

Отзыв на диссертацию

Елены Алексеевны Кузьменко

**«Монастырская повседневность немецких цистерцианцев в
визионерских текстах XIII века»,**

**представленную на соискание ученой степени кандидата исторических
наук по специальности 07.00.03 – всеобщая история (средние века)**

Диссертационное исследование Е.А.Кузьменко являет собой вполне удачный опыт воссоздания в общих чертах наиболее специфического аспекта повседневной жизни цистерцианских монашеских общин, а именно их *vita religiosa*, т.е. их спиритуальности, рутинного исполнения литургических обязанностей (*opus Dei*) и духовного проживания ключевых моментов монашеского бытия (вступление в Орден, исповедь, покаянные практики, уход из жизни). Материалом для исследования послужили дидактические сочинения (отчасти визионерского характера) цистерцианских авторов XIII в., эпохи расцвета Ордена. Поставленная диссертантом задача – в высшей степени смелая, т.к. данный жанр при всей его нарративности и красочности в силу особенностей риторики и авторских интенций труден для интерпретации. Однако диссертант сумел сформулировать нужные (и новые!) вопросы к источникам, признаться, неожиданным. Поэтому новизна исследования несомненна, равно как и его актуальность, особенно для отечественной историографии, ибо в научный оборот был введен целый пласт среднелатинской литературы, которой, кроме А.Я.Гуревича, никто у нас подробно не занимался.

Диссертация имеет четкую и хорошо обоснованную структуру. Она состоит из вводной части, включающей собственно постановку и обоснование проблемы, мотивацию выбора источников и их характеристику,

обзор историографии, трех основных глав и заключения; список источников и библиография (256 работ, в т.ч. и зарубежных авторов) прилагаются.

Во «Введении» диссертант подробно формулирует задачи исследования (с.8-9), которые можно суммировать в виде вопроса о том, какие именно повседневные реалии спиритуальной жизни и стоящие за ними представления находят отражение в дидактике цистерцианских авторов и почему. В этом отношении исследование имеет четко выраженный историко-антропологический характер: выявляя в источнике содержание конкретных практик, диссертант исследует их «глазами современников», а затем дает собственную интерпретацию.

Основным источником диссертационного исследования стали «Диалоги о чудесах» Цезария Гейстербахского, материал в которых изложен в виде назидательных примеров – *exempla*; активно привлекались также мистические сочинения других авторов («Книга откровений» Рихальма из Шёнталя и «Книга чудес» Герберта Клервоского). В качестве дополнительных диссертант использует нормативные источники, прежде всего регламентирующую всю повседневную жизнь цистерцианцев книгу монастырских «обычаев» (*consuetudines*) *Liber usuum* и монашеское *Правило св. Бенедикта*. Они необходимы ему как для тематической систематизации материала нарративных источников (что обусловило структуру членения основных глав диссертации), так и для более глубокого его понимания.

Раздел по историографии проблемно ориентирован: диссертант обращается как к историографии изучения повседневности в целом, так и к историографии изучения визионерской литературы (включая отчасти и историю монашества, в контексте которой она возникла). Поскольку литература по данной проблематике уже необозрима, предложенная для краткого анализа в разделе выборка (при том, что о частностях здесь можно спорить) в целом достаточно репрезентативна и отражает общие тенденции в медиевистике. Такой подход представляется весьма разумным, т.к. позволяет

диссертанту, не превращая историографический обзор в бесконечную аннотированную библиографию, дать представление и о состоянии исследований в целом, и включить свою работу в определенную историографическую традицию, а значит, найти и обосновать собственную (новую) «нишу» в ней.

Структура работы предполагает три главы, что, по замыслу автора, должно давать представление о целом жизненном цикле, начиная от вступления новicia в монашескую общину и заканчивая смертью монаха.

