

На правах рукописи

Кузьменко Елена Алексеевна

**Монастырская повседневность немецких цистерцианцев в
визионерских текстах XIII века**

Раздел 07.00.00 – исторические науки

Специальность 07.00.03 – всеобщая история (средние века)

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Москва - 2017

Работа выполнена на кафедре истории Средних веков исторического факультета Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова».

Научный руководитель: **Бойцов Михаил Анатольевич**, доктор исторических наук, профессор Школы исторических наук факультета гуманитарных наук, заведующий научно-учебной лабораторией медиевистических исследований ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Официальные оппоненты: **Арнаутова Юлия Евгеньевна**, доктор исторических наук, руководитель Отдела исторической антропологии и истории повседневности ФГБУН «Институт всеобщей истории Российской академии наук».

Безрогов Виталий Григорьевич, доктор педагогических наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета истории искусства ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет».

Ведущая организация: ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет».

Защита состоится «__» _____ в ____ часов на заседании Диссертационного совета Д.501.002.12 по всеобщей истории при Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова по адресу: 119992, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, ауд. А-416. С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27), а также на сайте <http://hist.msu.ru/Science/Disser/Kuzmenko.htm>

Автореферат разослан «__» _____ 201_ г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета
кандидат исторических наук, доцент



Т.В. Никитина

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Тема данного диссертационного исследования является актуальной уже потому, что оно было проведено на пересечении сразу нескольких активно развивавшихся в последние десятилетия областей медиевистики: социальной истории западноевропейского монашества, истории повседневности, истории религиозных практик и, наконец, истории цистерцианского ордена, в частности цистерцианской визионерской традиции.

Несмотря на внушительное количество исследований, ежегодно выходящих по каждой из названных проблемно-тематических областей, вне поля зрения историков оказалась, как ни странно, одна из важнейших сторон монастырской повседневности. Повседневная жизнь монахов, в частности цистерцианцев, интересовала историков до недавних пор преимущественно в плане изучения социальной организации монашеских общин, их специфической материальной культуры, бытовых особенностей монастырской жизни. Между тем практически не уделялось внимания повседневным религиозным практикам цистерцианцев, составлявшим в действительности сердцевину их существования как монашеского братства. Отсюда возникает насущная необходимость заняться изучением того, что можно назвать *духовной повседневностью* монахов, в противоположность повседневности материальной, занимавшей историков монашества до самого последнего времени. Духовная повседневность любой монашеской общины – и цистерцианцы здесь не были исключением – состоит из ежедневного осуществления *vita religiosa* путем выполнения определенных религиозных практик. Тем самым в диссертации предпринимается попытка существенно расширить привычные рамки представлений историков о культуре повседневности, проблематизировать ту ее сторону, которая практически не разработана в историографии.

Новаторство проведенного исследования состоит также в выборе источников для него и вопросов, которые этим текстам задаются. До сих пор

сочинения, созданные монахами-визионерами (в частности, цистерцианцами) использовались в исследованиях, посвященных либо средневековой мистике, либо так называемой народной религиозности. Тем не менее, в визионерских текстах содержится много вполне конкретных сведений о монастырской среде, в которой эти произведения создавались. В данной работе осуществляется попытка выявить в описаниях даже самых мистических видений, снов и назидательных примеров (*exempla*) отражение обычной монастырской повседневности с присущими ей духовными упражнениями, но и с тяготами и рутинной исполнением обязательных монашеских практик.

Актуальным представляется также историко-философский аспект исследования. В условиях активного религиозного брожения XIII в., постоянно порождавшего как ереси, так и новые ортодоксальные формы благочестия, уход в тот или иной монастырь представлял собой персональное решение, принимавшееся для поиска пути к индивидуальному спасению. После принятия пострига именно правильность соблюдения духовных практик, принятых в том или ином монастырском сообществе (в данном случае – у цистерцианцев), должна была в значительной мере – или даже решающим образом – определить посмертную судьбу души монаха. Поэтому духовная повседневность монастыря внутренне драматична даже при всей своей внешней рутинности и регламентированности. Самые незначительные на первый взгляд детали монастырского быта, упоминаемые в источниках, могли быть наполнены для цистерцианского монаха особым смыслом, обладать принципиальным значением, поскольку оказывали влияние на его будущее посмертное существование. Между тем историки, сконцентрировавшись на монашеской повседневности бытового плана, не замечали до сих пор этого скрытого драматизма духовной повседневности монашеской общины.

Объектом исследования является духовная монашеская повседневность немецких цистерцианцев XIII в., отраженная в визионерских текстах этого периода.

В качестве **предмета анализа** выступают нематериальные компоненты монастырской повседневности (вступление в орден, покаяние, евхаристия, чтение, подаяние, смерть), важные как сами по себе, так и в отношении содержащихся в них культурных смыслов.

Цели и задачи исследования. Цель работы заключается в определении ключевых элементов нематериальной повседневности цистерцианских монастырей; выявлении представлений, присущих цистерцианскому монашеству, о сущности и свойствах этих духовных практик; выявлении и интерпретации роли той или иной конкретной практики в системе монашеского служения.

Для достижения поставленной цели необходимо решить три основные взаимосвязанные задачи. Первая задача заключается в обобщении «теоретических» представлений цистерцианских монахов о каждом из рассматриваемых элементов повседневной религиозной жизни. В рамках этой задачи актуальны следующие исследовательские вопросы. Какие события являются ключевыми для реализации монашеской *vita religiosa*? Каким образом авторы объясняют практическую и сотериологическую ценность каждого этапа этой реализации?

Решение второй задачи предполагает выявление внутреннего содержания основных компонентов цистерцианской духовной повседневности. Они последовательно рассматриваются в главах, следующих в основном обычной хронологии монашеского служения (вступление в монастырь, исповедь, причащение и т.д.). Решение задачи состоит в получении ответов на вопросы, какие реалии повседневной жизни имеют детальное отражение в рассматриваемых источниках, а на какие цистерцианские авторы, напротив, обращали мало внимания. Какие образы, видения, откровения, чудеса использовались ими для выявления сущности каждого компонента и доказательства необходимости его исполнения? Какие аспекты представлялись им самоочевидными, а какие - дискуссионными? Напомним, что именно в XII-XIII вв. некоторые непреложные ранее истины о

сути принятия гостии вновь стали спорными у богословов и философов. Как на тщательность монашеского служения влияли внутримонастырские отношения субординации и координации¹?

Третья задача состоит в выявлении и обобщении как личного опыта авторов рассматриваемых сочинений (в той мере, в какой это оказывается возможным), так и сведений, почерпнутых ими из авторитетных, по их мнению, источников. Чем руководствовался редактор или автор, когда отбирал для своего сочинения именно данные эпизоды? (Разумеется, если он при этом вообще руководствовался какими бы то ни было принципиальными установками.) Повлияли ли данные исторические сочинения на монашескую жизнь XIII в. и на развитие цистерцианской духовности?

Хронологические и географические рамки работы. Временные рамки диссертации могут быть определены периодом с конца XII – по конец XIII в. Именно в это столетие цистерцианский орден переживает свой расцвет и вслед за ним неизбежно вступает в период упадка. Ко второй половине XII - сер. XIII в. относятся сочинения Герберта Клервоского, Цезария Гейстербахского, Рихальма из Шенталя. Указанные авторы затрагивают темы монастырской повседневности, связанные с различными цистерцианскими обителями, география которых довольно широка. Помимо сформулированных в виде топосов сведений о жизни знаменитых бургундских монастырей Сито (*Cistercium*) и, в особенности, Клерво (*Clara Vallis*), авторы суммируют многочисленные актуальные свидетельства из обителей в германских землях: Химмерод, Фюрстенфельд, Эбрах, Кайсхайм и т. д. Данные сведения представляют для исследователя особый интерес, так как на момент написания они еще не стали частью постоянно воспроизводимой цистерцианской традиции (в отличие от кочующих из одного сочинения в другое рассказов о духовных подвигах св. Бернарда Клервоского) и отражали бытовые ситуации, о которых узнали лично авторы

¹ В данном случае под субординацией подразумеваются отношения подчинения (по вертикали), а под координацией – взаимодействие внутри общины по горизонтали.

либо же их близкие сподвижники. Так, Цезарий сам некоторое время жил и работал в Химмероде - материнской обители Гейстербаха. Между этими двумя монастырями постоянно поддерживалась тесная связь, не ограничивавшаяся только фактом их институционального «родства». Такая же связь поддерживалась и между Гейстербахом и его дочерней обителью Мариенштатт.

