во имя Отца и Сына и Духа Святого». Иногда для большего эффекта записку с текстом заклинания привязывали к животу или к голени женщины²⁶². Наиболее действенным средством для помощи в трудных родах считались реликвии святых, к примеру пояс святой Елизаветы или святого Пирмина, ну а поскольку чаще всего подобных реликвий под рукой не было, довольствовались тем, что предлагали роженице посидеть на погребальных носилках или на одежде казненного преступника, обвязывали ее поясом церковный колокол и трижды звонили в него. Разродившуюся женщину

²⁵⁹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 500. Почему в позднесредневековой Германии эту святую также призывали обычно при головной боли, вызванной чрезмерным употреблением спиртного, мне, признаться, неизвестно.

²⁶⁰ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 501.

²⁶¹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 504.

²⁶² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 200–201.

и младенца снова благословлял священник — известен целый ряд формул *benedictiones post partum*. Существовали также формулы для благословения женщин, умерших в родах. В позднее Средневековье практиковался обычай возложения новорожденного на алтарь; иногда священник, держа младенца в руках, делал им знак креста на алтаре, что также, по общему мнению, должно было в будущем предохранить ребенка от болезней²⁶³.

При болезнях глаз и даже слепоте священник смазывал глаза больных смешанной со слюной землей, принесенной из паломничества в Святую землю (как того требовали указания, сопровождавшие запись текста благословения), или рисовал ею над глазами знак креста и произносил сакральную формулу. В основе этого обряда лежит евангельский сюжет об исцелении слепого от рождения Иисусом Христом, который «плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому» (Ин. 9: 6). В позднее Средневековье был распространен обычай при болезнях глаз смотреться в специально благословенное зеркало. Мнение о том, что зрение при этом заметно улучшалось, было освящено авторитетом медицинской школы в Салерно, и сам Арнольд из Вилановы, по преданию, оставил какие-то разъяснения (современному читателю кажущиеся, вероятно, маловразумительными) относительно «медицинской» подоплеку их действия²⁶⁴.

Страдающие подагрой носили кольцо, изготовленное из 16 монет, сначала пожертвованных церкви, а потом выкупленных. Целительную силу кольца нужно было подкреплять, по пять раз на день читая «*Pater noster*» и «*Ave Maria*»²⁶⁵.

При строгом анализе в церковных целительных процедурах можно выявить многое из того, что роднит их с магическими ритуалами исцеления, и это не было секретом для церковных властей и теологов того времени. Перекресток трех дорог, погребальные носилки, записки-амулеты, магические повязки-пояса, символическое «погребение» болезни вместе с покойником — все это регулярно критикуемые авторами пенитенциалиев «магически окрашенные» места, предметы, действия. Так в лоне народной религиозной практики, чаще всего в сельском церковном приходе, по образцу магических («языческих») ритуалов постепенно формируются

²⁶³ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 208–212.

²⁶⁴ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 492.

²⁶⁵ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 507.

новые, которые их исполнители считают вполне уместными, «религиозными». Магия, проникшая в церковные ритуалы и как бы «узаконенная» Церковью, отличалась от магии народной, гонимой как проявление язычества и дьявольщины, главным образом лишь тем, что эти ритуалы совершал сам священник.

Среди образованной части духовенства велись нескончаемые дебаты о дозволенности тех или иных целительных и благословляющих процедур, об их христианской «чистоте», но в то же время многое из того, что с возмущением отвергалось образованной церковной элитой, приходские священники преподносили своей пастве как безусловно истинное. Разумеется, это были уже не те полуграмотные священники, на которых в VIII в. «апостол фризлов» святой Бонифаций, бывший тогда еще папским легатом, жалуется в письме к папе Захарию, утверждая, что некоторые из них не способны без запинки произнести даже формулу крещения²⁶⁶. Но в большинстве своем приходские священники высокого и позднего Средневековья по своему умственному кругозору и обыденным представлениям не далеко ушли от своей паствы. В одном трактате 1387 г. автор сетует на тех представителей белого духовенства и монашества, которые не стесняются прибегать к заклинаниям и рисуют магические знаки на облатках, кусках яблок и бумажках, а также изготавливают амулеты²⁶⁷. Но, с другой стороны, священник один мог не только крестить, освятить, «превратить» гостию в тело Христово, соборовать умирающего, но и благословить поле, больного, роженицу или скот, а пренебрежение нуждами прихожан могло означать для него утрату их доверия и контроля над ними.

Кроме того, разница между «дозволенными» целительными ритуалами, и теми, которые в глазах официальной Церкви считались суеверными и предосудительными, не всегда оказывалась доступной даже священнику. Так, алтарный покров, которому в народе приписывались чудодейственные целительные свойства, поскольку он соприкасался с самым главным сакральным местом в церкви, официальная Церковь запрещала использовать для внекультовых целей, дабы не осквернился алтарь. Этот запрет иллюстрируется следующей легендой: некий священник исцелил одержимую женщину, накинув на нее алтарный покров (ибо

²⁶⁶ «Baptizo te in nomine patris et filii et spiritus sancti».

²⁶⁷ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 2, 430–431. Франц приводит здесь еще и постановление одного синода XV в.: «Те же священнослужители, которые практикуют подобные суеверия или допускают их и не запрещают, суть священники не Господа нашего, а Ваала, не Христовы, а Велиаловы»

святыня не может не исцелить!), но в наказание в него самого тут же вселился бес²⁶⁶.

Создается в некотором смысле парадоксальная ситуация, просуществовавшая вплоть до эпохи Реформации, когда критика протестантских теологов побудила католическую Церковь значительно упорядочить и «очистить» церковную обрядность: христианский культ сам стал источником многочисленных суеверных практик. Но если осуждающие «языческие суеверия» пункты пенитенциалиев, которые восходят отчасти к традиции критики суеверий в патристике и раннесредневековой «ученой» проповеди (прежде всего у Цезария Арелатского) в большинстве своем отражают действительно «языческое», античное или древнегерманское, наследие, то суеверия из области «народного благочестия», с которыми Церковь имела дело в XI–XV вв., были, хотела она этого или нет, плодом ее же воспитательных усилий. «То, что прежде насаждали и сеяли, теперь само растет из глубины религиозности... Церкви приходится не только насаждать, но и охранять и искоренять», — писал Л. П. Карсавин²⁶⁹.

Однако если от рассуждений теоретиков-богословов обратиться к повседневной религиозной практике, имеющей отношение к исцелению болезней, то мы увидим, сколь нечеткой была в ней грань между благочестием и святотатством, сколь быстро порою меняются они местами. Некий британский князь, как рассказывает Григорий Турский, страдал подагрой. В надежде исцелиться он приказал принести из храма чашу для причастия, которая по обычаю тех времен была внушительных размеров, и выкупал в ней свои больные ноги. В наказание за святотатство ноги его, как пишет Григорий Турский, совсем «отнялись»²⁷⁰. Как видим, один и тот же поступок совершенно по-разному оценивается с точки зрения официальной теологии и с точки зрения «народной религиозности»: турский епископ усматривает в подобном поведении именно святотатство, которое влечет за собой обязательное божественное наказание, но разве в глазах несчастного князя этот поступок не был именно актом благочестия?

Христианская религия и культ, находясь в постоянном контакте с народными традициями, в известной мере неизбежно усваивали их элементы.

²⁶⁶ Franz A. Die Messe S. 87.

²⁶⁹ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 21.

²⁷⁰ Эту историю из «De gloria martyrum» (Cap. 84) приводит Ф. Граус: *Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger*. S. 185.

что обусловило некоторую двусмысленность многих обрядов и сопровождающих их вербальных формул. Но средневековый человек, в свою очередь, нуждался в них как в средстве оградить себя от бесчисленных опасностей, которыми была чревата вся его жизнь, излечить свои недуги, сохранить и преумножить свое добро, и хотя и понимал их смысл и значение по-своему, их эффективность и все свое поведение он мотивировал религиозной верой. «Называя человека религиозным, — писал Л.П. Карсавин, — мы подчеркиваем не то, *во что* он верит, а то, что *он верит*, или то, *как* он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону». Вероятно, именно в этой субъективной, особенно эмоциональной, стороне восприятия христианской религии и культа средневековым человеком, примиряющей многие противоречивые явления религиозной жизни, и состоит своеобразие столь часто обсуждаемого в историографии последних десятилетий феномена «средневековой народной религиозности»²⁷¹.

3. 8. Исцеления святыми

3. 8. 1. Чудо исцеления и патронаты святых над больными и страждущими

Выше уже говорилось о том целительном воздействии, которым народная молва наделяла реликвии святых. Однако тема чудесных исцелений святыми требует специального освещения, поскольку культ святых является, пожалуй, самым ярким, самым «средневековым» феноменом народной целительной практики. Действенность всех разновидностей «религиозной терапии» мотивируется людьми, ее практикующими, божественным вмешательством, и в этом смысле чудесные исцеления святыми — апофеоз «религиозного лечения», свидетельство глубочайшей религиозности средневекового человека.

Почитание реликвий погибших за веру мучеников знала уже христианская античность, а с IV в. к лику святых начинают причислять и прославившихся своим благочестием монахов, епископов, миссионеров. Уже

²⁷¹ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. С. 4.

при императоре Константине культ святых приобретает важное значение в религиозной жизни общества, и со второй половины IV в. облекается приблизительно в те формы, которые знакомы нам по сочинениям Григория Турского, и с тех пор не подвергались принципиальным изменениям на протяжении всего Средневековья. Годовщины смерти мучеников и святых (*natalitia*) превращаются в пышные церковные праздники, над их гробницами возводятся часовни и роскошные базилики, украшенные изображениями сцен их христианских подвигов, к местам их захоронения стекаются для поклонения верующие, и паломничества в V–VI вв. становятся обычным делом.

Реликвии, почитавшиеся на латинском Западе, можно разделить на три основные группы.

Во-первых, это были реликвии, имевшие отношение к Библии и раннехристианской Церкви. Их почитание было повсеместным, а связанные с культом даты включались в литургический календарь. По мере христианизации варварских областей часть этих реликвий из Рима перемещалась (причем не всегда легально) в новые монастыри и церкви. Перенесение мощей (*translatio*) раннехристианских мучеников было важной составляющей миссионерской деятельности Церкви: оно служило пропаганде христианства и удовлетворению потребности новообращенных в чудесах, которые, по мнению церковных властей, также должны были способствовать торжеству новой религии, демонстрируя все ее преимущества²⁷². Во-вторых, собор или монастырь мог обладать останками своих основателей, прославленных аббатов или епископов.

Наконец, почитались реликвии, связанные с местными, современными святыми, так что пантеон святых и количество их реликвий постоянно увеличивались.

И в ареале распространения первых христианских общин, и в недавно христианизированных областях святые мощи по необходимости подвергались перезахоронению под алтарями уже существующих церквей, так что уже во времена Каролингов не было, пожалуй, ни одной церкви, где не хранились бы реликвии какого-нибудь святого²⁷³. В конце раннего Средневековья стало обычным делом поднимать из земли священные останки (практика *elevatio*) и выставлять в роскошных саркофагах и реликвиариях на алтаре или позади него. Совсем мелкие реликвии, например, зубы,

²⁷² Geary P. J. *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton. N. Y., 1978.

²⁷³ Angenendt A. *Heilige und Reliquien*. S. 169.

ногти, волосы вкладывали в особый реликварий — *monstranz* (от лат. *monstrare* — показывать) — на высокой ножке и с прозрачной капсулой наверху, так что ее содержимое было хорошо видно, ибо смотреть на реликвии тоже считалось формой благочестия²⁷⁴. Блеск золота и драгоценных камней, обильно украшавших реликварии, не только внушал почтение и вызывал благоговение верующих, но и почти буквально воплощал евангельское изречение «праведники воссияют, как солнце, в царстве Отца их» (Мф. 13: 43).

Помимо святых мощей как реликвии почитались и предметы, имевшие непосредственное отношение к святому, как вполне обычные — одежда, чаша, пояс, так и довольно оригинальные, например, нож, которым, по преданию, был убит проповедовавший христианство у фризов святой Бонифаций. Это были реликвии «второго ранга», но и они под воздействием магического закона контакта наделялись частицей Божественной благодати (*gratia Dei*), имманентной святому, и обладали, как считалось, чудотворной силой.

В официальном образе святого в житийной литературе воплотились христианские идеалы смирения, морального совершенства в подражание Христу, сосредоточения всех душевных сил на служении Богу и спасении души при полном отречении от мира. Но самой привлекательной чертой святых в глазах верующих была все же их способность творить чудеса. Общепризнанное в историографии мнение, что средневековый культ святых — покровителей и заступников, к которым всегда можно было обратиться за помощью, возрос на почве всеобщей и неодолимой потребности в чуде — неоспоримо. Осмелюсь лишь внести существенную, на мой взгляд, коррективу: этим чудом было чудо исцеления. Именно в роли целителя с самого начала образ святого обретает в массовом сознании наибольшую притягательную силу, что и стало главной предпосылкой разрастания пантеона святых до невероятных размеров.

Нельзя сказать, что чудесных исцелений не происходило вовсе, а легковверное население средневековой Европы и сегодняшние читатели житий и miraкул стали жертвой обмана корыстных монахов, распространявших слухи о творимых в их обителях чудесах ради умножения славы своих монастырей и извлечения выгоды от постоянного наплыва

²⁷⁴ Подробно об истории реликвий и реликвариев см.: *Braun J. Die Reliquare des Christlichen Kultes und ihre Entwicklung. Freiburg i. Br. 1940; Angenendt A. Heilige und Reliquien. S. 149–189.*

паломников²⁷⁵. Средневековое общество относится к так называемым обществам с малым коэффициентом обеспеченности, и потому многие заболевания в нем носят психосоматический характер. Типичные для Средневековья низкий уровень жизни, постоянная угроза голода, воин. стихийных бедствий, эпидемий создавали неотступное ощущение напряженности и страха, полной беззащитности человека перед внешним миром, что вполне могло быть причиной разнообразных соматических расстройств. Анализ миракул — главных свидетельств о чудесах святых — показывает, что среди «пациентов» святых преобладали люди с симптомами, вызванными конверсионными процессами истерического характера: параличами конечностей, контрактурами, нарушениями кожной чувствительности, расстройствами речи, слуха, зрения, пищеварения, глубокими обмороками и истерическими припадками, болями в области сердца и т. п.

Феномен истерической конверсии был подробно описан еще З. Фрейдом, определявшим его как «скачок» от психического к соматическому, когда возникновение телесного недуга становится видом психологической защиты, следствием вытеснения и перевода (конверсии) психотравматического содержания в подсознание. «Пытаясь вернуться», психотравма часто дает о себе знать в виде превращенном, обычно в форме разнообразных функциональных расстройств организма, обратимых по своей природе и не требующих специального медикаментозного или хирургического вмешательства. Все они поддаются психотерапевтическому воздействию, которое, собственно, и лежит в основе «чудесных» исцелений святыми.

Разумеется, мы не можем принять на веру все, что записано в миракулах, но нельзя и полностью отказывать им в достоверности. С одной стороны, нужно помнить о том, что цель миракул — зафиксировать чудо и тем прославить святого, подтвердить его статус чудотворца, поэтому в соответствии со своими жанровыми особенностями как источник они могут грешить некоторыми, мягко говоря, преувеличениями. Если, например, мы читаем в миракулах, что слепец прозрел, то на деле это вполне могло означать, что он только стал различать свет. Но, с другой стороны, следует учитывать тот факт, что средневековые представления о здоровье и болезни (т. е. о «норме» и отклонении от нее) в значительной мере

²⁷⁵ Проблема отношения к чуду в разные периоды истории подробно обсуждается Ф. Граусом. См.: *Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Praga, 1965. S. 39–59.

отличались от современных, и то, что мы теперь назвали бы «частичным выздоровлением», «временным улучшением самочувствия при хроническом заболевании» в Средние века вполне могло сойти за полное и, что особенно важно, чудесное исцеление и попасть в реестр чудес святого. вполне могло случиться, что через некоторое время после своего «чудесного исцеления» больной умирал от своей болезни, но далеко не всегда окружающие связывали такую смерть с недавней болезнью. да и вообще о дальнейшей судьбе исцеленных источники обычно умалчивают.

Феномен истерической конверсии является, по-видимому, подоплекой и всех «чудесных» наказаний болезнью, когда сам Господь или святой карает грешников, усомнившихся в его всеисилии, укравших реликвии или оскорбивших его каким-нибудь иным способом²⁷⁶.

Понятно, что явление истерической конверсии в высшей степени характерно для любого архаического или его более поздней формы — традиционного — общества. Добавлю лишь, что в древних ближневосточных культурах, несомненно оказавших влияние на христианство, санкционированные Богом исцеления считались обычным делом, и «добиваться» их было повседневной практикой жрецов. Но только в средневековой культуре внезапная болезнь, воспринимаемая (и ожидаемая!) как наказание за грех, равно как и внезапное исцеление — награда за мольбы и обеты, расценивались современниками как чудо. Как случилось, что идея чуда, неведомая варварским народам Европы, столь быстро и прочно укоренилась в массовом сознании и, более того, превратилась в жажду чуда, из которой, собственно, и вырос весь культ святых в его повседневном обличье?

Чудо — с точки зрения человека современного, как свершение невозможного, с позиций христианской теологии было вполне возможным. Теология хотя и признавала существование законов природы как части сотворенного Богом миропорядка, не считала их столь непоколебимыми, как принято считать в современной науке. Божественное чудо было вполне возможным именно потому, что, подобно всей природе, является божественным творением, и Господь волен нарушать привычный ход сотворенного им же миропорядка. Чудо и природа уравниваются, более того, чудо обнажает скрытые качества, заложенные Богом в природу, в космос, который потенциально чудотворен, и где чудо урожая такое же чудо, как

умножение пяти хлебов Христом. Общаясь с человеком через «божественную книгу природы», Господь дает ему свои знаки в виде чудес, как привычных — чудо урожая, смена времен года, так и непривычных — оживление мертвых, исцеление неизлечимых. Таким образом, христианское чудо можно трактовать как модальность естественного хода событий, когда они (в силу божественного вмешательства!) могут пойти не по привычному, а по необычному, но все же вполне возможному, благодаря существованию субъективной установки на неинвариантность законов природы, пути.

Теология не отрицала также и способность сатаны и его приспешников — магов, лжепророков — переступить в своих действиях законы природы, предупреждая, однако, что их «чудеса» — суть лживые подделки, лишённые божественного смысла и характера божественного откровения.

Представления о чуде рядовых прихожан, разумеется, не читавших богословских трактатов и не подозревавших о всех тонкостях теологической концепции божественного чуда, с христианской доктриной имели мало общего. Даже в интерпретации близких к народу жанров церковной литературы чудесные деяния святых не всегда просто было отличить от языческой магии, и принципиальное различие «праведных», «истинных» чудес (*miracula*) от языческого чародейства (*maleficia*) едва ли не на протяжении всего Средневековья оставалось достоянием лишь христианской догматики.

Ни германцам-язычникам, ни всем другим варварским народам Европы понятие чуда не было знакомо ни в его теологической, ни в современной интерпретации, равно как неведомо было и само существование законов природы: для них все было чудесно и все столь же возможно, сколь и невозможно²⁷⁷. Поэтому вся жизнь их была проникнута магическими ритуалами, «помогающими» свершению процессов, одни из которых, в глазах современного человека, ни в какой помощи не нуждаются — смена времен года, фаз луны, сельскохозяйственных циклов, другие — никакому

²⁷⁷ О понятии чуда в историографии см.: *Mensching G.* Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. Leiden, 1957. S. 9–16, 48; *Harmening D.* Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Frömmigkeit // *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* (28). 1966. S. 25–240 (48 ff); *Kieckhefer R.* Magie im Mittelalter. München, 1992; *Habermas R.* Wallfahrt und Aufruf. Zur Geschichte des Wunderglaubens in den frühen Neuzeit. Frankfurt, New York, 1991. S. 10–25.

магическому влиянию не поддаются: воздействие на погоду, на мертвых, на судьбу.

Магия не признает чудес в том смысле, которое вкладывает в это понятие современное мышление (свершение невозможного), ибо наши представления о причинности с выведением из причины следствия архаическому (мифомагическому) мышлению были неизвестны. Чудеса, творимые христианскими святыми, в свою очередь, не воспринимались магическим мышлением как нечто абсолютно новое. Языческая магия предполагала веру, например, во всеильные руны для оживления мертвых или вызывания бури, в заклинания для лечения всех болезней. Таким образом, идея чуда как результата специального воздействия на реальность была с легкостью воспринята массовым сознанием.

В силу традиционного характера средневековой народной культуры и именно под воздействием механизма традиции, направленного на интегрирующие, стабилизирующие аспекты ее функционирования, эта, в сущности, чуждая, привнесенная «сверху», со стороны официальной Церкви, идея была переосмыслена в соответствии с «логикой» мифомагического мышления, адаптирована к уровню восприятия «простецов» и только тогда обрела свое место в их повседневной жизни, превратившись в органическую часть народной культуры. То, как идея чуда осмыслялась в теологии и какие изменения претерпевало это осмысление за тысячу лет Средневековья от трактатов Августина Блаженного до Фомы Аквинского, в народной культуре осталось незамеченным. Собственно теологический смысл чуда как божественного откровения в повседневности затмевался «чудесным», то есть необычным и достойным удивления. Чудесными — *miracel* — были и рассказы об исцелениях неизлечимых и возвращении к жизни умерших, о спасении от опасности и об оживших статуях, ночные голоса, удивительный звон колоколов, небесные знамения, рождение шестипалых младенцев или внезапная тяжелая болезнь.

Идея чуда в народной интерпретации фактически вышла из-под контроля Церкви, стала жить своей собственной жизнью. Это выразилось прежде всего в том, что, во-первых, в повседневности сама функция чуда наделяется иным значением, нежели в теологии, и, во-вторых, почитание святых быстро становится едва ли не важнейшей составляющей народной религиозной практики, превращаясь в своеобразный протест против в принципе чуждого ей монотеизма, и обрастает разнообразными спонтанно возникающими обрядами. Можно утверждать, что почти все формы культа святых были навязаны Церкви «снизу», прихожанами. Главенствующую роль здесь сыграла, на мой взгляд, опять-таки практика чудесных исцелений.

Не приходится удивляться тому, что в повседневной жизни средневекового общества чудо наделяется совсем иными функциями, нежели те, которые изначально были присущи ему внутри церковной культуры. Августин Блаженный в своем сочинении «De civitate Dei» (Lib. 22. Cap. 8) объяснял, что под чудом следует понимать невероятное и непривычное явление, происходящее сверх всякого ожидания да и возможности, и видел смысл чудес в том, чтобы привлечь внимание всех безучастных к божественным деяниям, побудить их к вере. В официальном культе святых чудо отнюдь не считалось самодостаточным, а являлось лишь доказательством присутствия Божественной благодати и святости чудотворца. Попав на почву средневековой народной культуры, оно отнюдь не утрачивает свой знаковый характер, перестает быть знаком божественного присутствия, но обретает дополнительный, гораздо более приземленный и доступный обыденному сознанию смысл: столь необходимое чудесное вмешательство в земные дела, экстренная помощь в экстремальной ситуации. Постепенно эта функция чудес начинает доминировать, божественное все более низводится до уровня удовлетворения человеческих потребностей, и верующие, может быть, даже не всегда отдавая себе в этом отчет, стремятся к наиболее выгодному для себя контакту со святым, постоянно надеясь на помощь свыше.

