

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Steggink O. Introducion. P. 12-14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечание:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ Stegink O. Introducion. P. 54-59.

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

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

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

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

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

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 40.

³⁸ Там же. С. 46.

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

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

⁴¹ Там же. С. 35.

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

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

* * *

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

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

⁴² Там же. С. 40.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ 1 Тим 2, 11-14.

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

⁴⁹ *Ibid.* P. 20-21, 34.

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Weber A. Op.cit. P. 17.

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

⁵³ Ibid. P. 16.

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

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

⁵⁶ Очерк написан совместно с Г.А. Брандт.

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

1. Начало истории. Тереса встречается со своим исповедником:

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

Между ними складываются близкие отношения:

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

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

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

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

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

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

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

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

И тут же следует морализирующее резюме:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

А что показывает ее текст?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Решительность молодой монахини немедленно приносит благие результаты:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

* * *

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

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

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

3. Память о моем детстве: Средние века

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 77-78.

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

⁷⁸ Там же.

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

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

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

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

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

⁸⁰ Там же.

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

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 73.

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

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

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

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

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

⁸⁶ Там же. С. 87.

⁸⁷ Там же. С. 88.

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

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

⁹⁰ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁴ Там же. С. 55.

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

⁹⁶ Память детства. III-XVI вв. С. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁹ Ibid.

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

¹⁰¹ Там же. С. 74.

¹⁰² Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Память о моем детстве: раннее Новое время

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁹ Jelis J. Op. cit. P. 317-320.

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

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

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

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

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

¹¹³ Там же. С. 213.

¹¹⁴ Там же.

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

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

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

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

¹¹⁶ См.: Там же. С. 112-113.

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

1.

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

¹¹⁹ Там же. С. 127.

¹²⁰ Там же. С. 127-128.

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

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

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

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

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

¹²¹ Там же. С. 128.

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

¹²³ Там же. С. 103.

¹²⁴ Там же. С. 104.

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

¹²⁶ Там же. С. 111.

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

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

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

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

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

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

¹²⁹ Там же. С. 135-136.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³² Там же. С. 155.

¹³³ Там же. С. 155-156.

¹³⁴ Там же. С. 156.

¹³⁵ Там же. С. 158.

¹³⁶ Там же. С. 162.

¹³⁷ Там же. С. 157-158.

¹³⁸ Там же. С. 158.

¹³⁹ Там же. С. 162.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁶ Там же. С. 152.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 4. Русские средневековые автобиографии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁷ Там же. С. 202.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷³ См. прим. 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹¹ Русская средневековая автобиография вниманием Миша была обойдена.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁴ Там же. С. 227.

²⁰⁵ Гуревич А.Я. Индивид. С. 297.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁹ Там же. С. 143.

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

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

автор говорит о себе от первого лица, но мало что сообщает читателю о событиях своей жизни, замещая их риторикой. Или «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, рассказывающее, во-первых, лишь об одном периоде жизни автора, во-вторых, больше не о бытии автора и не о его индивидуальной жизни, а о чудесах окружающего его мира. По иным причинам мы оставили в стороне «Завещание» Лазаря Муромского. Здесь неясным остается вопрос о его авторстве (сам Лазарь или инок Феодосий?), да и само присутствие автобиографизма весьма условно – тот же Феодосий «прочитывает» рассказ Лазаря (тут вторгается голос Читателя) не как историю его жизни, а как «историю места» – «повествования о месте сем»²¹².

«Известия о мне», о которых пойдет речь, представляют собой довольно пеструю картину: и в смысле обстоятельств появления, и в содержательно-смысловом отношении, и по времени написания их разброс огромен. Убедиться в этом просто – достаточно положить рядом написанное около 1117 г. «Поучение» Киевского князя Владимира Мономаха, лишь бегло очерчивающее канву жизненного пути автора (по преимуществу «внешний человек»), и появившееся пять с половиной веков спустя пронзительно личностное, наполненное глубоким психологизмом «Житие» лидера раскола протопопа Аввакума. То, что все их объединяет, выходит за рамки законов литературного развития. Их основу можно обозначить лишь в самом общем виде – это принадлежность к восточнохристианской культурной традиции.

Авторы. Кто же были эти люди, взявшиеся за перо, чтобы рассказать другим о собственной жизни? По социальному статусу разнообразие невелико: два государя (великий князь Владимир Мономах, царь Иван IV), монахи (Мартирий Зеленецкий, Елезар Анзерский, Епифаний Соловецкий) и один священник – «мятежный протопоп» Аввакум. Но зато «внешние» индивидуальные жизненные ситуации, в которых рождались их автобиографии, очень разные.

«Поучение» писалось Мономахом, когда ему было около 60 лет от роду – по тем временам возраст почтенный, время подведения жизненных итогов – причем писалось человеком, глубоко озабоченным сохранением единства Русской земли в условиях резкого обострения княжеских усобиц. Д.С. Лихачев говорит о Мономахе в этой связи так: «Стремясь предотвратить распад русского государства на ряд самостоятельных княжеств и вместе с тем придерживаясь принципа, что каждый князь должен наследовать владения своего отца²¹³, он придавал огромное значение идеологической пропаганде единства Русской земли. С этой целью он организовывал съезды русских князей, поддерживал культ «святых братьев» Бориса и Глеба, жизнь которых должна была подать пример послушания младших князей старшим, покровительствовал летописанию, напомиравшему об историческом единстве Руси и всего княжеского рода («все князья – братья») и сам писал произведения, в которых выражал те же идеи единства Руси и необходимости бескорыстного служения родине»²¹⁴.

В совершенно иную картину складываются обстоятельства появления на свет первого послания Ивана IV князю Андрею Михайловичу Курбскому,

²¹² Амвросий. История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 129.

²¹³ Имеется в виду провозглашенный на Любечском княжеском съезде принцип «каждо да держит отчину свою».

²¹⁴ ПЛДР 1 (1978). С. 459.

значительную часть которого занимает автобиографический рассказ автора. Бегство бывшего друга и соратника (первого русского политического эмигранта, как называют Курбского) и его резкое обличение царя в присланном оттуда письме порождают необходимость в оправдательном ответе Ивана в виде автоапологетического рассказа о себе.

История эта довольно хорошо известна. В начале 60-х гг. внутренняя политика Ивана IV претерпевает серьезные перемены, и многие прежние его близкие соратники подвергаются опалам и репрессиям. В этих условиях в апреле 1564 г. и происходит бегство одного из них, Курбского, узнавшего о готовящейся над ним расправе, в ливонский город Вольмар, принадлежавший польскому королю Сигизмунду II Августу. Оттуда он обращается к Ивану с посланием, содержащим суровые обвинения его в ничем не обоснованных репрессиях (преследованиях, мучениях и казнях бояр и воевод). Грозный не удерживается от ответа (в 20 раз более пространный!), призванного оправдать его действия и указать на преступления бояр, и так завязывается их знаменитая переписка.

Автобиографический рассказ Ивана (в основном о своем детстве и юности), как уже говорилось, является ключевым в его первом послании. Его смысл состоит не столько в том, чтобы оправдать свои действия, сколько чтобы доказать виновность «изменных бояр», с самого начала замысливших и творивших зло против государя.

Конкретные ситуации, породившие автобиографизм Мартирия Зеленецкого и Елеазара Анзерского²¹⁵, несмотря на различия обоих произведений, рисуют во многом схожую картину. «Повесть о житии» Мартирия написана постриженником Великолукского Сергиевого монастыря, после того как он основал скит на Зеленецком острове и создал там монашеское общежитие. «Сказание» также создано основателем обители (Троицкий скит на Анзерском острове). Это общее обстоятельство порождает стремление обоих в том или ином виде оставить память потомкам (прежде всего, разумеется, инокам основанных им обителей) о начале монашеской жизни в этом месте, привести доказательства его святости и (в случае с Елеазаром) завещать моральные наставления.

О пустозерском автобиографизме не раз говорилось как о прямом следствии церковного раскола. Вожди его, предвидя свою неминуемую гибель, оказались просто вынужденными донести весть о себе своим единомышленникам. «Именно в этот последний и самый страшный период своей жизни в пустозерском «срубе», осыпанном землею, - замечает А.Н. Робинсон, – Аввакум и его «соузники», вся «горькая братия» стали выдающимися писателями»²¹⁶. Их просто захватила «страсть к автобиографизму»²¹⁷, поскольку рассказ о своей правоте и стойкости был для них едва ли не главным, наиболее действенным средством пропаганды, убеждения, борьбы за «истинную веру». В этих условиях ««житие» человека сделалось для сторонников раскола единственным достоверным свидетельством его духовной ценности и правильности его идей»²¹⁸.

²¹⁵ См.: Крушельницкая Е.В. Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь. СПб., 1998; Севастьянова С.К. Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси: СПб., 1992. Вып. 3: XVII в. Ч. 1. С. 346-347.

²¹⁶ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 20.

²¹⁷ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 28.

²¹⁸ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 36.

Важно помнить, что для Аввакума и его сподвижников борьба с реформой представлялась земным выражением борьбы добра и зла, Бога и дьявола. Судьбы мира решались «здесь и сейчас» при их прямом и самом непосредственном участии, и единственным доказательством своей правоты они видели стойкость в вере вопреки мучениям и казням²¹⁹. Ясно, что о ней должно было стать известным всему миру, такое понимание происходящего просто не давало им права молчать о себе²²⁰. Так, полемизируя с никонианами, они представляли борцами за истинную веру, а терпя от них преследования, превращались в новых святых мучеников. В этих условиях появился пустозерский автобиографизм, а вместе с ним появилась необходимость особой литературной формы, «автоагиографии», как ее иногда называют²²¹.

Любопытно, что существуют свидетельства, говорящие об этом агитационном автобиографизме как массовом явлении. Один из церковных иерархов, патриарх Иоаким, осуждая раскольников, писал: «Еще же мнози от них, прелестников, некоим человеком на вящшую прелесть и душ их погибель, яко бы за совесть, о своем трудолюбном великом жителъстве поведуют»²²² (курсив мой – Ю.З.).

С Епифанием, случай, правда, несколько особый – фактически мы имеем два его автобиографических текста, первый из которых, т.н. «Записка»²²³, появился еще до его ареста и заточения, перед путешествием Епифания в Москву, и затем в переработанном виде вошел в «Житие». Цель этого путешествия, как следует из заключительных слов «Записки», состояла в том, чтобы «спасти» царя от «ереси» Никона. Из этих же слов следует, что Епифаний составил для царя не дошедшую до нас обличительную «книжицу»: «устроих книжицу на подкрепление себе же и ближнему, сиречь правоверному, еретиком же и прелестником чревобожным, пианым мудрецем, слепым пастырем на обличение. Умыслив же и царю иную, с тое списав, подати. Аще вразумится, то благо; аще ли же ни, то аз без вины о сем»²²⁴. Возможно, что появление первого автобиографического сочинения монаха связано с этой его миссией, хотя связь эта не вполне отчетливо прослеживается. Возможно также, что его автобиографизм связан и с традицией монашеских рассказов о себе, сложившихся в Соловецком монастыре, наиболее ярким образцом которых является «Сказание» старшего современника Епифания Елеазара Анзерского²²⁵.

Посмотрим теперь, как сами наши авторы объясняют (точнее, видимо, сказать, «оправдывают») свои намерения описывать собственную жизнь. Здесь нужно заметить, что оправдания автобиографизма в современных рассказах о своей жизни встречается крайне редко – автобиография давно уже стала

²¹⁹ А.Н. Робинсон отмечает, что автобиографический порыв старообрядческой литературы наблюдается именно во время наиболее жестоких гонений и казней (Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 202).

²²⁰ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 8.

²²¹ Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии. С. 128.

²²² Слово благодарственное о избавлении Церкви от отступников. М., 1683. С. 66. Цит по: Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 36.

²²³ О ней см.: Дробленкова Н.Ф. Житие Епифания // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 194-195; Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 47, 60-62, 123.

²²⁴ Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7. С. 53. «Книжица», о которой говорит Епифаний, не сохранилась, однако известно, что он пришел с ней в Москву, читал ее там публично, сумел передать царю и после этого был арестован.

²²⁵ См.: Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 139-163; 323-334.

«законным» жанром литературы, так же, как и «законной» стала идея самоценности и неповторимости человеческой личности в культуре – иными словами, автобиография стала ее органическим продуктом. Другое дело – ранняя автобиография, «штучный продукт», маргинальный по отношению к их «силовым линиям» средневеково-христианской культуры, относившейся к рассказу о себе настороженно-враждебно, поскольку видела за ним гордыню, самый страшный из грехов²²⁶. В ней авторы часто пускаются в оправдательные рассуждения, призывая на помощь библейские авторитеты и выстраивая «извиняющую» их автобиографизм традицию рассказов о себе или повторяют, что описывают не свою жизнь, а чудесное Божественное волеизъявление, воплотившееся в ней, т.е. в конечном счете говорят не о себе, а о Боге (см. напр. у Епифания в «Житии»: «...не отрекуся сказать вам о Христе Иисусе»²²⁷). Тем самым они так или иначе «встраивают» свой автобиографизм в «тело» средневеково-христианской культуры, стремятся его «узаконить». Спектр их объяснений мотивов собственного автобиографизма, впрочем, при этом достаточно широк.