Источниковая база исследования. Цель исследования определила характер и совокупность выбранных для него источников. В первую очередь рассматриваются те из нарративных сочинений, вышедших из-под пера цистерцианских авторов, которые принято называть визионерскими. Под визионерской литературой понимаются произведения, содержащие мистические откровения и видения назидательного характера. Такие откровения часто зафиксированы в форме *exempla* и связаны с религиозным опытом как самого автора, так и других лиц. Многочисленные чудеса, видения и разного рода откровения записывались в сборники, называвшиеся зачастую просто «книги» (*libri*). В качестве основного источника для данной диссертации послужил «Диалог о чудесах»² Цезария Гейстербахского (ок. 1180 - ок. 1240), охватывающий самые разнообразные темы из повседневной жизни ряда цистерцианских и бенедиктинских монастырей. «Диалог о чудесах» - это, пожалуй, самый известный из написанных цистерцианцами сборник чудес, видений и *exempla*, имевших устное и письменное хождение прежде всего в цистерцианской среде, но так же и за ее пределами. О популярности сборника Цезария свидетельствует наличие более сотни средневековых рукописей «Диалога». Дополнительным источником исследования является «Книга откровений» Рихальма (ум. ок. 1219), аббата монастыря Шенталь³. Произведение Рихальма выбрано по иной причине, чем

² *Caesarius von Heisterbach. Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. / Komment. und übersetzt von N. Noesges und H. Schneider. Bde. 1-5. Turnhout, 2009.* Далее сноски будут даваться в тексте автореферата в формате (DM 1), где DM – *Dialogus miraculorum*, 1 – номер страницы данного издания.

³ *Richalm von Schöntal. Liber revelationum / Hg. von P. G. Schmidt. Hannover, 2009. (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 24).*

книга Цезария: узкий интеллектуальный и географический кругозор его автора делает этот труд примером образцовой передачи впечатлений от жизни в одном отдельно взятом монастыре. Рихальм проливает свет на конкретные трудности исполнения монашеского служения не только метафизического, но и вполне земного, материального свойства. В некоторых параграфах диссертации привлекается и «Книга чудес» Герберта Клервоского (ум. ок. 1198)⁴. Она повествует о чудесах, как правило, так или иначе связанных с личностью Бернарда Клервоского – непревзойденного авторитета для всех цистерцианских монахов. Герберт собирал для своего труда разнообразные истории из многих цистерцианских обителей не только во французских, но и в германских землях.

В качестве вспомогательных источников по теме диссертации используются нормативные документы разных периодов, регулировавшие монастырскую жизнь: «Правило св. Бенедикта», «Книга обычаев цистерцианского ордена»⁵, «Обычай конверсов»⁶. Разумеется, такие тексты повествуют о том, как *должна* быть устроена монашеская повседневность, но не о том, какой она была на самом деле, или же хотя бы о том, как ее воспринимали сами монахи.

Методологические основания исследования. Необходимость интерпретации различных по своим типам исторических источников требует использования различных подходов и методов исследования. Так, при сопоставлении данных из нормативных и нарративных источников между собой применяется сравнительный метод, легитимность использования которого в данном случае определяется тем, что и те, и другие тексты

Далее сноски будут даваться в тексте автореферата в формате (LR 1), где LR – Liber revelationum, 1 – номер страницы данного издания.

⁴ *Herbert von Clairvaux. Liber miraculorum* // Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors / Ed. von G. K. Gufler. Bern, 2005. S. 68-288.

⁵ *Liber Usuum Sacri Cisterciensis Ordinis. Parisiis, 1643.* Далее: Liber Usuum.

⁶ *Usus Conversorum // Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert* / Hg. von H. Brem, A.M. Altermatt. Langwaden, 2003. S. 13-63.

возникли (или же широко использовались, как в случае «Правила св. Бенедикта») примерно в одно и то же время и в одной и той же среде – цистерцианского монашества. Постольку, поскольку в ходе исследования необходимо было проводить анализ специфической латинской терминологии, применялись историко-филологические методы. В последней главе диссертации использовался типологический метод для определения критериев представлений о «праведной» или, напротив, «неправедной» смерти члена цистерцианской монашеской общины.

В целом, работа носит междисциплинарный характер: в ней привлечены методологические и понятийные средства как исторической науки, так и философии, филологии, а отчасти и богословия.

Очевидно, что авторы анализируемых в данном исследовании сочинений не ставили перед собой цель донести до будущих поколений объективный образ повседневности в своем монашеском сообществе. Основная проблема методологического свойства, с которой приходится столкнуться в данном случае, это ярко выраженная субъективность взгляда сочинителей, озабоченных прежде всего формированием особой корпоративной идентичности путем бичевания пороков и восхваления добродетелей, причем эта конструируемая идентичность часто противопоставляется авторами корпоративной идентичности бенедиктинцев. Однако именно эта субъективность позволяет исследователю приблизиться к пониманию действительных черт духовной повседневности цистерцианцев. Во-первых, те образцы «дурных» и «благих» явлений, которые приводятся в визионерских сочинениях, если и не отражают со всей точностью картину пороков и добродетелей в цистерцианских обителях, то по меньшей мере передают систему ценностей самих морализирующих авторов, распространяющих ее среди братьев. Во-вторых, детали духовной повседневности зачастую упоминаются авторами вне их идеологизированного дидактического дискурса. Именно такие

«нейтральные» сведения представляют особый интерес для данного исследования.

Степень разработанности проблемы. Научную литературу по рассматриваемым в диссертации аспектам монастырской повседневности целесообразно разделить на три условные группы: во-первых, это исследования, посвященные изучению истории повседневности, во-вторых, работы по истории западноевропейского монашества, а в-третьих, это исследования снов, видений и визионерской литературы в Средневековье.

История повседневности как самостоятельное направление исторической науки оформляется в 70-е годы прошлого столетия⁷. Существенный вклад в формирование теоретических основ истории повседневности внес социолог немецкого происхождения Норберт Элиас. Классической является его статья «О понятии повседневности»⁸, в которой он приводит восемь пар понятий, определяющих категорию «повседневность» через ее противоположности⁹. В фокусе исследований 70-х гг. стояли небольшие социальные группы, их внутренние связи и идентичности, а также их внешние разграничения. Юрген Кока¹⁰ и Альф

⁷ Это, разумеется, не означает, что ранее повседневность не заслуживала внимания историков. В частности, историки эрудитской школы (Ж. Болланд, Д. Папebroш) еще в XVII в. заложили основы критического изучения источников по истории Церкви и монашества.

⁸ *Elias N. Zum Begriff des Alltags // Materialien zur Soziologie des Alltags / Hg. von K. Hammerich, M. Klein. Opladen, 1978. S. 22-29.*

⁹ Н. Элиас отталкивается от понятия Nicht-Alltag в определении повседневности: 1) повседневность как противоположность празднику; 2) повседневность как рутина, в отличие от необычных обстоятельств; 3) повседневность как рабочий день – в противоположность праздности; 4) повседневность как жизнь народных масс – в противоположность жизни высокопоставленных лиц; 5) повседневность – вне «великих» событий; 6) повседневность как частная жизнь (семья, любовь, дети) – в отличие от жизни публичной; 7) повседневность как сфера спонтанного переживания и мышления – в отличие от сферы научного и искусственного; 8) повседневность как обыденное сознание, т.е. идеологизированное, наивное, непродуманное мышление – в отличие от настоящего, истинного знания. *Ibid.* S. 25.

¹⁰ См. прежде всего 6 параграф «Historische Sozialwissenschaft und “Alltagsgeschichte”» главы IV в: *Kocka J. Sozialgeschichte: Begriff – Entwicklung – Probleme. Göttingen, 1986. S. 162-173.*

Людтке ¹¹, относящиеся к числу самых известных представителей «исторической социальной науки» в Германии, обращаются к реалиям повседневности «маленьких людей» в индустриальном обществе, уделяя особое внимание трудовым будням¹². Несколько ранее большой интерес к повседневной жизни рабочих XIX - нач. XX вв. в условиях промышленной революции и формирования класса пролетариата по понятным причинам проявляли историки ГДР¹³. С А. Людтке активно сотрудничал Ханс Медик¹⁴, известный микроисторик, коллега А. Людтке по Институту истории Общества им. Макса Планка, внесший вклад в интеграцию микроистории как отдельного раздела исторического знания во всеобщую историю.

Во Франции повседневная жизнь как часть исторического макроконтекста стала объектом исследования представителей школы «Анналов». Обновленные в 70-х годах «Анналы» под руководством Э. Ле Руа Ладюри переключают внимание на повседневное поведение, неявные установки мышления, особенности духовной жизни, понятия «обыденного сознания» и «здорового смысла», формируя новое направление исторической антропологии – историю ментальности¹⁵.