Автор miraкул святой Девы Вальбургии (IX в.) сообщает о необычном сне с медицинскими рекомендациями, который приснился некоей женщине по имени Ингельвинда. В течение двух лет боль в ноге, некогда сломанной, по-видимому в результате падения с лошади, не давала ей покоя. И вот однажды ночью, когда изнуренная страданиями женщина забылась коротким сном, ей привиделась святая Вальбургия и посоветовала найти врача, который «умеет резать», то есть хирурга, поскольку он должен будет вырезать осколки кости из ее ноги, ставшие причиной беспокойства: «После этого ты милостью Христа обретешь здоровье». Последовавшая совету Ингельвинда вскоре выздоровела и в благодарность за исцеление совершила паломничество к гробу святой, где и оставила как доказательство истинности чудесного происшествия осколок кости, извлеченный из больной ноги²⁷⁸.

²⁷⁸ *Miracula s. Waldburgis Monheimensia*. Lib. I. Cap. 16 // A. Bauch (Hrsg.). *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt*. Bd. II. Regensburg, 1979. S. 142–348. Аналогичную историю сообщают miraкулы св. Олава. Одному больному юноше в госпитале этот святой явился ночью в видении в образе врача и исцелил его. E. Metcalfe (Ed.). *Passio et miracula b. Olavi*. Oxford, 1881. P. 115–116. Цит. по: *Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert)*. Helsinki, 1994. S. 234.

Достоверность этого удивительного события остается на совести автора миракул, для нас же данный сюжет в любом случае интересен как замечательный пример того, до какой степени сознание средневекового человека могло быть ориентировано на возможность заступничества высших сил, на чудо. Сон Ингельсвинды можно интерпретировать как перевод в область сознательного того прежде недоступного больной знания о неполадках в организме, которые до сих пор оставались неосознанными, так как носили не психический, а механический характер. Сам факт того, что это знание объективируется в виде чудесного явления святой, дающей вполне конкретные медицинские рекомендации, является весьма характерным для эпохи, когда вмешательство святых считалось наиболее быстрым и успешным способом разрешения экстремальной ситуации.

Несмотря на то что именно в высокое Средневековье «научная», восходящая к античным натуралистическим теориям, медицина оправляется от социальных и культурных катаклизмов, последовавших за крушением античной цивилизации, и, можно сказать, вновь переживает свой расцвет, чудеса исцеления становятся наиболее значимым социальным чудом, информация о них составляет основное содержание рассказов о чудесах в житиях и в особенности в миракулах (не менее 90% от общего числа чудес). Показательно, что обращение к врачам упоминается в миракулах крайне редко и обычно в негативном смысле как безуспешное. Отчасти это, разумеется, дань своеобразной топике миракул, желание подчеркнуть могущество святого, его власть над тем, что недоступно простым смертным, но нельзя не отметить, что к святым обращались главным образом в случаях тяжелых хронических заболеваний, травм, врожденных увечий.

Идентифицировать описываемые в миракулах недуги удастся далеко не всегда: перечисляемые симптомы, как правило, могут относиться к совсем разным заболеваниям, кроме того авторы миракул часто концентрируют внимание отнюдь не на главном в клинической картине или вообще ограничиваются общими замечаниями: «страдающий от тяжелой болезни», «мучимый длительной (тяжкой, жестокой, неизлечимой и т. п.) болезнью», «скованный безжалостной болезнью», «очень болен и близок к смерти», «умер от болезни». Тем не менее изучение миракул в аспекте медицинской казуистики возможно, как о том свидетельствуют работы П. А. Сигаля, Х. Р. Фельмана, Х. Крётцла, Н. Олера²⁷⁹.

²⁷⁹ Sigal P. A. Miracles et guérisons au XII siècles // Annales É. S. C. 1969. P. 1522–1539; Sigal P. A. L'homme et le miracle dans la France médiévale, XI–

По данным французских и немецких миракул, наиболее частыми были обращения к святым по поводу различных видов параличей и вообще нарушений опорно-двигательного аппарата (в миракулах такие больные именуется обычно *paralysus, contractus, aridus*). Это могли быть как последствия травм и врожденные увечья, так и самые разные заболевания, диагностировать которые более точно невозможно. Несомненно, параличи и контрактуры могли быть следствием столь характерных для высокого Средневековья тяжелых неврозов, лепры, а более всего — эрготизма («Огня св. Антония», *ignis sacer*). Последний мог принимать характер эпидемии, когда население целого города становилось жертвой отравления хлебом, выпеченным из пораженной грибом спорыньи ржаной муки. Рвота, понос, боль в животе, кома и анестезия конечностей — типичные симптомы такого отравления. «Адский холод», который, по сведениям источников, чувствовали заболевшие, объясняется нарушением кровоснабжения конечностей. Описавший эпидемию 943 г. лиможский хронист сравнивает признаки болезни с «невидимым, холодным огнем, который отделял мясо от костей и пожирал его». Выжившие становились инвалидами, так как на пораженных участках развивались трофические язвы, и люди гнили живо: «...сначала чернели пальцы ног, затем лопалась кожа на пальцах рук, руки и ноги скрючивались и отсыхали»²⁸⁰.

В скандинавских миракулах среди «пациентов» святых наиболее часто упоминаются слепые, в континентальных миракулах это вторая по численности категория жаждущих исцеления, а далее — глухонемые, душевнобольные.²⁸¹ Миракулы содержат каталог болезней, характерных для низших сословий, поэтому святой превращается в «прибежище бедных», для которых обращение к нему сулило подчас единственную возможность облегчить свою участь. По данным П. А. Сигаля, исследовавшего около

XII siècles. Paris, 1985.; *Fehlmann H.-R.* Heilkundliche Kasuistik im Siegburger Mirakelbuch // *M. Mittler* (Hrsg.). *Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis*. S. 45–60; *Krötzel Ch.* Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert) (= *Societas Historica Finlandiae* 46). Helsinki, 1994; *Ohler N.* Alltag in Marburger Raum zur Zeit der hl. Elisabeth // *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 67. S. 1–40.

²⁸⁰ *Sigal P. A.* L'homme et miracle. P. 228–233; *Rouche M.* Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France // *Hagiographie, Cultures et Sociétés*. IV-e–XII-e siècles. Paris, 1981. P. 322; *Fehlmann H.-R.* Das Mirakelbuch Annos II. Erzbischof von Köln als Quelle heilkundlicher Kasuistik. Diss. phil. Marburg. 1963

²⁸¹ *Krötzel Ch.* Pilger, Mirakel und Alltag. S. 188–189.

5000 сообщений о чудесных исцелениях во Франции между 1050 и 1150 гг. — 80% чудесных исцелений приходится на долю простых людей, в скандинавских миракулах XII–XIV вв. лишь 5% исцеленных принадлежат к высшим сословиям. К примеру, клирики и знать как объекты чудесных исцелений от слепоты во французских миракулах составляют лишь 7,8%, тогда как остальные 92,2% — люди из низших сословий, а среди слепых «пациентов» скандинавских святых представителей аристократии вообще не встречается²⁸².

Церковь признавала санкционированные Богом исцеления лишь в виде отдельных случаев — чудес, демонстрирующих всемогущество и милосердие Творца. Однако в массовом сознании это признание подменяется ожиданием, жадной, требованим чуда — чуда исцеления, ибо, как уже говорилось выше, в обыденной жизни отношение к болезни было далеко от христианского смирения, и больные стремились исцелиться любой ценой. Исцеление больных и оживление умерших быстро становится повседневным «занятием» святых. Симптоматично, что сами христианские авторы, нимало над этим не задумываясь, относят такие чудеса к «малым», рядовым. Григорий Турский, повествуя о чудесных деяниях святого Аредия, как бы вскользь замечает, что этот святой исцелил стольких людей, что если бы он, Григорий, захотел перечислить имена всех исцеленных, то «не смог бы ни назвать их всех, ни вспомнить», и далее переходит к подробному описанию двух (!) чудес этого святого: когда тот, чтобы не попасть под дождь, заставил грозовую тучу расколоться надвое и когда по его воле возник источник, рассматривая эти деяния не как «обычные», а скорее как казус²⁸³. Некоторые «классические» чудеса, известные из Священного Писания, вообще забываются уже в эпоху Мервингов. Так произошло, например, с чудесной способностью святых говорить на чужих языках (этой способностью, как известно, были наделены апостолы, чтобы проповедовать христианство), и неудивительно, что святому Эммераму, проповедовавшему в VII в. в Баварии, потребовался переводчик²⁸⁴.

²⁸² Sigal P. A. L'homme et miracle. P. 288–310; Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 187, 189.

²⁸³ HF. X, 29.

²⁸⁴ Иисус, явившись после Воскресения своим апостолам, посылает их проповедовать Евангелие «всей твари» и обещает, что «уверовавших будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками» (Мк. 16:17).

Вера в чудо прямо-таки «разлита» в атмосфере Средних веков, и отмечается не только в агиографии, но и в источниках других жанров²⁸⁵. Количество святых-чудотворцев неудержимо росло, и с конца X в. Церкви потребовалось создавать специальные комиссии, возглавляемые папскими легатами, которые расследовали случаи спонтанного почитания местных чудотворцев. Они скрупулезно выискивали доказательства истинности чудес того или иного святого, для чего опрашивали множество свидетелей, изучали протоколы чудес (миракулы) и «вещественные доказательства» — камни из почек, ставшие ненужными костыли и носилки, а потом выносили решение о возможности канонизации, т. е. официальной записи в «канон святых» (*in sanctorum canonem*) и, следовательно, «юридического» признания святого и включения дней его поминовения в общий литургический календарь. Но даже и для этих комиссий, повторю еще раз, основным «доказательством» святости были чудеса, зафиксированные в миракулах. Впрочем, сам факт официальной канонизации едва ли имел решающее значение для почитания святых-чудотворцев в повседневной жизни, и из всех святых, призывавшихся в Средние века для помощи при определенных болезнях, только треть была официально канонизирована.

Святые, о чудесах которых ничего не было известно, были непопулярны, и, наоборот, чем больше чудес свершал святой, тем больше росла его слава. Молва о чудесных деяниях того или иного святого побуждала страждущих стремиться к нему и была своего рода «катализатором», провоцирующим чудесные исцеления. Истоки популярности святого могли быть самыми разными, но это имело значение скорее для церковных властей и для канонизационных комиссий, нежели для верующих, обращавшихся к нему со своими нуждами и бедами. Многие из популярных «церковных» святых — Анно Кельнский, Елизавета Тюрингская, Франциск Ассизский, Фома Бекет — действительно прославились еще при жизни своею незаурядной добродетелью и заботами о бедных и страждущих, стали спонтанно почитаться сразу после их смерти, а потом были и канонизированы. О заслугах других узнавали скорее из их житий, и популярность их культа была не постоянной, а своего рода «модой» на несколько десятилетий. Тем не менее все «официальные», «церковные» святые были похожи друг на друга: в агиографии существовал своего рода «каталог» необходимых добродетелей, которыми должен был располагать святой.

²⁸⁵ Например, в «Истории франков» Григория Турского (VI в.) или в «Автобиографии» Гвиберта Ножанского («De vita sua sive monodia») XII в.

К примеру, автор жития святой Девы Вальбургии характеризует ее по всем правилам агиографической топики и в соответствии со «стандартным» набором признаков святого как «полную веры, выдающуюся в своей нравственности, исполненную мудрости, подобно драгоценному камню лучающуюся целомудрием, увенчанную милосердием, светящуюся смирением и украшенную всеми добродетелями»²⁸⁶.

Ничего подобно не пишут церковные авторы о «народных» святых, не признаваемых официальной Церковью святых-самозванцах, бродивших по всей Европе, проповедуя и творя чудеса. Они тоже пользовались невероятной популярностью и собирали тысячные толпы поклонников. Особенно часто такие святые-самозванцы появлялись в трудные времена — в годы войн, неурожая, эпидемий. Григорий Турский рассказывает о некоем человеке из окрестностей Буржа, которого, «когда он пришел в лес, чтобы срубить деревья, нужные ему для какого-то дела, облепил рой мух, отчего в течение двух лет он был безумен; из этого можно уразуметь, что порча эта исходила от дьявола. После этого тот человек прошел соседние города и дошел до Арльской провинции и там, облачившись в шкуру, молился, как святой. И, искушая его, враг рода человеческого наделил его даром прорицания». Этот самозванный святой бродил из города в город, «называя себя великим и не боясь объявить себя даже Христом», проповедовал, пророчествовал, и «к нему стекалось множество народа, приводя с собой недужных, которым он возвращал здоровье своим прикосновением»²⁸⁷.

Как видим, для турецкого епископа источник «чудотворной» силы самозванца ясен: это «дьявольские ухищрения», «колдовство», однако простолудины, которых, по словам Григория Турского, последовало за ним «более трех тысяч», верили таким самозванцам, поскольку нуждались в чудотворце. Потребность в наглядном, осязаемом воплощении божественного начала, с которым можно вступить в прямой контакт и получить желаемую помощь, создавала благоприятную почву для появления самозванных «пророков», «апостолов», «чудотворцев». В такой обстановке личность святого, его благочестие часто вообще отходят на второй план, святой может оказаться даже животным (вспомним ставший уже хрестоматийным пример со «святой» собакой Гинефором²⁸⁸), главное же — его способность творить чудеса.

²⁸⁶ *Miracula s. Waldburgis Monheimensia. Lib. I. Cap. 4 (A. Bauch. S. 156).*

²⁸⁷ *HF. X. 25.*

²⁸⁸ *Schmitt J. C. Le saint lévreur. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle. Paris, 1979.*

В глазах средневековых христиан святой был всемогущим универсальным целителем, которому доступна даже власть над жизнью и смертью. Тут напрашиваются некоторые параллели. В языческом фольклоре артикулирована вера во всеильные снадобья: руны и заклинания, способные лечить все болезни и будить мертвых, вера в «траву жизни», которая сращивает разрубленные части тела, «камень жизни», вытягивающий гной из воспаленных ран, вера в универсальные амулеты, пригодные в любом деле, подобные тем «святым камням», которые легендарный кузнец Вёлунд, по преданию, изготавливал из детских глаз.

В средневековой Европе эта вера во всеильные снадобья продолжает жить уже в христианском обличье. В XII–XIII вв. в ритуалиях появляются универсальные формулы-благословения «от *всех* болезней», с XIV в. на ярмарках, у церквей перед мессой шла оживленная торговля бальзамами, наподобие бальзама святой Магдалены, предназначенного для лечения *всех* болезней, а также обезвреживания любых ядов и колдовства, изгнания демонов и отпугивания привидений²⁸⁹. Как видим, в каждой категории целительных средств фольклорным сознанием заложена потенция абсолютной всеильности. Так не была ли вера в святых чудотворцев той же природы, что и вера в волшебную траву, мазь, заклинание, амулет, доведенной до абсолюта верой в волшебного врачевателя, способного возвращать к жизни умерших? В восходящем к язычеству эпосе древних германцев таким врачевателем был Один, и оживление мертвых было прерогативой исключительно его да злых лапландских колдунов. Но Один — персонаж эпических преданий, колдуны — не в счет: образ их поблек рядом с величием святого. Святой же был рядом: будучи небожителем, он тем не менее вполне «реально» присутствовал в своих реликвиях и был доступен любому, кто пожелает к нему обратиться. Автор миракул святого Анно специально подчеркивает, что к этому святому обращались за помощью потому, что слава о его чудесных деяниях была «столь велика». Именно *fama miraculorum* — молва о чудесных деяниях того или иного святого — побуждала отчаявшихся больных искать у него спасения.

Некая женщина, сообщают миракулы святого Анно, многие годы была прикована к постели тяжелым недугом. Услышав от проходивших через ее деревню паломников о чудесных исцелениях, творимых этим святым, она

²⁸⁹ *Südhoff K.* Die heilsamen Eigenschaften des Magdalenenbalsams // Archiv für Geschichte der Medizin. № 1. 1909. S. 388–390; *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 419–420.

тут же призвала его, дала обет совершить в случае выздоровления паломничество к его могиле, и, как следовало ожидать, мгновенно исцелилась. К нему же взывают на Нижнем Рейне родители внезапно умершего мальчика, потому что «велика была в этой местности слава о деяниях святого Анно»²⁹⁰. «Распространившаяся слава о госпоже нашей Елизавете», — пишет автор miraкул святой Елизаветы, побудила мать хромого мальчика принести обет этой святой и отправиться в паломничество, завершившееся чудесным исцелением²⁹¹.

В мире устной культуры слухи были важным, хотя и, мягко говоря, своеобразным каналом информации. Известия о чудесах передавались из уст в уста, постоянно обрастая все новыми подробностями и преувеличениями. Например, святой Освальд, по преданию, оживил сразу 30 тысяч человек — павших в битве воинов. Такие слухи, разносимые паломниками и путешественниками, равно как и вид оставленных за ненадобностью у святых могил костылей, погребальных носилок, votивных изображений исцеленных частей тела, порождали желание нового чуда и способствовали созданию той особой атмосферы жажды чуда, в которой жили все слои средневекового общества. Даже если большая часть чудесных исцелений, о которых упоминают жития и miraкулы, не имела места в действительности, это никак не могло отразиться на духовном климате того времени: такова уж «логика» архаического (мифоматического) мышления, которому несвойственно проверять опытом правило, иными словами, опыт, противоречащий правилу, его не опровергает.

Потребность в близком, «своем» покровителе, действующем, в отличие от далекого Бога, объединенного к тому же в трех лицах, в пределах «микрокосма» — церковной общины, в крайнем случае диоцеза, стала одной из причин того, что святых призывали по самым разным поводам, диктуемым жизненными интересами. К XII в. все явственнее прослеживается «специализация» святых, которые стали считаться патронами не только той местности, где покоились их останки, но и покровителями определенных занятий и жизненных ситуаций, в которых обращение к данному святому-патрону давало наибольший эффект. Следует, впрочем, оговориться, что идея просить заступничества у мучеников, которые наиболее «сильны» в определенной ситуации, содержится уже в трудах Оригена (III в.), что дает некоторые основания усматривать в феномене патроната святых влияние римских представлений об отношениях «клиент — патрон».

²⁹⁰ Anno. I, 59; I, 83.

²⁹¹ Elisabeth. 15.

По самым грубым подсчетам, примерно половина всего пантеона святых — около полутысячи человек! — считались патронами разнообразных болезней. Возрастание страха перед смертью в высокое Средневековье вызвало к жизни 24 патроната, призванных обеспечить верующему «легкую смерть» и защитить его от «страха смерти», от «вечной смерти», «смерти в одиночестве» и «смерти без исповеди».

Патронаты над болезнями и смертью рождались спонтанно, и легенда, повествующая об обстоятельствах жизни святого, почти не играла в этом никакой роли. Если некоторые святые, судя по их житиям, имели основание быть патронами больных, страдающих определенным заболеванием, потому что сами переболели им или умерли от него, то патронат других святых часто не имел вообще никакого логического обоснования. Так, из всех европейских святых — покровителей больных подагрой только треть болела ею сама, другие исцеляли эту болезнь в числе прочих.

Вполне понятно, например, что святой Иов, которого Бог во испытание поразил проказой, стал патроном прокаженных, святой Иероним, имевший слабое зрение, — патроном больных с дефектами зрения, а святая Одилия, согласно легенде, родившаяся слепой, но при крещении прозревшая, — патронессой слепых. Святая Катерина приняла мученическую смерть через обезглавливание и стала поэтому патронессой страдающих мигренью, а мать девы Марии святая Анна, родившая свою дочь только после 20 лет брака, — беременных и кормящих матерей, а также тех, кто хочет иметь ребенка. С другой стороны, совершенно невозможно установить, почему святая Дева Вальбургия покровительствовала тем, у кого кашель, почему именем сицилианского монаха святого Альберта благословляли воду, помогающую роженицам, а святого Ульриха — при жизни благочестивейшего Аугсбургского архиепископа — призывали при беременности, лихорадке, для помощи в родах и при укусах бешеной собаки, а еще, чтобы избавиться от мышей.

Можно предположить, что обоснования некоторым патронатам давали определенные ассоциации. Один из старейших патронов чумы, к которому взывали о помощи еще при эпидемии чумы 680 г. в Риме — святой Себастьян. Во времена гонений на христиан он по приказу императора Диоклетиана был привязан к дереву и казнен, будучи пронзенным множеством стрел. Тесная ассоциативная связь чумы и стрелы, в образе которой она манифестируется²⁹², вероятно, и породила этот патронат. Против эпилепсии — *падуцей* (*morbis caducus*) — призывали Трех Святых

²⁹² См. раздел 1.5.

Королей. Основанием для патроната, возможно, стал легендарный рассказ о том, как «короли» — три знаменитых мага — пришли поклониться младенцу Христу и *пали* (лат. *cadere*) перед ним ниц²⁹³.

Многие святые, известные главным образом как патроны при болезнях, «по совместительству» покровительствовали не только больным, но и представителям определенных профессий. Так, святой Витт — патрон больных «пляской святого Витта» (род истерии, выражающейся в хаотических конвульсивных движениях), был благочестивым двенадцатилетним мальчиком, мученически погибшим в котле с кипящим маслом, по-видимому, медном, так как впоследствии стал патроном кузнецов-медников. Иоанн Креститель, которого призывали при головной боли и эпилепсии, некогда в пустыне сам смастерил себе одежды из шкур, а потом стал почитаться как патрон портных, ткачей, пастухов. Патронат святого Андрея над больными подагрой являет собой своего рода обратный пример: поскольку среди простолюдинов чаще всего подагрой болели рыбаки, так как в силу специфики их труда они много времени проводили в воде, а святой апостол и сам некогда был рыбаком, его патронат над этой профессией распространился и на «профессиональную болезнь».

Число патронатов быстро росло, и поскольку в разных местностях предпочтение отдавалось разным святым, а количество святых-патронов было немалым, выбрать, кого призвать на помощь, было, вероятно, не просто. В самом начале XV в. шведские миракулы фиксируют случай, который может показаться почти курьезным, но при существующем многообразии пантеона святых-патронов, вероятно, вполне типичный. С одним душевнобольным часто случались припадки безумия, вызывавшие у окружающих и страх и жалость. Наконец, после очередного приступа болезни близкие и соседи, вознамерившись помочь несчастному, решили вместе призвать какого-нибудь святого и принести ему обет, чтобы он исцелил больного, однако долго не могли договориться, к кому же лучше обратиться. Спор решили тем, что стали тянуть жребий, чтобы из трех названных святых выбрать наиболее подходящего²⁹⁴. Насколько практика выбора святого по жребию, довольно популярная в Скандинавии, была

²⁹³ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 505.