I глава «Вступление в Орден» посвящена изучению интерпретации авторами источников мотивов выбора новiciaми именно цистерцианского Ордена (в т.ч. в контексте противопоставления образу бенедиктинских монахов других конгрегаций), общих мотивов вступления в монастырь, сути новiciaта, ритуалу монашеского посвящения. Особенной заслугой диссертанта следует признать то внимание, которое он уделяет сюжетам о переходе в Орден монахов других бенедиктинских обителей. Функцию таких сюжетов он видит прежде всего в легитимации данной практики, формально нарушающей обет *stabilitas congregationis*. Это очень ценное наблюдение: по разным источникам известно, что случаи перехода в цистерцианские конвенты были явлением частым и порою становились поводом для полемики, автору же удалось показать, по каким моделям аргументировалась их легитимация в общественном мнении.

Во II главе «Реалии духовной повседневной жизни монастыря» анализируются основные рутинные практики монашеской жизни. Это (1) исповедь и покаяние; (2) евхаристическая литургия с отдельными экскурсами в мир представлений о сути самого таинства, Тела и Крови Христовых и об их внелитургическом использовании; (3) чтение духовной литературы (*lectio divina*); (4) благотворительность (авторский термин «подавание» (с. 262) представляется здесь неудачным, т.к. не покрывает всего спектра описанных

в разделе практик). В соответствии с этими моментами глава разбивается на параграфы, в которых материал источников предваряется пояснениями общего характера об истории и теологической трактовке данных практик: подобный подход можно только приветствовать. Диссертант проработал большой массив материалов *exempla*, выявляя, какие практики становятся предметом внимания цистерцианских авторов и как их «повседневное обличье» (и стоящие за ним представления) соотносится с теологически обоснованной нормой, иными словами, ставит вопрос о соотношении «идеала» и «действительности» и приходит к выводу, что «представления о ключевых монашеских практиках выходят за рамки строгого богословия» и свойственны даже самим авторам источников – людям вполне образованным (с. 292). При том, что с теоретическими (теологическими) интерпретациями диссертантом своих наблюдений в ряде случаев можно дискутировать, сама постановка проблемы соотношения идеальной нормы с теми представлениями, которые выявляются из ее «практического воплощения» в обыденной жизни общины и из наставлений монахам, являет собой существенный вклад в изучение средневековой религиозной ментальности и «монашеской теологии» – неизбежно упрощенной, редуцированной, отчасти прагматизированной.

III глава „Memento mori: смерть в цистерцианском монастыре» состоит из двух частей: (1) параграфа с общим очерком представлений о смерти, свойственных визионерской литературе изучаемого периода (в т.ч. критерии «хорошей и «плохой» смерти у авторов источников), и монастырских ритуалов, сопровождающих сам момент умирания; и (2) параграфа «Мнимая смерть», где материалом для подробнейшего анализа становятся рассказы визионеров или «умерших на время» о путешествии по загробному миру, истории о явлении умерших в снах и видениях собратьям по Ордену и т.п. Диссертант последовательно выявляет транслируемые в таких сюжетах

представления о топографии загробного мира, индивидуальном суде над душой, о критериях для определения посмертного воздаяния, условиях обретения посмертного блаженства. Строго говоря, в медиевистике тема смерти и видений о посмертной участи души не нова и отнюдь не является малоизученной (автор здесь справедливо ссылается на работы А.Я.Гуревича, П.Динцельбахера и др.) Однако Е.А.Кузьменко, полагаю, и тут удалось найти собственную оригинальную «нишу»: в ее работе анализируемые примеры составляют своего рода завершённую эсхатологическую картину в «монашеской теологии» их авторов – Цезария Гейстербахского и Герберта Клервосского. Позволю себе предположить, что речь может идти даже о специфически «цистерцианской эсхатологии», хотя диссертант однозначно этой мысли и не высказывает (и, разумеется, она потребовала бы дополнительной аргументации). Важными и интересными представляются наблюдения автора о *refrigerium*: это представление возникло в эсхатологии христианской Античности и обнаружение его сосуществования с эксплицитно оформляющейся идеей чистилища эвристически ценно и заслуживает дальнейших изысканий.