Опираясь на слова самого Мономаха, Д.С. Лихачев представляет причину появления его автобиографии конкретной нравственной коллизией: «Повод, по которому написано Поучение, отмечен самим Мономахом: к нему пришли послы его братьев с предложением выступить против князей Ростиславичей и выгнать их из их отчины. Владимир Мономах опечалился этой попыткой нарушить новый порядок, раскрыл Псалтырь, нашел в ней утешение, а затем написал свое Поучение... Мономах широко обращается к церковному авторитету, пользуется общехристианскими моральными правилами, но только для единой, главной цели – призвать князей к строгому выполнению нового политического принципа»²²⁸.

На наш взгляд, мотивы появления автобиографизма Мономаха шире, и в тексте «Поучения» этому есть достаточно свидетельств. Прежде всего автор заявляет, что чувствует приближающийся конец своего земного пути, что он взялся за писание, «сидя на санях», т.е. накануне смерти (перевозка тела умершего на санях являлась частью древнего погребального обряда). Это самоощущение придает «Поучению» характер морального завещания: его жизнь должна стать примером другим. Затем он дает ее общую оценку в традиционных для христианского автобиографизма самоуничижительных тонах: «Я, худой, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов... и христианских ради людей, ибо сколько их соблюл по милости своей и по отцовской молитве от всех бед!»²²⁹. И дальше формулирует главную воспитательную задачу

²²⁶ «...В древнерусской письменности, – отмечает исследователь, – в гораздо большей степени, чем в средневековой западноевропейской, было не принято повествовать о себе самом. Лишь очень немногим случалось сообщать в той или иной связи сведения о событиях своей жизни» (Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI-XVIII вв.). М., 2000. С. 8-9).

²²⁷ Пустозерский сборник. С. 80.

²²⁸ Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 119.

²²⁹ ПЛДР 1 (1978). С. 299. Он повторяет ее и в конце сочинения, все свои заслуги относя на счет Божьей милости: «Не осуждайте меня, дети мои или другой, кто прочтет: не хвалю ведь я ни себя, ни смелости своей, но хвалю Бога и прославляю милость Его за то, что Он меня, грешного и худого, столько лет оберегал от тех смертных опасностей, и не ленивым меня, дурного, создал, на всякие дела человеческие годным» – Там же. С. 304. (пер. Д.С. Лихачева).

сочинения: «Дети мои или иной кто, слушая эту грамотку, не посмейтесь, но кому из детей моих она будет любя, пусть примет ее в сердце свое и не станет лениться, а будет трудиться. Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра. Если же кому не любя грамотка эта, то пусть не посмеются, а так скажут: на дальнем пути, да на санях сидя, безлепицу молвил»²³⁰.

Впрочем, для выполнения наставительной задачи Мономах приводит не только (а может быть, не столько) в пример свою жизнь, сколько запавшие ему в душу слова Псалтири и святоотеческих писаний, а также соображения из собственного жизненного опыта: «Прочитав эти Божественные слова, дети мои, похвалите Бога, подавшего нам милость свою; а то дальнейшее — это моего собственного слабого ума наставление. Послушайте меня; если не все примете, то хоть половину»²³¹.

Иван Грозный объясняет свой автобиографизм лаконично и вполне однозначно – необходимостью восстановления справедливости, поруганной его оппонентом. Этот рассказ призван, по его словам, не только оправдать поступки Ивана, но и обвинить его противников-бояр во лжи в предательстве: «Выше я обещал подробно рассказать, как жестоко я пострадал из-за вас в юности и до последнего времени»²³² (выше он говорит фактически то же самое: «Сколько зла я тогда от вас претерпел! Обо всем этом подробнее дальнейшие слова известят»²³³).

Мартирий прямо не указывает на то, что заставило его взяться за перо, но из его определения собственного сочинения как «духовной памяти» («Духовный мой брате Досифею, пишу тебе сию *духовную память*»)²³⁴ (выделено мною – Ю.З.) и особенно из слов, обращенных к братии, его мотивы вырисовываются вполне отчетливо – превращая события собственной жизни (прежде всего основание скита и сопутствовавшие ему проявления чудесной благодати) в назидательный пример, он дает наказ своим «детям во Христе»: «Вы же, братие, слышите и видите, како Пресвятая Троица и Пречистая Богородица чюдеса творит от образа своего: бесы отгоняет и болных исцеляет, хромых и слепых здравы сотворяет, и многие чюдеса творит, ведомая же и неведомая. Се же, братие, слышаще и видяще такое Божие милосердие и Пречистыя Богородица, кто не удивится и не прославит Пресвятыя Троица и Пречистыя Богородица! Молю же ся вам, братие, о еже веру несуменну имейте к святому месту сему, и любовь межи собою нелицемерну имейте, и моего словеси не попирайте – еже сказах вам и заповедах, тако творите»²³⁵. Очевидно, он также рассчитывает оставить память о себе, дабы братия молилась о нем: «Мене же, грешнаго, в святых своих молитвах поминайте»²³⁶.

Совершенно ничего не говорит о мотивах своего автобиографизма Елеазар Анзерский. Его рассказ (редкий случай!) напрочь лишен даже опосредованной авторской рефлексии на этот счет, как будто он пишет обыкновенную историю основания монастыря и повествование от первого лица в этой истории – лишь

²³⁰ Там же. С. 299.

²³¹ Там же.

²³² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Изд. подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л., 1979. С. 136.

²³³ Там же. С. 126.

²³⁴ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 285.

²³⁵ Там же. С. 292.

²³⁶ Там же.

случайность, продиктованная его реальным участием в ней. Иными словами, герой и автор в «Сказании» никак не составляют никакого видимого единства.

Понять внутренние импульсы, которыми были движимы пустозерские узники в их рассказах о себе, невозможно без общего контекста их самоощущения и восприятия происходящего вокруг них (и в России, и в мире в целом). Этот контекст обрисован от имени всех четверых (Аввакум, Епифаний, Лазарь, Федор) дяком Федором в полемическом «Ответе православных», составленном, также как и автобиографии Аввакума и Епифания, в пустозерской темнице: «Сбылись апокалиптические пророчества, солнце благоверия померкло в России, как оно прежде померкло во всех прочих странах: “Егда прииде и исполнися писание, 66 лет, тогда, Богу попустившу, сатана восхоте свое дело совершити и великое Российское царство отторже сатана хоботом своим Никоном”»²³⁷.

«Роль пустозерских узников, – комментирует этот фрагмент М.Б. Плюханова, – определялась с помощью конкретных указаний о последних временах, данных в Апокалипсисе и других древних откровениях. В них говорилось, что в последние дни на земле останутся немногие защитники правды и мученики ее, вступающие в безнадежную и великую битву с силами грядущего антихриста, перед самым концом, уже при антихристе, явятся пророки Илья и Енох, изобличат зло и станут его последней жертвой»²³⁸.

Лейтмотив рефлексии Аввакума, обращенной к событиям его жизни (исходя не только из «Жития», но и из других его сочинений), можно представить примерно так: видя себя мучеником за веру, чей земной конец близок, он хочет донести читателю историю своей борьбы и страданий за дело Христово. У Епифания следы такого самоощущения видны менее отчетливо, однако центральные эпизоды его «Жития» – «казни» языка и руки – свидетельствуют фактически о том же.

Прямо, однако, ни тот, ни другой не заявляют о том, что взяли за перо, дабы написать жития святых мучеников, увековечив таким образом память о себе в мире – как уже говорилось, рассказ о самом себе в древнерусской культуре вообще воспринимался как проявление греховной гордыни. Чтобы как-то объясниться с читателем по поводу своего автобиографизма, Аввакуму и Епифанию потребовались специальные «понуждения»²³⁹. В этих «понуждениях» мотивы авторов просматриваются достаточно отчетливо.

Первоначальное заглавие «Жития» Аввакума, написанное рукою Епифания (его духовного отца): «Авакум-протопоп понужен бысть житие свое написати иноком Епифанием (понеже отец ему духовной – иннок), да не забвению предано будет дело Божие, и сего ради понужен бысть отцем духовным на славу Христу-Богу»²⁴⁰ (выделено мною – Ю.З.). На это понуждение позднее ссылается Аввакум в тексте «Жития»: «Ох, горе, как молить? И сором, и не смею. Но по повелению старца Епифания говорю, коли уж о сем он приказал написать»²⁴¹.

²³⁷ Материалы для истории раскола. М., 1881. Т. 6. С. 284.

²³⁸ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 28-29.

²³⁹ См. об этом подробнее выше в гл. 1.

²⁴⁰ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. 11. В другой редакции: «Многострадальный юзник темничной, горемыка, нужетерпец, исповедник Христов священнопротопоп Аввакум понужен бысть житие свое написати отцем его духовным иноком Епифанием, да не забвению предано будет дело Божие. Аминь» (См. прим. там же).

²⁴¹ Пустозерский сборник. С. 61.

В свою очередь, он сам в конце своего сочинения настойчиво и от Божьего имени, и от себя, даже угрожая осерчением, «понуждает» на то же самое Епифания: «О имени Господни повелеваю ти, напиши и ты рабу-тому Христову, как Богородица беса-тово в руках-тех мяла и тебе отдала, и как муравьи-те тебя за тайно-ет уд ели, и как бес-от дрова-те сожег и как келья-та обгорела, а в ней все цело, и как ты кричал на небо то, да и иное, что помнишь. Слушай ж, что говорю! Не станешь писать, так я осержусь: у меня любил слушать, чево соромитца! Скажи жо хотя немношко»²⁴².

И дальше, продолжая уговаривать Епифания, он находит оправдание его автобиографизму, обратившись к примеру святых отцов Церкви: «Апостоли Павел и Варнава на соборе сказывали ж во Еросалиме пред всеми, е л и к а с о т в о р и Б о г з н а м е н и я ч ю д е с а в о я з ы ц е х с н и м а»²⁴³. В Деяниях зачало 36 и 42 зачало. И величашеся имя Господа Исуса. Мнози же от веровавших приходяху, исповедующе и с ка з у ю щ е д е л а с в о я»²⁴⁴. Да и много тово найдется во Апостоле и в Деянии»²⁴⁵.

Но призывает он своего «союзника» рассказывать о себе, не забывая о главной, высшей цели рассказа: «Сказывай, небось, лише совесть крепку держи, не себе славы ища говори, но Христу и Богородице. Пускай раб-от Христов веселится чтучи, а мы за чтущих и послушающих станем Бога молить. Как умрем, так оне помянут нас, а мы их там помянем. Наши оне люди будут там, у Христа, а мы их во веки веком. Аминь»²⁴⁶.

Мотив высшей цели, которую преследуют своим рассказами пустозерские мученики, – на примере собственных жизней доказать правоту их веры, укрепив своих сторонников и обратив заблудших, – содержится и в самооправдательном пассаже Аввакума, в котором он соотносит собственный автобиографизм с автобиографизмом новозаветным:

«Посем у всякаго правоверна прощения прошу. Иное было, кажется, и не надобно говорить, да прочтох Деяния апостольская и Послания Павлова – апостоли о себе возвещали жо, егда Бог соделает в них»²⁴⁷.

Епифаний о том, что заставило его взяться за перо, говорит гораздо прямее и лаконичнее. Он указывает на три внешних оправдательных мотива своего автобиографизма: исполнение долга христианина («послушания ради Христова»), понуждение и благословение Аввакума («твоего ради повеления и святаго ради твоего благословения, отче святой») и просьбу кого-то еще, скорее всего уже упоминавшегося не раз Афанасия («прошения ради раба-тово Христова»)»²⁴⁸.

Образы «Я». Вполне очевидно, что процесс самообъективации и самоосознания индивида как некоей цельности происходит в соотношении им себя с другим. В нашем конкретном случае с ранней автобиографией мы имеем дело с приобщенностью индивида к другому двух родов. Первый – когда этим другим являются какие-либо реальные лица, члены социума, в котором живет индивид; второй – когда им оказываются литературные или мифологические персонажи. В Средние века, впрочем, отчетливая грань между обоими, как

²⁴² Там же. С. 80.

²⁴³ Деян 15, 12.

²⁴⁴ Деян 19, 17-18.

²⁴⁵ Пустозерский сборник. С. 80.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Пустозерский сборник. С. 59.

²⁴⁸ Там же. С. 80.

известно, очень часто отсутствует – христианский миф и реальность составляют единое целое. Историко-культурный анализ образа Я в раннем автобиографическом тексте поэтому не может обойтись без сопоставления этого Я с биографическими моделями, сконструированными эпохой. В русском Средневековье такими моделями выступают преимущественно (если не исключительно) образы житийной литературы. А.Н. Робинсон, как уже говорилось об этом выше, не раз указывал на родство древнерусского автобиографизма с житийной традицией – в связи с проблемой истоков автобиографического жанра. Наша задача – взглянуть на эту близость в интересующей нас перспективе индивидуального самосознания.

Первое, что обращает на себя внимание – неотчетливость «образцов», по которым «отливается» форма автобиографических рассказов наших авторов. Стоящие за созданными ими образами конкретные литературные/исторические модели едва видимы. Отчетливо мы можем разглядеть за ними лишь общие контуры средневеково-христианских представлений о человеке как существе изначально греховном и соответственно о его земной жизни как жизни (даже в самых высоких образцах), отмеченной печатью греха. Образ грешника в той или иной мере присутствует поэтому во всех автобиографических рассказах, сопровождаясь покаянными и исповедальными мотивами.