²⁹⁴ Miracula Defixionis Domini // T. Lundén (Ed.). Göteborgs Högskolas Ersskrift. 1949, 4 (1950). S. 1–85 (S. 48). Цит. по: Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 251. В исследовании Крётцлом материалов миракул скандинавских святых (С. 300–302) приводится поистине впечатляющая статистика, свидетельствующая о регулярности практики выбора святого по жребию в XII–XV вв.

распространена в континентальной Европе — судить трудно: ни в немецких, ни во французских миракулах она не упоминается. Тот факт, что в Дании и скандинавских странах выбирать святого по жребию не чурались даже священники и высокопоставленные особы, заставляет предположить, что эта практика рассматривалась современниками как разновидность ордалии («божьего суда») и суеверием не считалась.

Действительно, в средневековой Европе можно было насчитать не менее 60 святых-патронов при чуме, около 40 — при эпилепсии, 48 святых помогали при болях и травмах головы, 47 — при болезнях глаз, 16 святых исцеляли от бешенства, 128 от лихорадки, 21 — от зубной боли. В одной местности при кровотечении призывали святую Лючию, в другой — святую Марту или святого Александра, при бешенстве могли обратиться к святым Хуберту или Роху, а могли и к святым Вальбургии или Ульриху, при зубной боли — к святым Власию, Христофору, Елизавете, Аполлонии. Некоторые святые считались едва ли не «универсальными» целителями и призывались для помощи при самых разнообразных недугах. Святой Леонард, культ которого расцветает в XII в., был, например, патроном 42 болезней. Но если не знали точно, кого же лучше призвать на помощь, то призывали святую Деву Марию — первую заступницу во всех делах — или главного местного святого. В XIV в. во время чумных эпидемий зарождается патронат «14 главных помощников в нужде», которых призывали в случае любого несчастья или болезни: это святые Георгий, Власий, Эразм, Пантелеон, Вит, Христофор, Дионисий, Кириак, Агатий, Евстахий, Эгидий, Маргарита, Варвара, Катерина. Культ их особенно популяризуется в конце XV в.

Считалось, что святые помогали при любых болезнях, исцеляли тяжелые травмы, исправляли врожденные пороки, помогали в родах, возвращали к жизни. К примеру, по данным миракул святой Елизаветы Тюрингской, между ноябрем 1231 г. и декабрем 1234 г. она свершила 167 чудесных исцелений, среди которых: нарушения опорно-двигательного аппарата (параличи, переломы, атрофия мышц и т. п.) — 61 случай, болезни глаз и слепота — 37, эпилепсия — 16, «одержимость» (разного рода истерические синдромы) — 9, опухоли, язвы, болезни кожи — 8, несчастные случаи (в том числе и утонувшие) — 12, клиническая смерть — 5, кровотечения — 4, водянка — 4, нарушения речи — 4, глухота — 2, полипы в носу — 2, камни в почках — 1 и т. д.²⁹⁵

²⁹⁵ Müller J. Sieche, Seuchen und Spietaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen Heilserwartung und heilungserfolge im Mittelalter // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. Bd. 32. Marburg, 1982. S. 1–17.

Святые могли преградить путь распространению болезни, и, например, вспыхнувшая в конце XI в. в окрестностях французского городка Флери чума дала повод местным монахам обнести реликварием с останками святого Мавра кварталы, где особенно свирепствовала болезнь, чтобы остановить эпидемию²⁹⁶. В Реймсе покров, в который заворачивали реликвии святого Ремигия, пронесли вокруг городских стен, и чума обошла город стороной²⁹⁷.

В массовом сознании чудодейственные способности святых не знали границ, и с чем только не обращались к ним страждущие, а те, в свою очередь, старались отвечать их чаяниям. На страницах миракул постоянно упоминаются исцеления калек с врожденными пороками — у кого пальцы срослись с ладонью, кто был столь горбат и согбен, что при ходьбе лицо касалось коленей, у кого подбородок как бы прирос к груди и т. п. Один юноша подвергся несправедливому обвинению, и в наказание ему отрезали язык, однако святой Олав, едва ли не самый популярный в Скандинавии святой, восстановил справедливость: он явился пострадавшему в видении и, потянув за остаток языка, возвратил ему прежний вид²⁹⁸. Другой человек от рождения имел одну ногу короче другой и сильно хромал. Мало кто верил, что ему поможет чудо, но когда он в окружении толпы родственников и знакомых пришел к гробу святого Анно, оно не заставило себя долго ждать, и уродливая конечность хромого мгновенно удлинилась²⁹⁹. В другом месте тех же миракул рассказывается, как святой Анно исцелил пришедшего к нему хромого и картавого паломника не только от этих недугов, но и — уже по собственному почину — удлинил ему руку, которая была короче другой³⁰⁰. Народная вера в беспредельное могущество святых порою находила отражение в рассказах, которые не могут не вызвать улыбки у современного читателя. Так, в житии святой Фиды содержится сюжет о том, как одному больному, страдавшему грыжей мошонки и просившему эту святую об исцелении, она явилась во сне и в смятении сказала, что исцеляла многие недуги, но с таким к ней еще ни разу не обращались. Однако святой Фиде очень хотелось помочь несчастному, и она посоветовала ему обратиться к какому-нибудь кузнецу, чтобы тот разместил его на

²⁹⁶ Sigal P. A. L'homme et miracle. P. 38.

²⁹⁷ Günter H. Psychologie der Legende. Studien zu eine wissenschaftliche Heiligengeschichte. Freiburg, 1949. S. 133.

²⁹⁸ Passio et miracula beati Olavi. Oxford 1881. P. 80. Цит. по: Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 236.

²⁹⁹ Anno. II, 21.

³⁰⁰ Anno. I. 7.

наковальне и как следует стукнул молотом по больному месту. Вняв совету святой, этот человек договорился с одним кузнецом о такой услуге, однако как только кузнец размахнулся своим молотом, наш больной в мгновение ока соскочил с наковальни и удрал, предпочтя и дальше жить со своей грыжей³⁰¹.

3. 8. 2. Паломничества и обряды исцеления в культе святых

В современной историографии чудеса святых, в том числе и чудеса исцеления, подразделяются обычно на те, которые святой свершал при жизни (они описываются в его житии), и те, что происходили после его смерти (о них повествуют реестры чудес — миракулы — и протоколы канонизационных комиссий). Миракулы содержат особенно интересный материал относительно организации паломничеств и подробностей исцеления.

Из миракул явствует, что жаждущие исцеления больные и калеки сами отправлялись к святым мощам или, если чудесное вмешательство небесных сил требовалось срочно, зывали к святому тут же, на месте. Соответственно историки делят постмортальные чудеса и связанные с ними паломничества на две группы: чудеса, случающиеся непосредственно у гробницы святого и (или) его реликвий — и тогда паломничество было обусловлено надеждой на возможное исцеление, и так называемые «чудеса на расстоянии», происходящие после призыва святого и обращения к нему за помощью вдали от его реликвий, — в этом случае в паломничество отправлялись в благодарность за уже свершившееся чудо.

Итак, уже в конце раннего Средневековья обращение за помощью к святым становится существенной статьёй средневекового «здравоохранения».

Призыв святого — момент, когда верующий вступал с ним в «непосредственный» контакт, отчасти был ритуализован, отчасти являлся импровизацией. Как можно заключить из миракул, верующие обращались к святому на языке, который можно было «слышать и видеть», то есть на языке слов и жестов. Те, кто уже не мог говорить, «поднимали свой глас, пусть даже с сомкнутыми губами, из глубины сердца»³⁰².

³⁰¹ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 449.

³⁰² Ohler N. Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des heiligen Anno // Rheinische Vierteljahrbücher, 1984. S. 21.

Обычно люди преклоняли колени и воздевали руки к небу или простирались на земле, раскинув руки, так что вся фигура их являла некое подобие креста, призывая (обычно 3 раза и более) святого и перемежая эти призывы жестами, вздохам и слезами, свидетельствующими об их бедственном положении, смирении и страстном желании обрести утраченное здоровье или близких. Некий немой, поскольку не мог говорить, по совету священника призвал святого «в своем сердце» и подтвердил призыв и обет тем, что похлопал в ладоши и воздел к небу руки³⁰³. Призывы о помощи могли быть лаконичны, например: «Святой Анно! Святой Анно!» или: «Святой Анно, помоги!», «Святой Анно, смилуйся!», но могли быть и более пространными и похожими на молитву: «Святая Елизавета, узри мои мучения и исцели меня», «Святая госпожа Елизавета, молю тебя о моей душе и теле моем!» Имя самого Бога в формулах призыва упоминается крайне редко: мифологическое мышление с его тягой к конкретному и осязательному сливает в них образ святого с образом далекого Бога.

В ритуале призыва святого вдали от его реликвий существеннейшим элементом был обет (лат. *votum*), и миракулы, повествующие о «чудесах на расстоянии», как правило, содержат стереотипную формулу: «он (она) призвал(а) святого и принес(ла) обет (*fecit votum*)». Об обетах еще пойдет речь ниже, хочу лишь обратить внимание читателей на то, что самой распространенной формой обета было опять-таки паломничество к гробнице святого. Оно давало возможность не только принести благодарность святому «лично», ибо место, где он погребен, является одновременно и местом его «реального» присутствия (зачастую в видениях святой появляется прямо из своего реликвария!), но и, что не менее важно, преумножить его славу собственным рассказом о новом чудесном деянии. Бывали случаи, когда пришедший к могиле святого больной исцелялся, о чем, разумеется, сразу же оповещали всех присутствующих, но в день поминовения этого святого, приходил к гробнице вновь, чтобы повторить свой рассказ именно тогда, когда его спасителя особенно прославляют.

Помимо общезначимых для всего христианского мира паломнических центров — Рима, Иерусалима, Сантьяго-де-Компостела, в католической Европе насчитывалось несколько десятков наиболее популярных мест поклонения местным святым, куда стекались тысячи паломников, так что

³⁰³ *Scriptores Rerum Svecarum*. Т. III (2). P. 172. Цит. по: *Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag*. S. 312.

особенно в канун дня их поминовения или больших церковных праздников церкви не могли вместить всех желающих³⁰⁴.

Чудодейственные гробницы с реликвиями в определенном смысле принадлежали окрестным жителям и клирикам, обслуживающим культ этих святых. Они обладали исключительным правом на чудеса «своего» святого, поэтому основная масса паломников прибывала из местностей, удаленных на расстояние, не превышавшее 1–2 дня пути³⁰⁵, но бывали и паломники «издалека» — из других областей страны и даже чужеземцы. Миракулы святого Анно Кельнского упоминают, например, паломников из Франции, Англии, Ирландии, Фландрии. Автор миракул объясняет это, разумеется, исключительно «великой славой» Анно как чудотворца, но нельзя оставить без внимания и тот факт, что места погребения многих местных святых находились вблизи дорог, ведущих в крупные паломнические центры, и часть паломников посещала их попутно, как видно из следующего примера. Двое мужчин из Англии отправились в Сен-Жилль поклониться святому Эгидию. По пути они вместе с другими паломниками, которых собралось около 400 человек, намеревались посетить и другие святилища. Внезапно уже вблизи границ Франции обоим свалила тяжелая болезнь, «от которой не могли найти никакого лекарства». Они возносили молитвы и давали обеты всем святым, могилы которых встречались им на пути, пока, наконец, один из их спутников — родом из Зигбурга — не посоветовал призвать святого Анно. Заболевшие быстро исцелились, и автор миракул не преминул заметить, что «слуга Господа нашего Иисуса Христа Анно известен как помощник в нужде не только своим землякам, но и всем другим, кто живет вдали от него»³⁰⁶.

Сама процедура паломничества была в достаточной степени ритуализована. Считалось, например, что его эффективность возрастает, если ему

³⁰⁴ О паломничествах см., напр.: *Finucane R. C. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in medieval England.* Londres; Melbourne; Toronto, 1977; *Kötting B. Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze. 2. Bd.* Münster, 1988; *Habermas R. Wallfahrt und Aufruf. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit.* Frankfurt; New York, 1991.

³⁰⁵ Подобного рода подсчеты производились на материалах миракул из Франции, Германии, Скандинавии, и все они дают примерно одинаковые результаты (*Oler N. Zuflucht der Armen.* S. 27–29; *Sigal P. A. Miracles et guérisons au XII siècle.* P. 1533; *Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag.* S. 207–208).

³⁰⁶ Anno. IV, 11.

предшествует трехдневный пост; некоторые паломники соблюдали пост на протяжении всего пути, и святые, в свою очередь, вознаграждали их воздержание. Одна девушка была слепа от рождения. Услышав о чудесах святой Елизаветы Тюрингской, она вместе с матерью и братом отправилась в Марбург, но мгновенного чуда не последовало, и вся семья пустилась в обратный путь. По дороге им пришлось заночевать в каком-то амбаре. Во сне девушке явилась «прекрасная госпожа» и предложила съесть яблоко. «Нет, я пощусь в честь святой Елизаветы на хлебе и воде», — отвечала та, а утром прозрела³⁰⁷.

Кроме умеренности в еде и питье, у паломников, будь то даже люди состоятельные, было принято идти пешком, босыми, в ветхой одежде, что должно свидетельствовать о глубочайшем смирении и уповании на волю Всевышнего. Некоторые обвязывали себя тяжелыми цепями, несли большой крест, камни, предназначенные для строительства церкви, а также и более прозаические дары — продукты, деньги, вели домашний скот и т. п. Возвращались домой тоже не с пустыми руками: из близлежащих святилищ приносили воду из целительного источника или пыль с гробницы, из дальних паломничеств несли освященную кровью Христа землю или камни с Голгофы, пальмовые ветви, воду из колодца в Назарете или из Иордана, целительные свойства которой упоминаются еще в Библии (2 Цар. 5: 9), из Сантьяго — раковины, хранимые потом как амулеты (их часто находят в погребениях).

В последний день пути паломники, так ждавшие этого момента, приходили в величайшее возбуждение: они воздерживались от еды, падали на колени (известны случаи, когда весь оставшийся путь паломники передвигались на коленях), громко возносили молитвы, пели песни. По прибытии первую ночь проводили обычно в бдении и молитвах вблизи могилы святого. Неудивительно, что так долго увлеченные надеждой и наконец достигшие заветного места больные испытывали эмоциональный шок от приближения к реликвиям или прикосновения к ним, что, по мнению некоторых исследователей, могло стать одной из причин внезапного улучшения самочувствия, так что чаще всего упоминаемые в миракулах чудесные исцеления происходили именно в течение первых суток пребывания у гроба святого³⁰⁸. Но иногда чуда

³⁰⁷ Elisabeth. 105.

³⁰⁸ Фельманн, например, считает, что одна из возможных причин улучшения зрения — активизация кровообращения и прилив крови к глазам вследствие эмоционального шока от приближения или прикосновения к реликвиям. Тогда как даже незначительное улучшение зрения на страницах миракул по законам жанра именуется не иначе как «исцеление от слепоты», «прозрение» (см. сноску 280 на с. 330).

приходилось ждать довольно долго, и паломники не одну неделю проводили в молитвах и бдении у святых гробниц. Так, одержимая женщина исцелилась только на седьмой день пребывания у гроба Биргитты Шведской, другой женщине пришлось 11 недель молиться у гроба святой Елизаветы об исцелении ее сына³⁰⁹.

В храме больные паломники стремились расположиться как можно ближе к реликвиям и оставаться там сколь возможно долго, дожидаясь чуда. Долгие молитвы и бдения у гроба, случалось, повергали усталых больных в сон, и, как явствует из миракул, во сне им бывало видение святого, а просыпались они с признаками улучшения самочувствия или исцеления. Миракулы святого Олава (XII в.) упоминают даже некое приспособление, наподобие навеса, над саркофагом святого, где могли лежать больные, что должно было, по-видимому, имитировать возложение на гроб или на алтарь, часто упоминаемое источниками по отношению к младенцам. Один парализованный душевнобольной сутки пролежал на таком приспособлении. Задремав, он внезапно — «будто бы кто его толкнул» — свалился прямо на саркофаг, и в тот же миг стал совершенно здоровым³¹⁰.

Упоминания в источниках об исцелениях во сне дали повод к тому, что иногда в историографии такие чудеса сравниваются с античной практикой инкубации — сна в храме, во время которого больной вступал в контакт с божеством и получал рекомендации для исцеления или сразу исцелялся³¹¹. Следует уточнить, однако, что в средневековой культуре святых сон с целью исцеления не оформился в самостоятельный целительный ритуал, тем более, что в большинстве храмов ночевать паломникам вообще запрещалось: во избежание кражи реликвий или оскверняющих храм пикантных происшествий, обусловленных длительным пребыванием в одном помещении мужчин и женщин, на ночь всех посетителей обычно выпроваживали. Но, главное, отдельной «категории» чудес во сне не существовало. В отличие от сна в храмах Асклепия, сон в христианских храмах не был самоцелью, самостоятельным способом исцеления: видения святых и чудо исцеления во сне с равным успехом могли произойти и дома, а не в храме, что подтверждается многочисленными примерами из миракул и житий. Так, когда в праздник поминовения святой Фиды одному крестьянину в пьяной потасовке

³⁰⁹ *Collun I.* (Ed.) *Acta et processus canonizacionis beate Birgitte.* Uppsala, 1924–31. P. 176. Цит. по: *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag.* S. 227; Elisabeth. 70.

³¹⁰ *Passio et miracula beati Olavi.* P. 106. Цит. по: *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag.* S. 228.

³¹¹ *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag.* S. 227.

сильно повредили глаза, эта святая явилась ему во сне и посоветовала пожертвовать церкви во время ночного богослужения в ее честь две свечи, чтобы он исцелился³¹².

Паломничество к гробу святого не всегда приносило желаемый результат, и толпы больных и страждущих бродили от одного святого места к другому в поисках исцеления. Легко представить себе чувства обескураженных паломников, их разочарование, обиду и даже гнев на святых, не оправдавших их ожиданий. Девятилетняя девочка была обезображена горбами на спине и груди, имела опухоли на теле и могла передвигаться только на коленях. Мать на себе принесла ее к могиле святой Елизаветы и 10 дней молила о чуде, а потом, утратив надежду, с дочерью на спине отправилась в обратный путь, в гневе сказав святой Елизавете: «Всем людям отсоветую я ходить к твоей могиле, раз ты не слышишь меня»³¹³. Другого больного, горбатого и столь колченогого, что он не мог передвигаться без посторонней помощи, святая Елизавета избавила только от горба, и когда его повезли назад, он обратился к ней с горькими упреками. «К тебе, святая Елизавета, я больше не пойду, разве что, если благодаря твоему милосердию смогу ходить сам, вот тогда я приду, коль ты дашь мне эту возможность». Как и следовало ожидать, его упреки были услышаны, и полное исцеление не заставило себя долго ждать³¹⁴.

Эти и подобные им рассказы о казавшихся поначалу неудачными паломничествах попадают в миракулы, разумеется, потому, что через некоторое время — обычно на обратном пути — желаемое чудо все же случается. Но о том, сколько паломничеств оказывались безуспешными, сколько паломников — разочарованными, специфика жанра миракул, фиксирующих лишь случившиеся чудеса, не позволяет судить даже приблизительно. А неудачи, несомненно, были. Косвенное подтверждение этому дают те сюжеты миракул, в которых речь идет о чудесных исцелениях людей, прежде безуспешно обращавшихся к другим святым. Автор миракул непременно подчеркивал это обстоятельство, ибо между паломническими центрами существовала своеобразная конкуренция. Так, святой Эрик исцелил слепую служанку, которая, как пишет автор миракул, прежде чем прибыть в Упсалу, посетила уже не одно святилище, монаху «с гниющими от тяжелой и постыдной болезни половыми органами», помощь

³¹² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. S. 448.

³¹³ Elisabeth. 3.

³¹⁴ Elisabeth. 28.

пришла только от святого Анно, хотя тот «призывал уже многих святых»³¹⁵.

По-видимому, слухи о неудачных паломничествах все-таки порождали в обществе некоторый скепсис в отношении самих чудес, и святым, как свидетельствуют миракулы, приходилось порою «доказывать» свою чудодейственную силу, жестоко карая сомневающихся. Вот что рассказывает автор миракул святого Анно о том, как была наказана «одна неверующая женщина». Когда мощи святого Анно переносили в Кельн, собралось множество народа, и соседи пригласили эту женщину вместе с ними выйти навстречу и принять участие в праздничной процессии, она же отвечала: «Всякий раз как кости лошадей и быков будут таскать по всему свету как реликвии святых, глупо подниматься и выходить им навстречу, чтобы почитать их». В тот же момент «стало ясно, — комментирует автор миракул, — что с Божьей помощью может тот, чьи останки несли сейчас», и нечестивца ослепла. Другой человек взялся утверждать, что святой Анно вообще не имеет ничего общего со святыми, «и больше пускает пыль в глаза, чем исцеляет», и был наказан «внезапно вспыхнувшей болезнью»³¹⁶.

Кроме того, находились скептики, сомневавшиеся если не в самих чудесах, то, по меньшей мере, в целесообразности паломничества. Одна слепая женщина по совету соседок принесла обет святой Елизавете и отправилась к ее могиле в Марбург. Чуда не последовало, и она возвратилась домой еще более опечаленная, а муж так стал утешать ее: «Не было тебе заботы! Сидела бы лучше дома, ведь ты и тут можешь всем сердцем призывать святую Елизавету». Как сообщают далее миракулы, женщина эта после многократных призывов святой прозрела³¹⁷. В другом примере рассказывается, как жители целой деревни дали обет отправиться на моление к гробу святого Анно, лишь один кузнец отказался идти в паломничество: «Я могу пока еще и есть, и пить, и не чувствую ни искры болезни в моем теле, зачем я должен просить его о заступничестве?» Понятно, что за такие слова он тут же жестоко поплатился: на него напала столь тяжелая болезнь, что он уже не чаял остаться в живых. Однако быстро распознав ее истинную причину, этот кузнец раскаялся, призвал святого и принес ему обет, после чего силы постепенно стали возвращаться к нему³¹⁸.

³¹⁵ *Scriptores Rerum Svecarum* T. II (I). P. 300. Цит. по: *Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag*. S. 204; Anno. № 6; аналогичный случай: Anno. III. 43.

³¹⁶ Anno. I, 66.

³¹⁷ Elisabeth. 85.

³¹⁸ Anno. III, 76.