¹¹ В минувшем столетии А. Людтке выделял три ключевых темы повседневности: производственная повседневность, история войн и военной службы и, наконец, властные практики и жизнь «рядовых людей». Сам А. Людтке причислял себя к «бунтарскому поколению 1968 г.», для которого события Пражской весны и Красного мая в Париже стали мощным толчком к критическому осмыслению собственной повседневности. См.: Журавлев С.В. История повседневности – новая исследовательская программа для отечественной исторической науки // Людтке А. История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. М., 2010. С. 13.

¹² Людтке А. Полиморфная синхронность: немецкие индустриальные рабочие и политика в повседневной жизни // Конец рабочей истории? / Под. ред. М. ван дер Линдена. М., 1996. С. 63-129.

¹³ Kuczynski J. Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus. Bde. 1-38. Berlin, 1961; *Idem*. Geschichte des Alltags des deutschen Volkes. 1600 bis 1945. Bde. 1-5. Köln, 1980; Jacobeit S., Jacobeit W. Illustrierte Alltagsgeschichte des deutschen Volkes. 1810-1900. Leipzig, 1987.

¹⁴ См., например: Medick H. Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte. Göttingen, 1997.

¹⁵ Работа поколения «анналистов», представленного Ж. Ле Гоффом, Э. Ле Руа Ладюри и Р. Шартье, заключается в критике простого отождествления индивида с коллективом, а также в понимании ментальности не как набора культурных достижений, но и как средства создания обществом себя самого: история ментальности поднялась от описания

В российской медиевистике понятие «повседневность» как предмет исторических изысканий употребляется с начала 1990-х гг. Достаточно вспомнить статью А.Л. Ястребицкой «Повседневность и материальная культура Средневековья в отечественной медиевистике»¹⁶, в которой научные работы и достижения отечественных ученых (напр. Л.П. Карсавина, М.М. Бахтина, О.А. Добиаш-Рождественской, И.М. Гревса) характеризуются как предвосхищающие методы и тематику исследований истории повседневности в 70-80-х гг. XX в. Под повседневностью в данной статье понимается в первую очередь культура быта. Некоторые подходы к изучению повседневности были намечены Ю.М. Лотманом¹⁷, В.Л. Яниным¹⁸, А.Д. Люблинской¹⁹. Разработанный Ю.М. Лотманом в 1970-х гг. семиотический подход²⁰, нацеленный на извлечение из особенностей быта и поведения особого культурного кода, перекликается с трактовкой повседневности в феноменологической традиции²¹.

Обращение к культуре повседневной частной жизни становится в 90-е годы прошлого столетия ответом на т.н. «кризис» отечественной исторической науки, заключающийся в ломке традиционных для советской

совокупности объектов к рассмотрению проблемы конструирования этих объектов историком. См: *Ревель Ж.* Новые аспекты в истории ментальностей // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов» / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М., 1993. С. 43-58.

¹⁶ *Ястребицкая А.Л.* Повседневность и материальная культура Средневековья в отечественной медиевистике // *Одиссей. Человек в истории.* 1991. М., 1991. С. 84-102. См. также ее новаторскую для советской медиевистики монографию, вышедшую в серии «Эпоха. Быт. Костюм»: *Она же.* Западная Европа XI-XIII веков. М., 1978.

¹⁷ *Лотман Ю.М.* Декабрист в повседневной жизни. (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // *Литературное наследие декабристов* / Отв. ред. В.Г. Базанов, В.Э. Вацуро. Л., 1975. С. 25-74.

¹⁸ *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1977.

¹⁹ *Люблинская А.Д.* Французские крестьяне в XVI - XVIII вв. Л., 1978.

²⁰ Многочисленные статьи и очерки Ю.М. Лотмана об основах семиотического познания текста собраны в книге: *Он же.* История и типология русской культуры: (Семиотика и типология культуры. Текст как семиотическая проблема. Семиотика бытового поведения. История литературы и культуры). СПб., 2002.

²¹ В классическом труде социологов П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» подчеркивается, что члены общества считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. См.: *Бергер П.Л., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности / Пер. Е. Руткевич. М., 1995. С. 38.

историографии представлений о целях, предмете и методах истории как науки и стремлении вывести российскую историографию из изоляции. Уже в монографии²² по демографической истории средневековой Франции Ю.Л. Бессмертный предлагал руководствоваться не столько статистическими данными об уровне рождаемости, смертности и пр., сколько представлениями общества о себе самом, о смысле рождения детей, о месте ребенка и женщины в семье и т.д.²³ Таким образом, исследование социальных институтов и «объективных» социально-экономических процессов становится изучением сферы сознания и эмоций, являющихся факторами общественного поведения человека.

В 1995 г. Ю.Л. Бессмертным в ИВИ РАН был основан Центр «История частной жизни и повседневности», активно занимавшийся проблемами определения и соотношения частного и публичного в истории, вопросами методологического и текстологического характера. Результаты работы центра по изучению повседневности Средневековья отражены в выпущенных им сборниках²⁴, содержащих статьи таких историков, как: И.С. Свенцицкая, М.Л. Абрамсон, Ю.Е. Арнаутова, В.А. Блонин, С.И. Лучицкая, П.Ш. Габдрахманов, М.А. Бойцов, П.Ю. Уваров и др. Центр продолжил свою деятельность и после кончины Ю.Л. Бессмертного в 2000 году. В поле исторических исследований центра по-прежнему входят вопросы микроистории, истории повседневности Средневековья, методологии

²² Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991.

²³ См.: Женщина, брак, семья до начала Нового времени. Демографические и социокультурные аспекты / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М., 1993. Перспективность подобного подхода была продемонстрирована Ф. Арьесом еще в 70-е гг. XX в. в монографиях по истории детства и истории представлений о смерти. См. русские переводы: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992; Он же. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.

²⁴ Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / Под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1997; Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / Под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 2000; Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала нового времени) / Под общ. ред. Ю.Л. Бессмертного, О.Г. Экле. М., 2000.

истории²⁵. В декабре 2013 г. состоялась конференция в память о Ю.Л. Бессмертном и в честь 90-летия со дня его рождения «Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого». В 2014 г. состоялся круглый стол «Возможно ли изучение истории повседневности Средневековья»²⁶, а в 2015 г. вышел сборник статей по результатам конференции «Повседневные практики Средневековья и Нового времени. От информации уникальной к информации верифицируемой».

В обсуждаемой на конференциях, в историографии «многоликой» повседневности «лики» повседневной жизни монастыря фигурируют не слишком часто. Сюжеты, связанные с духовной повседневностью цистерцианцев и средневекового монашества в целом, практически не обсуждаются историками повседневности. Те или иные аспекты истории западноевропейского монашества всегда привлекали внимание историков. Однако визионерская литература применялась в подобных исследованиях в небольшом объеме, духовная же повседневность, духовные религиозные практики оказывались на периферии анализа. «Примеры» и видения в большей степени интересовали историков ментальности и феномена мистицизма в Средневековой Европе, чем исследователей цистерцианского ордена. Тем не менее, достойны упоминания работы таких классиков, как А. Бредеро²⁷, Д. Ноулз²⁸, известные своими компаративистскими исследованиями бенедиктинцев и цистерцианцев в синхронии развития. Одну из самых авторитетных сегодня обобщающих работ по истории монашества написал немецкий медиевист Г. Мелвиль²⁹. Он рассматривает

²⁵ Homo historicus. К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного. В двух книгах / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М., 2003; Повседневные практики Средневековья и Нового времени. От информации уникальной к информации верифицируемой / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2015.

²⁶ Одиссей: человек в истории / 2014: *Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. М., 2015.

²⁷ *Bredero A.H. Cluny et Cîteaux au douzième siècle: l'histoire d'une controverse monastique.* Amsterdam, 1987.

²⁸ *Knowles D. Cistercians and Cluniacs.* New York, 1955.

²⁹ *Melville G. Die Welt der Mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen.* München, 2012.

историю западноевропейского монашества как процесс постоянной трансформации форм, обусловленный изменениями социальных реалий. Проблемы монастырской теологии, культуры, воспитания подробно изучались французским теологом Ж. Леклерком. В своей работе³⁰ он первым ввел в оборот понятие «монашеская теология», отличительной чертой которой является ярко выраженная дидактичность.

Известным историком западноевропейского монашества является Дж. ван Энген. Его исследование³¹ жизни и творчества Руперта Дейцского (ок. 1075-1129) вписывает трактаты средневекового монаха и теолога в общий контекст полемики о сущности евхаристии, монашеском идеале, о подготовке к смерти и т.д. Однако наибольшую известность в академических кругах он получил благодаря одной своей статье о кризисе общежитийного монашества и возникновении ордена цистерцианцев³².