Мономах декларирует свое несовершенство перед лицом Бога и греховность с самых первых слов «Поучения»: «Я, худой...», «...и воздал хвалу Богу, который меня до этих дней, грешного, сохранил»²⁴⁹, и повторяет эту формулу самообозначения («грешного и худого») в самом конце²⁵⁰. Одновременно он создает автобиографический образ мудрого и деятельного христианского правителя.

Традиционная для средневеково-христианского рассказа от первого лица формула («аз же, грешный»), усиленная самоуничижительными мотивами, повторяется и Мартирием Зеленецким («Сам же помышляя, глаголя в себе: “О, окаянная моя плоть, за леность свою недостойна еси воды пити”», «Аз бо, окаянный, горчае бесов!»)²⁵¹, а также Елеазаром Анзерским, раз за разом именуяющим себя «грешным Елеазаром»²⁵². Параллельно, «читая» свою жизнь, они оба следуют одной из вариаций северорусского агиографического канона – житиям игуменов-основателей монастырей²⁵³.

В текстах Аввакума и Епифания идея собственной греховности в виде формальных заявлений-констатаций также неизменно присутствует. Аввакум не устает повторять: «аз, грешный», «я, грешной» и т.п.; рассказывая об одном из своих мучителей, Афанасии Пашкове: «грех ради моих суров и безчеловечен человек»²⁵⁴. То же и Епифаний: «аз, грешный», «аз, многогрешный», «многогрешный инок Епифаний», «мене, грешнаго старца». Однако в отличие от большинства других наших авторов эта идея наполняется конкретными исповедальными и наставительными смыслами, «прорастает» эпизодами, разъясняющими, в чем именно согрешил автобиографический герой. Конкретика образа грешника и сопутствующие исповедальные декларации

²⁴⁹ ПЛДР 1 (1978). С. 299.

²⁵⁰ Там же. С. 304.

²⁵¹ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 286 и след.

²⁵² Там же. С. 323.

²⁵³ См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

²⁵⁴ Пустозерский сборник. С. 28.

находят вполне отчетливое оформление в «Житии» Епифания (заметим, что они почти полностью отсутствуют в «Записке»), причем образ этот задан изначально и безусловно. «Ну, чадо, – обращается Епифаний к одному из своих потенциальных читателей, – слушай же *жития моего грешнаго*» (курсив мой – Ю.З.)²⁵⁵. В другом месте, сокрушаясь по поводу сгоревшей кельи, взывает к Богу: «Где мне милости просити у Христа и у Тебе и *бремя греховное* отрясати, яже *от юности моя накопишася?*» (курсив мой – Ю.З.)²⁵⁶. В дальнейшем говорится об отдельных случаях, иллюстрирующих это самовосприятие, например, об утрате веры в результате физических страданий:

«Простите мя, грешнаго, отцы святии и братия! Согрешил аз, окаянный. От болезни великия и от тоски горкия начах глаголати сице: “О горе тебе, окаянне Епифане! Христос, Сын Божий, тебя, вопиюща и молящася, не слушает ни Богородица, ни святии Его вси... А ныне мя царь утобил и умучил зело, и язвы наложил горкия, и кровию мя обагрил, и в темницу повеле мя ринути немилостиво. А Ты мне ныне в сицевой беде, и в скорби, и в болезни лютой нимало не поможеш. Ох, ох! Горе мне, бедному! Один погибаю”»²⁵⁷.

В подробном рассказе об изгнании муравьев, который заключает покаянная мольба к читателям с просьбой о прощении, подробно разъясняется смысл греховных поступков и помыслов героя «Жития» с тем, чтобы превратить их в назидательный пример читателю:

«Согрешил я: много веть я мурашей тех передал... Хотел, было, окаянной, своею суетною немощною человеческою силою и промыслом келию себе очистити от проказы бесовския... А сего и на разум тогда не попало, что было вопети о сем ко Христу, и Богородице, и святым Его.

Видите ли, отцы святии и братия, колико немощна сила-та человеческая! И худаго, и малаго червья, и ничтоже мнимаго без благодати Духа Святаго невозможно одолети; не токмо зверя, или беса, или человека»²⁵⁸.

Впрочем, во второй части «Жития» автобиографический герой Епифания приобретает вполне отчетливые новые черты – мученика за веру. Описание «казней» от палачей-никониян (отсечения четырех пальцев правой руки и дважды языка), причиненных ими физических страданий и последовавших чудес, знаменующих Божественное покровительство, явно указывают на близость созданного им образа канону изображения раннехристианского святого. Приведем для иллюстрации сказанного только один пример – фрагмент рассказа Епифания о его второй (пустозерской) казни:

«И посреди всего народа пустоозерскаго поставиша нас. И Лазарю-священнику ис корения язык отрезаша и руку по запястие отсекоша. Потом приступиша ко мне, грешному, палачь с ножем и с клещами, хоцет гортань мою отворяти и язык мой резати.

Аз же, грешный, тогда воздохнул из глубины сердца моего, умиленно зря на небо, рекох сице: “Господи, помози ми!” О дивнаго и скорога услухания света нашего, Христа-Бога! Наиде бо на мя тогда яко сон: и не слышал, как палачь язык мой вырезал, только в мале-мале ощутив, яко во сне, что палачь ми отрезал язык»²⁵⁹.

²⁵⁵ Там же. С. 114.

²⁵⁶ Там же. С. 85.

²⁵⁷ Там же. С. 123.

²⁵⁸ Там же. С. 91.

²⁵⁹ Там же. С. 125.

Еще более неоднозначен герой Аввакума. С одной стороны, конструируя свое автобиографическое Я, он с удивительной силой и непосредственностью изображает образ ничтожного грешника: «Слабоумием объят и лицемерием, и лежю покрыт есм, братоненавидением и самолюбием одеян, во осуждении всех человек погибаю. И мняся нечто быти, а кал и гной есм, окаянной, — прямое говно. Отвсяду воняю — и душею, и телом. Хорошо мне жить с собаками и со свиньями в конурах, так же и оне воняют. Да псы и свиньи по естеству, а я чрез естество от грех воняю, яко пес мертвой, повержен на улице града»²⁶⁰.

С другой стороны, в его рассказе о себе рядом с образом грешника вырастает совершенно иной – образ нового апостола веры, возгордившегося своей миссией. Этот образ, пожалуй, наиболее отчетливо и выпукло заметен в знаменитом эпизоде с рыбьей косточкой, где автор вполне определенно сравнивает себя с библейскими персонажами и даже сам называет себя пророком.

Как-то за обедом Аввакум подавился и едва не умер. Чудесным спасителем оказалась его малолетняя дочь: «...робенок розбежався, локтишками своими ударила в мою спину, и крови печенье из горла рыгнуло, и дышать стал»²⁶¹. Случившееся дает повод Аввакуму глубоко задуматься:

«Большие промышляли надо мною много и без воли Божии не могли ничево зделать, а приказал Бог робенку, и он, Богом подвизаем, *пророка от смерти избавил* — гораздо не велика была, промышляет около меня, бытто большая, *яко древняя Иудифь о Израили, или яко Есфирь о Мардохее, своем дяде, или Девора мужеумная о Вараце*²⁶². Чюдно гораздо сие, старец, промысл Божий робенка наставил *пророка от смерти избавить*» (Везде выделено мною – Ю.З.).

И тут же снова следует самоуничужение: «Вот смотри, безумне, — обращается Аввакум к самому себе, — не сам себя величай, но от Бога ожидай, как Бог хочет, так и строит. А ты су какой святой? Из моря напился, а крошкой подавился! Только б Божиим повелением не робенок от смерти избавил, и ты бы что червь: был, да и нет! А величаеся, грязь худая: я су бесов изгонял, то-се делал, а себе не мог помощи, только бы не робенок! Ну, помни же себя, что нет тебя ни со што, аще не Господь что сотворит по милости своей. Ему ж слава»²⁶³.

Очевидно, что создавая свой автобиографический образ, Аввакум не ограничивается моделями грешника, мученика, пророка. «В свершавшейся драме, — пишет М.Б. Плюханова, — он имел множество ролей: он был пророком, наподобие ветхозаветных пророков, Иовом многострадальным, он подражал деяниям апостольским и, подобно апостолу, рассылал послания ученикам во все концы земли... Расстрижение свое и поругание он ощущал подобным осуждению и поруганию Христа. Он чувствовал себя в состоянии сразиться с грядущим антихристом и победить его, как могли его победить по пророчествам лишь архангел Михаил или сам Христос»²⁶⁴.

²⁶⁰ Там же. С. 63.

²⁶¹ Там же. С. 75.

²⁶² Аввакум ссылается здесь на рассказы из библейских книг, хорошо известные его современникам: о Юдифи, спасшей народ Израиля, убив Олоферна; о Есфири, спасшей своего дядю Мардохея и всех евреев, разоблачив заговор; о Деворе, пророчески призвавшей Варака к победоносному выступлению против поработителей.

²⁶³ Пустозерский сборник. С. 75-76.

²⁶⁴ Плюханова М.Б. Предисловие. С. 32. См. также: Робинсон А.Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 20, 22-24.

Читатели. Спросим теперь, кому адресовали древнерусские автобиографы свои сочинения, какого отклика от своих читателей ожидали и как этими читателями «прочитывались» их автобиографические образы. Понятно, что в каждом конкретном случае ответы на эти вопросы будут разными, но все же два общих наблюдения тут вполне очевидны – во-первых, такой адресат чаще всего ими не вполне определен; во-вторых, несмотря на признания в собственной греховности и покаяния, наши авторы стремятся запечатлеть в сознании своих читателей идеализированные автобиографические образы.

Владимир Мономах не раз повторяет, что его «Поучение» написано в первую очередь для его детей (сыновей) и призвано наставить их на труды, отвратив от лени: «Поистине, дети мои, разумеите, что человеколюбец Бог милостив и премилостив»; «прочитав эти Божественные слова, дети мои, похвалите Бога...»; «а теперь поведаю вам, дети мои, о труде своем»²⁶⁵.

Но в самом начале и в конце вскользь намекает, что «Поучение» адресовано также и более широкому (он не обозначает, какому именно) кругу читателей: «Дети мои или *иной кто*, слушая эту грамотку, не посмейтесь...»; «Не осуждайте меня, дети мои или *другой, кто прочтет...*»²⁶⁶ (Везде выделено мною – Ю.З.).

Что касается ожидаемого Мономахом читательского отклика, то он представляется ему в виде принятия его моральных наставлений, прежде всего принятия деятельного и благого образа жизни: «Бога ради, не ленитесь, молю вас, не забывайте трех дел тех, не тяжки ведь они; ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию»²⁶⁷. Тем самым его собственная жизнь превращается в назидательный пример.

Первое послание Грозного Курбскому (как, впрочем, и все последующие) имеет также несколько адресатов. Первым, совершенно очевидно, является сам «государев изменник», к которому напрямую обращается автор: «подобно тебе, бешеной собаке», «ты, собака, лжешь!», «что же ты, собака, гордо хвалишься», «ты же, все это презрев, одну храбрость хвалишь», «как ты сейчас написал в своей нескладной грамоте» и т.п. Курбский в качестве объекта полемики выступает, однако, не сам по себе, а как представитель ненавистного Ивану боярского сословия. И потому стрелы его полемики направлены также на это сословие в целом – автор иногда переходит от прямого обращения к Курбскому к обращению к боярской оппозиции: «от вас, изменников, пришлось претерпеть разные невзгоды и печали», «видна ваша собачья измена», «вы не отказались от своих коварных привычек», «и стали вам возвращать вотчины, и города, и села» и т.п. Но также совершенно очевидно, что послание Ивана обращено и к широкому кругу читателей и преследует вполне конкретные публицистические цели: показать и доказать всему миру предательство бояр и таким способом оправдать собственную политику. Сам автор определяет его как «...послание во все его Великой России государство против клятвопреступников»²⁶⁸ (в ранних редакциях встречаем вариант: «Послание цареву во все грады на крестопреступников его»²⁶⁹).

²⁶⁵ ПЛДР 1 (1978). С. 300-301.

²⁶⁶ Там же. С. 299.

²⁶⁷ Там же. С. 301.

²⁶⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 122.

²⁶⁹ ПЛДР 8 (1986). С. 570.

Мартирий обращается к конкретному адресату, некоему Досифею: «Духовный брате Досифею, ...повем ти о себе»²⁷⁰. Но далее сначала выясняется, что Досифей – лишь передаточное звено и что конечный адресат «Повести» – монастырская братия, потом, что адресат этот должен получить сочинение только после смерти его автора: «Духовный мой брате Досифею, пишу тебе сию духовную памятку вкратце и кроме братии, ты же держи ю у себе Бога ради, доколе Господь о мне благоизволит и возмет мя от жития сего суетнаго, и не помянет многих моих грехов по милости Своей»²⁷¹. И дальше уже следует обращение к этой братии напрямую, состоящее из «наказания» («Братие моя милая, прошу у вас того и молю...»²⁷²), рассказов «о явлении места иконы Пречистыя Богородица» и основании обители в Зеленой пустыни («Потом же аз в сию пустыню, нарицаемую Зеленою, вселихся. Помале же и храм создах во имя Святыя и Живоначалныя Троица...»²⁷³).