Но вернемся к нашим паломникам. Прибыв к могиле святого, они обычно приносили свои дары, молились и призывали святого. Рядом с гробницей обязательно находился монах, который наблюдал за происходящим, поддерживая порядок, ведь иногда в крипту, где покоились чудотворные останки, набивалось столько народу, что в давке «женщины кричали, как роженицы», фиксировал чудеса исцеления, когда таковые случались, и по необходимости помогал свершению целительных ритуалов³¹⁹. Если паломники клали свои дары без надлежащего почтения, он стыдил их. Иногда нерадивых наказывал и сам святой. Какая-то женщина пришла к гробу святого Анно вместе с другими паломниками, но, больше из любопытства, чем из желания помолиться». Не помолившись и не оставив даров, «как это принято у паломников», пустилась она в обратный путь. Но стоило ей дойти до подножия горы, на которой стоял монастырь, как ее одолела внезапная слабость, и тут уж пришлось ей со всем усердием обратиться к святому за помощью³²⁰. Другой паломник пришел к гробу святого Анно «просто помолиться». Помолившись благочестиво и со всем усердием, он попросил немного священной пыли с саркофага чудотворца. Священник, выдавший ему желаемое, предупредил, однако, что он должен обращаться с нею со всем почтением. Мужчина заверил его в этом, завернул драгоценную пыль в краешек платья, завязал узелком и отправился домой. Дома же в хозяйственных заботах он забыл о предупреждении священника, и так и ходил с завязанной в узелок священной пылью несколько дней. Отправившись в амбар по какой-то надобности, и влез под самую крышу и внезапно свалился с самой верхней балки на спину. Полученные травмы оказались смертельными, и уже был призван священник напутствовать умирающего в последний путь, как тут этот человек вспомнил про пыль и понял, что приключившееся с ним несчастье — следствие наказания святого за пренебрежительное отношение к его реликвиям. Покаявшись и принеся в слезах святому обет, он пообещал отдать эту пыль церкви и тут же пошел на поправку³²¹.

³¹⁹ К примеру, прибывшая в монастырь Эбельхольт к мощам святого Вильгельма женщина с дочерью, у которой была какая-то язва на лице, прямо обратилась к монаху, «который был приставлен заботиться о больных» (*qui curam agebat infirmorum*), чтобы тот дал ей капельку целебной воды, освященной опущенным в нее зубом святого. *Vitae Sanktorum Danorum*. P. 355–356. Цит. по: *Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag*. S. 224.

³²⁰ Anno. I. 8.

³²¹ Anno. II. 54.

Анализ миракул позволяет заключить, что пришедшие в надежде на чудо паломники не ограничивались призывами святого и молитвами, и ритуальная сторона культа святых постепенно заметно усложняется. Если в ранних миракулах, например, в «Диалогах» Григория Великого, четко прослеживается характерная для официальной теологии установка: чтобы свершилось чудо, его нужно вымолить, то миракулы XI–XIII вв., относящиеся к эпохе расцвета культа святых, когда ритуалы поклонения им и исцеления у их могил обретают многообразные и довольно устойчивые формы, оставляют впечатление, что верующие стремятся добиться чуда при помощи многочисленных и порой весьма сложных процедур, чудо «делают». Возникает любопытная коллизия: с одной стороны, массовые спонтанные исцеления, мотивируемые божественным вмешательством, указывают на глубину религиозного чувства средневековых христиан, но, с другой стороны, именно в практике чудесных исцелений лучше всего виден «зазор» между христианской идеологией и повседневной религиозной практикой, не лишенной элементов магического, в котором реализуется тот неподверженный рефлексии (в отличие от идеологии) «слой» или «уровень» массового сознания со всеми присущими ему неосознаваемыми носителями культуры установками, представлениями, «привычками сознания», который часть исследователей склонны называть ментальностью. На мой взгляд, этот уровень массового сознания соответствует архаической мифомагической картине мира или способу видения мира, и именно здесь следует искать «психологические истоки» тех форм, в которые облекся культ святых в обыденной жизни.

Официальная теология объясняла способность святых творить чудеса тем, что на них распространяется Божественная благодать — *gratia Dei*, и, в частности, *gratia medicinalis* — благодать целительная. Но при внимательном изучении обстоятельств исцеления обнаруживается, что за внешним обликом веры в Божественную благодать скрываются магические законы подобия и контакта, на которых в принципе основывается вся народная магия. В христианском культе святых легко обнаруживаются элементы архаических природных культов, культа мертвых, а разнообразные целительные обряды у гробниц святых и их реликвий оказываются вариациями одних и тех же структурно-семантических моделей, по которым строились «языческие» магические целительные обряды. Обратимся к фактам.

В раннее и высокое Средневековье в характере почитания реликвий превалировало чувственное, телесное, и верующие стремились к непосредственному контакту со святыми мощами — прикоснуться, поцеловать, потереть ими больное место. Если позволяло расположение гробницы, ее

трижды обходили кругом, гладили могильные камни, прикладывались к ним телом. там, где было возможно, подсовывали под саркофаг руку, а потом терли ею больные места, в некоторых обителях разрешалось возлагать больного на могильную плиту. Одна женщина, 4 года мучимая частыми кровотечениями, так выразила свою надежду на выздоровление: «Если я прикоснусь к гробу этого Слуги Господа, то, я верю, сразу исцелюсь»³²².

Как правило, страждущие вынуждены были довольствоваться малым — прикосновением к гробнице, реликварию, но желали они, без сомнения, большего. Часто жажда спасительного прикосновения к реликвиям объективировалась в сновидениях. Полностью парализованной женщине приснилось, что она просунула руку в саркофаг с останками святой Елизаветы и, дотронувшись до них, стала водить этой рукой по всему своему телу. Наутро рука «прикоснувшаяся» к святым мошам, оказалась уже вполне здоровой, а затем день ото дня подвижность стала возвращаться и к другим частям тела³²³. Последователи З. Фрейда истолковали бы такой сон как относящийся к разряду исполнения желаний. По-видимому, прикосновение к сакральному предмету с точки зрения этих людей увеличивало шансы на исцеление. В миракулах мы часто читаем о том, что многие жаждущие исцеления призывали святого, а потом во сне чувствовали чье-то прикосновение и просыпались утром здоровыми или с явными признаками улучшения самочувствия. Так в сновидениях объективируется народная вера в магическую силу прикосновения.

В житиях святые часто исцеляют возложением рук и молитвой, подражая в этом Христу: «Он положил руки Эгилю на бок, где у него болело, пропел молитвы, и боль как рукой сняло. После этого Эгиль выздоровел», — читаем мы в «Саге об Олаве Святом». Или: «Между тем к святому Аредню начали стекаться немощные, которым он возвращал здоровье, возложив на (голову) каждого руки, скрещенные наподобие креста»³²⁴. Впрочем, возложение рук как один из способов харизматического лечения известно едва ли не у всех древних культурных народов³²⁵, и о самом Олаве Святом в саге

³²² Anno. I, 60.

³²³ Elisabeth. 40.

³²⁴ Сага об Олаве Святом. Гл. 155; HF. X. 29.

³²⁵ О практике возложения рук в различных ритуалах см.: Gross K. Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Stuttgart, 1985. Ср. также Hauck K. Gott als Arzt. Eine exemplarische Skizze mit Text- und Bildzeugnissen aus drei verschiedenen Religionen zu Phänomenen und Gebärden der Heilung // Ch. Meyer, U. Ruberg (Hrsg.) Text und Bild. Aspekte der Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit. Wiesbaden, 1980. S. 19–62.

говорится, что «сначала думали, что у Олава конунга просто искусные руки, какие бывают у тех, кто умеет лечить, но потом, когда узнали, что он может творить чудеса, поняли, что это исцеление было подлинным чудом»³²⁶.

Обычай возлагать на голову больного реликвии вполне можно рассматривать как один из многочисленных и разнообразных вариантов практики исцеления возложением рук; сами реликвии в этом случае по магическому закону *pars pro toto* субституировали святого собственной персоной. Глухая женщина полностью исцелилась от своего недуга, как только священник прикоснулся к ее ушам реликвиями святого Анно, заключенными в реликварий в форме руки³²⁷. Когда реликварий в форме бюста святой Бригитты Шведской, в котором помещался ее череп, возложили на голову одержимой женщины, она исцелилась³²⁸. В таких ритуалах можно предположить и наличие другого элемента магии — закона подобия (*similia similibus*), согласно которому голову лечили головой, руку — рукой: у одного человека пальцы срослись с ладонью, и он был исцелен благодаря прикосновению к реликварию с рукой святого Анно³²⁹. В других случаях над головой больного реликварием делали знак креста. Когда во время праздничных процессий выносили реликвии святых, жаждущие исцеления стремились подлезть под носилками, на которых несли реликварий, что можно рассматривать как субституирование ритуала исцеления возложением рук. При перенесении мощей святого Урсмера во Фландрию в 1058 г., когда процессия проходила через маленький городок, некая женщина бросилась к носилкам и 3 раза подлезла под ними.

Магический закон контакта наделял целительной силой все, что хотя бы как-то соприкасалось со святым: земля с могилы, пыль с надгробия или соскобленная тайком каменная крошка (следы таких соскобов, оставленные многими поколениями жаждущих исцеления, можно видеть в некоторых местах и по сей день), кусочки оплывшего воска с горящих у гробницы свечей (обычно из такого воска изготавливали исцеляющие амулеты), капли влаги, осевшие на холодных стенах крипты. Такие реликвии считались реликвиями «второго ранга», но слыли не менее действенными, нежели сами мощи. Могильную землю, пыль, каменную крошку носили с собой в мешочке как амулет, разводили в воде или вине и пили.

³²⁶ В Саге об Олаве Святом. Гл. 189.

³²⁷ Anno. II. 20.

³²⁸ Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 225.

³²⁹ Anno. I. 24.

Здесь следует заметить, что и ношение на теле подобных амулетов, и принятие вовнутрь приготовленных из этих реликвий снадобий феноменологически является ничем иным, как «контактным» магическим действием, производимым самим объектом магии³³⁰. Землей с могилы святой Альдегунды, например, лечили головную боль, каменной крошкой от гробницы святой Виборады — болезни глаз, а пылью с каменной плиты, на которой однажды поспал святой отшельник Сераник, — лихорадку и колики у детей.

Наибольшая эффективность в этой «категории» целительных средств приписывалась, несомненно, пыли с алтаря в соборе Святого Петра в Риме, под которым находится реликварий с останками апостола. Эта пыль, как считалось, даже мертвых возвращала к жизни.

После кончины святого предметы его обихода, одежда также превращались в чудодейственные реликвии. Пояс святого Пирмина, а также пояс и ложка святой Елизаветы помогали при трудных родах, плащом святой Кунигунды накрывали больных детей, а плащ святого Эгидия помогал при проказе. Посох святого Фурсея, ирландского миссионера, проповедовавшего в VII в. у франков, по преданию, изгонял из одержимых даже самых настойчивых бесов, стоило только внести его в дом страждущего. Подобные свойства приписывались несколько веков спустя и посоху святого Бернара Клервосского. При угрозе бешенства считалось полезным попить благословленного вина из чаши святого Ульриха. Питье из чаши, принадлежавшей некогда какому-нибудь святому, стало особенно популярным целительным ритуалом после XII в. История сохранила упоминание

³³⁰ Вот типичный пример приготовления и применения такого «лекарства»: «Между монастырем Марриенталь и Альтенаром находится местечко, название которого мне сейчас не припомнится, — пишет автор миракул св. Анно. — Там жил юноша, который вот уже полгода страдал кровавым поносом и был неизлечим. К тому же последние 12 недель он сверх всякой меры мучился в жару лихорадкой. В ту пору случилось одной благочестивой женщине отправиться помолиться в обители святого Анно. Там, исполненная благоговения, она собрала пыль, лежавшую вокруг гробницы святого, и, завязав в платок, взяла с собой. На обратном пути эта женщина остановилась в вышеназванном местечке. Увидев упомянутого юношу, изведенного кровавым поносом и жаром, она дала ему выпить разведенной в воде благословенной пыли со словами: “Выпей это во имя святого Анно”. В тот же час он исцелился от обоих недугов и, чтобы чудесное деяние святого не было предано забвению, в благодарность отправился к гробу святого епископа вместе с матерью и сестрой. Там, заливаясь слезами радости, поведал он всем, сколь великое благодеяние свершил Господь через слугу своего Анно» (Анно. I, 61).

по меньшей мере о нескольких десятках таких «чаш». Особенно интересна «чаша святого Себастьяна» — главного защитника от чумы, представляющая собой опрарвленный в серебро фрагмент его черепа.

Как уже упоминалось выше, лечебный эффект ожидался от воды или вина, благословленных именем святого. Опущенные в них реликвии многократно усиливали их целительные свойства. К одержимой женщине, рассказывают миракулы датского святого Вильгельма (XIII в.), пришел священник, чтобы «призвав Господа», изгнать из нее беса. Однако его усилия не привели к желаемому результату, и он вынужден был обратиться к соседу этой женщины с просьбой сходить в расположенный неподалеку монастырь Эбельхольт, где почитались останки его основателя святого Вильгельма и среди прочего хранилась чудотворная реликвия — зуб святого. Как только чудесный зуб был доставлен, священник опустил его в воду, благословил ее и полученное лекарство дал выпить больной, после чего нечистый сразу же покинул тело своей жертвы. Следует добавить, что приведенный пример — может быть, один из сотен подобных. Практика исцеления освященной зубом святого Вильгельма водой была поставлена местными монахами, что называется, «на поток». Во время археологических раскопок в монастыре были обнаружены остатки старинного водопровода и множество черепков от глиняных кружек. Предположительно, из этих кружек больные паломники пили воду, освященную опущенным в нее зубом святого, а затем сосуд непременно разбивали³³¹.

Одним из самых популярных средств исцеления, связанных с культом святых, следует признать использование воды из источников, находившихся под их покровительством. Детей, которые плохо ходили, купали в источнике у могилы святой Альдегунды, вода из источника, возникшего благодаря молитве святого Альдерика, лечила лихорадку и астму, вода из источника святой Рейнобии — водянку. По подсчетам П. Трюба, в средневековой Европе насчитывалось не менее 48 источников, вода из которых возвращала молоко кормящим матерям, вода из 22 — исцеляла лихорадку, из 6 — болезни глаз, из 5 — больные конечности, из 4 — слабых и больных новорожденных³³². Воду из священных источников обычно пили или окропляли ею больных, купания устраивались, как правило, только 3 раза в год — на Пасху, в Троицын день и в День Богоявления. Чудотворную воду часто брали с собой.

³³¹ Vitae Sanktorum Danorum. P. 346. Цит. по: Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 195; Подробно о паломничествах в Эбельхольт: Moeller-Christensen V. Bogen om Aebelholt Kloster. Kopenhagen, 1958.

³³² Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 132–133.

и в позднее Средневековье оформляется целая отрасль ремесленного производства специальных сосудов из стекла и металла, украшенных изображениями святых и предназначенных для хранения такой воды.

Не приходится сомневаться, что почитание источников, связанных с культом святых, феноменологически было близко древней языческой традиции. Судя по данным археологов, с глубокой древности на всей территории Европы существовал культ источников, причем не только минеральных. Найденные кости и зубы домашних животных, в особенности лошадей, и даже человеческие останки, а также бронзовые колечки, сосуды, оружие, монетки неоспоримо свидетельствуют о регулярных жертвоприношениях у источников³³³. Следы таких жертвоприношений содержат даже археологические слои, относящиеся к раннему Средневековью³³⁴. Прокопий Кесарийский также упоминает, что франки-христиане приносили жертвы перед переправами через реки³³⁵.

Церковь строжайше запрещала почитание источников как языческий обряд, но многовековые сакральные узы, связывающие сельское население с землей, с природой и питающие разнообразные народные верования, продолжали жить и под покровом христианства. Часто культ священных для язычников источников продолжался и после распространения христианства. Со временем такие источники связывались с именем какого-нибудь святого, обрастали легендами христианского содержания³³⁶. Рядом с ними

³³³ Сообщения о приговоренных к смерти — человеческих жертвах источников см.: *Amira K. v. Die germanischen Todesstrafen*. München, 1922 (=Abh. München XXXI. 3). S. 198–200.

³³⁴ *Geschwendt F. Der vor- und frühgeschichtliche Mensch und Heilquellen* Hildesheim, 1972. S. 43–45.

³³⁵ Практика символических жертвоприношений рекам и источникам дожила до Нового времени: *HWDA. Bd. II. S. 1691*.

³³⁶ Исследователи агиографических мотивов относят их к фольклором и выделяют несколько вариантов проникновения их в христианские легенды о святых. С чудотворным источником может быть непосредственно связан мученический подвиг святого или легенда объясняет происхождение почитаемого источника чудом, которое сотворил святой. Но чаще всего, как считается, тот или иной источник был почитаем еще в дохристианские времена, а позднейшая христианская легенда лишь «узаконивает» это почитание. *Günter H. Psychologie der Legende. Studien zu eine wissenschaftliche Heiligengeschichte*. Freiburg, 1949. S. 119. Мотивы чудесных источников могут иметь и чисто литературное значение как сказочные. Так, в житии св. Брендана (Сар. 28. 70) упоминаются источники со снотворной водой и со смертоносной.

возводились кресты, часовни, маленькие деревянные церквушки с черепичными крышами, столь не похожие на наши современные представления о средневековом соборе. Впрочем, крестьяне верили в целительную силу воды даже из самых обычных источников, если она почерпнута в канун больших христианских праздников.

Большой популярностью как целительное средство пользовалось и освященное масло, особенно взятое из лампад у могил святых или благословленное прямо у их могил. П.Трюб называет 56 мучеников и святых (патронов 19 болезней), с именем которых связано целебное масло³³⁷. Масло из лампы у гроба святой Феклы в Селевкии было вожделенной целью многих паломников. Его смешивали со взятой с надгробия пылью и этим лекарством лечили болезни глаз. Масло из лампы у гроба святого Мартина Турского смешивали с водой или вином и пили, чтобы избавиться от болей в животе или от мигрени³³⁸. Маслоподобная жидкость, струящаяся из саркофага с реликвиями святой Девы Вальбургии, по общему мнению, благотворно действовала на беременных женщин и помогала при переломах костей и болезнях глаз³³⁹.

Обычай оставлять у могилы святого жертвенные дары — вотивы (лат. *votum* — обет и дар по обету) — преимущественно в виде изображения больных органов и частей тела с некоторыми оговорками тоже можно считать примером интеграции языческих обычаев в христианство. Еще в VI в. Григорий Турский, осуждая «варварские суеверия» рипуарских франков, писал о том, что они имели обыкновение подвешивать на веревках перед своими идолами в надежде на их помощь изображения поврежденных конечностей, золотые и серебряные дары, пищу³⁴⁰. Однако этот обычай жертвенных подношений, ставший впоследствии столь популярным в культе святых, не был следствием только германского влияния. Жертвенные дары практиковались и в античности, особенно известно собрание вотивных изображений из храма Асклепия в Эпидавре. В Италии и на юге Галлии они органично вплелись в христианский культ, хотя долго несли на себе печать античной медицинской символики: известны, например, изображения матки в виде жабы.

³³⁷ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 122.

³³⁸ Kötting B. Peregrinatio religiosa. Münster, 1950. S. 212, 271, 273.

³³⁹ Trüb C. L. P. Heilige und Krankheit. S. 127.

³⁴⁰ Hopf L. Die Anfänge der Anatomie bei den alten Kulturvölker. Breslau, 1904 S. 63.

На вопрос, когда — до или после исцеления — святому подносились дары, однозначного ответа не существует. По-видимому, оба варианта были равно возможны, но в целом складывается впечатление, что в надежде на чудо чаще подносили дары в виде пластических изображений, тогда как дары в благодарность за свершившееся чудо отличаются большим разнообразием. И все же, повторю, искать здесь четкой картины нет смысла, она разнообразна, как сама жизнь. Можно утверждать лишь, что более характерной была ситуация, подобная описанной в следующих примерах. Одному слепому в видении явился святой Анно и предложил принести к его гробнице восковое изображение глаза, тогда он, без сомнения, исцелится, другому человеку — ткачу по профессии — он в видении посоветовал принести дар в виде восковой руки, тогда и его собственная рука вновь обретет способность двигаться, а некая девушка с опухолями на голове и столь раздувшимся языком, что «едва ли могла произнести что-либо внятное, но все же попыталась своими словами призвать святого Анно», поднесла ему дар в виде восковых изображений мозга и языка, после чего, разумеется, исцелилась³⁴¹.

Наиболее распространены были изображения рук, ног, глаз, ушей, носа, реже (и позднее) — сердца, иногда весьма похожие. Гораздо более символическими были изображения внутренних органов — легких, трахеи, желчного пузыря, желудка, печени. Деревянные или восковые языки символизировали исцеление от немоты, головы — от головной боли, челюсти — от зубной, фигурки детей символизировали спасение ребенка, их подносили также в благодарность за помощь в родах, за исцеление от бесплодия. Порою источники упоминают весьма необычные вотивы: одна женщина, очень страдавшая от того, что считала черты своего лица безобразными, изготовила восковое изображение красивого женского лица и вместе со свечой размером с ее голову поднесла храму, где хранились реликвии святых Хризанта и Дарии³⁴². Молодая мать, у которой пропало молоко, поднесла святой Катерине Шведской дар в виде двух серебряных грудей³⁴³. В высокое Средневековье по мере возрастания культа святой Девы Марии распространился обычай жертвовать ей отпавшую пуповину новорожденного.

³⁴¹ Anno. I, 70; 80; II, 29.

³⁴² Franz A. Die kirchlichen Benediktionen. Bd. II. S. 458.

³⁴³ Collun I. (Ed.). Processus seu negotium canonizacionis b. Katerine de Vadstenis. Uppsala, 1942–1946. P. 97. Цит. по: Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 321.

Эти изображения, в раннее и высокое Средневековье еще весьма схематичные, человек обычно делал сам (о «специалистах» источники ничего не сообщают), чаще всего из воска, поскольку воск был дешев, легко поддавался обработке и долго сохранял форму. Не следует думать, что восковые votives ценились монахами больше как воск для свечей: обычно их сохраняли очень долго, кроме того, свечи и круги воска были не менее распространенными дарами. В миракулах обычно упоминается подношение святому огромных свечей высотой в рост человека или — если тот страдал водянкой, при трудных родах — в обхват. Вот характерный пример. В одной семье умирал мальчик, и родители, призвав на помощь святого Анно, принесли ему обет, пообещав отправиться в паломничество и пожертвовать к его могиле свечу, размером, равным росту их сына. Не откладывая исполнения обещанного, они тут же принялись плести фитиль для этой свечи, и по мере того, как он удлинялся, жизнь возвращалась к ребенку³⁴⁴.

В целом же дарили кто что мог: крупный и мелкий рогатый скот, свиной и лошадей, домашнюю птицу, каравай хлеба, зерно, разнообразные продукты, деньги, одежду, лен и домотканые холсты, воск и свечи.³⁴⁵ Люди более состоятельные в соответствии со своим положением жертвовали серебряные и золотые изображения и слитки, а также лес и камень для церковного строительства, дорогостоящие благовония (мирру, ладан) для литургических нужд, заказывали статуи святых и предметы церковной утвари. Люди более состоятельные в соответствии со своим положением жертвовали серебряные и золотые изображения и слитки, встречаются и довольно необычные дары, как, например, найденные при раскопках в датском монастыре Эбельхольт три амулета с руническими знаками, оставленные, по всей видимости, в благодарность за чудесное исцеление святым Вильгельмом³⁴⁶.