Рассуждая о причинах появления цистерцианского ордена, он отвергает существовавшее мнение о будто бы глубоком кризисе бенедиктинского монашества. Автор предлагает более умеренную точку зрения: бенедиктинское монашество находилось на пике своего влияния, поэтому зарождение новых орденов и религиозных течений связано не с разложением ордена, а с возникновением за его пределами нового понимания служения Богу, опирающегося на созерцание, мистические духовные упражнения.

Среди исторических исследований, рассматривающих какой-либо отдельный аспект нематериальной монастырской повседневной жизни, необходимо выделить монографии Ш. Патцольда и Дж. Франса. Обе работы посвящены особенностям коммуникации монахов внутри монастырской общины и вне нее. В монографии Ш. Патцольда анализируются конфликты в

³⁰ *Leclercq J. L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. Paris, 1957.*

³¹ *Engen J. van Rupert of Deutz. Los Angeles, 1983.*

³² *Engen J. van The "Crisis of Cenobitism" Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150 // Speculum. A Journal of Medieval Studies. Vol. 61. 1986. P. 269-304.*

монастырской среде³³. Он разбирает причины возникновения разногласий, пути их сглаживания и то, как эти конфликты отображены в источниках (в агиографии, историографии, письмах). В своем исследовании автор разбирает несколько конкретных ситуаций в истории разных монастырей периода X - середины XII вв. В свою очередь, Дж. Франс в монографии о жизни братьев-мирян³⁴ подвергает анализу такую социально-экономическую сторону жизни «новых» монастырей, как труд и быт конверсов, их положение в общине, роль и функции в служении всей обители. Широкую известность получила книга Х. Люттербаха о вступлении в монастырь³⁵, в которой автор рассматривает религиозный, литургический и правовой аспекты пострижения в монахи в раннее Средневековье.

Вдохновила на написание данной диссертации монография Йорга Зоннтага о символическом мышлении и поведении монашества высокого Средневековья³⁶. Эта книга заслуживает особенного внимания, так как в ней монастырская повседневность анализируется в символическом аспекте. В своем исследовании Й. Зоннтаг интерпретирует повседневный быт в свете знаковости его элементов, начиная от вступления новicia в монашескую общину и заканчивая смертью монаха. Ритуалы монашеской жизни трактуются Й. Зоннтагом как многоуровневые обряды перехода, сопровождавшие такие ключевые фазы монашеского служения как вступление в орден, исповедь, смерть и взаимодействие с миром. Внушительный объем проанализированного в монографии материала делает данное исследование уникальным в современной историографии.

Тем не менее, принципиальным отличием данной диссертации от работы Й. Зоннтага является привлечение иного типа источников – *visiones*,

³³ Patzold S. Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonosch-salischen Reichs. Husum, 2000.

³⁴ France J. Separate but equal: Cistercian lay brothers, 1120-1350. Collegeville, 2012.

³⁵ Lutterbach H. Monachus factus est: die Mönchswerdung im frühen Mittelalter ; zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte. Münster, 1995.

³⁶ Sonntag J. Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheiten. Berlin, 2008.

revelationes, exempla - для определения и интерпретации духовной повседневности монашества. Так, немецкий историк в своем анализе опирается преимущественно на нормативные источники бенедиктинских обителей, лишь отчасти используя цистерцианские нормативные тексты и не привлекая визионерскую традицию. Глубинный теологический смысл описанных Й. Зоннтагом элементов раскрыт А. Ангенендтом в своем фундаментальном труде по истории средневековой религиозности³⁷.

Классическим отечественным исследованием западноевропейской религиозности XII-XIII вв. считается книга Л.П. Карсавина³⁸. В качестве предмета исследования он берет такую логическую абстракцию как «средний человек», чьи воззрения представляют собой совокупность религиозных представлений, стремлений и идеалов эпохи («общий фонд»). Такой «средний человек» объединял и богословов, и еретиков, и простолюдинов. По мнению Л.П. Карсавина, Франциск Ассизский стал тем человеком, который вобрал в себя все характерные черты религиозности XIII в., выразил основные идеи «общего фонда» и реализовал крайние формы его идеалов. Обзорным очерком истории форм монашества и религиозных течений, с ним связанных, является очерк Л. П. Карсавина «Монашество в Средние века»³⁹.

В постсоветском академическом пространстве монашество в целом было объектом штудий Н.Ф. Ускова, результаты которых представлены в его монографии⁴⁰. Он рассматривает эволюцию форм монашества и религиозности германцев, а также влияние реформистских течений X-XI вв. на германские земли, представляемые, на первый взгляд, довольно обособленными. При этом Н.Ф. Усков подводит итоги развития монашества

³⁷ *Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 2009.*

³⁸ *Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII веков. М., 1991. См. также: Он же. Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках // Карсавин Л.П. Сочинения. Т. 2. М., 1997.*

³⁹ *Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 1992.*

⁴⁰ *Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III – середины XI в. СПб., 2001.*

в Европе в целом, отмечает изменения его социальной роли и религиозного наполнения.

В последние годы ряд специфических черт религиозности и организации цистерцианского ордена на фоне других форм христианского монашества разрабатывается Ю. А. Ефремовой⁴¹ и И. С. Редьковой⁴². Однако, хотя в исследовательское поле данных историков входят такие аспекты цистерцианской религиозности, как восприятие природы и его роль при основании монастырей (Ю.А. Ефремова), или понятие общины и небесного града в богословской мысли (И.С. Редькова), поставленные в данной диссертации проблемы монашеских духовных практик и *vita religiosa* ими практически не рассматриваются.

Традиция изучения средневековых видений столь же обширна и разнообразна, сколь и устойчива на протяжении последних столетий. Однако научный интерес к роли видений и сновидений усилился в исторической науке и литературоведении в XX в. Не в последнюю очередь он связан с развитием психологии, которая повлияла как на методологию изучения снов, видений и откровений в средневековых сочинениях, так и на способы их интерпретации. Книга П. Динцельбахера стала первой и наиболее полной обобщающей монографией, посвященной средневековому визионерству как самостоятельному культурному феномену⁴³. Австрийский ученый предлагает собственную классификацию откровений по форме (например: сны, собственно видения, акустические откровения) и содержанию (путешествия в потусторонний мир, видения Богоматери, явления нечистой силы и многие другие). Несмотря на критику со стороны академического сообщества излишней искусственности классификации, многие исследователи

⁴¹ См.: Ефремова Ю.А. Символика монастырского средневекового сада (на примере раннецистерцианской традиции) // Диалог со временем. М., 2012. Вып. 40. С. 160-172; Она же. Основание цистерцианских монастырей в XII в.: природные условия и их восприятие // Средние века. Вып. 73 (3-4). 2013. С. 83-103.

⁴² Редькова И.С. Град Небесный и город земной в представлении Бернарда Клервоского // Вестник Московского Государственного Университета. Серия «История». 2014. №4. С.16-29.

⁴³ Dinzelsbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.

пользуются при публикации и анализе визионерских текстов разработанной П. Динцельбахером классификацией и предложенными им критериями: в частности, К. У. Байнам, Х. Рёккеляйн, Г. Адамс, П. Г. Шмидт, У. Витхаус⁴⁴.

Попытку обобщить все многообразие христианских средневековых сновидений предпринял Ж. Ле Гофф⁴⁵. Указанная книга представляет собой сборник очерков, являющихся логическим продолжением работ, изданных в 1977 г.⁴⁶, в которых предметом исследования становится *воображаемое*, располагающееся на перекрестке ученой и народной культур. В отличие от П. Динцельбахера французский историк гораздо меньше внимания уделяет подробностям сюжетной линии сновидений, в гораздо большей мере его волнует проблема восприятия сновидения⁴⁷ в позднеантичном и раннесредневековом обществе и зависимость значения, придаваемого сну, от социального статуса сновидца.

В отечественной историографии наиболее подробной работой, анализирующей *exempla, visiones* и отражение в них социальных реалий,

⁴⁴ Bynum C. W. The Resurrection of the Body in Western Christianity. NY, 1995; Adams G. W. Visions in Late Medieval England: Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith. Leiden. 2007; Röckelein H. Otloh, Gottschalk, Tnugdall: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters. Frankfurt-am-Main, Bern, New York, 1987; Agnes von Blannbekin, Viennese Beguine: Life and revelations / Translated from the Latin with Introduction, Notes and Interpretive Essay by U. Wiethaus. Cambridge, 2002.