Из структуры сочинения и его содержания можно предположить, что главные задачи Мартирия состоят в том, чтобы его читатели узнали историю возникновения монастыря и приняли его духовные наставления. Но последние его слова свидетельствуют еще об одном желательном восприятии читателями всего им рассказанного – Мартирий хочет запечатлеть свой образ благочестивого основателя монастыря в памяти потомков: «Мене же, грешнаго, в святых своих молитвах поминайте, да и сами помяновени будете у Господа Бога и у Пречистой Богородицы, и Бог мира да будет с вами всегда, и ныне, и присно, и во веки веком»²⁷⁴.

Похоже, что эта последняя цель им вполне была достигнута. Во всяком случае именно о таком восприятии его автобиографизма и его образа читателем свидетельствует заглавие его сочинения, прибавленное анонимным переписчиком – «Зеленая пустыня дьяком»: «Повесть о житии преподобнаго отца Мартирия, жившаго во области Великаго Новаграда в Обонежской пятины, в Зеленой пустыни, тако нарицаемей, яже сам о себе исповеда отцу своему духовному и учеником своим: како и где жителствоваше прежде вселения его в пустыню ту, и како обрете ю, како же и вселися, и храмы созда, и обитель состави»²⁷⁵.

Что касается Елезара, то, хотя в «Сказании» и нет никаких указаний на его предполагаемого читателя (автор ни к кому прямо не обращается), исходя из содержания, вполне можно заключить, что оно также адресовано монастырской братии. Близость с «Повестью» Мартирия очевидна и в восприятии автобиографического образа Елезара реальным читателем – по счастливому случаю текст сочинения сохранился с припиской анонимного переписчика, который дал ему название и тем самым, также как в случае с Мартирием, обрисовал «горизонт восприятия» его главного героя. Это снова благочестивый старец, волею Божьей основатель монашеского общежития: «Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Елезара, и о зачатии жития его на Анзерском острове, и о устройении скита, и о видениях, и о прочем»²⁷⁶.

Епифаний чаще всего обращается в своем «Житии» (адресат написанной ранее «Записки» им не указывается) к некоему Афанасию, через которого ему

²⁷⁰ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. С. 288.

²⁷¹ Там же.

²⁷² Там же.

²⁷³ Там же. С. 292.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ Там же. С. 285.

²⁷⁶ Там же. С. 323.

удавалось переправлять на волю свои и, возможно, Аввакумовы послания. Но это справедливо только для второй части. В первой он просто обращается к своему читателю во втором лице множественного числа: вы, вам и т.д. В конце этой части неопределенность несколько проясняется – вместо «вы» у него теперь раз за разом фигурируют священники и монахи («отцы святии и братия»).

Вторую часть «Жития» Епифаний начинает с обращения к упомянутому Афанасию: «За слово и за свидетельство Иисус Христово юзник темничной, многогрешный инок Епифаний, – возлюбленному моему о Христе Иисусе чаду и брату, посетившему мя некогда в темнице, Афанасию»²⁷⁷. В дальнейших словах, обращенных к нему же, содержится не только общая характеристика сочинения («Да послано ти, чадо мое любимое о Христе Иисусе, жития моего часть малая. Вото тебе и другая часть жития моего беднаго и грешнаго и страдания моего темничнаго, горькаго Христа Иисуса ради сладкаго»), но и ожидаемый читательский отклик: «приими его с любовию Христовою, Господа ради, и сложи его с прежнею частию жития моего вместо. И зри на него, яко на мене, беднаго старца, и прочитай его с любовию Господнею. И аще что обрящещи на пользу души своей, и ты, чадо, о сем прослави Христа-Бога, а мене, грешнаго, не забывай во святых своих молитвах»²⁷⁸.

Одновременно в качестве адресата у Епифания снова, как и в первой части, время от времени выступают «отцы святии и братия» (вар. – «господия моя») и только в самом конце «Жития» у него появляется новый адресат – он обращается здесь ко всем «рабам Христовым» («чада моя, и братия моя, и отцы, и вси раби Христовы, чтущии и слышащии сия»)²⁷⁹.

Аввакум чаще всего не персонифицирует своего читателя, но только время от времени обращается к нему: «Простите, Господа ради!», «Ну су, всяк правоверный, разсуди», «Внимай, паки на первое возвратимся», «Простите мя, аз согрешил паче всех человек» и т.п. Один раз он обращается к сыновьям, призывая их хранить стойкость в вере («Того ради, робята, не бойтеса смерти, держите старое благочестие крепко и непоползновенно!»²⁸⁰); чаще всего он адресует к Епифанию, словно в ответ на его «понуждение» («А еще сказать ли, старец, повесть тебе», «Еще тебе скажу, старец», «Слушай-ко, старец, еще», «Чюдно гораздо сие, старец», «Ну, старец, моево вякания много веть ты слышал!») и, по-видимому, также к духовному сыну Епифания Афанасию («Простите меня, старец с рабом-тем Христовым»²⁸¹). Но, безусловно, он видит своим читателем и вообще всех «чтущих сие и послушающих» («Посем у всякаго правоверна прощения прошу»²⁸²). И исповедуется он перед ними всеми: «Еще вам про невежество свое скажу: зглупал, Отца своего заповедь преступил, и сего ради дом мой наказан бысть. Внимай Бога ради и молися о мне»²⁸³.

«Горизонт восприятия» образов Аввакума и Епифания их современниками в самом общем виде нетрудно представить из общего контекста автобиографической ситуации, породившей оба сочинения: читатели на примерах мученических жизней обоих авторов убеждаются в правоте «истинной» веры (см. выше). Именно о таком восприятии говорят и

²⁷⁷ Пустозерский сборник. С. 112-113.

²⁷⁸ Там же. С. 113.

²⁷⁹ Там же. С. 138.

²⁸⁰ Там же. С. 56.

²⁸¹ Там же. С. 66.

²⁸² Там же. С. 59.

²⁸³ Там же. С. 60.

немногочисленные документальные свидетельства, имеющиеся в нашем распоряжении. Например, Аввакум вычитывает (точнее, «выслушивает» – до написания своей автобиографии Епифаний рассказывал ему о своей жизни) у Епифания только главное, самое важное – чудесные Божественные знаки, указующие на праведность дела пустозерских страстотерпцев. При этом сам образ Епифания приобретает черты святого мученика (в пересказе Аввакума присутствует палач Христа Пилат, сам герой добровольно просит о мученической смерти, мучители содрогаются от страха, за экзекуцией следуют чудеса и т.д.):

«Таже взяли соловецкаго пустынника, старца Епифания; он же молив Пилата тощне и зело умильне, да же повелит отсеци главу его по плеча веры ради и правости закона. Пилат же отвеща ему, глагола: “Батюшко, тебя упокоить, а самому мне где детца? Не смею, государь, так зделать”. И не послушав полуголова старцова моления, не отсече главы его, но повеле язык его вырезать весь же. Старец же прекрестя лице свое и рече, на небо взирая: “Господи, не остави мя, грешнаго”, и вытяня своима рукама язык свой, спекулатару на нож налагая, да же, не милуя его, режет. Палач же дрожа и трясыся, насилу выколупал ножом язык из горла: ужас бо обдержаше ево и трепетен бяше. Палач же, пожалея старца, хотя ево руку по составам резать, да же бы зажило впредь скорее; старец же, ища себе смерти, поперег костей велел отсеци, и отсекоша четыре перста. И сперва говорил гугниво. Таже молил Пречистую Богоматерь, и показаны ему оба языки, московской и пустозерской, на воздухе; он же, един взяв, положил в рот свой и с тех мест стал говорить чисто и ясно, а язык совершен обретесе во рте»²⁸⁴.

Пытаясь очертить смысловые границы понятия «русский средневековый автобиографический рассказ», можно констатировать, что при всем разнообразии рассмотренных текстов, а также обстоятельств их появления и функционирования в русской средневековой культуре, общность некоторых их признаков представляется достаточно очевидной.

В отношении авторов текстов прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что большинство их (за исключением Владимира Мономаха и Ивана IV) – духовные лица. (Это, добавлю, нисколько не удивительно, если помнить, что письменность в средневековой Руси являлась почти исключительно достоянием духовенства. Светская литература и, соответственно, светские автобиографические сочинения появляются в России только в XVIII в., начиная с жизнеописаний князя Куракина²⁸⁵ и Андрея Болотова²⁸⁶). Следует также отметить, что русские средневековые авторы создавали свои рассказы о себе, находясь в различных автобиографических ситуациях. Эти ситуации породили четыре различные формы автобиографического рассказа: духовной грамоты/наставления/поучения (Владимир Мономах), послания (Иван IV), памятной записки об основании

²⁸⁴ Там же. С. 58.

²⁸⁵ Куракин Б.Н. *Vita del Principe Boris Kourakin* // Архив кн. Ф.А.Куракина. Саратов, 1890. Т. 1. См. о его автобиографии: Кошелева О.Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения. С. 20 и сл.

²⁸⁶ Болотов А.Т. *Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков*. СПб., 1870. 4 ч.

монастыря (Мартирий Зеленецкий, Елеазар Анзерский), жития (Епифаний, Аввакум)²⁸⁷.

Общим и для самих этих ситуаций, и для «выросших» из них автобиографических форм является их подчеркнута публичный характер. Так, обращение к своим детям Мономаха имеет отнюдь не семейное в нашем сегодняшнем понимании, а государственное и общественное звучание. Автора заботит в первую очередь целостность государства, находящегося в опасности из-за княжеских усобиц, после его смерти. В еще большей степени публичность (можно даже сказать, «публицистичность»), характерна для автобиографической ситуации «Жития» Аввакума, призванного «дать весть» о его стойкости в борьбе с антихристом-Никоном за истинную веру.

В соответствии с такой публичностью ситуаций и рожденных ими повествовательных форм сами автобиографические образы Я в русских средневековых сочинениях также по преимуществу публичны, т.е. изображают прежде всего «внешнего» человека, человека действующего, а не «копающегося в себе» в поисках правды о себе, открытия своего подлинного Я и т.п. Отчетливые изображения мотивов поступков, сомнений и внутренней борьбы главного героя в рассмотренных текстах крайне редки. Они встречаются только в сочинениях Епифания и Аввакума, но даже у этих авторов такие изображения в целом не выходят за рамки традиционной средневеково-христианской схемы понимания человека как носителя двух противоположных начал: возвышенного божественного и греховного земного. Больше того, обязательным условием таких описаний «внутреннего человека» является присутствие более широкого социального или, чаще, сакрального контекста. Исключительно в личном пространстве, в границах индивидуального Я как высшей и конечной ценности, такие описания в древнерусских автобиографических текстах вообще отсутствуют.

Другая отличительная черта образов Я в русских средневековых «автобиографиях» – их сконструированность по определенным биографическим моделям, чаще всего агиографическим (в меньшей степени это относится к сочинениям Мономаха и Ивана IV). Конечно, агиографические модели не реализуются в них вполне, что и понятно: рассказать о себе как о святом, находясь в рамках средневеково-христианской системы ценностей, едва ли возможно; на это осмелился только Аввакум, да и то следом за изображением себя святым, как уже говорилось, он тут же впадает в отчаянное самоуничтожение. Однако без этих моделей средневековый автор, в особенности лицо духовного звания, рассказать о себе просто не может: ведь житийная литература была для него самым доступным, если не единственным известным, образцом жизнеописания.

В изображениях собственного Я русскими средневековыми авторами обращает на себя внимание и еще одна особенность: в них не найти намека на констатации собственной неповторимости, исключительности, уникальности своего внутреннего мира, ставшие общим местом в автобиографиях Нового и Новейшего времени. Автобиографический герой Аввакума значимей, решительней, упорней других людей вокруг него. В этом он подобен библейским пророкам и святым. Но он отнюдь не «неповторимый», «единственный», «ни на кого не похожий» человек. Во всяком случае, в его

²⁸⁷ Разумеется, все разнообразие форм автобиографизма русского Средневековья этим не исчерпывается. Речь здесь идет только о тех текстах, которые стали предметом рассмотрения в настоящей работе.

«Житии», как и вообще в автобиографических сочинениях, написанных до Руссо, подобная авторская установка отсутствует²⁸⁸.

Об адресатах древнерусских автобиографических рассказов и их восприятии этими адресатами мы знаем сравнительно немного. Имеющиеся сведения (за редкими исключениями) – это указания самих авторов на желательную/ожидаемую читательскую аудиторию, а также на желательное/ожидаемое восприятие этой аудиторией автобиографического сочинения и его героя. В качестве прямых адресатов своих сочинений авторы нередко называют конкретных людей или конкретные группы людей, однако в их обозначении отсутствуют последовательность и однозначность. В текстах называются княжеские сыновья, опальный придворный, монастырская братия, духовный отец, «братья во Христе», но одновременно может упоминаться и неопределенный «иной кто», или даже вообще «все чтущие и слышащие». Очевидно, такая непоследовательность и неоднозначность обусловлены и неопределенностью установок авторов в реализации их автобиографических намерений, и особенностями избранных жанровых форм (в случае с посланием Ивана IV это наиболее очевидно: жанр эпистолы предполагает обозначение конкретного, как правило единичного адресата, хотя в действительности имеет своим адресатом более широкую читательскую аудиторию).