Практика жертвенных подношений по обету — *ex voto* — просуществовала до начала нынешнего века, хотя и претерпела существенные изменения уже на рубеже позднего Средневековья и начала Нового времени, когда пластические изображения постепенно сменяются табличками с благодарственными надписями, иногда весьма пространными, или целыми картинами, изображающими момент принесения обета и свершения чуда исцеления. Особенно распространены они были в XVII–XVIII вв., но и раньше, например, во времена чумы, целые церковные общины заказывали таблички с надписью

³⁴⁴ Anno. II, 55.

³⁴⁵ Elisabeth. 43.

³⁴⁶ Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 323.

ел сого и вешали их на стенах церквей. В большинстве своем такие таблички, как и раннесредневековые votivные изображения, являлись индивидуальными подношениями — немymi свидетелями боли, отчаяния и одиночества, последней надеждой на помощь и утешение³⁴⁷. Помимо этого, в церквях в местах паломничеств, как и прежде, оставляли камни из почек, зубы, отрезанные косы, костыли и повязки, крестики, четки и медальоны, детскую одежду, реже — гораздо более искусно, чем раньше, выполненные пластические изображения больных органов, например глаз, а также аптекарские пузырьки с непонятным теперь уже содержимым.

С практикой принесения святому даров связан и другой популярный в Средневековье обычай — взвешивание не только самих подношений, но и больных, жаждущих исцеления. Взвешивание больных, равно как и измерение их роста, обхвата тела или головы при соответствующих симптомах исконно не были ни германо-кельтскими, ни даже христианскими обычаями. Скорее всего измерение и взвешивание были позаимствованы из древнеиудейской практики и стали известны из еврейских рукописей. Но и там они не были самоцелью, а лишь необходимой процедурой для установления размера жертвенного дара, который должен соответствовать весу (росту, обхвату) больного. В Европе взвешивание как компонент целительного ритуала стало известно по меньшей мере с VI в. Первым о даре весом, равным человеческому, упоминает Григорий Турский, а с IX в. сообщения о взвешиваниях превращаются в популярный мотив житийной литературы. Однако еще и пару столетий спустя этот обычай практиковался не везде — явление, впрочем, характерное и для многих других целительных процедур, набор которых не был повсеместно единым. Поэтому, например, когда пришедшая издалека к гробу святого Анно в Зигбурге группа паломников попросила весы, чтобы взвесить больного падучей мальчика и установить, какое количество хлебов они должны будут пожертвовать святому в благодарность за исцеление, местные монахи с удивлением осведомились об основаниях такой процедуры. «На одну чашу весов

³⁴⁷ Так, рядом со считающимся чудотворным писаным маслом изображением Святой Девы Марии в кладбищенской капелле в Алльтетинге висела табличка с такой надписью: «Покинутая всеми, бедная и растерянная, ибо ребенок мой при смерти, в смятении пришла я к Твоему образу, к Тебе взываю в глубочайшей нужде и скорби. Помогите нам, свершите чудо! О Пресвятая Матерь Божья! вечная преданность и благодарность тебе! 1895» (*Andree R. Votive und Weihgaben des katholischen Volks in Süddeutschland*. Braunschweig, 1904. S. 169).

возложили они мальчика, на другую принялись складывать караваи хлеба до тех пор, пока между чашами не установилось равновесие»³⁴⁸.

Взвешивание с целью исцеления практиковалось не только у гроба святого, но и дома. Так, некие благочестивые родители спасли своего маленького сына, который «уже лежал на соломе на полу, держал в руках свечу и ждал смерти» (сюжет, столь типичный для миракул святого Анно!). Они призвали святого и, усадив ребенка на одну чашу весов, а на другую уложив хлебы, взвесили его, посулив святому в придачу еще круг воска такого же веса³⁴⁹.

Любопытно проследить дальнейшую трансформацию этого древнего обряда в тексте средневековой культуры. Уже в конце XII в. взвешивание у гроба святого приобретает характер магического целительного ритуала. Размер пожертвований далеко не всегда определяется весом больного. На чашу весов просто кладут деньги, продукты. Основное — сама процедура взвешивания, которая может повторяться до 30 раз. Особенно эффективным считалось взвешивание у гроба святого Эрминольда под Регенсбургом. Среди его «пациентов» был даже майнцский архиепископ Конрад, который, как и простые смертные, взвешивался на монастырских весах *cum marca argenti* — «с маркой серебра» — и просил святого об исцелении или о скорейшей смерти, которая избавила бы его от страданий. Смерть архиепископа по возвращении из паломничества дала повод автору жития святого Эрминольда рассматривать взвешивание еще и как прогностическое средство: те, кто подвергся этой процедуре, либо выздоравливают, либо умирают³⁵⁰.

Взвешивание больных практиковалось едва ли не до начала Нового времени, и, как многое в культе святых, осуждалось высокообразованными теологами как суеверие (против него выступал, в частности, нидерландский теолог и философ Дионисий Картузианец (1402–1471), что, впрочем, нимало не повлияло на общую атмосферу жажды чуда исцеления).

Нет ничего удивительного в том, что в ритуалах чудесного исцеления у святых мощей глубоко укоренилась чуждая раннему христианству практика измерения, взвешивания, жертвенного подношения, в том числе

³⁴⁸ Анно. II, 16. Ср.: с. 190.

³⁴⁹ Анно. III, 46. Аналогичный случай — взвешивание больного падучей: Анно. II, 17; взвешивание утонувшего мальчика: Анно. III, 81.

³⁵⁰ Vita Erminoldi. Lib. II. Cap. 26; 36.

и пластических изображений больных органов и частей тела. Феноменологически эта практика представляет собой разные типы и манифестации одного структурно-семантического построения, одной варьирующейся модели, основной глубинный смысл которой остается неизменным и при диахронно-историческом, и при синхронно-типологическом подходе — это лежащий в основе мифомагической картины мира принцип общения и обмена между миром людей и внеположенной ему реальностью (при том, что сами эти миры находятся в отношениях гомеоморфизма), по которому строится любой магический обряд.

Как уже говорилось выше³⁵¹, размеры человека символически заключают в себе его сущность и являются в некотором роде субститутотом личности. В дохристианской европейской культуре, типологически предшествующей собственно средневековой, как и в любом архаическом обществе, всякое измерение, всякий счет вообще имели магическое значение. Дары размером в рост человека или весом, равным весу жаждущего исцеления, можно рассматривать как символическое самопожертвование. Огромная свеча и сама нить, которой производится измерение, или наполненные зерном погребальные носилки предназначены были «заменить» того, кого Бог уже призвал (или намеревался призвать) к себе, но потом чудесным образом возвратил к жизни, так что варианты обряда и его детали могут послужить источником для установления обрядово-синонимических рядов предметов, которые могут быть заместителями человека, имея с ним равный «рост», «вес», «обхват» и т. п.

Практика жертвенных даров — символических субститутотом человека или частей его тела — вызвана к жизни одним из фундаментальных свойств мифологической картины мира, которое можно обозначить как зеркальность миров сакрального и профанного. Вотивы, будь то пластические изображения или дары, имеющие вполне земную, материальную ценность, будучи обрядовыми символами, наделяются двойной реальностью — земной и небесной — и являются как бы зеркальным отражением своих мирских прообразов. Именно зеркальность микро- и макрокосма в мифологической картине мира, «программирующей» обыденное поведение людей еще и в Средние века, осмысление мира людей и внеположенной ему реальности в одних и тех же категориях, равно как и непосредственный, прямой, личный характер социальных связей в варварском обществе, позволили средневековой народной религиозности сохранить «договорной» характер

³⁵¹ См. раздел 1. 2. 3.

отношений с Богом (и со святыми), характерный для древних религий и описанный еще даже в Ветхом Завете, но давно утраченный христианством, рассматривавшим Бога как безусловную и трансцендентную сущность.

Как одну из форм такого «договора» можно рассматривать практику принесения святому обета (*votum*), игравшую едва ли не главную роль в культе святых. Обет приносили обычно те, кто обращался к святому за помощью. Приносили за себя, за детей, за тех, кто сам уже не мог говорить. Святому обещали принести дары на могилу, или поститься определенный срок, или, явившись к его могиле, рассказать всем о чуде. Одним из самых распространенных обетов был обет паломничества. Но в отличие от паломничества в надежде на исцеление, когда больной приносил свои дары (часто изображение больной части тела) и просил святого о помощи, в паломничествах в благодарность за чудо акцентировался не сам факт паломничества, а рассказ о чуде, служивший умножению славы святого, что сулило определенные выгоды и самой обители, где он был похоронен.

Рассказ о чуде становится главным ответным даром верующих святому и оформляется в своеобразный ритуал с сильным элементом театральности. «К гробу святого Анно пришел некий Конрад со своей женой и с семилетним сыном, — читаем мы в миракулах этого святого. — Вся семья опустилась перед реликвиями на колени, и отец, перемежая свои слова вздохами и стоном, воззвал к присутствующим: «Смотрите, вот стоит мой сын. Он часто болел и так обессилел, что смерть настигла его. Его тело уже было подготовлено к отпеванию, и на следующий день он должен был быть похоронен. Но милостью Христа мне и его матери вспомнилась слава о чудесных деяниях нашего святого Анно. О милосердие Господа нашего! Едва мы упомянули его имя и заслуги и дали обет, как наш мальчик воскрес из мертвых и стал жив и здоров и принялся задувать свечи, по обычаю расставленные вокруг него»²⁶².

В континентальной Европе XI–XII вв. был распространен также обет стать верным «слугой», «рабом» святого (лат. *servus, ancilla*), что означало не только преданность и почтение в духовном смысле, но и вполне конкретные материальные обязательства: регулярные выплаты обители, где он похоронен, или госпиталю небольшой денежной или натуральной ренты, как явствует из нижеприведенного обета: «Дорогая госпожа святая Елизавета, исцели мои глаза, и я всегда буду преданно служить тебе

²⁶² Анно. I, 90

и обязуюсь каждый год, пока я жива, жертвовать в твой госпиталь по 2 денария»³⁵³. Подобные обязательства еще раз подчеркивают, что отношения между крестьянами и святыми во многом строились по образцу характерных для этой эпохи социальных связей. В скандинавских миракулах, где крестьянство оставалось лично свободным, упоминаний о подобных «феодальных» обязательствах, разумеется, не встречается, да и в позднее Средневековье миракулы из Западной и Центральной Европы перестают упоминать о них.

Обе стороны тщательно следили за выполнением обета, и нарушители строго наказывались. Вот характерный пример: некая женщина, годовалого племянника которой святой Анно чудесным образом возвратил к жизни, пообещала святому в благодарность за чудо отправиться в паломничество к его могиле и там принародно поведать о случившемся. Однако занятая повседневными заботами, она все откладывала выполнение обета на неопределенный срок, пока однажды ей не привиделся во сне почтенный старец в одежде клирика, грозившийся утопить ее в «мерзкой и зловонной трясине», если она не исполнит обещанного³⁵⁴.

Можно предположить, что в обыденной жизни обеты выполнялись далеко не всегда, поскольку миракулы изобилуют рассказами о чудесах в наказание за невыполненный обет. Косвенным подтверждением этому предположению может служить и наблюдение Х. Кретцла о том, что сообщения миракул обычно акцентируют публичность принесения обета, который произносится в присутствии соседей, близких, иногда священника, часто присоединяющихся к нему, что может означать наличие определенного социального контроля за его исполнением³⁵⁵.

Часто невыполнение обета было чревато тем, что все возвращалось в исходное состояние: слепая женщина, прозревшая было благодаря свершенному святым Анно чуду, забыла о своем обете и вновь ослепла³⁵⁶. Похоже, что при повторном обращении к святому с просьбой о спасении «ставки» обета повышались, так что, например, когда некая женщина, пообещав святому дар в виде восковой руки, если он исцелит ее больную конечность, пренебрегла потом обетом и спохватилась, лишь почувствовав возвращение прежнего недуга, ей пришлось поднести святому Анно не одну, а целых две восковых руки, дабы он сменил гнев на милость³⁵⁷.

³⁵³ Elisabeth. 21.

³⁵⁴ Anno. II, 26.

³⁵⁵ Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 314.

³⁵⁶ Anno. I, 40.

³⁵⁷ Anno. III, 21.

Сюжет из этих же миракул о том, как возвращенная к жизни чудом дочь забывчивых родителей умерла еще раз, или как исцеленный было сын одной женщины заболел еще более тяжело и эта болезнь едва не свела его в могилу, так как мать забыла о данном ею обете³⁵⁸, можно рассматривать как подтверждение тому, что в отношениях между святыми и верующими часто действуют прежние «варварские» правовые нормы, и невиновный может пострадать за виновного, тогда как христианство предполагало индивидуальную ответственность за грех³⁵⁹.

В свою очередь, святому, не оправдавшему возлагавшихся на него надежд, отказывали в почитании, более того, существовали специальные ритуалы поношения таких святых³⁶⁰. II Лионский собор в 1274 г. издал даже специальное предписание, осуждающее «отвратительный обычай» поношения святых. Воздавая святому молитвы и почести, паства считала себя вправе не только ожидать, но и требовать от него ответных услуг. Одна женщина вместе со своим кривобоком и горбатым сыном 11 недель пребывала в молитвах у гроба святой Елизаветы, прося исцелить мальчика. Она видела, как исцеляются другие паломники, и, наконец, потеряв терпение, воскликнула: «Ничему, что здесь было, я не поверю, раз ты, святая Елизавета, отказываешь в своей милости мне и моему сыну»³⁶¹.

«Договорной» характер отношений прихожан со своими святыми позволяет рассматривать практику призыва святого и принесения ему обета в целом как изоморфную обряду жертвоприношения. В соответствии с концепцией Х. Юбера и М. Мосса в архаическом обществе через жертву осуществляется коммуникация между сакральным и профанным мирами³⁶².

Как показала в своих исследованиях Е. С. Новик, жертвоприношение, подобно любому магическому акту, направлено на моделирование желаемого результата, при этом в форме ценности-жертвы исполнителем обряда передается сообщение, ведущее к получению желаемого в виде обменного дара. Так разве не по той же схеме организуются отношения между средневековыми святыми и их поклонниками? Разве молитвы, почести, обеты и

³⁵⁸ Anno. I, 68; II, 14.

³⁵⁹ *His R. Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts*. Münster, 1929; *Ohler N. Zuflucht der Armen*. S. 24.

³⁶⁰ Подробно о «наказаниях», которым подвергали святых, см.: *Geary P. L'humiliation des saints // Annales É. S. C. 1979. n 1. P. 27–41.*

³⁶¹ Elisabeth. 70.

³⁶² *Mauss M. Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/M., 1968.

подношения, с одной стороны, и исцеление или иная экстренная помощь — с другой, не являются теми самыми дарами, которыми обмениваются адресант обряда (просящий) и его адресат (святой)?

Моделируя двустороннюю коммуникацию, обряд призыва святого строится с учетом взаимных ожиданий обоих партнеров, и поэтому, как всякий магический акт, превращается в средство рефлексивного управления, когда один партнер передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для исполнителя обряда³⁶³. Содержание формулы призыва святого, часто развернутое и аргументированное³⁶⁴, а также характер дара (особенно жертвенные изображения больных частей тела) указывают на состояние адресанта обряда, акцентируя его нужды. Принесение обета (например, отправиться в паломничество, всем поведать о чуде, принести определенные дары) можно рассматривать как тактику провоцирования адресата на ответный дар. При этом четко выражено стремление повысить эффективность обряда посредством моделирования ситуации общения с сакральным по архетипическим образцам.

Сами того не осознавая, средневековые христиане облачают свое общение с миром горним в привычные дохристианские формы. «Не ходил ли ты молиться куда-либо кроме церкви или какого-нибудь другого предназначенного для религии места, помимо того, какое указали тебе твой епископ или священник, то есть к источникам, камням, деревьям, на перекресток дороги, и не зажигал ли ты свечу или факел для того, чтобы почитать это место, и не приносил ли туда хлеб или какую-нибудь жертву, и не ел ли ты их, и не молился ли там о выздоровлении и спасении души?» — всякий раз спрашивал исповедник у прихожан, и такой вопрос не был лишен оснований.³⁶⁵ В миракулах святого Анно, например, упоминаются случаи, когда святого призывали «под фруктовым деревом в саду», «в саду». «Когда его мать прослышала наконец о чудесах блаженного епископа Анно, она вышла из дома, опустилась на землю под *грушевым деревом* и стала взывать

³⁶³ Ср.: Новик Е. С. Вербальный компонент промысловых обрядов // *Малые формы фольклора*. М., 1995. С. 215; Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 138.

³⁶⁴ «Святая госпожа Елизавета, прошу тебя, исцели моего сына, и я буду вечно служить тебе»; «Святой Анно, помоги! Я верю, что благодаря твоим заслугам перед Господом мой сынок вернется ко мне!»; «Святой Анно, смилуйся и помоги моему горю! Оживи моего мальчика!» (Elisabeth. 43; Anno. III, 75; I, 81).

³⁶⁵ Schmitz. Bd. II. S. 424 (Corr. № 66).

к имени святого Анно и его заслугам и принесла обет»³⁶⁶. Или другой пример. Когда в одной семье умер мальчик и присутствовавшие на похоронах собрались уже в церковь на заупокойную мессу, его отец-крестьянин отправился в виноградник около дома и склонился в молитве под виноградной лозой. Он призвал святого Анно и дал ему обет, а когда вернулся в дом, увидел, что мальчик ожил³⁶⁷.

Следует подчеркнуть, что ни святому, откликающемуся на просьбы, сделанные при подобных обстоятельствах, ни автору miraкул — лицу духовного сана, который не счел нужным отредактировать эти сюжеты, такое поведение не кажется противоречащим принципам христианского благочестия, хотя «покаянные книги» и убеждают нас в обратном. В обыденной жизни, как видим, существовали свои представления о благочестии, и сам факт, что подавляющая часть «пациентов» святых были людьми низкого звания (то есть все те, кого источники не называют *domini* или *milites*), еще раз свидетельствует о том, что на формирование повседневного облика культа святых и связанных с их призывом целительных обрядов существенное влияние оказала архаическая народная обрядовая практика.

Персонажи агнографических легенд и miraкул часто действуют в местах, милых сердцу язычника или, другими словами, маркированных для мифомагического сознания: у камней, деревьев, источников, которые и сами становятся объектами их чудес, в частности, обретают целительную силу. В истории почитания реликвий есть, например, плоды с деревьев, растущих у могил святых. Один только Григорий Турский упоминает плоды тутового дерева с могилы святого Баудиллия в Ниме, груши с могилы святых Назария и Цельса в Эмбруне, мох с могилы святого Транквиллия в Дижоне.

Тот факт, что исполнение многих целительных обрядов, в том числе и не имеющих прямого отношения к культу святых, приурочивали к большим христианским праздникам, как и вышеприведенные примеры, объясняется бессознательным стремлением верующих усилить их эффективность, а это связано с опять-таки маркированным, а именно «праздничным» уровнем мифологической картины мира, с мифологизацией времени, свойственной мифомагическому мышлению вообще. П. А. Сигаль, исследовавший miraкулы святого Жибриана Реймского, приводит любопытные данные о частоте исцелений в определенные дни, что свидетельствует, по его мнению, об особенностях «средневекового сознания» с его предрасположенностью

³⁶⁶ Anno. II, 38; IV, 2; № 1.

³⁶⁷ Anno. № 21.

к самовнушению. Добавлю, что эта «предрасположенность к самовнушению» является ничем иным, как следствием все той же мифологической установки на усиление эффективности обряда в определенное («особенное») время, в данном случае в праздник. П. А. Сигалем было подсчитано, что в течение первых 19 недель после перенесения мощей святого Жибриана в Реймс, сразу же вызвавшего наплыв паломников, чаще чудеса случались в первые несколько недель (в среднем 7–8 в день против 5–6 впоследствии), причем по воскресеньям и в праздники — значительно чаще, чем в обычные дни (всего 39 из 96 чудес, 23 из которых пришлось на воскресенье), ну а «рекорд» был поставлен, разумеется, в день поминовения этого святого (11 мая) — сразу 10 исцелений³⁶⁸.

Создается впечатление, что средневековые христиане признавали, что здоровье и выздоровление — дар Господа, который можно утратить и обрести вновь, но при этом их поведение, направленное на обретение утраченного здоровья, которое официальная идеология ставила в обязательную зависимость от воли Творца, было отнюдь не религиозным (в современном понимании), то есть рассчитанным на умилоствление божественных сил, вымаливание исцеления, а магическим, ориентированным на немедленный, «автоматический» эффект, ибо магия — способ *непосредственного* воздействия на мир путем символических действий, при помощи «особых» слов, предметов с «особыми» свойствами. Данное обстоятельство несколько не влияет на эмоциональную силу народной веры и никак не противоречит религиозным убеждениям прихожан. Магия, коммуникативная по своей природе, относится не столько к сфере сознания, сколько к сфере поведения, и все «особые» свойства ритуальных символов в практике исцеления святыми, равно как и действенность самих ритуалов, мотивируется их исполнителями с позиций христианской религии, тогда как их скрытый, глубинный смысл отражает архаические, первоначальные пласты массового сознания.

Когда в позднее Средневековье в духовной жизни средневекового общества происходят важные изменения, выразившиеся в углублении религиозного чувства, «магическая подпочва» исцелений святыми значительно меньше дает о себе знать. В книгах миракул местных святых количество сообщений о «чудесах на расстоянии» вследствие призыва святого вдали от его реликвий существенно увеличивается при одновременном сокращении числа чудес непосредственно у могилы святого. Таким образом,

³⁶⁸ Sigal P. A. Miracles et guérisons au XII siècle. P. 1530.

акцент с внешней («ритуально-магической») стороны народной религиозности заметно смещается на внутреннюю («религиозную»).

И все же мы совершили бы ошибку, если бы видели в практике поклонения святым, равно как и в других видах «теургической терапии», лишь «христианизованную» народную магию. В каждом большом явлении жизни человеческого коллектива переплетаются и взаимодействуют различные причины, и было бы несправедливо оставить без должного внимания собственно религиозную сторону этого удивительного феномена. Разумеется, стихийно возникавшие культы и безудержный рост пантеона святых выражали скорее потребность людей иметь «своего» покровителя и заступника — и прежде всего в делах земных! — нежели глубину их религиозных переживаний. Однако этот прагматический аспект отношений верующих к «своим» святым не стоит преувеличивать, поскольку «договор» между ними не исключал и «межличностных» отношений в той мере, в какой об этом уместно говорить, когда речь идет о живых людях, с одной стороны, и чаще всего об образе, созданном по всем законам фольклорного сознания, — с другой.

