

Глава 1. Феномен средневекового автобиографизма

1. Индивид в средневековых автобиографиях

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Автобиографизм и смертный грех гордыни

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 44.

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

¹² Бахтин М.М. Указ. соч. С. 131.

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

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

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

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

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

¹⁴ Guglielminetti M. Op. cit. P. 148.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Оправдание автобиографизма в «Житии» протопопа Аввакума

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Лихачев Д.С. Земля родная. С. 226.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Пустозерский сборник. С. 8.

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

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

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

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

слова Аввакума за обычную этикетную самоуничижительную формулу средневекового автора⁴⁵.

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ Пустозерский сборник. С. 17.

⁴⁹ Пустозерский сборник. С. 300.

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

* * *

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

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

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

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

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

4. Средневековые авто/биографии: проблема авторства

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

* * *

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

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

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

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

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

1. Проблема

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷³ Frugnoni A. Op. cit. P. 27-28.

⁷⁴ Об этом дальше, гл.2.1.

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ См. прим. 3.

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

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

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

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

2. Легенда

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁰ MGH, XXVI, 447.

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

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

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

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

⁹⁵ Acta Sanctorum. P. 251-256.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Определение подхода

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

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

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

¹⁰⁶ См. библиографию Стори (прим. 23).

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

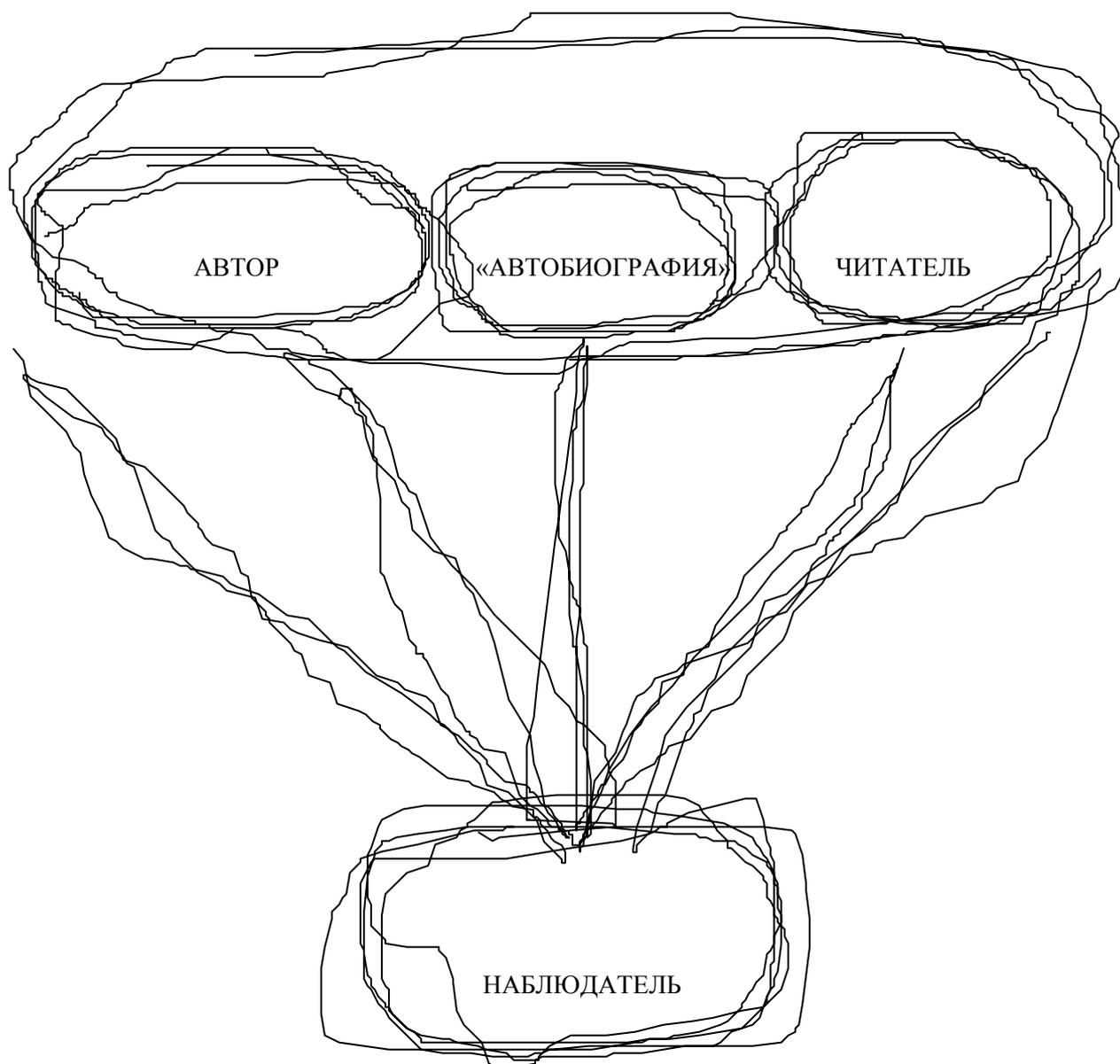
Графически перспективу такого опроса можно представить следующим образом:

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

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

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

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АВТОБИОГРАФИЗМ



4. Интерпретация

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³² Стихи духовные. С. 137.

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

¹³⁴ *Acta Sanctorum*. P. 253.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵¹ Житье Святаго человека Божия Алексия. С. 103.

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

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

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

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

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

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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