В «Заключении» изложены итоги диссертационного исследования и выводы, перекликающиеся с промежуточными (частными) выводами в конце каждой главы, но не дублирующие их, а скорее, обобщающие. Все они обоснованы анализом источников и вполне убедительны.

Принципиальных возражений по поводу выводов диссертанта у меня нет, хотя позволю себе все же внести некоторые коррективы и общие рекомендации.

1. В отношении содержания работы. Понятно, что автор выбрал наиболее показательные, на его взгляд, фрагменты *vita religiosa*, лучше всего иллюстрируемые его источниками. Такое самоограничение разумно (объем диссертации превышает 400 стр.), однако если цель автора – отразить именно

ключевые элементы духовных практик, то логично было бы ввести во II гл., во-первых, отдельный раздел о посте. Наряду с молитвой/мессой и милостыней пост входит в состав теологической триады *bona opera*, т.н. добрые дела, которые рассматриваются и как заслуга перед Господом, и как «плоды покаяния» (*fructus poenitentiae*). Эта многоуровневость смыслов делает пост не только принципиально важной частью повседневности, но и обещает интересные результаты исследования преломления этих смыслов в «монашеской теологии» дидактических сочинений. Во-вторых, к «ключевым и ежедневным событиям» (с.374) следовало бы добавить в качестве отдельного раздела и службы литургических часов (*officium*), которые, собственно, весь день и организуют. Из приведенных автором по другому поводу примеров можно заключить, что необходимый материал в его источниках имеется.

2.К разделу «Источники». Характеризуя *Liber Usuum*, диссертант переводит название ее центральной части *Ecclesiastica officia* как «Церковные должности» (С. 34). Это очевидное недоразумение. Здесь нужно было оставить латинское название, лишь пояснив его, потому что именно для цистерцианской традиции это устоявшийся (и принятый современными издателями и переводчиками) *terminus technicus* для обозначения совокупности рутинных практик (*usus*) и форм служения.

3. К исследовательской части. При анализе источников автору следовало бы уделить больше внимания их жанровым особенностям (отдельно остановившись на них в источниковедческом разделе), поскольку кажущиеся простота и однозначность *exempla* могут обернуться ловушкой для их интерпретатора. Так, из текста диссертации не всегда понятно, существует ли дистанция между аналитическими суждениями диссертанта и высказываниями автора назидательного текста XIII в., сформулированными под влиянием дидактической риторики, которые диссертант, похоже,

принимает за «чистую монету». Одной из таких уязвимых для критики тем является «антибенедиктинская полемика» цистерцианцев. Многократно в разных контекстах диссертант констатирует наличие «критики бенедиктинцев» в *exempla* и даже пользуется ею как полноценным аргументом для своих выводов (с. 80-91, с. 372-373). Во-первых, само выражение «критика бенедиктинцев» некорректно хотя бы потому, что и цистерцианцы жили по *Правилу Бенедикта* и в этом смысле тоже были «бенедиктинцами». Полемика действительно имела место в XII в., но между цистерцианцами и клюнийской конгрегацией и по вопросам, далеким от затронутых тем. В цитируемых диссертантом источниках цистерцианские авторы оперируют образом «черного монаха», монаха/аббата «черного ордена», не называя прямо «бенедиктинцев». Позволю себе предположить, что таким способом они всего лишь маркируют «чужого монаха», монаха «не нашего ордена», которому, разумеется, приписываются все отрицательные качества, в противовес положительному «белому» цистерцианскому монаху. Подобная антитеза вкупе с гиперболизацией – обычный риторический прием средневековой дидактики, поскольку для наглядности порок нуждается в персонификации, из чего все же не стоит делать выводов о наличии полемики между различными группами монашества. О «демонизации бенедиктинцев» (с.86-89) тем более не может быть речи. Демон в образе «черного монаха» – это то же самое, что демон-искуситель в образе «черного человека» из позднеантичной агиографии, своего рода монах «с обратным знаком». Во-вторых, повторяющиеся сетования Цезария и Рихальма на «упадок нравов и пренебрежение правилами» нельзя серьезно рассматривать как отражающее их истинные убеждения «указание на разложение нравов и отход от строгого соблюдения Устава св. Бенедикта» и «критику бенедиктинцев», тем более приписывать этой критике «скорее развлекательно-назидательный, чем категоричный и уничижительный характер» (с. 372-373) В данном случае мы имеем дело с топосом («общим