Тот, кто захочет проникнуть в глубинную сущность этих «межличностных» отношений, «общения» и «обмена», будет вынужден согласиться с тем, что неизвестное в этой области значительно превышает то, что точно установлено. Следует признать, что в культе святых очень важен именно коллективный аспект. Святые и их поклонники образуют нерасторжимое сообщество, внутри которого существует нечто подобное «постоянно действующему гравитационному полю» (выражение К. Леви-Строса), где святым отводится роль людей, за которыми общество признает исключительную силу, но в ответ на это признание и почитание требует от них оправдания своих ожиданий. Поэтому в «неофициальном», обыденном образе святого выделяются две главные черты: бесконечное милосердие и неистощимая способность, даже готовность, творить чудеса.

Чувства, которые со своей стороны испытывают к святым верующие, пользуясь языком психоаналитиков, с некоторой долей условности можно охарактеризовать как содержащие элементы трансфера. Это и горячая вера — вера в Бога, в чудо, в спасение, и любовь к святому, мистически окрашенная, и душевное тепло, доверительные ожидания и надежды, возлагаемые на него поклонниками, и прежде всего отчаявшимися и жаждущими помощи, словом, эдакая «аффективная данность», существующая на архаическом, доязыковом и досимволическом уровне.

Священные могилы привлекали к себе постоянное внимание, чудесные исцеления свершались при большом скоплении народа. Присутствующие — больные и лица их сопровождающие, паломники и просто любопытные — были отнюдь не пассивными наблюдателями, а скорее деятельными участниками происходящего. Всякий новый паломник был для них потенциальным объектом нового чуда, так что когда, например, в монастырь Эбельхольт привели семилетнего мальчика, глухонемого от рождения, «в церковь поспешило множество народа, привлеченного известием о новопривывшем»³⁶⁹.

Под участливыми взорами присутствующих и под их одобрительные возгласы жаждущие исцеления или иной помощи («спасения») свершали принятые в таких случаях процедуры, призывая святого. Тех, кто не знал, как нужно просить об исцелении, с готовностью обучали. Глухонемому от рождения, которого к гробу святого Анно привел его господин, жестами объяснили, что он должен расprostереться на полу и просить святого явить божественную милость. Через некоторое время ему показали, что он должен встать, и приложили к устам и ушам реликварий с рукой святого, после чего «благодаря божественному чуду он начал говорить, и уши его открылись»³⁷⁰. Словом, и в ожидании чуда, и в целительных ритуалах, и в ликовании по поводу свершившегося чуда всегда участвовало множество слитых в едином эмоциональном подъеме людей. Когда пришедшая «в сопровождении толпы родственников» к могиле святого Анно женщина обрела долгожданное исцеление, она «призвала родственников и знакомых, ликуя, расprostерла руки и запечатлела на гробнице поцелуй своих губ и сердца»³⁷¹.

Как уже говорилось выше, больных сопровождали иногда не только семьи, но и целые церковные общины. Жители местечка Нюмбрехт привели с собою в Зигбург слепого мальчика. Когда чудесное исцеление свершилось, «все новопривывшие, а также те, кто уже находился здесь, все, как один (*in unum congregati*) разразились славословиями Господу»³⁷². В свою очередь, в тех сюжетах миракул, где сообщается о чуде вдали от могилы святого, как правило, подчеркивается, что в призыве святого участвуют родственники, соседи, словом, «все присутствующие».

³⁶⁹ Vitae Sanktorum Danorum. P. 355. Цит. по: Krötzel Ch. Pilger, Mirakel und Alltag. S. 226.

³⁷⁰ Anno. I, 31.

³⁷¹ Anno. I, 60.

³⁷² Anno. I, 57; подобные примеры: I, 55, 58

Исцеленные, будь то молодые или люди преклонного возраста, выражали свою радость весьма непосредственно: поцеловали гробницу, бегали и прыгали вокруг нее. Зрители не менее бурно реагировали на свершившееся чудо. Авиньонский синод 1209 г. специальным предписанием запретил «легкомысленное» поведение, как-то: танцы, прыжки и распевание песенок сомнительного содержания у гробниц святых и в церквах в момент, когда объявлялось о новом чудесном деянии. Бурная реакция окружающих — не просто ликование по поводу нового чуда, проявление «типично средневековой» эмоциональности. Это еще и выражение солидарности группы со «своим» святым, коллективного согласия и подтверждения правильности происходящего — необходимый компонент «гравитационного поля», в котором реализуются взаимоотношения больных с их целителями и которое, в свою очередь, обеспечивает «предрасположенность» больного к исцелению, вызывая у него особые аффективные переживания, во многих случаях приводящие к саморегуляции организма. Когда у гроба святого Анно исцелился больной водянкой мужчина, пришедший из далекой Франции, которой также достигла слава великого чудотворца, «кто мог бы удержаться от слез умиления, — пишет автор миракул, — видя, с какой радостью возносил он хвалу святому, воздевал руки к небесам, призывая святого Анно, и как покрывал поцелуями саркофаг, и как бегал он туда-сюда? В народе тут же было торжественно объявлено о случившемся, и, слившись в благочестивом усердии, люди возносили хвалу Господу»³⁷³.

В обществе, где жизнь человека подвержена стольким опасностям, а врачи были редки и практически недоступны для основной массы населения, да и уровень медицины в нашем понимании был чрезвычайно низок, святой превращался в *refugium pauperum* — «прибежище бедных» — не только в социальном плане, но и в том смысле, что все эти люди находятся в безвыходном положении, отчаялись и могут возлагать надежды только на чудесное вмешательство³⁷⁴.

Встречающееся иногда в историографии мнение о том, что средневековый человек не мог отличить банального расстройства желудка или воспаления горла от более тяжких недугов и относился ко всему одинаково фатально, а всякое выздоровление считал чудесным, не выдерживает никакой

³⁷³ Anno. I, 55.

³⁷⁴ «*Refugium pauperum*» — именно так назвал анонимный автор миракул св. Анно этого святого.

критики³⁷⁵. К святым обращались за помощью в случаях самых разнообразных заболеваний и несчастий, которые никак нельзя назвать легкими. Напомню, что помимо хромых, слепых, параличных, одержимых (т. е. так называемых «классических» недугов), в миракулах упоминаются разного рода опухоли, кровотечения и кровавый понос, ожоги, болезни сердца и желудочно-кишечного тракта, тяжкие травмы в результате несчастных случаев, трудные роды, больные зубы, эпилепсия, водянка, случаи клинической смерти, т. е. все те заболевания, которые в соответствии с уровнем медицины тех времен чаще всего не поддавались лечению. От чтения миракул остается впечатление, что к святым обращались именно тогда, когда надежда на исцеление всякими другими, более привычными и «естественными» способами уже потеряна, обращались именно за чудом, за невозможным. В миракулах часто мелькают слова *desperare, desperatus (ta) est*, а больные и болезни характеризуются как неизлечимые — *inremediabiliter, nullo medicamine*³⁷⁶.

Несмотря на свойственную жанру миракул лаконичность, в их сюжетах нельзя не почувствовать, что обращение к святому происходит в обстановке высочайшего эмоционального напряжения. С предельным драматизмом описывает хронист горе людей в связи с утратой близких, особенно детей. И тут последняя надежда — помощь святого. В одной семье умирал от болезни маленький мальчик. Согласно обычаю, его уже переложили на пол, на расстеленную солому, а мать так плакала и кричала, что ее вывели из дома. В саду она вновь обрела надежду и вместе с присутствующими призвала на помощь святого Анно, который и исцелил ребенка³⁷⁷.

Крайняя нужда, жестокие условия выживания, а отнюдь не пресловутое «легковерие» вызвали к жизни эту неистребимую готовность средневекового человека верить всему, что обещало спасение. Внушение и самовнушение — основы психотерапии — наиболее древний в истории культуры способ смягчения человеческих страданий, обусловленный аффективным представлением об освобождении от них. Повторю еще раз: в соответствии со средневековыми представлениями такое освобождение — «спасение» —

³⁷⁵ Ср.: *Finucane R. C. The Use and Abuse of Medieval Miracles // Histori*, 1960. Vol. 60. P. 1–10.

³⁷⁶ Это наблюдение сделал Р. Хистанд. *Hiestand R. Kranker König — kranker Bauer // Der Kranke Mensch im Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf*, 1985. S. 74–75.

³⁷⁷ *Anno*. I, 64.

могло быть обеспечено вмешательством прославленного чудотворца или известного своим благочестием живого слуги Господа, который выступает как заступник перед Богом, ходатайствующий о восстановлении здоровья или иной помощи. Наличие такого заступника и субъективная установка на возможность чуда сами по себе уже могут стать причиной исчезновения чувства страха, одиночества, незащитности и безысходности — обычных причин психоневрозов, обусловленных социальным бытием. в то время как вера, ожидание и надежда на помощь свыше являются как бы «аффективными катализаторами», способствующими самовнушению и в конечном итоге улучшению самочувствия больного или даже исцелению.

Нам, людям XXI в., с нашей «научной» картиной мира, вряд ли доступно до конца осознать то, что именно вера, горячая и непосредственная. была фактором, решающим для исцеления, фактором, способным воздействовать на реальность. Сами средневековые авторы, а вслед за ними и многие современные исследователи, упрекали средневековых прихожан в невежестве относительно азов христианского учения, в суевериях и вообще в том, что они были плохими христианами. Действительно, многие из них не смогли бы прочесть «Pater noster», плохо понимали из кого состоит Святая Троица и охотно прибегали к услугам знахарей, но тем не менее средневековый человек не мог жить без веры в Бога, в его могущество и милосердие, хотя эта вера и была иной, нежели вера образованных клириков или вера наших современников. В экстремальной ситуации, когда у него не оставалось ничего, кроме этой веры, сила ее способна была творить чудеса. И хотя, на наш современный взгляд, их можно счесть вполне объяснимыми благодаря гениальному открытию З. Фрейдом бессознательного и его роли в возникновении и лечении неврозов, для средневекового человека чудо в его судьбе не могло означать всего только необходимую коррективу жестокой, несправедливой, подчас непереносимой жизни, а было чем-то ярким, потрясающим, может быть, изменившим всю его последующую жизнь.





Заключение

Христианизация европейских народов, не принадлежавших античной культуре, была процессом особого рода, поскольку здесь в соприкосновение пришли не просто две религии — язычество и христианство, а две совершенно разные культуры, два мировидения, два уровня цивилизации, различия которых проявлялись буквально во всем. Вряд ли этот процесс стоит изображать как конфронтацию высоких теорий — таковой традиционная культура этих народов просто не располагала. Скорее, взаимодействие шло на уровне обыденной жизни, поэтому представить одну из ее сфер, а именно народную медицину, как своего рода арену для наблюдения диалога культур, вполне оправданно.

Своеобразие этого диалога обусловлено прежде всего тем, что на почве обыденной жизни столкнулись не столько даже два разных по способу трансляции и организации знания типа культуры — устная и письменная (значение последней в повседневной жизни «неграмотных простецов» было невелико), сколько две разные моделирующие социальное поведение системы представлений и образцов поведения, в различной степени осознаваемых и вербализуемых, при посредстве которых истолковывается всякое восприятие действительности и мотивируется всякое действие — архаическая традиция и христианская религиозная этика.

Христианизация была не просто сменой религии, заменой одного представления о Боге на другое. В идеале она должна была означать глубочайшие изменения в структуре личности. Христианское религиозное мироотношение, этика и нравственность, такие категории, как смирение или покаяние, должны были разрушить весь прежний жизненный уклад, освободить личность от гнета коллективных представлений («традиции») и выработать у нее привычку индивидуального нравственного самоконтроля, исходя из которого она сможет формулировать для себя моральные предписания и в категориях которого сможет оценивать свои действия. Поэтому Церковь в пылу цивилизаторской деятельности столь решительно

вмешивалась во все сферы повседневной жизни прихожан, стремясь искоренить то, что считала «отклонением от истинной веры» («суеверием»), и утвердить христианские нормы поведения.

При оценке итогов этого вмешательства следует учитывать, по меньшей мере, два обстоятельства. С одной стороны, нельзя не принять во внимание, что средневековая народная культура «начинается» отнюдь не в Средние века. Типологически — это все та же подчиненная авторитету традиции устная культура эпохи «варварства», за которой стоит мифологическое мышление. Но феноменологически — это уже совсем иная культура. Миф как формообразующая и смыслообразующая структура массового сознания продолжал жить и воспроизводиться уже на новой, христианской почве. Если вслед за Л. П. Карсавиным считать веру «совокупностью положений религии», а верующим — человека, который считает «хотя бы смутную для него совокупность их истиной»¹, то не оставляет сомнений тот факт, что изучаемая нами культура была все же культурой не «варваров-язычников», а людей, которые осознавали себя христианами и, как умели, подстраивали свое поведение под «христианские» (как им казалось) образцы. Таким образом все, что можно условно назвать мифологией болезни — ее объяснение, переживание, представление о способах побороть ее, — в той или иной форме должно было приспособливаться к изменившемуся культурному контексту, «христианизироваться». Плоды этой «христианизации» оказались несколько неожиданными для самой Церкви и были несовершенны, а порою вообще далеки от тех идеалов, которые она стремилась привить своей пастве. Но причины этого следует искать не в злой воле «упорствующих в суевериях» темных прихожан, а в типологических особенностях средневековой народной культуры.

Именно ее устный характер позволил практически в полном объеме сохранить в обыденной жизни средневекового общества унаследованные от языческой архаики традиционные объяснения болезни вредоносным колдовством, «сглазом», вмешательством мертвых и персонажей низшей мифологии. Неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, начала и принципа, свойственное мифологическому мышлению, обусловило персонификацию болезни в народных представлениях в образе червя или в образе «стрел» («удара», «укола»), исходящих от колдунов, мифологических существ, элементов космоса, или в некоем «существо» — называемой по имени болезни-«персоне» *sui generis*.

Но разве средневековые христиане отвергали при этом теологическое объяснение происхождения болезни по воле Божественного Провидения? Отнюдь нет. Оба объяснения безотчетно сосуществовали в массовом сознании как взаимодополнительные и не подвергаемые объективному анализу, а актуализировались соответственно случаю и моменту. Разумеется, популярная христианская версия объяснения болезни не во всем соответствовала теологической догме. Если учесть, что в диалоге христианства с местной архаической культурой единственным общим каналом передачи информации было устное слово («воспитательная работа» приходских священников и проповедь, значение которой до XII в. тем не менее не следует переоценивать), то все, что могла передать Церковь своей пастве, неизбежно усваивалось ею в изрядно упрощенном виде. Поэтому, например, идея болезни-испытания по воле Провидения как этиологическая конструкция не приживалась в обыденной жизни вплоть до позднего Средневековья, и болезнь объяснялась скорее наказанием за грех, настигающим грешника не «в конце времен», а уже при жизни.

Но даже существовавшее в столь упрощенном варианте представление о болезни-каре за грех вряд ли можно приписать исключительно победе христианской религиозной этики, корректирующей греховное поведение. В обществе, где все поведение по-прежнему было ориентировано на традиционные нормы и образцы, а не на законы трансцендентной нравственности, где моральное сознание обращено вовне, так что его члены смотрят на себя глазами коллектива, а не далекого небесного Судии, «правильное» поведение стимулировалось не внутренней, продиктованной совестью моралью, как того хотела бы Церковь, а представлением о некоей религиозно-магической вредоносной силе, в данном случае — болезни. Эта сила способна породить религиозный страх той же природы, что и страх перед нарушением запрета (табу) в архаической культуре, и имеет мало общего с той интериоризованной системой ценностей и норм — христианской моралью, которую насаждала раннесредневековая Церковь и в контексте которой должно было восприниматься объяснение болезни наказанием за грех.

Точно так же в сфере переживания болезни и сопровождающих ее страданий внушаемые проповедниками и местными священниками христианское смирение и покорность воле Творца хотя и были аксиомой для верующих, скорее декларировались, чем были жизненной реальностью, и тем более никак не означали пассивного отношения к болезни. Со смирением принимали лишь неизбежное. В целом же заболевшие стремились

исцелиться любым доступным способом, даже если Церковь считала его греховным, охотно прибегая к запретным магическим ритуалам или отправляясь в дальние и небезопасные паломничества к могилам святых-чудотворцев, и не теряли надежды на исцеление по многу лет.

Быть больным в Средние века означало нечто гораздо большее, нежели просто страдать каким-нибудь недугом, и страх перед болезнью не исчерпывался страхом перед возможными страданиями и смертью. Кроме желания жить и выжить, в целом свойственного роду людскому, средневековому человеку важно было сохранить свое собственное место в сотворенном Богом мире. Перспектива утраты вследствие нетрудоспособности привычной социальной (сословной, профессиональной) роли, своего места в структуре общества, вне которого человек переставал ощущать себя тем, кем он был, оказывалась не менее страшной.

Со своей стороны, христианская идеология, видя в болезни «непостижимый и неоспоримый приговор Верховного Судии» и предопределяемый им особый — «ущербный» — образ жизни (*modus deficiens*), уготовила больным и немощным и соответствующую социальную роль — быть «бедняками Христовыми» (*pauperes Christi*) и, следовательно, объектами благотворительности. В этом аспекте христианизация Европы означала кардинальные изменения в отношении к больным и немощным. Разумеется, и раньше сострадание к больным и постоянный уход за ними в частной жизни были обычным явлением. Но прежде ни одна культура не знала общественно санкционированного, возведенного в ранг официальной идеологии требования заботиться о наиболее слабых и уязвимых членах общества.

Диктуемая христианской идеей милосердия и любви к ближнему необходимость каритативной деятельности, изначально только формально предписываемая христианской идеологией, на исходе высокого Средневековья постепенно превратилась в существенный аспект общественной жизни и вышла за пределы исключительной компетенции Церкви. Благочестивые люди из разных социальных слоев, объединяясь в религиозные братства и духовно-светские ордена, стали посвящать себя уходу за больными и немощными в госпиталях, ставших первым институтом социальной помощи.

Но если в сфере представлений о причине болезни и ее «высшем смысле» архаическая и христианская традиции существовали в известном смысле параллельно (единственным случаем их креолизации следует считать признание Церковью в позднее Средневековье «колдовского» происхождения некоторых болезней, главным образом психосоматического

характера), то в сфере целительной практики взаимопроникновение элементов христианского культа и народной магии принесло богатые плоды. Собственно средневековая народная целительная практика включала в себя обширный спектр разнообразных процедур от архаических дохристианских, квалифицируемых Церковью как «колдовство» (*maleficium*), до «религиозного» лечения церковными сакраменталиями и чудесных исцелений святыми (*miracula*).

Судя по осуждающей суеверия канонической литературе, в повседневной жизни сохранилось большое количество дохристианских целительных обрядов, восходящих к природным культам, к культу мертвых и целому «пантеону» персонажей народной мифологии. Кроме того, целительного или профилактического воздействия ожидали от использования амулетов и магических предметов, заговоров и заклинаний, практиковавшихся самостоятельно или входивших в сложные обрядовые комплексы. Словом, народная медицина полностью сохранила свой ритуальный характер. Это и неудивительно. Как всякая «технология», она входила в область сакральных значений, поэтому любое лечение представляло собой специальные ритуально оформленные процедуры, а все применяющиеся для лечения предметы, лекарства, даже самый простой отвар из трав, в их контексте были ничем иным, как ритуальными символами.

Ритуализованный характер целительной практики уже сам по себе стал достаточным основанием для того, чтобы претендующее на роль регулятора социального поведения христианство — победившая религия — в лице своей официальной структуры — Церкви, объявило ее «суеверием» и поставило под запрет. Ответом паствы на запрет магии как формы коллективного поведения было постепенное переосмысление ее действительности с позиций христианской религии. Оно выражалось прежде всего в том, что в тексты старинных обрядов и заклинаний стала включаться христианская символика — элементы христианской мифологии и культа, предметы церковной утвари. Нельзя сказать, что таким образом рождались совершенно новые обряды. П. Г. Богатырев видел в подобных инновациях средство приспособить старую традицию к новым культурным условиям, что, в свою очередь, свидетельствует о ее живости и актуальности: «Исполнители магических действий и обрядов, появившихся недавно или, точнее, старинных, но видоизмененных в соответствии со временем, знают основные правила, обеспечивающие их эффективность. Вводя какой-либо новый предмет или деталь в магические действия... производя замены, исполнители стремятся не нарушать основных правил. Все это подтверждает нашу мысль о том, что большая часть народных

верований, обрядов и магических действий не является для народа простой традицией и автоматическими пережитками»².

Одновременно на основе христианских представлений и практики, переданных «сверху» Церковью своей пастве (литургия, sacramенты и sacramентални, почитание святых), формируется так называемое «религиозное лечение». Святая или благословенная вода, елей, многочисленные формулы благословений, заклятий, экзорцизмов превращаются в наиболее употребимые целительные средства. По образцу церковных вербальных формул создаются народные, в церковных приходах рождаются особые целительные процедуры, в которых священник становится главным действующим лицом. Неудержимо растет пантеон святых, а исцеление у святых мощей все больше напоминает сложный обряд, в котором без труда можно распознать все законы магии, описанные еще Д. Д. Фрэзером.

Так в лоне народной религиозной практики по образцу магических («языческих») ритуалов постепенно формируются новые, которые их исполнители стали считать вполне уместными, «христианскими», хотя далеко не все из них признавались официальной Церковью. Создается парадоксальная ситуация: первый импульс и лечению sacramенталиями, и культу святых дала сама Церковь в надежде подменить ими прежнюю «языческую» магию, но они стали развиваться столь активно и принимали столь многообразные формы, что быстро вышли из-под контроля церковных властей. Христианский культ сам стал источником многочисленных суеверных практик, и те суеверия из области «народного благочестия», с которыми Церковь имела дело в XI–XV вв., были по сути плодом ее же воспитательных усилий.

Те культурные процессы, которые мы наблюдаем на арене народной медицины — бесконечная вариативность обрядовых форм, смешение «старого» и «нового», — свойственны народной культуре раннего и высокого Средневековья в целом. Пока шел процесс интеграции христианства в традиционную культуру местного населения, многие традиционные формы и стереотипы поведения уходили в прошлое или изменялись до неузнаваемости, а то и полностью сменялись новыми, иные, наоборот, продолжали свое существование в обыденной жизни общества, считающего себя христианским. То обстоятельство, что предназначенные для лечения болезней или их профилактики традиционные магические обряды и заклинания, их

² Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 184.

«христианизованные» вариации, «языческие» и «христианские» амулеты, многочисленные церковные сакраменталии и целительные обряды со святыми мощами сосуществовали на протяжении всего Средневековья, вполне вписывается в предложенную Ю. М. Лотманом модель диалога «старой» и «новой» культур с их попеременно принимаемыми ролями «передающей» и «принимающей», о которой шла речь в начале этой книги. Главным итогом этого диалога стало признание *de facto* официальной Церковью роли ритуала как средства воздействия на мир.