Единственный имеющийся случай развернутого читательского отклика на автобиографизм, принадлежащий современнику, – приведенный выше пересказ Аввакумом содержания «Жития» Епифания. Фигура главного героя в этом пересказе приобретает ясные и законченные очертания – это выстроенный в полном соответствии с агиографическим каноном (включая чудеса) образ святого мученика, страдальца за христианскую веру. Примечательно, что этот пересказ Аввакума выступает не только как его собственный читательский отклик, но и как авторитетное руководство по прочтению и истолкованию автобиографического образа Епифания другими. Можно также предположить, что это краткое «руководство» Аввакума не осталось без внимания современников и ближайших потомков. Во всяком случае, в одной из поморских легенд из трех пустозерских страсотерпцев именно Епифаний возносится на небо. Согласно этой легенде, после сожжения пустозерских страсотерпцев в 1682 г. найдены были останки только двух узников – Аввакума и Лазаря («не згоревша, токмо опалишася»). Тело же Епифания чудесным образом «не обретоша»: оказывается, когда сруб зажгли, многие якобы видели, как оно вознеслось «вверх к небеси»²⁸⁹.

3. «Телесный» рассказ о себе монаха XVII в. («Житие» Епифания Соловецкого)

О Епифании Соловецком или просто «иноке Епифании», как его чаще называют, известно сравнительно немного, в основном из двух его автобиографических сочинений. Родился он, по-видимому, между 1615 и 1620

²⁸⁸ Ср. иную точку зрения на индивидуальную неповторимость в русской культуре XVII в. у В.М. Живова: «С начала XVII в. личность с ее неповторимой судьбой становится постоянным предметом культурной рефлексии» (Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века. С. 467).

²⁸⁹ См.: Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 105.

гг. и происходил из крестьянской семьи. В молодые годы ушел из дома в «большой город» (возможно, Москву) и прожил там 7 лет. Около 1645 г. был пострижен в монахи в Соловецком монастыре. В 1657 г., противясь реформам Никона, бежал оттуда на р. Суну и стал жить в пустыни. Здесь им была написана несохранившаяся «книжица», адресованная царю Алексею Михайловичу, в которой он обличал никониан. Очевидно, сразу же после этого, в 1665-1666 гг., им была составлена и первая его автобиография, т.н. «Записка»²⁹⁰. Придя в Москву в 1666 г., как раз во время церковного Собора, Епифаний начал читать свою «книжицу» в публичных местах, потом подал царю челобитную на Никона, после чего был арестован. 27 августа 1667 г. состоялась первая «казнь» Епифания – отрезание языка. Вторая – повторное отрезание языка и сечение пальцев правой руки – произошла 14 апреля 1670 г. уже в Пустозерске, куда старец был сослан вместе с Аввакумом, Лазарем и Федором. Здесь, в пустозерской темнице, ок. 1675-1676 гг. им было написано более пространное по сравнению с «Запиской» автобиографическое «Житие». Епифаний был сожжен на костре вместе со своими «союзниками» 14 апреля 1682²⁹¹.

Исследователями русского Средневековья осталась почти вовсе незамеченной одна удивительная особенность автобиографического «Жития» сподвижника и пустозерского «союзника» протоппа Аввакума Епифания, разительно отличающая его от большинства других автобиографических сочинений средневеково-христианской традиции. Особенность эта заключается в том, что рассказ Епифания о себе в огромной мере состоит из описаний его телесного опыта, его физических ощущений и состояний²⁹². Центральные эпизоды «Жития» – «казни» языка и руки, вызванные ими физические страдания и чудеса – кричаще телесны не только по самому своему сюжету, но и по способу их словесного изображения, а также по многочисленным натуралистическим (нередко физиологическим) подробностям. Телесный характер имеют у Епифания и чудесные видения, причем как вызванные

²⁹⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования, изданные Н.И. Субботиным. М., 1885. Т. 7. С. 53-63.

²⁹¹ О «Житии» см.: Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ 15 (1958). С. 203-224; Он же. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 101-132; Он же. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 3-135; Плюханова М.Б. Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988)* / Hrsg. von K.-D. Seemann. Wiesbaden, 1992; Она же. Предисловие // Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. М., 1989. С. 7-36; Она же. О национальных средствах самоопределения личности // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 390-393; Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI-XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, Записка Елеазара Анзерского, Жития Аввакума и Епифания // Он же. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 158-177); Zenkovsky S.A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // *Die Welt der Slaven* 1 (1956). Heft 3. S. 276-292; Idem. The Confession of Epiphany a Moscovite Visionary // *Studies in Russian and Polish Literature in Honour of Waclaw Lednicki*. Gravenhage, 1962. P. 46-71.

²⁹² Некоторые аналогии здесь, впрочем, можно провести с «Житием» Аввакума (см. об этом дальше в настоящем очерке). Что же касается внимания исследователей к «телесности» автобиографии Епифания, то тут можно указать на отдельные (хотя очень важные и тонкие) наблюдения А.Н. Робинсона, сделанные им в ходе литературоведческого анализа «Жития» под углом зрения его «художественности» (см. прим.1). К ним я буду не раз обращаться в дальнейшем для подтверждения и уточнения своих соображений.

физическими страданиями и его телом вообще, так и совершенно самопроизвольные: черты и Богородица являются ему не только зримо (как это подобает в видениях), но также «во плоти», осязаемо. Неудивительно, что и душевные движения чаще всего изображаются Епифанием производными от внешнего физического воздействия: сначала приходит боль, потом, как ее следствие – тяжелые внутренние переживания. Из текста «Жития», таким образом, выходит, что сама субъектность этого монаха-затворника, прошедшего большую часть жизни в уединенном служении Господу, вопреки ожиданиям изображается не духовной, а телесной по своей природе. Получается, что его автобиографический герой если не исключительно, то в огромной мере соотносится с телом, что тело оказывается для него одновременно и главным «средством» общения со всем его окружающим, и важнейшим признаком цельности его Я, самым очевидным свидетельством его присутствия в мире и его определенного положения в этом мире.

Между тем все эти кратко обозначенные акценты в высшей степени примечательны; прежде всего для историка-медиевиста, который обычно исходит из того, что примат духовности над телесностью в средневековом христианстве в целом и монашестве в особенности является хрестоматийной истиной, но также и вообще для любого современного читателя, не успевшего еще окончательно расстаться с «предрассудками» картезианского представления о том, что именно сознание определяет индивидуальное Я человека²⁹³. В обоих случаях, таким образом, выходит, что Епифаний-автор, рассказывая о себе, наперекор должному почти все время думает и говорит не о душе, а о теле, и даже больше того – как бы мыслит и говорит телом.

Рассмотрим подробнее эти бросающиеся в глаза «странности» и смысловые «сдвиги» его автобиографического сочинения, попытаемся детально проследить признаки «телесности» в тексте «Жития» и как-то «встроить» этот телесный автобиографизм Епифания в историко-культурный контекст его времени, обозначив в нем общее и особенное. Но вначале обратимся к несколько более общим сюжетам.

Категория «тело» и медиевисты

В исследованиях, посвященных европейскому Средневековью, тема тела не нова – достаточно вспомнить здесь хотя бы о знаменитой работе М.М. Бахтина о Рабле, написанной еще в 40-е гг.²⁹⁴, или о классическом труде Эрнста Канторовича о двух телах короля, вышедшем в 1957 году²⁹⁵. Однако, несомненно, особое внимание «телесности» историки начали уделять с 70-х гг., после публикации главных работ Мишеля Фуко, отводившего этому понятию исключительно важную роль в своих теоретических построениях²⁹⁶. С этого

²⁹³ Как отмечал Рой Портер, «исследователи обычно работают в рамках таких традиций интерпретации, для которых понятия разумного, духовного и идеального автоматически имеют приоритет над всем чисто материальным, телесным и чувственным» (Porter R. *History of the Body // New Perspectives on Historical Writing* / Ed. P. Burke. Cambridge, 1991. P. 206).

²⁹⁴ Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1965.

²⁹⁵ Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton (NY.), 1957.

²⁹⁶ Важную роль в этом сыграли переводы на английский его основных трудов: *Les Mots et les choses: Une Archeologie des sciences humaines* (1966); *L'Archeologie du savoir* (1969); *Histoire de la sexualite*, 3 vol. (1976-84).

В этой связи следует заметить, что в XX веке, особенно в его второй половине, в гуманитарных науках неизменно чувствовалась неудовлетворенность тем обстоятельством, что

времени, превратившись в одно из центральных и наиболее универсальных понятий в методологическом арсенале постмодерна, «тело» и «телесность» начали притягивать неиссякаемый интерес медиевистов²⁹⁷, добавим, всегда особенно чутко воспринимавших изменения, происходившие в других гуманитарных науках. Причем интерес этот получил как бы двойную направленность. Во-первых, он отчетливо отразился в самой тематике исследований – историки стали скрупулезно изучать все, что так или иначе связано с конкретной телесной жизненной практикой людей Средневековья (сексуальные отношения, питание, культ святых мощей, болезни – таковы лишь немногие из тем) и ее осмыслением в богословии, философии, медицинской, «художественной» литературе. Во-вторых, совершенно очевидно, что «тело» как метафора, обладающая особой эвристической значимостью, превратилось в

предшествующая философская традиция, размышляя о человеке, оказалась бессильной представить его как единое целое, иными словами, не смогла преодолеть классические дихотомии **субъект-объект, внешнее-внутреннее, душа-тело**. Особую остроту ситуации придало то, что в это же время, в значительной степени под влиянием фрейдизма, окончательно рухнули общепринятые представления о примате духовного над телесным и долго казавшаяся незыблемой знаменитая картезианская формула человеческой экзистенции «мыслью значит существую» очень быстро превратилась в эпизод истории философии. Вот тогда, когда само понятие человеческого индивида оказалось под угрозой исчезновения, и начали складываться представления о теле как о некоем интегрирующем начале, главном признаке человеческой субъектности.

Одним из отцов-основателей концепта телесного по праву считается Ф. Ницше, создавший философию, насквозь пронизанную телесно-дионисийским пафосом. Рефлексируя по поводу истоков своего творчества, он не раз говорил, что в нем происходит превращение дионисийского состояния в философский пафос, что он «всегда писал свои книги телом и жизнью» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990. Т. 1. С. 23), и, исходя из собственного опыта, добавлял, что философы вообще не вольны проводить грань между душой и телом.

Благодаря Ницше и несколько позднее Фрейдю с его теорией бессознательного новая категория прочно вошла в число базовых понятий философской антропологии, психологии, лингвистики, литературоведения и других наук. Усилия многих крупнейших мыслителей современности оказались направленными на «скрещивание духа с телом», поиск доказательств неразрывности умственного и чувственного начал в человеке (позднее появился даже особый термин «телесное сознание»). Отметим, что «тело» стало пониматься в их теориях больше «не как объект, не как сумма органов, а как особое образование – неосознанный горизонт человеческого опыта, постоянно существующий до всякого определенного мышления» (Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. М., 1996. С. 533).

Новое понимание человека как живого тела и соответственно новые представления о восприятии им пространства, природы, времени и свободы нашло выражение в философии Мориса Мерло-Понти (Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / Transl. by C. Smith. London, 1962). Телесный опыт индивида предстал в ней первичным по отношению к любому другому, а перспектива его познавательной деятельности оказалась обусловленной положением его тела. «Феноменологическое тело» Мерло-Понти, таким образом, выступило той основой, которая обеспечивает саму чувственно-смысловую целостность субъективности.

Особую значимость понятия «тело» и «телесность» приобрели, однако, в постмодернизме. Мишель Фуко принципиально обусловил появление человеческой субъектности главным с его точки зрения телесным фактором – сексуальностью. Его работы обосновали и новый взгляд на механизмы отношений индивида и общества. Если раньше считалось безусловным, что общество воздействует на разум человека непосредственно, то теперь между ними был обнаружен посредник – человеческое тело. Фуко был описан также и принцип этого воздействия – формирование телесного бессознательного в виде желаний. Главными же «приводными ремнями», соединяющими общество и его властные структуры с сознанием индивида, в его теоретической конструкции стали «телесные практики» – различные дискурсивные и недискурсивные способы конструирования этих желаний.

²⁹⁷ Общие обзоры этого нового интереса в историографии см. в уже названной статье Роя Портера (прим. 3), а также: Leonardi C. *Per una storiografia del piacere // I discorsi dei corpi*. Turnhout, 1993. P. 7-18 (*Micrologus* 1 (1993)).

один из главнейших инструментов познания прошлого. Увидеть человеческую историю через призму телесности – так можно обозначить главный теоретический пафос сторонников привнесения этого понятия во все сферы средневековой действительности – социальную, политическую, духовную, повседневную жизнь.

Перечень появившихся в последние два-три десятилетия работ, в той или иной мере посвященных телу и телесности в Средние века, включает сотни названий. Причем весь этот поток исследований в силу своего междисциплинарного характера и методологической пестроты с большим трудом поддается историографической систематизации²⁹⁸. Одно общее заключение в связи с этим новым веянием в медиевистике, впрочем, все же вполне очевидно: несмотря на методологические крайности и уступки моде, оно, безусловно, позволило по-новому взглянуть на многие стороны средневековой христианской культуры. Традиционный постулат о доминировании в этой культуре негативной трактовки тела дополнился существенными моментами, указывающими как раз на исключительно важную роль в ней телесных смыслов. В итоге общая картина европейского Средневековья стала более противоречивой, сложной и, соответственно, более «живой».