⁴⁵ Le Goff J. L'imaginaire médiéval. Paris, 1985. Русский перевод: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

⁴⁶ Le Goff J. Pour un autre Moyen Âge. Paris, 1977. Русский перевод: Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. В этой книге тема сновидений и визионерской литературы еще не так глубоко проработана, как в «Средневековом мире воображаемого».

⁴⁷ Представляется важной его концепция эволюции христианского отношения к сновидениям, которое он определяет как заинтересованное на первом этапе (до IV века), сменяющееся затем на беспокойное и неуверенное. Для первого этапа заинтересованности характерно связывание сна с обращением в христианство и познанием Бога. Однако вскоре (IV век) интерес к снам сменяется недоверием: все сны признаются значимыми, но толкование их запрещается как «языческая привычка». Происходит постепенная дьяволизация сновидений. Испытывая недоверие по отношению к сновидениям, Церковь попыталась взять их под свой контроль. Это выразилось прежде всего в вычлениении из всей массы видящих сны новой элиты сновидцев (монархи, святые, обретающие исцеление на могиле). *Он же*. Средневековый мир воображаемого. С. 350.

остается, пожалуй, книга А.Я. Гуревича⁴⁸. В его работах на первом плане находятся проблемы сознания, мировоззрения средневекового человека, что было обусловлено новыми общественными и научными запросами конца 80-х – нач. 90-х гг.⁴⁹ А.Я. Гуревич пытался найти «ключи, раскрывающие тайны картины мира и общественной психологии людей средневековья в тех произведениях словесности, которые, будучи созданными образованными, прежде всего духовными лицами, были адресованы пастве в целом, служили делу ее наставления»⁵⁰. Поэтому внимание ученого фокусируется на «примерах», содержащих чудесные события, видения, сны, древние легенды и бытовые казусы с нарочитой морализаторской направленностью. Стимул, побудивший А.Я. Гуревича обратиться к анализу указанного жанра, исходил из самой научной традиции. Во-первых, важные вопросы средневековой «низовой» религиозности поставил Л.П. Карсавин в указанной выше работе. Во-вторых, новые проблемы средневековой культуры (в особенности, смеховая народная культура и размежевание «официальной» и «низовой» культур) были выдвинуты еще М.М. Бахтиным⁵¹. А.Я. Гуревич продолжил штудии в сфере народной культуры и религиозности и основал в 1987 г. Центр исторической антропологии в ИВИ РАН, на базе которого возник альманах «Одиссей. Человек в истории».

Публикацией, переводом и исследованием отдельных визионерских текстов занимались Б.И. Ярхо, выполнивший перевод «Видения Веттина» Хейтона⁵², Н.Ф. Усков, переведший на русский язык «Книгу видений»⁵³

⁴⁸ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989.

⁴⁹ Он же. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Он же. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

⁵⁰ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). С. 4.

⁵¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

⁵² Хейтон. Видение Веттина / Пер. с лат. Б.И. Ярхо // Памятники средневековой латинской литературы. VIII-IX века / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М., 2006. С. 339-340.

⁵³ Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений / Вступ. ст., пер., коммент. Н.Ф. Ускова // Средние века. 1995. Вып. 58. С. 223-264. Этот перевод также был выполнен с издания, подготовленного П. Г. Шмидтом.

Отлоха Санкт-Эммерамского (ок. 1010 - после 1067), а также Ю. Дресвина, которая перевела и снабдила комментарием откровения Юлианы Нориджской⁵⁴ (1342-1419). Мистическая традиция позднего Средневековья также является предметом исследования М.Л. Хорькова, М.Ю. Реутина, Е.Р. Сквайрс, Н.А. Ганиной.

Научная новизна исследования. В данной работе предпринимается попытка отойти от перечисления и простого описания всех компонентов, составлявших «долгий день монаха» от пробуждения до отхода ко сну, и сосредоточить внимание на важнейших духовных практиках, делавших монастырскую повседневность собственно монашеской. Новизна диссертации заключается в использовании текстов, ранее редко привлекавшихся историками монастырской повседневности, в уточнении и целенаправленном анализе определенных монашеских практик. Данные тексты - сохраненная цистерцианскими монахами визионерская традиция - содержат разнообразный материал о монашеской *vita religiosa*, которому прежде уделялось внимание на основании других источников («Правило св. Бенедикта», *consuetudines* и теологические сочинения средневековых богословов). Поставленные в исследовании цели достигаются через выявление роли и интерпретацию сущности следующих ключевых монашеских практик: вступление новиция в орден, особенности самоидентификации цистерцианских монахов, теоретические и практические функции исповеди, причащения, чтения и раздачи подаяния, а также «культура умирания» монахов внутри цистерцианской общины.

Практическая новизна диссертации заключается во введении в отечественный научный оборот таких почти неизвестных у нас и недостаточно изученных в международной историографии текстов, как «Книга откровений» Рихальма из Шенталья, «Книга чудес» Герберта Клервоского, «Книга обычаев цистерцианского ордена».

⁵⁴ *Юлиания Норвичская*. Откровения божественной любви = Revelations of divine love / Науч. пер. на рус. яз., вступ. ст., примеч. и подгот. среднеанглийского текста Ю. Дресвиной. М., 2010.

Практическая значимость. Материалы работы могут быть использованы в научной и преподавательской деятельности, в частности, для подготовки общих и специальных курсов по истории Средних веков, истории западноевропейского монашества, истории средневековой словесности, истории средневековой культуры и повседневной жизни. Представленный в диссертации разбор основных явлений духовной повседневности средневековых цистерцианцев может быть использован историками, исследующими тексты и реалии, относящиеся к средневековому монашеству.

Структура диссертации. Диссертация построена по проблемно-тематическому принципу. Она состоит из введения, источниковедческого и историографического обзоров, трех глав, заключения, списка сокращений, перечня использованных источников и научной литературы. Каждая глава состоит из параграфов. Во введении обосновывается выбор темы и раскрывается ее актуальность, обозначаются объект и предмет, цели и задачи диссертационного исследования, а также определяются его методологическая основа, научная новизна и практическая значимость.

Библиографический список включает 256 работ по теме исследования (источники и литература на русском и четырех иностранных языках). Общий объем диссертационной работы составляет 405 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Глава I. Вступление в орден

Данная глава посвящена логическому и хронологическому началу монашеской жизни, а именно – пострижению, и состоит из двух параграфов. Повествование о преимуществах вступления в цистерцианский орден конструируется в источниках если не на противопоставлении, то на регулярном сравнении цистерцианцев с бенедиктинцами. Вторичность цистерцианцев по отношению к черному «классическому» монашеству заставляла цистерцианцев испытывать дискомфорт и вынуждала вести скрытую и явную полемику против бенедиктинцев. Поэтому в **первом**

параграфе «Образ бенедиктинцев в цистерцианских источниках и случаи смены ордена» рассматриваются приемы, при помощи которых цистерцианские авторы старались возвысить цистерцианцев над бенедиктинцами и идеализировать жизненный уклад и характерные особенности служения в своем ордене. Выясняется, что делали они это относительно деликатно, без чрезмерного нажима. Некоторые из сочиняемых ими сюжетов скорее являются развлекательными, нежели служат унижению бенедиктинцев. При том, что и у Герберта, и у Цезария можно найти немало примеров дискредитации бенедиктинцев (в частности, многочисленные свидетельства оставления разочарованными бенедиктинцами своих обителей ради вступления в орден цистерцианцев⁵⁵), у них встречаются и другие сюжеты – скорее свидетельствующие о признании авторами праведности в целом черных монахов. Таковы истории о гостеприимстве бенедиктинцев (DM 850, 852), об их духовных подвигах и смирении. По всей видимости, бескомпромиссное противопоставление нового братства традиционному монашеству становится к XIII в. неактуальным, тем более что и цистерцианцы, и бенедиктинцы входят в более крупное сообщество – общежитийное монашество, с которыми как раз вступают в конкуренцию новоявленные нищенствующие братства. Перед цистерцианскими авторами с самого начала стояла трудная задача. С одной стороны, и бенедиктинское, и цистерцианское монашество восходят, в конечном счете, к св. Бенедикту. С другой стороны, цистерцианский орден возникает как реакция на обмирщение традиционного монашества. По этой причине задача цистерцианских авторов состояла в том, чтобы, с одной стороны, провести четкое различие между новым орденом и бенедиктинцами, но, с другой, не

⁵⁵ Рассказы о том, как бенедиктинцы уходили в цистерцианский орден, строятся по одной схеме. Каждый из таких монахов-перебежчиков сам отличался нравственной чистотой и рвением в соблюдении монастырской дисциплины, но у него вызывало разочарование то, как плохо в его братстве соблюдались нормы, установленные св. Бенедиктом. См., например, характеристику некоего Годфрида: «In monasterio sancti Pantaleonis in Colonia, quod est nigri ordinis monachorum, iuvenis quidam fuit nomine Godefridus, puritatis eximiae, inter fratres suos sine querela conversatus, secundum disciplinam ordinis illius» (DM 306).