Типологическое обобщение и структурный анализ казалось бы столь разных — «магических» или «религиозных» — целительных обрядов, будь то измерение тела больного красной нитью или взвешивание паломника на весах у могилы святого, нашептываемый знахаркой заговор или «отчитывание» эпилептика священником показало, что все они скрывают в себе единые структурные закономерности и их «магическая подпочва» очевидна. Но разве это имело какое-нибудь значение для самого больного, озабоченного только обретением утраченного здоровья? Он верил в Бога, в его могущество и милосердие, в неограниченные (чудесные) возможности святых излечивать любую болезнь. Он верил в целительную силу святой воды и других церковных сакраменталий, но не меньше — и в силу погребальных носилок или полежавшего 9 месяцев на алтаре медного колечка. Не беда, если в случае головной боли под рукой не оказывалось специальной льняной повязки с аббревиатурой из начальных букв соответствующей формулы благословения, вместо нее можно было привязать к голове компресс из виноградных листьев, кашицы из плодов можжевельника или смоченные уксусом кошачьи экскременты. Все это были равновозможные *народные* средства, о «магическом» или «религиозном» характере которых никто не задумывался. И если мы хотим изучать средневековую народную культуру «с позиций ее носителей», «глазами современников», как это декларирует историческая антропология, мы вообще должны отказаться от попыток разделять в поведении ее носителей «магию» и «религию» в том смысле, который вкладывается в эти понятия современной наукой, искать в нем «двоеверие», «христианизованную магию», «пережитки язычества» или «вульгарное христианство».

Повторю еще раз, мы имеем дело с людьми, в полной мере осознающими себя христианами, просто вера их была иной. Она отличалась от веры средневековых «высоколобых» теологов или от веры наших современников. Поэтому всякое упоминание о суеверных практиках в источниках свидетельствует отнюдь не о том, что плохо усвоившие христианскую догму и этику средневековые прихожане продолжали упорствовать в языческих

суевериях, а всего лишь о том, что люди, эти суеверия практикующие, разделяли (может быть, не всегда осознанно) свойственные традиционному укладу их жизни привычные установки и диктуемые ими в определенных ситуациях формы поведения. Вера — часть содержания сознания, тогда как магия — форма поведения, на глубину и эмоциональную силу религиозной веры не влияющая, о чем свидетельствуют, как мы видели выше, чудесные исцеления святыми или вера в Божественную благодать церковных сакраменталий.

Историографическая дискуссия о содержании средневекового религиозного сознания («народной религиозности») длится с начала 70-х гг. Вероятно, проникнуть в его тайники, избегнув грубых обобщений и допущений, невозможно, и однозначного ответа на этот вопрос не существует. Но у средневекового религиозного сознания помимо «содержания» есть и другая сторона — эмоциональная. Пусть христианская догма была плохо усвоена рядовыми верующими. Пусть до исхода Средневековья нормы христианской этики еще не определяли обыденную жизнь. Но вера — была. Почти столет назад Л. П. Карсавин ввел в научный обиход историков понятие «религиозность» именно как субъективную, аффективную сторону веры: «Религиозность — та же взятая с субъективной стороны (*т. е. не в смысле содержания веры, а в смысле признания его истинным*) вера, но по особому эмоционально окрашенная. Религиозен тот, кто не просто верит или считает истиной все либо некоторые положения веры, а кто как-то особенно связан с ними, для кого они важны субъективно и в ком признание их сопровождается особым душевным состоянием»³. Это «особенное душевное состояние» и следует считать «народной религиозностью», препарировать которую, выявляя «магические» и «религиозные» составляющие, вряд ли имеет смысл. Вся жизнь средневекового традиционного общества, постоянно ощущающего тесную связь с землей, с природой, жизнь, в значительной степени ритуализованная, в силу самой своей организации погружена в атмосферу сакрального, пронизана религиозно-психологическими переживаниями, далеко не исчерпывающимися и тем более не инспирируемыми одним только христианским культом. Скорее, он сам «вписался» в эту «народную религиозность» или, если угодно, мифологическое переживание мира, породив определенные представления и формы поведения, столь часто далекие от «чистой религии» (термин А. Воше).

³ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности. С. 4.



Библиография

Арнаутова Ю. Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления о их причинах и лечении // *А. Л. Ястребицкая (ред.). Средневековая Европа глазами современников и историков. Ч. 3. М.: Интерпракс, 1994. С. 101–122.*

Арнаутова Ю. Е. Колдовство и «колдовские» болезни в Средние века // *Вопросы истории. 1994. № 11. С. 158–162.*

Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // *Одиссей. Человек в истории. 1995. М.: Наука, 1995. С. 151–169.*

Арнаутова Ю. Е. Западноевропейские средневековые «оборотни» // *Вопросы истории. 1997, № 6. С. 161–165.*

Арнаутова Ю. Е. Об истории западноевропейского госпиталя в Средние века и некоторых методологических аспектах ее изучения // *Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2000. № 5.*

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // *Фольклор и этнография. Л., 1984.*

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // *Материальная культура и мифология. Л., 1981.*

Байбурин А. К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // *Этнические стереотипы поведения. М., 1985.*

Байбурин А. К. Семиотический аспект функционирования вещей // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.*

Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // *Этнознаковые функции культуры. М., 1991.*

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991.

Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.

Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 169–296.*

Богораз-Тан В. Г. Христианство в свете этнографии. М.: Л., 1928.

- Вайнберг И. И. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.
- Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Грибанов А. Б. Б. И. Ярхо и исследование жанра видений (Ярхо Б. А. Из книги «Средневековые латинские видения»). Публикация А. Б. Грибанова // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 18–55.
- Григорий Турский. История франков (пер. В. Д. Савуковой). М., 1987.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984 (2-е изд.: 1972 — 1-е изд.).
- Гуревич А. Я. Эдда и сага. М., 1979.
- Гуревич А. Я. Походы викингов. М., 1966.
- Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич А. Я. Семья, секс, женщина, ребенок в проповеди XIII века (Франция и Германия) // Историческая демография докапиталистических обществ Западной Европы: проблемы и исследования. М., 1988. С. 154–185.
- Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
- Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. М., 1989.
- Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Гуревич А. Я. Поэзия и магия слова // Одиссей. Человек в истории. Вып. 1993. С. 284–299.
- Добиаш-Рожественская О. А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. Пг., 1917.
- Добиаш-Рожественская О. А. Западноевропейские паломничества в Средние века. Пг., 1924.
- Исландские саги. М., 1956.
- Исландские саги. М., 1973.
- Жаров Л. В. Человеческая телесность. Ростов, 1988.
- Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. М., 1992.
- Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Лекомцева М. И. Семiotический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 105–120.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
- Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 90–101.

Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 121–128.

Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры? // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек—текст—семиосфера—история. М., 1996. С. 344–356.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989 (2-е изд.).

Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система. М., 1973.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995 (2-е изд.).

Мелетинский Е. М. Малые жанры фольклора и проблемы жанровой эволюции в устной традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 325–337.

Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1975. С. 65–76.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984.

Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 110–163.

Новик Е. С. Вербальный компонент промысловых обрядов // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 198–217.

Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул (Петроград, 1917). Репринт: М., 1995.

Померанцева Э. В. Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1975.

Поэзия скальдов. Л., 1979.

Прокопий из Кесарии. Война с готами (пер. С. П. Кондратьева). М., 1950.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Прядь о Торлейве Ярловом Скальде (пер. и комм. Е. А. Гуревич. Вступит. ст. А. Я. Гуревича) // Одиссей: Человек в истории. Вып. 1993. С. 284–299.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1980.

Сага о Сверрире. М., 1988.

Сага о Греттире. Новосибирск, 1976.

Сага о Вёлсунгах. М.—Л., 1934.

Свешникова Т. Н. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора. С. 121–129.

Сегал Д. О некоторых проблемах семиотического изучения мифологии // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962.

Снорри Стурлуссон. Круг земной. М., 1970.

Стеблин-Каменский М. И. «Саги об исландцах» и «Сага о Греттире» // Сага о Греттире. Пер. О. А. Смирницкой, ред. М. И. Стеблин-Каменского. Новосибирск, 1976. С. 149–161.

Старшая Эдда. М.; Л., 1963.

- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тацит П. К.* Германия // С. П. Моравский и др. (Ред.). Древние германцы. М.: Л., 1937.
- Токарев С. А., Мелетинский Е. М.* Мифология // Мифы народов мира. Т. 1. С. 11–20.
- Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Топорков А. А.* Символы и ритуальные функции предметов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Топоров В. Н.* К редукции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Вып. 236. Тарту. 1969. С. 9–44.
- Топоров В.* О древнеиндийской заговорной традиции. Малые формы фольклора. М., 1995. С. 8–111.
- Топорова Т. В.* Язык и стиль германских заговоров. М., 1996.
- Тхостов А. Ш.* Семантика телесности и мифология болезни // Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991. С. 96–107.
- Тэрнер В.* Миф и ритуал. М., 1983.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания человека. М., 1984.
- Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989.
- Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1988.
- Хэйзинга И.* Осень средневековья. М., 1988.
- Цивьян Т. В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 154–178.
- Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале нового времени // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996.
- Шпренгер Я., Инстититорис Г.* Молот ведьм (Пер. с лат. Н. Цветкова. Предисл. С. Лозинского). Саранск, 1991 (Репринт 1930 г.).
- Ярхо Б. А.* Из книги «Средневековые латинские видения». Публикация А. Б. Грибанова // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989.
- Adam P.* Charité et assistance en Alsace au Moyen Age. Strassburg, 1982.
- Agius.* Vita Hathumodae // G. Pertz (Ed.). MGH SS. T. IV. P 165–175.
- Agrimi J., Crisciani C.* Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII. Mailand, 1978.
- Agrimi J., Crisciani Ch.* Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur // M. D. Grmek (Hrsg.). Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. München, 1996. S. 182–215.

- Albini G.* Guerra, fame, peste. Crisi di mortalita e sistema sanitaria nella Lombardia tardomedievale. Bologna, 1982.
- Achtenberg H.* Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschen Boden // Form und Geist. Bd. 19. Leipzig, 1930.
- Ackerknecht E. H.* Geschichte und Geographie der wichtigsten Krankheiten. Stuttgart, 1963.
- Agius.* Vita Hathumodae // G. Pertz (Ed.). MGH Scriptores. T. IV.
- Amira K. v.* Die germanischen Todesstrafen. München, 1922.
- Andree R.* Braunschweiger Volkskunde. 2. Aufl. Braunschweig, 1901.
- Andree R.* Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig, 1904.
- Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, publiés par A. Lecoy de la Marche. Paris, 1877.
- Angenendt A.* Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen // Frühmittelalterliche Studien 17 (1983). S. 153–221.
- Angenendt A.* Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u. a., 1990.
- Angenendt A.* Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung // Saeculum. 42. (1991). S. 320–346.
- Angenendt A.* Der «ganze» und «unverweste» Leib — eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis // H. Mordek (Hg.), Aus Archiven und Bibliotheken. Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3. Frankfurt / M u. a. 1992. S. 33–50.
- Angenendt A.* Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1994.
- Angenendt A.* Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 1997.
- Arends U.* Ausgewählte Gegenstände des Frühmittelalters mit Amulettcharakter. Diss. Heidelberg, 1978. Bd. I–II.
- Assion P.* Die mittelalterliche Mirakelliteratur als Forschungsgegenstand // Archiv für Kulturgeschichte, 50, 1968. S. 172–180.
- Attali J.* Die kannibalische Ordnung: von der Magie zur Computermedizin. Frankfurt / Main, 1981.
- Augé M.* La construction du monde. Religion. Représentations. Idéologie. Paris, 1974.
- Augé M., Hertzlich C.* Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Paris, 1984.
- Baetke W.* Christliches Lehngut in der Sagareligion. Berlin, 1951.
- Baetke W.* Wörterbuch der altnordischen Prosaliteratur. Bd. I–II. Berlin, 1965–1968.
- Bargheer E.* Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Lebensinneren im deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931.

- Bartels M.* Die Medizin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin. Leipzig, 1893.
- Bartels M.* Über Krankheitsbeschwörungen // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Bd. 579. Berlin, 1895.
- Barth G.* Die Taufe in frühchristlicher Zeit. Neurkirchen, 1981.
- Beck H. G. J.* The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixteenth Century. Romae, 1950.
- Beek H. H.* Waazin in de middeleeuwen. Haarlem, 1969.
- Becker L.* Altnordische Heilkunde. Diss. Düsseldorf, 1938.
- Beissel St.* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zur Beginne des 13. Jhs. Freiburg, 1890.
- Beissel St.* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. Freiburg, 1892 (ND. 1976).
- Beissel St.* Die Aachenfahrt. Verehrung der Aachener Heiligtümer seit den Tagen Karl des Großen bis in die unsere Zeit. Freiburg, 1902.
- Bergdolt K.* Der Schwarze Tod in Europa. Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters. München, 1994.
- Berger J. M.* Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Das Beispiel der Cistercienser. Diss. Münster, 1996.
- Bériac F.* Histoire des lépreux au Moyen Age. Une société d'exclus. Paris, 1988.
- Bernards P.* Die rheinische Mirakelliteratur im 12. Jh. // Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein. Hft. 138. 1941. S. 1–78.
- Biedemann H.* Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. München; Zürich, 1976.
- Biraben J. N., Le Goff J.* La peste dans le haut Moyen Age // Annales É. S. C. 1969. P. 1484–1510.
- Biraben J. N.* Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens. T. I–II. Paris, 1975–1978.
- Bloch M.* Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Anglettere. Paris, 1924 (n. éd. 1983).
- Bluhme F. (Ed.)* Leges Langobardorum // MGH Leges IV Stuttgart, 1868 (ND 1925).
- Blumenfeld-Kosinski R., Szell T. (Ed.)* Images of Sainthood in Medieval Europe. Ithaca, 1991.
- Borgolte M.* Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 3 (1998). S. 197–210.
- Borst O.* Alltagsleben im Mittelalter. Frankfurt/M., 1983.
- Boshof E.* Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 71 (1984). S. 153–174.
- Boudriot W.* Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928.

- Brown R. *Le Christ des barbares. Le monde nordique (IX-e–XIII-e siècle)*. Paris, 1987.
- Brown H., Verbeke W. (Ed.). *Death in the Middle Ages (=Medievalia Lovaniensia I Lovaniensia)*. Leuven, 1983.
- Brown J. *Die Reliquare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*. Freiburg i. Br., 1957.
- Brown J. *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*. Stuttgart, 1943.
- Browne P. *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte*. 2 (1930). S. 134–154.
- Browne P. *Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters // Zeitschrift für katholische Theologie*. 55. (1931) S. 521–534.
- Brown P. *The cult of the saints: its rise and function in latin christianity*. Chicago, 1981.
- Brown P. *The body and society*. New York, 1988.
- Bruck M. *Medizinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwaben*. Ravensburg, 1865.
- Bulst N. *Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352. Bilanz der neueren Forschung // Saeculum*. Bd. 30. 1979. S. 45–67.
- Cannon W. B. «Voodoo» death // *American Anthropologist*. Vol. 44. 1942. № 2.
- Caspari C. P. (Hrsg.). *Martin von Bracara's Schrift «de correctione rusticorum»*. Christiania, 1883.
- Chaumartin. H. *Le mal des ardents et le feu de Saint-Antoin*. Wien (Isère), 1946.
- Cockayne T. O. (Ed.). *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*. 3 vols. London, 1864–1866 (rpt. 1961).
- Collin I. (Ed.) *Acta et processus canonisationis beate Birgittae*. Uppsala, 1924–1931.
- Coury C. *The Basic Principles of Medicine in the Primitive Mind // Medical History* (1967). P. 111–127.
- Crisciani C. *Valeurs éthiques et savoir médical entre le XII et le XIX siècle. Problèmes et thèmes d'une recherche // Grmek. M.D. (Éd.) History and Philosophy of Life Sciences*. 1. 5. 1983. Florence, 1984. P. 33–52.
- Cumming G. J., Baker D. (Ed.). *Popular Belief and Practice*. Cambridge, 1972.
- Davis N. Z. *Society and culture in early modern France. Eighth Essays*. Stanford, 1975.
- Daxelmüller Ch. *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*. Zürich, 1993.
- Dehmer H. *Primitives Erzählungsgut in den Isländigasögur*. Leipzig, 1927.
- Decker R. *Die Hexen und ihre Henker*. Freiburg; Basel; Wien, 1994.
- Delehaye H. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles, 1906 (2 ed.)
- Delehaye H. *Les origines de la cults des martyrs*. Bruxelles, 1933.
- Detleff C., Müller G. *Von Teufel, Mittagsdämonen und Amuletten // Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974). S. 91–102.

Diepgen P. Über den Einfluß der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters (= Akad. der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, № 1). Mainz, 1958.

Diepgen P. Traum und Traumdeutung als medizinischwissenschaftliches Problem im Mittelalter. Berlin, 1912.

Diepgen P. Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter. Berlin, 1922.

Dinzelbacher P. (Hg). Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart, 1994.

Dinzelbacher P. Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie // P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (Hrsg). Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, 1990. S. 9–27.

Dinzelbacher P. (Hrsg.) Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern, 1990.

Dormeier H. Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem // K. Schreiner. Laienfrömmigkeit im später Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. München, 1992. S. 331–397.

Dübner-Manthey B. Die Gürtelanhänge als Träger von Kleingeräten, Amuletten und Anhängern symbolischer Bedeutung im Rahmen der frühmittelalterlichen Frauentracht. Berlin, 1987.

Düwel K. Runenkunde (=Sammlung metzler 72). Stuttgart, 1983.

Ebermann O. Blut und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt (= Palaestra, XXIV). Berlin, 1903.

Ebert M. Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. IV. T. I. Berlin, 1928.

Ebertz M. N., Schultheis F. Populäre Religiosität // M. N. Ebertz, F. Schultheis (Hrsg.). Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München, 1986. S. 11–52.

Eggers H. E. Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur // Form und Geist. Bd. 27. Leipzig, 1932.

Eggers H. Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte // K. Schäferdiek (Hrsg.) Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. München, 1978.

Eis G. Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin, 1964.

Eliade M. Le sacre et le profane. Paris, 1965.

Esser Th. Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen? Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung zu Pesttraktaten des 15. Jahrhunderts // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 108 (1997).

Ewans J. Magical Jewels of the Middle Age and the Renaissance particularly in England. Oxford, 1922.

Federici-Vescovini G. L'astrologia tra magia, religione e scienza // *G. Federici-Vescovini* (Ed.). «Arti» e filosofia nel secolo XIV. Florenz, 1983. P. 171–193.

Fehlmann H.-R. Das Mirakelbuch Annos II. Erzbischof von Köln als Quelle heilkundlicher Kasuistik. Diss. phil. Marburg, 1963.

Fehlmann H.-R. Heilkundliche Kasuistik im Siegburger Mirakelbuch // *M. Mittler*. (Hrsg.). Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis (=Siegburger Studien III-V). Siegburg, 1966–1968.

Feilberg H. F. Der Kobold in nordischer Überlieferung // *Zeitschrift für Volkskunde*. 1898. № 8. S. 1–20; 130–146; 264–277.

Finucane R. C. The Use and Abuse of Medieval Miracles // *Histori*, 1960. Vol. 60. P. 1–10.

Finucane R. C. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in medieval England. Londres-Melbourne; Toronto, 1977.

Fischer H. Heilkräuter und Arzneipflanzen. Ulm, 1966.

Fischer S. The Complete Medieval Dreambook. A multilingual, alphabetical «Somnia Danielis» Collation. Frankfurt/M., 1982.

Fossier R. Paysans d'occident. Paris, 1984.

Frank K. S. Frühes Mönchtum im Abendland. Zürich, 1975.

Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 1–2. Graz, 1960 (N. D.).

Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Freiburg i. Br., Freiburg, 1902.

Freudenthal H. Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931.

Fuchs K. Das Bild des Heiligen im Märchen. Leben, Wirken und Nachwirkungen des hl. Martin von Tours // *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 61. Hft. 1. 1979. S. 1–16.

Gastgeber K. Vom Sinn der Krankheit // *Arzt und Christ*. № 15. (1969). S. 88–94.

Geary P. L'humiliation des saints // *Annales É.S.C.* 1979. № 1. P. 27–41.

Gelis J., Redom O. Les miracles, miroirs des corps. Saint-Denis, 1983.

Gering H. Über Weissagung und Zauber in Nordischen Altertum. Kiel, 1902.

Gering H. Glossar zu den Liedern der Edda. Paderborn, 1907.

Gerhardi. Vita s. Oudalrici // *D. Weitz* (Ed.) MGH SS. T. IV.

Gläser H. Die Bedeutung der christlichen Heiligen und ihrer Legende für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland. Diss. Heidelberg, 1937.

Göttling A. Technology and Religion in Medieval Sweden (=Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg 4). Falun, 1993.

Gottschling B. Die Todesdarstellungen in den Islendigasaga. Frankfurt/M., 1986.

Grabmayer J. Volksglauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten (=Kultusstudien bei Böhlaus). Wien; Köln; Weimar, 1994.

Grabner E. Der Wurm als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südeuropäische Beiträge zur allgemeinen Volksmedizin // *Zeitschrift für deutsche Philologie*. Bd. 81. 1962.

Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit. Praha, 1965.

Grimm J. Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Bd. I–III. Berlin, 1875–1878.

Grimm J. Kleinere Schriften. Bd. 2. Berlin, 1968 (ND).

Grimm J. Der heilige Hammer // Hauptzeitschrift deutschen Altertums. Bd. 5. 1845.

Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Bd. 5. Leipzig, 1966.

Grmek M. D. Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique. Paris, 1983.

Grmek M. D. Préliminaires d'une étude historique des maladies // Annales É. S. C. 1969. P. 1473–1483.

Gross K. Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Stuttgart, 1985.

Grönbech W. Kultur und Religion der Germanen. Bd. I–II. Darmstadt, 1961 (ND).

Günter H. Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligengeschichte. Freiburg, 1949.

Haarländer S. Die Reliquien der Bischöfe. Kirchliche Amtsträger und Kultpraxis in hagiographischen Quellen des Hochmittelalters // Hagiographica I (1994). S. 117–158.

Habermas R. Wallfahrt und Aufruf. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit. Frankfurt; New York, 1991.

Haeser H. Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten. Bd. 3. Jena, 1882.

Hälsig F. Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XIV. Jhs. Leipzig, 1910.

Hästesko F. A. Lansisuomalaiset tautien loitsut. Helsinki, 1910.

Hampp J. Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1–10. Berlin, 1927–1942 (=HWDA).

Hansen J. Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. Leipzig 1900. (N. D. Aalen, 1964).

Hansen J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901.

Harmening D. Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Frömmigkeit // Würzburger Diözesangeschichtsblätter (28), 1966. S. 25–240.

Harmening D. Superstitio: Überlieferungs- und theoriengeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin, 1979.

Harmening D. Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Würzburg, 1996.

Hartman Fr. Der Ärztliche Auftrag. Göttingen, 1956.

Hasenfratz H.-P. Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafofertheorie. Leiden, 1982.

Hasenfratz H.-P. Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos. Freiburg i. Br. 1992.