Попробуем здесь обозначить некоторые акценты, дающие представление о произошедшем сдвиге. Во-первых, был заново осмыслен тот факт, что и сами основы христианского мифа, и религиозная практика Средних веков насквозь пронизаны телесными смыслами – начиная с идеи воплощения (*incarnatio* – от лат. *caro*, т.е. плоть, тело) Христа и его физическими муками на кресте и заканчивая культом мощей и практикой причащения «тела Господня» (*corpus Dei*). Затем исследователи заметили, что признание значимости человеческого тела в Средние века связано с появлением на Западе идеи Чистилища (душам там угрожали вполне телесные мучения), а также и то, что эта значимость заметно возросла в период между 1200 и 1500 гг.²⁹⁹ Помимо этого, ими было обращено внимание на целый ряд теологических текстов, не просто признающих существование человеческого тела, но и указывающих на его важность, в частности, на слова Аквината, где он фактически утверждает, что человек как цельность не может существовать без тела («душа... не есть весь человек, и моя душа не есть Я»)³⁰⁰ или даже прямо постулирует на примере Христа единство духовного и телесного начал³⁰¹.

Другим важным результатом поворота медиевистов к телесной проблематике стало обнаружение того обстоятельства, что граница между

²⁹⁸ Подробную библиографию работ по истории тела, опубликованных до 1989 г., см. в сборнике статей: *Fragments for a History of the Human Body*. NY., 1989. Part 3. P. 471-554. За более свежей литературой на эту тему могу отослать к примечаниям в двух новейших публикациях: Bynum C.W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. NY., 1995; *Medieval Theology and the Natural Body* / Ed. P. Biller and A.J. Minnis. Rochester (NY.), 1997. См. также библиографию в обзорной монографии Боттомли: Bottomley F. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London, 1979.

²⁹⁹ Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. NY., 1991. P. 182.

³⁰⁰ «Anima... non est totus homo et anima mea non est ego» (Com. I Cor. 15, lect. 2. Цит. по: Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption*. P. 228).

³⁰¹ «Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis: ed ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore» (Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, pt.3, q.15, art.4. Milano, 1988. P.1944).

духовным и физическим миром в средневековой культуре во многих случаях сильно размыта. Телесные и духовные понятия и образы нередко оказываются нераздельными и в философских дискуссиях, и в изобразительном искусстве, и в повседневной практике людей. С наибольшей силой и очевидностью эта слитность, как считают, проявилась в феномене религиозности средневековых женщин-мистиков. Многочисленные работы, опубликованные в последние годы, убедительно демонстрируют, что видения Анжелы из Фолиньо, Катарины Сьенской, Бригитты Шведской, Агнесс Бланбекин, Маргариты Кемпийской и других наполнены в высшей степени телесными, если не сказать плотскими, образами³⁰².

Роль телесности человеческого существа в западной средневеково-христианской традиции, таким образом, была существенным образом переосмыслена: представление о том или ином антагонизме между понятиями «тело» и «душа» в средневековой культуре, господствовавшее в историографии на протяжении многих десятилетий, явно утратило свою аксиоматичность. А по мнению некоторых историков, к XIII веку в западном христианстве вообще стало превалирующим понимание человека как психосоматического целого³⁰³.

Телесность русского раскола

Проблема телесности в восточнохристианской традиции в целом и в культуре Древней Руси как ее составной части еще явно ждет своих исследователей. В то же время некоторые ее стороны уже достаточно определенно очерчены³⁰⁴. Так, например, очевидно, что признание значимости телесного начала было вполне присуще русскому расколу. Тело в писаниях его основателей предстает необходимой и вполне «законной» формой существования одухотворенного человеческого существа³⁰⁵. Ортодоксальная средневеково-христианская его трактовка как брэнного сосуда и источника греха уступает здесь место пониманию тела как спутника и хранилища души³⁰⁶. Границы между душой и телом при этом часто оказываются достаточно условными и неопределенными.

Аввакум наставлял, что противоречие имеется между духом и плотью, но не между душой и телом как таковым. Душа и ее силы вполне телесны: тело пронизано душой, а сама она «единорасленна» и «телесновидна». В его языке телесная лексика часто служит отправной точкой метафор, изображающих явления жизни духовной. Душа оказывается сродни телу по своим естественным функциям («желаниям»): «Яко же тело алчуще желает ясти и жаждуще желает пити, так и душа, отче мой Елифаный, брашна духовного желает; не глад хлеба, не жажда воды погубляет человека; но глад великий человеку – Бога не моля, жити»³⁰⁷.

³⁰² К.В. Байнум, иллюстрируя эту мысль, приводит пример одного из видений Агнес, которой, по ее словам, представлялось, что она ощущает во рту крайнюю плоть младенца Христа и что эта плоть сладка, как мед (Вунум С.В. Fragmentation and Redemption. P. 186).

³⁰³ См. особенно указанные выше работы К.В. Байнум.

³⁰⁴ В самом общем виде см.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика: XI-XVII века. М., 1995.

³⁰⁵ См.: Круткин В.А. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993. С. 43-47.

³⁰⁶ Ср. снятие расколом дихотомии человеческое-Божественное в трактовке В.С. Соловьева: "...В расколе человеческое, смешиваясь с Божиим, постепенно берет над ним перевес" (Соловьев В.С. О русском народном расколе // Сочинения в 2-х тт. М., 1989. Т. 1. С. 190).

³⁰⁷ Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 90.

Сочный и яркий телесный язык присутствует в самых разных по своему жанру сочинениях «мятежного протопопа», включая его ученые споры с оппонентами на богословские темы. Один из оппонентов, дьяк Федор, очень точно подметил эту особенность полемического стиля Аввакума, обвинив его в том, что он рассуждает «плотским смыслом», «по чувственному», а не по «духовному разуму»³⁰⁸.

Действительно, в его сочинениях немало неожиданных натуралистических образов, метафор и смысловых акцентов. Скажем, размышляя о двойственной природе Христа, Аввакум интерпретирует таинство непорочного зачатия и чудесное рождение Спасителя в высшей степени натуралистически – они произошли, по его убеждению, вполне обычным для человеческого существа телесным путем, «дверью естественною»: «В зачатии Бог Слово дверью естественной вниде, сиречь ложесны, а не слухом», а «приняв плоть и кровь от пречистых кровей Богородицы, девятимесячно изыде теми же дверьми неизреченно». Рассказывая о первых месяцах и годах жизни Иисуса, он особенно подробно и умиленно говорит о его телесном общении с миром – описывает, как «сосал титочки Свет наш», потом как «и хлебец стал есть, и мед, и мяса, и рыбку, да и все ел... и винцо пияше...». Утверждает, что сошествие Господа в ад имело место не только душою, но и «телом», и рисует неожиданный образ тяжело опьяненного Спасителя, грозно там бушующего: «Пьян бив, ревет да ломает, шумит у него в голове-той. Уподчивали любимыя детушки...»³⁰⁹. Неверное с точки зрения Аввакума, возмутительное истолкование его оппонентом догмата о Святой Троице воспринимается им как вопиющий поступок и передается откровенно телесной метафорой оскорбительного физиологического отправления («блует на Святую Троицу»³¹⁰). В полемике с господствующей «еретической» Церковью у Аввакума возникает образ гигантского ненасытного низменно-плотского «чрева», диктующего действия никониан («от чрева глаголаша лжю», «Бог им – чрево»)³¹¹. Примеров такой замечательной «остроты телесного ума» Аввакума можно найти в его сочинениях великое множество.

Для Епифания, также как и для Аввакума, человеческое тело само по себе не является изначально и безусловно «сосудом греха». В «Житии» оно скорее выступает в качестве спутника и «вместилища» души. Отвратительным и грешным тело становится только в результате каких-то богопротивных поступков самого человека. Только тогда, при оппозиции Богу, тело превращается в ничтожную брешную плоть. «Всяка плоть не похвалится пред Богом» (186, 193)³¹² – любит повторять Епифаний, перефразируя слова апостола³¹³.

С жутковатым образом такого опороченного богопротивного тела-плоти сталкиваемся уже на первых страницах его «Жития», там, где говорится об «Иване поганом». Автор рассказывает тут историю о страшной смерти некоего

³⁰⁸ Цит. по: Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 50.

³⁰⁹ Там же. С. 344, 620, 636, 643, 647.

³¹⁰ Там же. С. 52.

³¹¹ Там же. С. 864, 318. Образ «чрева» в том же контексте встречаем и у Епифания в первой редакции его «Жития». Свою несохранившуюся полемическую книгу он, по его словам, написал «еретиком же и прелестником *чревобожным*... на обличение» (Материалы для истории раскола. Т. 7. С. 63).

³¹² Здесь и дальше в скобках указываются страницы текста «Жития» Епифания по изданию А.Н. Робинсона 1963 г. (см. прим. 1).

³¹³ Ср.: «...для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор 1, 29).

дважды тяжело согрешившего крестьянина. Этот крестьянин, во-первых, послушался наказа благочестивого старца и, вопреки данному обещанию, вошел в келью в его отсутствие. Кроме того, еще до этого им был совершен другой предосудительный с этической точки зрения поступок («соблюдив со женою своею... не омылся»). Расплата за все это оказалась необычайно жестокой – Иван был удушен бесами и брошен в хижине. Нет сомнений, что именно вследствие содеянного дурного тело покойного приобрело отвратительный и устрашающий вид: «Бес же... власы долгиа кудрявья со главы содрал и надул его, яко бочку великую...». Таким его нашел сосед Ивана («узре его удушена, отекаша, надута и ужасеся зело»). Потом, когда люди пришли хоронить умершего, его тело стало еще более зримо являть им свою испорченность: «И треснула кожа на Иване удушенном: бе бо надул его бес крепко и туго зело, и истече крови много в келье». Соответственно отношение пришедших к этому оскверненному «поганому» телу в рассказе Епифания лишено какого бы то ни было почтения: «Они же ужем связаша ему брюхо и на древе несоша его в каръбас, яко бочку, и везе на погост и в яму в четыре доски положиша, тако и погребоша» (180).

«Узаконивание» телесности, наиболее рельефно видимое в сочинениях «отцов» раскола, впрочем, едва ли следует считать явлением, характеризующим религиозное исключительно сознание Руси середины XVII в. Схожие мотивы, хотя и не столь ярко выраженные, обнаруживаются и в более ранних произведениях древнерусской словесности, нередко на разные лады варьирующих «телесные» понятия из лексикона раннехристианских писателей. Так один из автобиографов-предшественников Епифания и Аввакума, Елеазар Анзерский, называет благочестивое целомудренное житие вслед за раннехристианскими авторами «Церковью телесною»³¹⁴, придавая тем самым понятию «тело» высокое и светлое звучание³¹⁵.

Телесный автобиографизм: Епифаний и Аввакум

Телесный язык и телесные образы буквально пронизывают также и автобиографические жития пустозерских «соузников». Оба рассказа наполнены изображениями авторского физического опыта общения с миром: разного рода насилий над их телами, описаний ощущений боли, усталости, холода, жажды, голода, а также вызванных этим опытом помышлений и поступков. Причем оба часто рассказывают об этом своем телесном опыте похожим языком.

Между тем при всем родстве, обусловленном общим историко-культурным контекстом русского раскола и схожим конкретно-историческим положением обоих (борцы за «истинную» веру и страстотерпцы), автобиографическое изображение телесной «самости» у каждого имеет свои отличительные особенности, коренящиеся, очевидно, прежде всего в особенностях самовосприятия каждого из авторов.

Автобиографический образ, созданный Аввакумом – это образ не столько страдальца-мученика, сколько пропагандиста-борца, общение которого с внешним миром больше активно-действенно (поступательно и

³¹⁴ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 325.

³¹⁵ Ср. понимание единения человека с Господом не только как духовного, но и как телесного феномена в новозаветных текстах: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела... Разве не знаете вы, что тела ваши суть члены Христовы? ...Прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших... Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор 6, 13, 15, 18).

мысленнословесно), а не пассивно-чувственно. Телесный диалог с другими в его «Житии» оказывается лишь одним из способов бытия главного героя, соединенного с окружающим и окружающими различными типами связей. Мир, в котором живет автобиографический герой Аввакума, пространственно огромен и содержательно разнообразен. Положение этого героя в нем может быть поэтому самым различным: от ничтожного «гада» до нового Спасителя и даже до «никакого», до полного вобрания в себя вселенной и мистического растворения ее в собственном теле. До того состояния слиянности со всем миром, о котором говорится в знаменитом фрагменте «пятой» челобитной Аввакума Алексею Михайловичу: «И... распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и распространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь»³¹⁶.

Автобиографическое Я Епифания, напротив, имеет очевидные зримые границы, оно подчеркнуто обособлено от большого мира и одиноко, положение в нем однообразно, а его возможности крайне ограничены. Сам мир, в котором оно живет, замкнут и ничтожен по своим размерам – сначала келья, потом земляной сруб (в автобиографии почти ничего не говорится ни о его жизни в Соловецком монастыре, ни о пребывании в Москве). Общение героя «Жития» с другими людьми ничтожно. Он чаще общается с Богородицей и нечистой силой, чем с братьями-христианами, его пропагандистская учительная деятельность едва обозначена. Может быть, именно в силу этой ограниченности и замкнутости самоизображение соловецкого монаха столь субъективно-телесно и непосредственно-чувственно – у него просто нет иных способов жить и быть в окружающем его мире.