поставить под вопрос наличие преемственности и родства между двумя орденами.

Во втором параграфе «Вступление в цистерцианский монастырь» рассматриваются мотивы, форма и сущность процедуры принятия нового члена в монашескую семью. С самого начала процедура вступления, понимаемая как смерть для обычного мира, как второе крещение, сопровождается формальными ритуалами и испытаниями (*petitio, annus probationis, conversio* и т.д.). Обряд совершался в определенном в «Книге обычаев цистерцианского ордена» порядке, включавшим в себя принесение новицием клятвы верности ордену и монастырю на алтаре, выстрижение у него лично аббатом тонзуры и праздничное богослужение с таинством евхаристии⁵⁶. По сути, это был единственный способ для мирянина стать членом монашеской общины, хотя до специального постановления Генерального Капитула имели место случаи переходов братьев-мирян (конверсов) в монашескую братию, если конверс был образованным человеком⁵⁷. В дальнейшем монашеская община уже не могла пополняться за счет братьев-мирян, которых полностью обособили от монахов.

Мотивами, побуждавшими мирян вступить в орден, оказываются не только стремление к праведности, личное благочестие и смирение (*vocatio* и *inspiratio* упоминаются довольно редко). Как неоднократно отмечается в рассмотренных текстах, среди кандидатов на вступление в монастырь оказывается много и таких людей, которые просто хотели бы скрыться за стенами монастыря от тех или иных неприятностей, постигших их в миру (DM 240-248).

Глава II. Реалии духовной повседневной жизни монастыря

Распорядок монастырской жизни так или иначе задается ключевыми обязанностями монаха: исповедью, участием в божественной литургии и

⁵⁶ Liber Usuum. P. 240-241.

⁵⁷ «Noc quia saepius in ordine contigit, ita ut de conversis fierent monachi, ante hos quatuor annos, ne de cetero fieret, diffinitum est in Capitulo generali, ut tali modo conversi maneret inter conversos» (DM 317).

причащении Телом и Кровью, чтением священных текстов, а также помощью путникам и нищим, ищущим ее у стен монастыря. Остальные занятия в монастыре являются вторичными по отношению к перечисленным первостепенным. В обители сутки делятся не по астрономическим периодам, а в соответствии с задачами богослужения, ежедневно повторяющего свой круг. Соответственно, вторая глава состоит из четырех параграфов, каждый из которых посвящен одной из ключевых обязанностей цистерцианского монаха.

В первом параграфе «Исповедь», разделенном на несколько пунктов, ставится задача определить механизм функционирования такой важной духовной практики как исповедь, выявить представления цистерцианцев о роли исповеди в монашеском служении и спасении души. Покаяние рассматривается в его важнейших аспектах. Это, во-первых, принцип спасения через исповедь (при решающей роли *memoria* и забывания демонами людских прегрешений), во-вторых, формы исповеди, и, наконец, роль личности исповедника при оценке качества исповеди.

Рассматриваемые цистерцианские авторы являются последователями аттриционизма. Аттриционисты считали, что исповедь сама по себе имеет большую ценность, чем раскаяние во грехе, пусть даже глубокое и искреннее, но не сопровождающееся актом исповеди. Признавшись же исповеднику в прегрешении, даже неохотно и без душевного сокрушения, виновный монах получал соответствующее тяжести греха наказание и впредь остерегался повторять грех, внимательнее следил за собой, дабы не быть наказанным снова. Так, Рихальм убежден, что такая осторожность монахов, порожденная страхом наказания, а не любовью к Богу, служит не менее хорошим средством в борьбе против соблазнов демонов (LR 42). Тех же взглядов придерживался Цезарий: «...всякое раскаяние бесполезно, если нет желания исповедаться» (DM 498). Для авторов внешнее соблюдение порядка исповеди и ее регулярность оказываются зачастую важнее, чем внутренняя борьба с искушениями и душевные муки раскаяния.

Важность именно внешней стороны исповеди прослеживается и в тех случаях, когда речь идет о фигуре исповедника. Его статус напрямую влияет на конечный результат исповеди – очищение души кающегося от пятен греха. Так, в тяжелой болезни или уже при явном приближении кончины авторы рекомендуют исповедоваться у аббата или, в крайнем случае, приора монастыря. В подтверждение зависимости качества исповеди от личности принимающего ее духовника Цезарий приводит свидетельства об уникальной по силе исповеди, принесенной Бернарду Клервоскому (DM 528). Если же полноценная исповедь была по каким-либо причинам недоступна, то монахам позволялось покаяться в письменной форме (DM 590).

Несмотря на некоторый формализм Цезария в подходе к практике исповеди, для него принципиально важным внутренним аспектом таинства является строгая конфиденциальность исповеди и запрет на упоминание посторонних лиц. Причем данный запрет (*sigillum confessionis*) распространялся и на пенитента, и на исповедника. Этому запрету дается следующее обоснование: во-первых, исповедник, узнав о слабостях и грехах третьего человека, может начать необоснованно презирать его, хотя тот уже мог очиститься от пятна греха через покаяние другому священнику; во-вторых, нечестивый исповедник может воспользоваться полученной информацией с нечестивыми же целями (DM 598).

Исповедь подготавливает монаха к участию в таинстве причащения, которому посвящен **второй параграф «Евхаристия»**. В параграфе даются ответы на следующие вопросы: какие аспекты таинства более всего занимают внимание рассматриваемых авторов, как эти аспекты отражали роль евхаристии в монастырской повседневности, каково значение пения в монашеском служении в целом и во время литургии в частности, каким образом евхаристические видения и откровения указывали на восприятие и исполнение монахами данной духовной практики? Евхаристия понимается как актуализация совершенного акта спасения человечества (или «воспоминание» о нем) и благодарение за него. Кульминацией торжества

литургии является момент пресуществления хлеба и вина в Плоть и Кровь. Именно эта чудесная трансформация, как известно, подвергалась в XII-XIII вв. сомнению как в монашеской среде, так и среди мирян. Цистерцианские авторы считали своей задачей аргументированно доказать истинность пребывания Иисуса в гостии, причем в качестве важнейших для них аргументов выступали видения и откровения. Именно эту задачу последовательно решали и Цезарий Гейстербахский, и Рихальм из Шенталья. Их настойчивость в поиске необходимых аргументов свидетельствует о том, что и среди цистерцианских монахов, известных своими мистическими настроениями, было немало тех, кто воспринимал хлеб как тело символически, а не буквально. Соответственно, частым сюжетом *exempla* становится жевание такими недостойными братьями угля⁵⁸ вместо гостии, а достойными и крепкими в вере монахами – маленького младенца⁵⁹. Для подтверждения пребывания Христа в хлебе авторы неоднократно прибегают к вкусовым и ароматическим метафорам, исходя, вероятно, из предположения, что подделка или имитировать запахи и вкусы демонам не под силу. То же относится к смыслу откровений, сопровождающих трансформацию вина в Кровь.

Освященное вино передает свои чудесные свойства любому предмету или жидкости, с которым оно вступает в контакт. Соответственно, еще одной потенциально чудодейственной жидкостью является вода, в которой священник омывал руки после причащения. Она представляет собой эрзац сакрамент для тех, кому в силу различных обстоятельств было недоступно полноценное участие в таинстве.

С большими затруднениями цистерцианцы сталкивались во время литургического пения. У Цезария и, в особенности, у Рихальма пение как

⁵⁸ «In Hadenmare villa Dioecesis Treverensis, cum quidam sacerdos qui adhuc vivit, missam celebraret, Theodericus monachus Eberbacensis in hora sumptionis carbones nigerrimos illum vidit masticantem» (DM 1866).

⁵⁹ «Vidit et ante sumptionem infantem pulcherrimum, qui ex manibus eius usque ad summitatem crucis ascendere visus est. Qui mox descendens sub specie panis a sacerdote sumptus est» (DM 1802).

часть служения играет важную роль, по значимости лишь ненамного уступающую собственно причащению. Пение, наполняющее церковное пространство молитвой, обладает свойством провоцировать видения у участников службы⁶⁰. Однако гораздо чаще авторы сетуют на дьявольские козни, мешающие монахам исполнять респонсории и сохранять бодрость сознания. Демоны насылают на монахов сонливость, головокружение, расстройство голоса и т.п. О самом же типе пения в текстах говорится мало: Рихальм более или менее регулярно упоминает антифоны и респонсории, Цезарий же опускает и такие детали. Никак не отмечают рассмотренные авторы и преобразование григорианского хорала, осуществленное Бернардом Клервоским и распространенное им на службу во всех цистерцианских монастырях.