местом») в функции аргумента, в целом присущим литературе из ареала монашеских реформ X-XII вв., включая и цистерцианскую, который легко обнаружить в точно такой же формулировке в гораздо более ранних текстах клюнийского движения, лотарингского, фландрского и др. Полагаю, диссертанту целесообразно в дальнейшем не ограничиваться упомянутой в библиографии книгой Э.Р.Курциуса о топике (она мало что дает), а привлечь специальные исследования по средневековой риторике (напр. Л.Арбузова) и работы по отдельным проблемам в текстах его источников (напр., ряд работ Ф.Вагнера о системе образов у Цезария Гейстербахского).

4. Я также не могу согласиться с утверждением автора на с. 31, что библейские цитаты «могут не нести весомой смысловой нагрузки, а являться украшением текста». Это распространенное среди историков заблуждение. Как мне неоднократно приходилось писать, ни одно слово не говорится в таких произведениях всуе: библейские цитаты и образы, скрытые цитаты из нормативной литературы (*regula* и *consuetudines*), аллюзии на Св.Писание – эффективнейший ключ к пониманию авторских интенций и разгадке непонятных на первый взгляд сюжетов. Например, у диссертанта «вызывает недоумение» «с теологической точки зрения» то обстоятельство, что несмотря на сомнительный род занятий торговцев, если они благочестивы, то извлекают больше прибыли (с. 164). Однако этот пассаж легко объясняется наличием аллюзии на 1 и 24 гл. *Книги Иова*. Иов был благочестив и регулярно приносил жертвы за грехи, свои и близких, за что Господь посылал ему богатый урожай, приплод скота и новых сыновей. Или другой пример: перечисление признаков «действенной исповеди» у Цезария оценивается диссертантом как «формализованное», концентрирующееся лишь «на внешних аспектах» и так же вызывает недоумение (с. 124). Однако если соотнести это место (а также пассажи о характерных чертах исповедника (с. 162)) с соответствующими параграфами в *Liber usuum* и

Regula Benedicti, автор без труда обнаружит истоки подобной «поверхности» и «конформизма». Скрытое цитирование монастырской нормативной традиции настолько распространенный прием в дидактике, что встречается даже в агиографии.

Высказанные мною замечания в большей мере касаются «тонкостей». В целом же представленное диссертационное исследование оригинально, выполнено на вполне достаточном профессиональном уровне и являет собой несомненный вклад в современную медиевистику. Текст автореферата и публикации автора (их 7, в т.ч. 5 статей в рецензируемых журналах из Перечня ВАК РФ) в полной мере отражают содержание диссертации.

Диссертация Елены Алексеевны Кузьменко является научной квалификационной работой, в полной мере отвечающей требованиям ВАК РФ в соответствии с «Положением о присуждении ученых степеней», а ее автор заслуживает присуждения степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.03 – всеобщая история (Средние века).

Официальный оппонент

доктор исторических наук,

главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН,

рук. Отдела исторической антропологии и истории повседневности

Юлия Евгеньевна Арнаутова

ФГБУН «Институт всеобщей истории Российской Академии Наук»,

119034 г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а

тел.: +7 (495) 938 10 09; эл. адрес: dir@igh.ru

23.03.2017.



Подпись *Арнаутовой Ю. Е.*

Удостоверяю
Заведующий отделом кадров

Ю. Е. Арнаутова