Как бы там ни было, очевидно, что Епифанием создан выразительный автобиографический образ мученика и страстотерпца, телесная связь с миром которого откровенно доминирует над всеми остальными связями (вербальными, эмоциональными, мистическими). Жизнь героя его «Жития» – это по преимуществу телесная жизнь, и изображения ее в «Житии» оказываются центральными во всех возможных смыслах. Наглядный пример этому – субъективный «телоцентричный» принцип построения нарратива в описании Епифанием его пустозерской казни (к ней он обращается трижды). Рассказ автора об отсечении у него языка и четырех пальцев правой руки оказывается тем началом, из которого исходят другие, «чудесные» сюжеты³¹⁷. При изображении центральных эпизодов произведения – казней – Епифанием вообще применяется обратная временная перспектива изображения событий. Начинаются такие эпизоды с описания болезненных ощущений от уже понесенного телесного увечья, за этим описанием следует рассказ об имевшей место раньше экзекуции и, наконец, приводится объяснение истоков и причин гонений и казней³¹⁸. Такого же рода субъективная телесность видна и в

³¹⁶ Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. С. 97. См. подробную интерпретацию этого интереснейшего фрагмента в статье Памелы Хант: Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ 27 (1977). С. 70-84.

³¹⁷ Эта особенность построения «Жития» очень точно подмечена А.Н. Робинсоном: «Описание казни осталось сюжетным центром, от которого, подобно концентрическим кругам, расходятся эпизоды чудес, избавляющих автора каждый раз только от какого-либо одного из его последствий. Каждый из этих эпизодов должен был повторить те или иные конкретные обстоятельства казни в качестве мотивировки для развития своей частной темы (исцеление руки, языка, глаз)» (Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 122).

³¹⁸ Ср.: Робинсон А.Н. Автобиография Епифания. С. 123.

описании видений, не связанных с казнями. Образы Богородицы, чертей, покойного старца Ефросина и создаваемые их явлениями чудесные ситуации тоже обычно рождаются из индивидуального телесного опыта и из индивидуальных телесных состояний старца («устал», «сведохся в сон тонок» и пр.).

Мир Епифаниевого «Жития» по большей части не просто субъективно-телесен, но и конкретно-осязаем. Именно осозание позволяет его герою по-настоящему полно и достоверно понять то, что происходит с ним самим и вокруг него. Чтобы удостовериться, что он действительно лишился пальцев на правой руке, Епифаний ощупывает ее левою; утратив язык, погружается в новые ощущения неудобств из-за обильно текущих изо рта «слин» и трудностей поглощения пищи (194), а в видении о языке (Епифанию явился его собственный отсеченный язык) детально изображает собственноручное «исправление» этого языка (196).

Тело Епифания

Выше уже обращалось внимание на то, что собственное тело обычно достаточно прямолинейно соотносится Епифанием с его Я, его «самостью». Или иначе: Епифаний в своем автобиографическом рассказе зачастую не делает принципиальных различий между своим телом и самим собой как индивидом. При этом, рассказывая о своей жизни, изображая конкретные автобиографические эпизоды (в «Житии» это чаще всего видения), он особенно подробно описывает положения и движения своего тела.

Приведем несколько характерных примеров: «...возлегу ми по обычаю моему на месте моем обычном, на голой доске, а глава ко образу Пречистыя Богородицы, от образа пяди три или две» (185); «...а я лежу на левом боку, и возрех на правую руку, и на правой руке на мышце моей лежит образ вольяшной медяной Пречистыя Богородицы. Аз же грешный левою рукою хотел его взять, ано и нету» (184); «...и всполс на лавку, и лег на спине, а руку сеченую положил на сердце мое...» (194).

Описания этих положений и движений сопровождают, кроме того, картины раздумий инока («...таки и думаю, сидя и ходя, и на одре моем лежа, и правило говоря, молитвы и каноны, и псалмы, и поклоны, и рукоделие дела...») (191) и его тяжких переживаний (см. об этом дальше). Таким образом получается, что мысли и чувства героя «Жития», то, что называют «внутренним миром» индивида, тесно связаны с его физическим телом и что само его Я выступает как цельная телесно-духовная сущность.

Раньше уже было также замечено, что в сочинениях «отцов» раскола понятие «тело» в большинстве случаев лишено оценочных смыслов и обозначается нейтрально, как сотворенная Богом данность. Такая же нейтральность присутствует и в самоизображении Епифания. Само слово «тело» встречается здесь нечасто и по своему контекстуальному значению оказывается близким либо абстрактному «хранилищу души» («...да не умер, душа моя ис *тела* моего не вышла»; «возми же, свет мой истинной Христос, скоро душу мою от *тела* моего...») (193), либо понятию материально-физиологической цельности, бахтинского «биологического тела» («И нача сердце мое трепетатися во мне, и кости и *тело* дрожати» (182); «...и пять дней точил кровь ис *тела* моего, дабы ми смерть пришла» (193) (во всех случаях выделено мною – Ю.З.). Иногда в качестве его синонима употребляется также термин «плоть», лишенный негативных коннотаций («по плоти родившаго отца

твоего») (188). Примечательно, что понимание «плоти» как источника греха в «Житии» присутствует только в цитатах из священных книг и парафразах молитв³¹⁹, Епифаний никогда не употребляет его для самообозначения, не говорит о «моей плоти».

Примечательно также, что при всем том удивительном внимании автора к своему телу и его страданиям, которое мы наблюдаем в «Житии», Епифаний ни разу не упоминает о том, *каким* оно было. В автобиографии монаха совершенно нет никаких его физических характеристик. Поэтому нам остается только гадать, был ли он слабым, могучим, тучным, тощим, каков был его рост, черты лица. Такое невнимание к своей внешности в общем-то понятно. Скорее всего, она не имеет существенного значения для задач Епифаниевого рассказа, как и для других автобиографических повествований его времени. Но поразительная концентрация на изображении ощущений своего тела и наоборот, игнорирование изображения своей наружности, придает «Житию» необычное для средневекового автобиографизма выражено субъективное звучание.

Ощущения и состояния тела, его боль – это то, что является главным для Епифания, чему он отводит необычайно много места в «Житии», в особенности изображению мук, которые его автобиографический герой почти постоянно испытывает. Образы то сжимающегося от боли, то безвольно распластанного обессиленного тела буквально пронизывают его центральные сюжеты – казни и чудеса руки и языков (см. о них дальше). Из всех прочих состояний больше и чаще всего говорится об усталости. После рассказа об истовых молитвах Епифаний добавляет: «И утомся доволно, и возлег опочинути...» (182). После описаний расправ над бесами приводит наглядные физические свидетельства того, что борьба была нешуточной: «зело устал, умучился, беса биюще» (186); или еще более убедительно: «зело устал, биюще беса, а руце мои от мясища бесовскаго мокры» (185). Кроме того, многочисленным описаниям видений предшествуют, в полном соответствии с агиографическим канонам, обозначения особых телесных состояний визионера: сна, полусна или бодрствования: «и абие сведохся в сон»; «и абие сведохся в сон тонок» (184); «и сведохся абие в сон мал»; «яко от сна встрепенул» (186); «убудихся, яко от сна» (191)³²⁰.

Важно подчеркнуть еще одну особенность изображения собственного тела Епифанием: оно живет в «Житии» не только в земном, но и в небесном измерении, составляя часть символической христианской системы мироздания (подобное двуплановое изображение святого, как известно, характерно для агиографического канона). И Епифаний не раз достаточно определенно указывает на эту вторую, сакральную его жизнь. Он говорит, например, что в тех случаях, когда героем «Жития» творятся богоугодные дела, его тело вполне может стать предметом специального попечения небес – тогда сам Всевышний заботится о нем, оберегая его от случайных повреждений.

Именно такая забота проявляется Господом во время деланья Епифанием деревянных крестов – занимаясь этим «рукоделием», он ни разу не поранился («Да и сему аз... много дивлюся: делаю аз сего рукоделия дватцать пять лет или

³¹⁹ См. напр. в уже приводившейся цитате из Нового Завета (1 Кор 1, 29): «Всяка плоть не похвалится пред Богом» (186, 193) или в Ирмосе на канон кресту: «Крест – всем воскресение, крест – падшим исправление, страстем умерщвление и плоти пригвождение» (200).

³²⁰ Иногда, впрочем, эти обозначения отклоняются от принятого канона и состояния героя становятся менее однозначными, например: «...и возлягу опочинути на одре моем, и усну, и егда первый сон отидет от мене, аз же лежу на одре моем, уже не спя, тогда ми чудные гласы бывают» (201).

мнитмися близ и тридесяти лет, а ни которою снастию ни руки, ни ноги ни посек, ни порезал»). И тут же автор разъясняет: «соблюдает мя благодать Святаго Духа и до днесь». Но во всех прочих случаях его ремесло оказывается совсем не безопасным («А егда делаю ведерка или ящики, или ино что, тогда много рук и ног сек и резал, и крови точивал много») (201-202).

Это сакральное измерение телесной жизни автора еще более отчетливо видно в рассказах об отдельных его частях – руках, «языках» (у Епифания во множественном числе, поскольку язык ему резали дважды), рте, глазах, «тайных удах».

Руки – центральный автобиографический телесный топос Епифания³²¹: именно руками он делает то, что считает главным в своем земном служении Богу (изготовление крестов), и именно двумя пальцами правой руки он каждодневно крестится, доказывая и тем и другим свою преданность «истинной» вере. Важный символический смысл заложен также в языке, поскольку им Епифаний обличает никониан и говорит «правило». Его, несомненно, содержат и глаза (они дают возможность Епифанию читать духовные книги и, опять-таки, делать кресты), и «тайныя уды» (та часть человеческой плоти, которая наиболее подвержена дьявольскому искушению).

Этот телесный символизм, однако, никогда не разъясняется автором читателю (за одним исключением, о котором речь только что шла – слова, растолковывающие чудесное убережение от повреждений при делании крестов). Сакральный план событий в «Житии» обозначается чаще всего пунктиром и больше подразумевается, чем проговаривается автором подробно. Автобиографическое тело поэтому живет в большинстве его эпизодов вполне профанной жизнью: испытывает усталость, голод, страдает от боли. Но именно эти удивительно подробно и реалистично описанные физические мучения человека и приходящие им на смену чудесные избавления от мук оказываются главными свидетельствами присутствия в «Житии» высшей Божественной правды.

Телесность чуда

Многие чудеса, о которых рассказывает Епифаний, телесны как бы изначально, поскольку вырастают из физических состояний героя и являются их логическим продолжением. Модель изображения такого чуда можно представить следующим образом: сначала в результате внешнего воздействия (прямые преследования никониан или происки «врага человеческого» в образе бесов) рождается физическая боль; вслед за ней пробуждаются душевные страдания и сомнения героя; затем следует обращение к силам небесным и нисхождение Божьей благодати, избавляющей тело от боли и приносящей радость душе.

Обычно автор в таких случаях вначале живо и подробно описывает свои страдания и, завершая рассказ, делится с читателем радостью в связи с

³²¹ А.Н. Робинсон говорит в этой связи об «автобиографической материализации “видений” при помощи описаний ощущений и действия своих рук»: «Подобно тому как он в жизни привык работать – “превращая в *руках* моих древо кедровое в кляпичек и долотечко”, он и в видениях стал “*руками* моими превращати” отрезанный язык, сделав свои руки мерилком реальности увиденного». И дальше: «Епифаний всегда бьется с бесами в рукопашную... Не только сам автор, но и Богородица действует против беса не чудодейственной силой, а совершенно по-человечески – своими руками» (Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 73; См. также: Он же. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 211-213).

чудесным избавлением от них. Разумеется, он не забывает в самом конце сформулировать и высший назидательный смысл происшедшего, тем самым превращая собственный конкретный опыт в универсальный пример, демонстрацию безграничного могущества и безграничной милости Господа. Однако обычно эта расхожая «мораль» сформулирована очень кратко, как нечто второстепенное по сравнению с главным в таком рассказе – картинами телесных мук: струящейся из сеченой руки старца крови, которая заливает пол его темницы; дергающегося обрубка языка, безуспешно пытающегося по привычке «превращать пищу»; гноящихся глаз, которые он упорно старается прочистить; боли от укусов муравьев, удушья в результате нападения черта. К тому же сам способ избавления от страданий, по своей внутренней сути, несомненно, чудесный, внешне часто оказывается вполне естественным, физически конкретным, телесным. Сказанное особенно характерно для изображений Епифанием «казней» – отрезаний языка и отсечения пальцев правой руки – и их последствий.

Чудо с рукой. К сюжету о второй (пустозерской) казни Епифаний обращается в «Житии» трижды, причем в изображении ее во всех трех случаях внимание уделяется в основном языку. О том же, что произошло с рукой, имеются только короткие протокольные записи, передающие внешнюю событийную канву имевшего место насилия над телом: палач отрубил ему четыре пальца («положиша руку мою правую на плаху и отсекоша четыре перста») ³²², после чего тот поднял их левой рукою (как и другие идейные раскольники, подвергавшиеся «отсечению перстов», он хотел сохранить их в качестве подтверждения правоты старого способа крещения и собственной стойкости) и положил себе за пазуху (в карман?): «аз же взем персты мой и положил в зепь» (195).

Главное в этом рассказе происходит после казни. Епифаний сначала рисует тут картину пронизывающей все его существо продолжительной острой боли от полученной раны («и возгорется сердце мое во мне и вся внутренняя моя огнем великим, аз же падох на землю и бысть весь в поту, и начал умирати, и три накона умирал, да не умер, душа моя ис тела моего не вышла»), боли настолько невыносимой, что он начинает мечтать о смерти и принимает решение покончить с собой.