Третий параграф «*Lectio divina*» посвящен чтению как образовательному и дисциплинирующему элементу монастырской духовной повседневности. Оно тесно связано с комплексом *lectio-oratio-meditatio*⁶¹ и в то же время обладает собственной значимостью. Цель чтения заключается не только в молитве, созерцании благодати и самовоспитании, но и в обретении мудрости, конкретных знаний. При этом в контексте истории монастырской повседневности особый интерес представляет не только то, что монахи читали, но и то, *как* они это делали. Монашеское чтение практиковалось в двух видах: во-первых, как индивидуальное чтение, сопряженное с личной молитвой и размышлениями (т.е. чтение про себя), а во-вторых, как

⁶⁰ «Cum in quarta Dominica Adventus cantor responsorium: 'Intuemini quantus sit iste qui ingreditur ad salvandas gentes', inciperent, et pars conventus ad librum stans, inceptum perficeret, in choro Abbatis super formam, cui cantantes innitebantur, circulum lucidum vidit, et in circulo stellam clarissimam radiantem» (DM 1520).

⁶¹ Чтение религиозных текстов зачастую отождествлялось авторами мистических сочинений Средневековья (в частности, Бернардом Клервоским, Фомой Аквинским и Бонавентурой) с молитвой и медитацией. Вслед за ними и в исторической науке возобладало мнение о том, что чтение, молитва и медитация представляли собой единую совокупность, в которой одна практика перетекала в другую. Однако переход к практически полному отождествлению чтения и медитации происходит только в XIV в. и притом преимущественно во францисканской среде. Подробнее см.: *Бородай Т.Ю. Воображение и познание // Вторые и третьи Аверинцевские чтения / Под ред. О.В. Раевской. М., 2013. С. 64-82.*

коллективное чтение, в большей степени связанное уже не с персональным постижением смысла Священного Писания, а с общей молитвой (т.е. чтение вслух), а также с поддержанием дисциплинированности монахов. Такой многочисленной категории монастырской братии, как конверсам разрешалось участие лишь в коллективном чтении, тогда как чтение про себя было им официально запрещено⁶².

Среди историков распространено мнение, будто бенедиктинцы XII-XIII вв. были ориентированы в первую очередь на схоластическое знание (реализуемое, в частности, благодаря широкому кругу чтения и использованию *ratio*), а цистерцианцы – преимущественно на мистическое познание Бога и духовное слияние с ним в ущерб интеллектуальным занятиям. Однако изученные источники свидетельствуют, что чтение в цистерцианской среде было распространено если и не в большей степени, чем в бенедиктинских обителях, то уж, во всяком случае, никак не в меньшей.

Важной функцией монастыря, одной из главных добродетелей монахов, способом служения обители на благо людям, условием человеколюбия является призрение нуждающихся. Эта тема рассматривается в **четвертом параграфе «Подаяние»**. В монастырских текстах под нуждающимися понимается довольно широкий круг лиц: вынужденные и добровольные бедняки, странники, паломники, голодающие, прокаженные, бездомные и т.д. Раздача милостыни (*eleemosyna*) как форма христианского поведения практикуется монастырской братией ежедневно и особенно интенсифицируется в дни церковных праздников и периоды особой социальной нужды (например, в голодные годы или во время эпидемии). Частота и качество подаяния имеют особый теологический смысл. (О том, что не всякое имущество годится для милостыни, много рассуждает

⁶² «Nullus habeat librum nec discat aliquid nisi tantum pater noster et credo in deum, miserere mei deus» Usus conversorum // Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert / Hg. von H. Brem, A.M. Altermatt. Langwaden, 2003. S. 44.

Рихальм⁶³). Разновидностью призрения, косвенно связанной с подачей милостыни, является традиция странноприимства: предоставления путникам крова и пищи. Разумеется, распространенным визионерским топосом богоугодности гостеприимства становится явление в облике некоего путника или нищего самого Иисуса Христа. Наиболее интенсивной формой *imitatio Christi* является радушное гостеприимство по отношению к прокаженным (DM 1572-1574).

Представления цистерцианцев о духовных практиках (по материалу откровений и *exempla*) лишь отчасти опираются на официальное богословие. Ни Цезарий, ни Рихальм практически не цитируют трактаты известных богословов для объяснения собеседнику/редактору сущности той или иной практики, а оперируют показательными историями из повседневной жизни своего монастыря и чужих обителей. Склонность авторов ссылаться при этом на видения обуславливалась тем, что последние обладали высокой дидактической ценностью. Откровения, имевшие отношение к покаянию, евхаристии, чтению и подаянию, были понятны как зрелому монаху, так и неопытному novice, для которого жизнь в миру еще не стала далеким воспоминанием. Именно поэтому истории из мирской жизни привносятся в повествование о базовых монашеских практиках – не в целях десакрализации монастырской жизни, а для менее болезненной интеграции новых братьев в цистерцианскую общину.

Глава III. *Memento mori*: смерть в цистерцианском монастыре

Смерть в антрополого-танатологическом аспекте воспринимается как переход от одной формы бытия в другую и, соответственно, завершение монашеского служения. **Первый параграф «Представления о смерти»** посвящен выявлению критериев определения «хорошей» и «плохой» смерти в визионерских текстах. Виды плохой смерти перечисляются различными авторами сходным образом: самоубийство, смерть вне дома, без исповеди, без прощания с семьей и т.п. Труднее дело обстоит с определением

⁶³ LR 179.

праведной смерти. Пожалуй, одним из немногих мотивов, повторяемых разными авторами, является то, что благой смертью является кончина в большой церковный праздник. В остальных случаях признаки праведной смерти историку приходится выявлять по принципу «от противного». Цезарий считает, что смерть обнажает пороки, скрывавшиеся при жизни за иллюзией праведности, поэтому характер смерти весьма достоверно указывает на последующую судьбу души усопшего (DM 2038). Благочестивая кончина обещает, по преимуществу, предстоящую жизнь вечную. В свою очередь, в тех случаях, когда о пребывании души усопшего брата на небесах свидетельствует откровение, ниспосланное одному из монахов его общины, авторы предполагают, что кончина была праведной, даже если ее обстоятельства остались им не известны.

Монашеская община обеспечивает праведность кончины своих братьев через целый комплекс *ante mortem* ритуалов: пение покаянных псалмов, окропление святой водой, взаимная исповедь и прощение грехов, ритуальные прощальные поцелуи. Инfirmарий и его помощники клали на лицо умирающего распятие и держали горящую свечу в его слабеющих руках, зачитывая фрагменты Евангелия, повествующие о страстях Христовых, до тех пор, пока брат не отходил в мир иной. Оповещение при помощи биения в *tabula mortuorum* позволяло быстро собрать всех братьев у постели умирающего⁶⁴.

Представления о праведной смерти конверсов соответствуют представлениям монахов о братьях-мирянах как о малограмотных людях (*illiterati*). Поэтому знаком особой благодати перед смертью для конверса могло стать неожиданно появившееся у него умение петь или читать полатыни.

Второй параграф «Мнимая смерть» посвящен часто встречающемуся топосу возвращения из мира мертвых. Идея обратимости смерти порождает

⁶⁴ Исключение составляли случаи, когда биение в «доску умирающих» раздавалось прямо во время литургии: тогда аббат отсылал к постели умирающего только некоторых монахов, остальные же продолжали богослужение.

истории о путешествиях в загробный мир, известных уже в античности и раннем Средневековье. Рассказы таких путешественников всегда интересны и действенны, так как упоминают знакомых для аудитории людей, которые уже получили справедливый приговор, хотя еще вчера не думали о смерти и необходимости покаяния. Поэтому рассказы вернувшихся на время монахов представляли собой ценный дидактический материал. Такие монахи призывали слушающих к исправлению, внимательному отношению к монашеским практикам (особенно – исповеди), упоминали о посмертном вознаграждении достойных и страданиях недостойных. Также «путешественники» давали определенные наставления о способах благопристойно покинуть мир. Так, цистерцианец ко времени кончины должен быть полностью облачен в платье своего ордена (DM 2126), даже в самых крайних обстоятельствах безропотно подчиняться аббату, а также успеть сообщить присутствующим о своих оставшихся невыполненными обязательствах, чтобы братья смогли исполнить их вместо него.