Hauck K. Gott als Arzt. Eine exemplarische Skizze mit Text- und Bildzeugnissen aus drei verschiedenen Religionen zu Phänomenen und Gebärden der Heilung // Ch. Meier, U. Ruberg (Hrsg.) Text und Bild. Aspekte der Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit. Wiesbaden, 1980. S. 19–62.

Hauck K. Ein Königsname in einer Brakteateninschrift // D. Berg. H.-W. Götz (Hg.). Historiographia medievalis. Festschr. F. F.-J. Schmale. Darmstadt, 1988. S. 38–59.

Haverkamp A. Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte // A. Haverkamp (Hrsg.) Zur Geschichte der Juden in Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Göttingen, 1981. S. 27–93.

Hecht K. Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1983.

Hecker J. F. K. Geschichte der Heilkunde. Bd. 1–2. Berlin, 1922–1929.

Hecker J. F. K. Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters. Berlin, 1865.

Heusler A. Die altgermanische Dichtung. Potsdam, 1926.

His R. Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts. Münster, 1929.

Hiestand R. Kranker König — kranker Bauer // Der kranke Mensch im Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf, 1985.

Hoffmann H. Beiträge zur Lehre von den durch Zauber verursachten Krankheiten und ihre Behandlung in der Medizin des Mittelalters // Janus. Bd. 34. 1933. S. 129–144; 179–192; 211–217.

Höfler M. Krankheits-Dämonen // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. II, S. 86–164. Freiburg, 1899.

Höfler M. Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München, 1899.

Höfler M. Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München, 1893.

Homan H. Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler. Diss. Göttingen, 1965.

Honko L. Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitsklärung (= FF Communications. № 178). Helsinki, 1959.

Hoops J. Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 1–4. Strassburg, 1911–1914.

Hopf L. Organtherapie // Janus Bd. 3, 4. 1898–1899.

Hopf L. Die Anfänge der Anatomie bei den alten Kulturvölker (=Abhandlungen zur Geschichte der Medizin. Heft IX). Breslau, 1904. S.

Horn W. Der altgermanische Zauberspruch gegen den Hexenschuß. Heidelberg, 1925.

Hovorka O. v., Kronfeld A. Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin. Bd. I–II. Stuttgart, 1908–1909.

Hrabanus Maurus. Homilia 42 // PL. T. 110. Col. 78–80.

Huyskens A. Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen. Marburg, 1908.

Imhof A. E. Der Mensch und sein Körper von der Antike bis heute. München, 1983.

Irblich E. Die Vita Sanctae Wiboradae // Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung. Hft. 88. 1970.

Isager K. Skeletfundene ved Om Kloster. Kopenhagen, 1936.

Jahn U. Zauber mit Menschenblut und anderen Teilen des menschlichen Körpers / Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft. Berlin, 1888. S. 130–140.

Jacobus de Voragine. Legenda aurea. Jena, 1921.

Jaeger W. Augenvotive: Votivgaben, Votivbilder, Amulette. Sigmaringen. 1979 (N. D.).

Jankun H. Spuren von Anthropophagie in der Capitulatio de partibus Saxoniae? // Nachschriften der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1968. I. phil.-hist. Klasse. S. 59–71.

Jarauschk K. Der Zauber in der Isländersagas // Zetschrift für Volkskunde. 1930. Bd. 1. Hft. 3.

Jaritz G. Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters. Wien; Köln, 1989.

Jetter D. Klosterhospitäler: St. Gallen, Cluny, Escorial // Sudhoffs Archiv. 62 (1978). S. 313–337.

Jetter D. Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800. Köln, 1986.

Jörmann J. Frühmittelalterliche Rezeptarien. Zürich; Leipzig, 1925.

Jolly K. L. Anglo-Saxon Charms in the Context of Popular Religion. Diss. University of California. Santa-Barbara, 1987.

Jolly K. L. Popular religion in late Saxon England: elf charms in context. Univ. of North Carolina Press, 1996.

Kabell A. Skalden und Schamanen (=FF Communications 127). Helsinki, 1980.

Kerler D. H. Die Patronate der Heiligen. Ulm, 1905.

Kieckhefer R. European witch trials: Their foundations in popular and learned cultures, 1300–1500. Los Angeles, 1976.

Kieckhefer R. Magie im Mittelalter. München, 1992.

Kippenberg H., Luchesi B. (Hrsg.). Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt/M., 1978.

- Klare H. J.* Die Toten in der altnordischen Literatur // *Acta philologica Scandinavica* 8 (1933-34) S. 1-56.
- Koty J.* Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölker. Stuttgart, 1933.
- Kötting B.* *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze.* 2 Bd. Münster, 1988.
- Kötting B.* Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengelände (=Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. Heft 123). Köln; Opladen, 1965.
- Kreienkamp M.* Das St. Georgener Rezeptar. Ein alemanisches Arzneibuch des 14. Jhs. aus dem Karlsruher Kodex St. Georgen 73. T. 2. Würzburg, 1992.
- Krohn K.* Skandinavisk Mytologie. Helsinki, 1922.
- Krözl Ch.* Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.-15. Jahrhundert). (=Societas Historica Finlandiae 46). Helsinki, 1994.
- Krug A.* Heilkunst und Heilkult. München, 1993.
- Kyll N.* Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte des Brauchtums in Trirer Lande und im Luxemburg (=Rheinisches Archiv 81). Bonn, 1972.
- Lammert G.* Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken. Würzburg, 1896 (N. D. München, 1969).
- Le Goff J., Sournia J. J. Ch.* (Ed.). *Les maladies ont une histoire.* Paris, 1986.
- Leichter R.* Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungenklage // *Germanische Abhandlungen.* Hft. 58. Breslau, 1927.
- Laplantine F.* *Anthropologie de la maladie.* Paris, 1986.
- Leubuscher R.* Über die Werwölfe und Tierverwandlungen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Berlin, 1850.
- Leuner H.* Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe // *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa.* Göttingen, 1970. S. 279-297.
- Libellus de inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham et alia miracula S. Gileberti* // *E. Foreville* (Ed). *Un procès de canonisation à l'aube du XIII siècle (1201-1202): Livre de Sain Gilebert de Sempringham.* Paris, 1943.
- Lid N.* Um finnskot og alvskot // *Maal og Minne.* Kristiania, 1921.
- Little L. K.* *La morphologie des malédictions monastiques* // *Annales É. S. C.* 1979.
- Loomis C. G.* *White Magic. An introduction to the folklor of christian legend.* Cambridge, 1948.
- Loomis C. G.* *Hagiological Healing* // *Bulletin History Medicine.* № 8. 1940. P. 634-642.
- McNeill W. H.* *Plagues and Peoples.* New York, 1976.
- McDougall I.* *The Third Instrument of Medicine. Some Account of Surgery in Medieval Iceland* // *S. Campbell, B. Hall, D. Klausner* (Ed.). *Health, Disease and Healing in Medieval Cultur.* Toronto, 1992. P. 57-83.

Manninen J. Die demonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben. (=FF Communications 45). Helsinki, 1922.

Marzell H. Geschichte und Volkskunde der deutschen Heilpflanzen. Darmstadt, 1967 (ND).

Martini P. Wunder, Sünde und Krankheit // Arzt und Christ. № 6, 1960. S. 71–76.

Meier C. A. Der Traum als Medizin: Antike Incubation und moderne Psychotherapie. Zürich, 1985.

Mensching G. Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker. Leiden, 1957.

Mentalität und Alltag im Spätmittelalter (Bearb. von H. W. Götz). Gottingen, 1985.

Merkel J. (Ed.) Leges Alamanorum // MGH Leges Bd. III. Hannover, 1858 (ND 1965). S. 1–182.

Meyer E. Deutsche Volkskunde. Strassburg, 1898.

Metcalfe E. (Ed.) Passio et miracula beati Olavi. Oxford, 1881.

Miracula s. Walburgis Monheimensia // A. Bauch. (Ed.). Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt Bd. II. Regensburg, 1979. S. 142–348.

Miracula Defixionis Domini // Ed. T. Lundén. Göteborgs Högskolas Ersskrift. 1949, 4 (1950).

Mischlewski A. Alltag im Spital zu Beginn des 16. Jahrhunderts am Beispiel der Stadtpfarre Krems // A. Kohler, H. Lutz (Hrsg.) Alltag im 16. Jahrhundert. Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten. Wien, 1987. S. 152–173.

Mittler M. (Hrsg.) Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis (=Siegburger Studien III–V). Siegburg, 1966–1968.

Mogk E. Die Menschenopfer der Germanen // Abhandlungen der sachsichen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil-hist. Kl. Bd. 27. 1909. S. 601–643.

Moore R. I. Heresy as Disease // W. Lourdaux, D. Verhelst (Ed.). The Concept of Heresy in the Middle Ages (XI–XII C.). Louvan; La Haye, 1976. P. 1–11.

Müller I. Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen: Heilserwartung und Heilungserfolge im Mittelalter // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. Bd. 32 Marburg, 1982. S. 1–17.

Müller M. Über die Stilform der altdeutschen Zaubersprüche. Kiel, 1901.

Münsterer H. O. Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde. Regensburg, 1963.

Naumann H. Primitiver Totenglaube // H. Naumann. Primitive Gemeinschaftskultur. Jena, 1921. S. 18–60.

Niederhellman A. Arzt und Heilkunde in den Frühmittelalterlichen Leges. Berlin; New York, 1983.

Notkerus Balbulus Gesta Karoli // Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte. Bd. III. Berlin, 1958.

Oevle O. G. Armut und Armenfürsorge um 1200//Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Sigmaringen, 1981.

Oevle O. G. Die Gegenwart der Toten//H. Braet, W. Verbeke (Hg.) Death in the Middle Ages (= Mediaevalia Lovaniensia I, 9). Löwen, 1983. S. 21–77.

Ohler N. Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des heiligen Anno//Rheinische Vierteljahrbücher, 1984. S. 1–33.

Ohler N. Alltag in Marburger Raum zur Zeit der hl. Elisabeth//Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 66.

Ohler N. Sterben und Tod im Mittelalter. München, 1990.

Olsen M. Hedenske Kultminder. Norske Stendsnavne. Bd. I (=Skrifter utgitt av det norske videnskaps Akademi. Hist.-filos. Kl. N 4). Oslo, 1915.

Otto R. Das Heilige. Breslau, 1921.

Otto W. F. Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens. Berlin, 1923.

Paudler F. Alten-und Krankentötung als Sitte bei den indogermanischen Völkern// Wörter und Sachen. Bd. 17. 1936. S. 1–53.

Peuckert W.-E. Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter. Hildesheim; New-York, 1978.

Philippson E. A. Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig, 1929.

Poock D. Laienbegräbnisse in Cluny//Frühmittelalterliche Studien 15 (1981). S. 68–179.

Pouchelle M. C. La prise en charge de la mort: médecine, médecins et chirurgiens devant les problèmes liés a la mort a la fin du Moyen Age (XIII–XV s.)//Archives européennes de sociologie. XVII. 1976. P. 249–278.

Randel L. Die Konversion//G. u A. Overbeck (Hrsg.) Seelischer Konflikt und körperliches Leiden: Reader zur psychoanalytischen Psychosomatik. Hamburg, 1978.

Ranke K. Indogermanische Totenverehrung (=FF Communications 140). Helsinki, 1951.

Reber O. Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta. Hersbruck, 1963.

Reichborn-Kjennerud J. Vår gamle trolldoms medisn. Bd. I–V. Oslo, 1928–1947.

Reichborn-Kjennerud J. Altnorvegische Heilkunde//Janus. 1936. S. 113–136.

Reier H. Heilkunde im mittelalterlichen Skandinavien. Seelenvorstellungen im Altnordischen. Heft 1, 2. Kiel, 1976.

Revel J., Peter J. P. Le corps: l'home malade et son histoire//Le Goff J., Nora P. (Éd.) Faire de l'histoire. T. III. Paris, 1974. P. 169–191.

Riché P. Education et culture dans l'Occident barbare. VI–VIII siècles. Paris, 1962.

Richter E. Von geistlichen Volksmedizin in den alten Erbauungsschriften, Mirakelbücher und Legendarien//Medizinische Monatsschrift. 1952. № 6. S. 187–191.

Richthofen K. F. v. (Hrsg.) Leges Saxonum//MGH Leges in folio. Bd. 5. Hannover, 1875. S. 1–102.

Richthofen K. F. v (Hrsg.) *Lex Thuringorum* // MGH Leges in folio. Bd. 5. Hannover, 1875. S. 119–144.

Richthofen K. F. v (Hrsg.) *Lex Frisionum* // MGH Leges in folio. Bd. 3. Hannover, 1868. S. 656–700.

Rotschuh K. E. *Medizin in der Geschichte und Kultur*. Stuttgart, 1964.

Rohschuh E. K. *Medicina historica. Zum Selbstverständnis der historischen Medizin* // *Janus*. 67. S. 7–19.

Rohschuh E. K. (Hrsg.) *Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinnggebung*. Darmstadt, 1975.

Rousche M. *Miracle, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France* // *Hagiographie, Cultures et Sociétés, VI–XII siècles*. Paris, 1981. P. 319–337.

Rousselle A. *Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV siècle* // *Annales É. S. C.* 1976. P. 1085–1107.

Sahmland I. *Beschreibung und Bewertung von Krankheit in der Predigtliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts am Beispiel der Bergpredigten* // *U. Benzenhöfer, W. Kühlmann* (Hg.). *Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit*. Tübingen, 1992. S. 228–246.

Salis L. R. v. (Hg.) *Lex Burgundionum* // MGH Leges nationum germanicarum. Sectio II, 1 Hannover, 1892.

Sartori P. *Zählen, Messen, Wägen* // *Am Ur-Quelle*. Bd. IV. Hamburg, 1885.

Schadenwaldt H. *Elementargedanken in der Entwicklung der Heilkunde* // *Die medizinische Welt*. 1987. N 38. S. 5–8.

Scheibelreiter G. *Das Wunder als Mittel der Konfliktbereinigung* // *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 74. 1992. S. 257–276.

Schipperges H. *Antike und Mittelalter* // *H. Schipperges, E. Seidler, P. U. Unschuld* (Hrsg.). *Krankheit, Heilkunst, Heilung*. 1978. S. 229–261.

Schipperges H. *Hildegard von Bingen. Ein Zeichen für unsere Zeit*. Frankfurt/M., 1981.

Schipperges H. *Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter*. München, 1985.

Schipperges H. *Die Kranken im Mittelalter*. München, 1990.

Schmitt J. C. *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle*. Paris, 1979 (Dt.: *Schmitt J. C. Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiliges Kults*. Stuttgart, 1982).

Schmitt J. C. *Religion et guérison dans l'Occident médiéval* // *Historiens et sociologiques aujourd'hui*. 1984. Extrait.

Schmitt J. C. *Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter* (нем. пер. с фр. издания 1988 г.) Frankfurt/Main, 1993.

Schmitz H. J. (Hrsg.) *Die Bussbücher und Bussdisziplin der Kirche*. Bd. I–II. Graz, 1958.

Schmugge L. *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter (QFIAB 64)*. Tübingen, 1984. S. 1–83.

- Schneider H.* Aqua benedicta — Das mit Salz gemischte Weihwasser // *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*. Spoleto, 1987. S. 337–365.
- Schreiner K.* Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit // P. Dinzelsbacher, D. R. Bauer (Hrsg). *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn, 1990. S. 330–373.
- Schwind E. v.* (Hg.). *Lex Baiwariorum* // *MGH Leges nationum. Germanicarum. Sectio V, 2*. Hannover, 1926.
- Seligmann S.* Der böse Blick und Verwandtes. 2 Bd. Berlin, 1910.
- Seligmann S.* Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg, 1922.
- Sendrail M.* (Éd.). *Histoire culturelle de la maladie*. Toulouse, 1980.
- Siebenthal W. v.* Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinische Untersuchung (=Heilkunde und Geisteswelt. 2). Hannover, 1950.
- Siegerist H. E.* Die Sonderstellung des Kranken // *Kyklos*. Bd. 2. 1919.
- Siegerist H. E.* Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur (=Studien zur Geschichte der Medizin 13). Leipzig, 1923.
- Sigal P. A.* Miracles et guérisons au XII siècles // *Annales É. S. C.* 1969. P. 1522–1539.
- Sigal P. A.* L'homme et le miracle dans la France médiévale, XI–XII siècles. Paris, 1985.
- Sigal P. A.* Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le Haut Moyen Age (V–XIII siècles) // *Revue d'Histoire des Sciences* 197. 1971. P. 193–211.
- Sprander E.* Einführung in die Philosophie. Tübingen, 1948.
- Stewart C.* Die Entstehung des Werwolfglaubens // *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. XIX. 1909. S. 30–51.
- Südhoff K.* Die Heilsamen Eigenschaften des Magdalenenbalsams // *Archiv für Geschichte der Medizin*. № 1. 1909. S. 388–390.
- Trüb L. P.* Heilige und Krankheit. (= Geschichte und Gesellschaft. Bochumer historische Schriften. Bd. 19). Stuttgart, 1978.
- Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. New York, 1971.
- Unwert W. v.* Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literatur. Breslau, 1911.
- Vanja C.* Krankheit (Art.) // P. Dinzelsbacher (Hg). *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1994. S. 195–200
- Vaucher A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rom, 1981.
- Vaucher A.* La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII-e–XII-e siècles. Paris, 1975.

Veit L.A. Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg, 1936.

Vita Gangulfi martyris varennensis / (Hrsg.) von W. Lewison. MGH SSRM. Bd. VII. Hannover, 1919–1920. S. 155–170.

Vita Remigii ep. auctore Hincmaro // B. Krusch (Ed.). MGH SSRM. T. 2. Hannover, 1896. S. 250–349.

Vita sancti Galli auctore Wettino. B. Krusch (Ed.) // MGH SSRM. T. IV. Hannover, 1902. S. 257–280.

Vovelle M. Ideologies et mentalités. Paris, 1982.

Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. 2 Bd. Berlin, 1970. (3 Aufl.)

Ward B. Miracles and the medieval mind; Thory, Record and event, 1000–1215. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Waschnitius V. Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte // Sitzungsbericht der Keis. Akad. der Wiss. (Philos.-hist. Kl. Bd. 174. 2. Abt.), 1913.

Wasserschleben F. W. (Hrsg.). Reginon von Prüm. Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. Leipzig, 1840.

Weinhold K. Altnordisches Leben. Berlin, 1856.

Wenz-Haubfleisch A. Miracula post mortem. Siegburg, 1998.

Wesche H. Der altnordische Wortschatz im Gebiet des Zaubers und der Weissagung. Halle, 1940.

Wiegelmann G. Der «lebende Leichnam» im Volksbrauch // Zeitschrift für Volkskunde. Bd. 62 (1966). S. 161–183.

Willerding U. Botanische und paläo-botanische Untersuchung auf der Plesse // Plesse-Archiv 27 (1991). S. 259–264.

Williman D. (Ed.) The Black Death. The Impact of the 14-th Century Plague. New York, 1983.

Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter (= Medium Aevum Quotidianum I). Krems, 1990.

Wundt W. Völkerpsychologie. Bd. 4. Leipzig, 1908–1914.

Wuttke A. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1869 (ND 1900).

Zender M. Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bd. 41. 1977. S. 108–123.

Zimmermann G. Ordensleben und Lebensstandart. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften Hochmittelalters. München, 1973.

Zoepf L. Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig; Berlin, 1908.



Список сокращений при цитировании источников

Anno — Mittler M. (Hrsg.). *Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis* (=Siegburger Studien III-V). Siegburg, 1966-1968.

Elisabeth — Huyskens A. *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen*. Marburg, 1908.

HF — *Historiae Francorum*. Цит. по русскому изданию: *Григорий Турский*. История франков. (Пер. В. Д. Савуковой). М., 1987.

HWDA — *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 1-10. Berlin, 1927-1942.

Corr. — *Corrector ac medicus*. Цит. по: *Schmitz H. J.* (Hrsg.) *Die Bussbücher und Busdisziplin der Kirche*. Bd. I-II. Graz, 1958.

PL — *Migne J.-P. Patrologia Latina*.

MGH — *Monumenta Germaniae Historica*.

MGH SS — *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*.

MGH SSRM — *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*.



СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	5
1. О проблеме	5
2. О «картине мира», «народной культуре» и об «архаическом Средневековье»	16
<i>Глава 1. Объяснения болезни (этиологии)</i>	31
1. 1. Болезнь в масштабах «микро- и макрокосма»: мифологические истоки традиционных представлений о болезни	34
1. 2. Объяснение болезни колдовством людей	49
1. 2. 1. Субъекты колдовства и вера в магию	49
1. 2. 2. Вредоносное колдовство в скандинавских источниках	57
1. 2. 3. К вопросу о вере в «колдовское» происхождение эпидемий	65
1. 2. 4. Вредоносное колдовство (<i>maleficium</i>) в континентальных источниках	69
1. 3. «Сглаз»	81
1. 4. Вредоносное влияние мифологических существ как этиологическая конструкция	85
1. 4. 1. Болезни от мертвых, альвов (эльфов) и других персонажей нижней мифологии	85
1. 4. 2. Кодифицированное поведение в быту и объяснение болезни	101
1. 5. Персонификация болезни	105
1. 6. Христианское учение о происхождении болезни в церковной литературе и в жизни	111
1. 6. 1. «Популярная» версия христианской этиологии	111
1. 6. 2. Одержимость	120
1. 6. 3. Христианская этиология в зеркале miraкул святых и в повседневности	126

Глава II. Переживание болезни и отношение к больным	137
и в христианской идеологии	139
2. 1. «Аксиологический статус» болезни в дохристианских культурах	139
2. 2. Больной и его болезнь	147
2. 3. Больной и общество	164
2. 3. 1. Христианское милосердие и каритативная деятельность общества по призрению бедных и больных	164
2. 3. 2. Забота о больных в частной жизни	184
2. 3. 3. Судьба прокаженных	199
Глава III. Терапия: болезнь в контексте ритуала	209
3. 1. Диагностика и прогностика	213
и прогностике	213
3. 1. 1. Гадания и толкование примет в народной диагностике	213
3. 1. 2. Прогностические свойства сновидений	217
3. 2. Исцеление «тоге рагапогит» — «по обычаю язычников»	222
3. 3. Культ мертвых в эпоху христианского Средневековья	235
и его связь с магией здоровья	235
3. 3. 1. Апотропеическая магия в погребальном обряде («профилактика») и культ мертвых в целительной практике	235
3. 3. 2. Продолжение культа мертвых в культе святых	245
3. 4. Растения в терапии и профилактике	251
3. 5. Амулеты и «магические предметы» как профилактическое и терапевтическое средство	267
3. 6. Вербальная магия: от <i>diabolica carmina</i> к благословию и молитве	275
3. 7. «Теургическая терапия» и «церковная магия»	304
3. 8 Исцеления святыми	321
и страждущими	321
3. 8. 1. Чудо исцеления и патронаты святых над больными	321
3. 8. 2. Паломничества и обряды исцеления в культе святых	340
Заключение	371
Библиография	379
Список сокращений при цитировании источников	397