Однако не вполне корректно употреблять к таким путешествиям выражение «мнимая смерть», так как герои соответствующих примеров, вернувшись было с того света, не ведут полноценной жизни, но с позволения высших сил лишь рассказывают об увиденном, чтобы затем вернуться в мир мертвых. Такие случаи стоило бы скорее называть «мнимой жизнью».

В рассказах о посмертном воздаянии так или иначе упоминалась топография потустороннего пространства. Цель цистерцианских авторов заключалась при этом не в выстраивании четкой, теологически непротиворечивой картины иного мира, а в назидании читающей или слушающей аудитории, в первую очередь – цистерцианским монахам, поэтому описания потустороннего мира не отличались оригинальностью. Тем не менее, в текстах постоянно фигурируют и сосуществуют такие локусы, как *purgatorium* и *refrigerium*, важные не только в эсхатологической перспективе, но и своими «текущими» функциями.

В заключении приводятся результаты исследования, суммируются частные выводы, полученные в ходе работы, и подводятся итоги диссертации в целом. Положения, сформулированные в диссертации, базируются на анализе комплекса нарративных и нормативных сочинений, принадлежавших перу цистерцианских авторов конца XII – XIII вв.

ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ

По результатам исследования на защиту выносятся следующие положения:

1. В конце XII в. и на протяжении XIII вв. стремление авторов-цистерцианцев способствовать формированию особой корпоративной идентичности членов своего братства в меньшей степени, чем ранее, основывалось на противопоставлении монахам бенедиктинского ордена. Конечно, антибенедиктинская полемика не исчезает вовсе со страниц цистерцианских сочинений, но она утрачивает былую остроту и безапелляционность. Так, авторы используют образ демона в облики бенедиктица скорее для развлечения аудитории, нежели для дискредитации всего бенедиктинского монашества. Видения же потустороннего триумфа цистерцианцев, безусловно, возвышают новый орден над традиционным черным монашеством, но не отказывают и последнему в способности достичь Небесного Иерусалима.

2. Отнюдь не только стремление к личному самосовершенствованию являлось причиной вступления новых членов в орден цистерцианцев. Несмотря на старательное декларирование авторами нравственной чистоты цистерцианцев, в рассмотренных сочинениях обнаруживается немало сведений о новициях, избравших путь монашеского служения вовсе не ради него самого, а за неимением лучшей возможности. Так, неоднократно упоминаются случаи, когда возможность вступления в монастырь используется теми, кто хочет скрыться в обители от серьезных неприятностей в миру, будь то долги, вызванные азартными играми,

публичное посрамление или имущественное разорение. Личная праведность новиция и его особая *inspiratio* упоминаются в источниках значительно реже.

3. Представления цистерцианских авторов о ключевых монашеских практиках опирались не только на современное им богословие. Они черпали свои идеи также из т.н. народной религиозности, фольклорных и околохристианских представлений о той или иной сфере монастырской жизни. Каждая из практик предстает своеобразным испытанием как для монаха, так и для иных причастных лиц (исповедник, священник, товарищи по прегрешению, нищие и нищелюбцы, хозяева и гости – в зависимости от рассматриваемой проблемы). В частности, исповедь, представляемая в историографии по средневековой монастырской религиозности преимущественно как акт смирения, самоуничтожения и раскаяния, в источниках раскрывается с иной стороны. Ни раскаяние, ни сердечное сокрушение не являются неизменными атрибутами исповеди. Пропагандируемый авторами аттриционизм вполне допускает вынужденное раскаяние во время исповеди, не лишая ее при этом спасительной ценности. Исповедь как процедура восстановления нормальных отношений подчинения, нарушенных из-за прегрешения, связывает кающегося не только с миром небесным, но и с миром демонов, якобы фиксирующих в своей коллективной памяти все грехи и преступления людей. Такая связь выражается в функции «стирания», т.е. устранения памяти демона о совершенном грехе. В этом заключается беспрецедентная спасительная функция исповеди, выступающая как главный элемент покаяния и поощряющая раскаяние, но не требующая его.

4. Природа нечистой силы и образы демонов, вторгающихся в повседневную жизнь обители, играют второстепенную роль в исследуемых монашеских сочинениях. Образ бесов мало интересует авторов, в источниках почти нет их визуализации, за исключением тех случаев, когда конкретный облик беса важен для повествования (бес в облике монаха-бенедиктинца, эфиопа, благородного рыцаря). Представления авторов и, вероятно,

читателей и слушателей о демонах носят яркий фольклорно-традиционный характер, включая древние представления об инкубах и суккубах, свойственные дохристианским культурам и заимствованные из них. Дидактические функции нечистой силы обусловлены трудностями исполнения тех или иных монашеских практик, но не наоборот. При этом демоны интегрированы в практики не только как свидетели или чинители препятствий, но и как непосредственные действующие лица (исповедь демона, обличение бесом грехов, демон и евхаристические дары и т.д.).

5. Долгое время в антиковедении и медиевистике преобладало мнение, будто единственной принятой техникой чтения в древности было чтение вслух. В диссертации оно оспаривается. Многочисленные позднеантичные и средневековые свидетельства показывают, что обе техники сосуществовали как в античности, так и в Средневековье, и прежде всего в ключевых для данного исследования XII-XIII вв. Цистерцианцы уделяли культуре чтения не меньше внимания, чем бенедиктинцы, воспитывали дисциплинированность монахов через ученые штудии. В свободное время чтение книг поощрялось аббатами как одно из душеспасительных занятий.

6. Духовные повседневные практики были нацелены, в конечном счете, на подготовку к благочестивой смерти, предвосхищающей небесное вознаграждение. Индивидуальная смерть в стенах монастыря является в источниках социальным актом; братия принимает посильное участие в умирании брата, обеспечивая ему тем самым как моральную и физическую поддержку (молитвы и забота о теле), так и достойную кончину (в кругу монашеской семьи). Представления о характере «доброй» смерти для монахов и новициев сходны. Несколько сложнее обстоят дела с кончиной конверсов: восприятию монахами братьев-мирян как малограмотных людей, чей удел состоит в постоянном физическом труде, соответствует их же идея того, как должна выглядеть праведная кончина конверса. Праведные конверсы обретают не свойственные им при жизни навыки: знание латинского языка и текстов, сопровождающих литургию, изящное

исполнение неизвестных им доселе псалмов. Немаловажным является факт публичного засвидетельствования этих навыков.

7. Так называемая «монашеская» теология цистерцианских авторов отличалась от официального богословия относительной простотой суждений, апеллированием к назидательным историям из повседневной жизни монастыря, склонностью доказывать истинность своих взглядов с помощью конкретных видений и откровений, служивших ярким и эффективным дидактическим средством.

ПУБЛИКАЦИИ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

В ходе работы над диссертацией было опубликовано 7 работ (общим объемом 6 п.л.).

Работы, опубликованные в перечне ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК:

1. Латинская лексика монашеского обихода в “Liber revelationum” Рихальма из Шенталя (XIII век) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2013. С. 492-510. (1 п.л.)
2. J. France. Separate but equal. Cistercian Lay Brothers 1120-1350. Collegeville, 2012 [рецензия] // Средние века. Вып. 75 (1-2). 2014. С. 498-501. (0,23 п.л.)
3. Монахи и конверсы в цистерцианских визионерских текстах конца XII – нач. XIII века: способы дифференциации // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2014. С. 499-508. (0,6 п.л.)
4. Восприятие смерти в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2015. С. 500-512. (0,75 п.л.)
5. Ароматические характеристики в цистерцианских визионерских текстах XIII века (Герберт Клервоский, Цезарий Гейстербахский,

Рихальм из Шенталья) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 6 (15). С. 101-120. (1,2 п.л.)

В других изданиях:

1. Плоть и Кровь: евхаристическая образность в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского // *Cursor mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Вып. 8. Иваново, 2016. С. 172-194. (1,2 п.л.)
2. *Lectio divina: читательские практики в средневековых монастырях* // *Valla*. № 2 (1), 2016. С. 65-76. (1,1 п.л.)

Основные положения диссертации были представлены в докладах на научных конференциях:

- Международная научная конференция по средневековой истории «Medieval Narratives and Identity» (Сент-Луис, США; 17.02.2015-19.02.2015);
- Международная научная конференция - XIX чтения памяти И.М. Тронского (Санкт-Петербург, 2015);
- Международная научная конференция «50th International Congress on Medieval Studies» (Каламазу, США; 14.05.2015-16.05.2015);
- Международная научная конференция «Ноябрьские встречи – XI» (Минск, Белоруссия; 12.11.2015-13.11.2015);
- Международная научная конференция «51st International Congress on Medieval Studies» (Каламазу, США; 12.05.2016-15.05.2016).