Попытка самоубийства, его «механика», рисуется автором чрезвычайно подробно, в исключительно конкретных и зримых телесных деталях: «И вижу, что нету ми смерти. И аз востав со земли на лавку лег ниц, а руку мою сеченую повесил на землю, помышляя в себе сице: “Пускай кровь-та выйдет из мене вся, так я и умру”. И много крови вышло, и в темнице стало мокро, и стражи сена на кровь наслали, и пять дней точил кровь ис тела моего, дабы ми от того смерть пришла» (193). Смерть, однако, несмотря на упорные старания несчастного, не приходила, и его тяжкие муки продолжались, причем к телесным попыткам прибавились еще и душевные – Епифания охватили мучительные сомнения и тоска: «Аз же, грешный, в темнице един валяясь по земле на брюхе и на спине, и на боках, и всяко превращаяся от великия болезни и от горкия тоски...» (194). Наконец он, окончательно истомленный, бросив в сердцах упрек силам небесным в бездействии и потом еще «много тосковав, валяясь по земли», «всполс на лавку, и лег на спине», положив сеченую руку на сердце. В этом положении и явилось ему спасительное чудо в образе Богородицы, начавшей лечить мученика.

³²² В другом месте в рассказ вносится дополнение: «четыре перста (осмь костей)» (198).

Процесс чудесного исцеления героя Богородицей имеет на удивление естественный и вполне телесный вид, весьма напоминая современный сеанс мануальной терапии. Весь он, собственно, состоит из одних касаний рук: «...и слышу – Богородица руками своими болную мою руку осязает», «руками своими над моею рукою яко играет, и мнитмися, кабы Богородица к руке моей и персты приложила». Очнувшись, Епифаний размышляет над виденным («Что се бысть надо мною?») и чтобы проверить, не появились ли у него снова пальцы, не доверяясь своим глазам, ощупывает больное место («И начах осязати левою моею рукою правую руку сеченую, ища у ней перстов») (194). Пальцев не оказалось, однако боли совершенно исчезли, и мученика охватила радость. Чудо, то есть событие сверхъестественное по своей природе, таким образом, свершилось, внешне проявившись в совершенно естественном виде.

«Чудо о языках». Этот же телесный характер изображения чуда еще более наглядно прослеживается в «рассказах о языках». Автор детально описывает тут целую гамму своих ощущений, связанных сначала с потерей языка, а затем с его возвращением, причем это описание получается настолько живым и реалистичным (даже, пожалуй, натуралистичным), что читателю приходится вслед за ним не только поверить в подлинность происшедшего, но и *прочувствовать* эту подлинность.

Рассказ о первом (московском) отсечении языка Епифания и последовавшем затем чудодейственном его исцелении немногословен и в целом, если не брать во внимание не совсем обычный объект казни и отдельные излишние для канона изображения чуда конкретные физиологические подробности, вполне следует обозначенной нами выше нехитрой общей схеме: сначала несчастный терпит физические муки, затем обращается за спасительной помощью к небесным силам, получает от них избавление и воздает хвалу Господу. Мы узнаем, что эта первая казнь была для Епифания чрезвычайно болезненной («как первой язык мой палачь отрезал, тогда яко лютая змия укусила, и всю утробу мою защемило, и до Вологды тогда у мене от тоя болезни кровь шла задним проходом»). Чудо избавления от мук явилось вскоре после горьких раздумий и усердных молитв несчастного – оставшийся корень языка стал быстро расти («О, скорога услышания света нашего, Христа-Бога: попользе бо ми тогда язык ис корения и дойде до зубов моих...»). И, наконец, сам он несказанно обрадовался случившемуся и стал своим новым языком восхвалять Господа («аз же возрадовахся о сем зело, и начах глаголати языком моим ясно, славя Бога») (195).

Вторая казнь языка и новые чудеса изображаются гораздо более обстоятельно и наглядно и, что в нашем случае особенно существенно, гораздо более субъективно. Точка, из которой автор воспринимает здесь мир, четко определена – это «самость» Епифания, слившаяся с его телом. Именно через эту «самость» мы видим зловещего палача с орудиями казни, готового безжалостно свершить свое дело («...потом приступиша ко мне, грешному, – палачь с ножом и с клещами хочет гортань мою отворяти и язык мой резати»). Эта же телесная «самость» радостно извещает читателя о том, что благодаря небесному заступничеству боль во время экзекуции была невелика («Найде бо на мя тогда яко сон, и не слышал, как палачь язык мой вырезал, толко вмале, вмале ощутив...»), и со вздохами говорит об ощущениях ежедневных и ежечасных болезненных физических неудобств от утраты языка. Эта удивительно непосредственная передача новых ощущений особенно замечательна (заметим, что она является совершенно излишней в агиографическом каноне изображения

чудесного, поскольку никак не может служить подтверждением достоверности чуда – достоверность тут может оценить только тот, кто лишился языка сам): «А где язык был во рте, туто стало быти слин много: егда спать лягу, и что под головою лежит, то все умочит слинами, текущими из гортани; и ясти нужно было тогда, понеже яди во рте превращати нечем тогда было; и егда принесут мне щей, и рыбы, и хлеба, и я в одно место сомну все, да тако вдруг и глотаю» (196).

Не менее натуралистически телесно изображено явление Епифанию его сеченых языков в видении. Физическая и физиологическая конкретика, зримый, осязаемый мир снова затмевают тут все остальное. Картина происходящего предельно четка и ясна, детально и выпукло представляется каждое внутреннее и внешнее движение монаха: «...и вижу: о левую страну мене на воздухе (в православной литургии – покров, возлагаемый на дискос и чашу – Ю.З.) лежат два мои языка – московской и пустозерской, мало повыше мене; московской не само красен, но бледноват, а пустозерской зело краснешенек. Аз же, грешный, простер руку мою левую и взял рукою моею со воздуха пустозерской мой красной язык, и положил его на правую мою руку, и зрю на него прилежно; он же на руке моей ворошится живешенек; аз же, дивясь много красоте его и живости его, и начав его обеими руками моими превращати, чудясь ему, и исправя его в руках моих – резаным местом к резаному же месту, к корению язычному, идеже преже бе, и положил его руками моими во уста мои, он же и прилнул к корению, идеже преже был от рожения матерня».

Результат нисхождения Божественной благодати после этого видения передан в том же субъективно-телесном ключе, со всеми «излишними» подробностями: «И от того времени скоро по малу-малу дойде язык мой до зубов моих и бысть полон и велик, яко же от рожения матере моея, и в монастыре и в пустыне бе, и слин нелепых и непотребных не стало во устах моих; и потребен ми бе стал язык на всякую службу...». И дальше: «Есть язык мой, Богом данный ми новой, короче старово, ино толще старово и шире во все страны и по смете есть со старой» (196-7).

Чудесное спасение «тайных уд» от муравьев. Характерно, что физически-конкретный телесный вид имеют у Епифания и чудеса, никак не связанные с «казнями» руки и «языков». Самый обстоятельный рассказ о такого рода чуде, занимающий в рукописи десятки строк, включает первую часть «Жития» (186-187). О самом чуде, впрочем, в нем снова говорится совсем немного — главную его часть опять-таки составляют описания телесных мучений старца. Вкратце его содержание можно передать следующим образом: вначале Епифаний сообщает читателю, как однажды в его хижину вторглись полчища муравьев и с необычайным упорством принялись кусать его детородные органы («И начаша у мене те черви-мураши тайныя уды ясти»); потом — как он упорно, но безуспешно пытался избавиться от мучителей; наконец, как получил спасение, обратившись с молитвой к Богородице.

Борьба с назойливыми пришельцами описывается им необычайно подробно и непосредственно. Автор не удерживается здесь от прямой передачи собственных субъективных болезненных ощущений от муравьиных укусов («зело горько и больно до слез», «Горько и больно!»), тяжесть которых подчеркивается его указанием на длительность испытания («И тоя напасти бесовския было больше трех месяцев»). Особо отмечается также настойчивость, изобретательность и избирательность муравьев — они язвят Епифания исключительно в одно и то же место его тела. Звучащее навязчивым рефреном

указание на это место как на объект нападения, а также описания разнообразных изобретательных попыток страдальца защитить себя от боли, усиливает субъективно-телесное, «живое» звучание всего эпизода:

«Аз же, многогрешный, варом их стал варить, они же ми ядыху тайныя уды. А иново ничево не ядят – ни рук, ни ног, ни иново чево, токмо тайныя уды. Аз же давить их стал руками и ногами, а они прокопаша стену келии моя, и идяху ко мне в келию, и ядыху ми тайныя уды. Аз же келию мою землею осыпал и затолок крепко и туго, а они, не вем како, и землю, и стену келейную прокопаша и ядыху ми тайныя уды. И гнездо себе зделали пот печью, и оттуду исхожаху ко мне, и ядыху ми тайныя уды. И аз гнездо их кошницею носил в воду, а они больши тово наносят всяково порошья туды. И тово у меня было труда с ними много: что ни делаю, а они у меня кусают за тайныя уды.

Много помышлял *мешок шить на тайныя уды*, да не шил, так мучился. А иное помышлял – келию переставить, не дадыху бо ми ни обедать, ни рукоделия делати, ни правила правити. Многожды бо правило по книге на улице у креста большово говорил: *где ни стану в келии, а они за тайныя уды кусают*”.

В перспективе телесности весьма примечательно и то, что избавление от мучений к Епифанию приходит в самое что ни на есть необычное для чуда время – во время обеда, когда душа человека «отдыхает», уступая необходимости подкрепить его тело, насытить плоть («И напоследи уже сел обедать, а тайныя уды крепко закутал. А они же, не вем как, достигли и укусили»). Именно во время насыщения плоти Епифаний испытал самый страшный укус («И слезы изо очей моих потекоша»), вынудивший его оставить обеденный стол и обратиться за помощью к небесным силам («Аз же востах ото обеда – не до обеда стало – и воздох руце мои и возопил ко образу вольяшному Пречистыя Богородицы»).

Собственно, само чудесное явление Божьей благодати имеет в этом эпизоде, как и в предыдущих, вполне естественный вид: муравьи, досаждавшие старцу, просто постепенно (заметим, не вмиг, как это подобает в чуде) перестают язвить его тело и вообще посещать его келью: «И от того часа перестали у меня мураши тайных удов кусати и ясти. Да и сами помалу-малу вси ищезоша, и не весеть, камо дешася».

Чудесные мучения чертей. В этой же первой части «Жития» обнаруживается еще по крайней мере два сюжета, отмеченных любопытной особенностью. Если во всех других случаях, как мы видели, объектом телесных терзаний оказывается сам Епифаний, то здесь наоборот — он выступает в роли мучителя (само собой разумеется, мучителя справедливого — он отбивается от досаждающих ему бесов, к тому же не в «действительности», а в видениях). На телесном характере этих чудес такое превращение Епифания из жертвы насилия в палача, однако, никак не отражается: они столь же физически конкретны и натуралистичны.

В первом сюжете герой собственноручно вершит расправу над одним из двух пришедших в его хижину чертей («И приидоша ко мне в келию два беса, один наг, а другой ф кавтане») и ставших ему досаждать («и начаша мене качати, яко младенца, и не дадыху ми опочинути, играюще бо»): «Аз же, осердяся на них, востал со одра моего скоро и взял беса нагово поперек посреде его; он же перегнулся, яко мясище некое бесовское; и начах его бити о лавку, о коничек». Затем, заручившись помощью небес, он умножает свои усилия («И мнит ми ся в то время, кабы потолок келейной открывается и прихожаше ми сила Божия оттуду на беса, еже мучити его»). Тем временем силой Божьей

второй бес оказывается приклеенным к полу и не может бежать (положение его тела и его физическое состояние обрисовываются не менее подробно и зримо, чем первой жертвы): «А другой бес прямо дверей стоит в велице ужасе и хошет вон бежати ис келии, да не может: нозе бо его прилепишася к мосту келейному. И мучится, тянет нозе свои, от земли оторвати хошет, да не может, и сего ради бежати нелзе ему»). В этот момент Епифаний пробуждается и обнаруживает свидетельства «истинности» происшедшего – в высшей степени «натуралистические»: «Аз же возбнухся, яко от сна, зело устал, биюще беса, а руже мои от мясища бесовскаго мокры» (184-185).

Из второго сюжета следует, что сначала сам Епифаний подвергся насилию со стороны бесов («И вскочил ко мне в келию бес, яко лютой и злой разбойник, и ухватил мене, и согнул вдвое, и сжал мя крепко и туго зело; невозможно ми ни дышать, ни пицать, только смерть»). Все, что он успел сделать — это обратиться за помощью к Св. Николаю («И еле-еле на великую силу пропищал в тосках сице: “Николае, помози ми!”»). Помощь незамедлительно пришла («Так он мене и покинул, и не вем, куды делся»), однако старец, вконец измученный бесовскими нападениями, обратившись к келейному образу Богородицы, взроптал («О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Почто мя презираеши и не брежеши мене, беднаго и грешнаго! Я веть на Христа-света и на Тебя-света надеяся; мир оставил, и вся, яже в мире, и монастырь оставил...» и т.д.) и затем впал в сон, явивший ему видение.

В высшей степени любопытно, что в этом новом видении в роли главного смертельного мучителя беса выступает сошедшая с келейного образа Пресвятая Дева (в христианской мифологии образ традиционно мирный): «...А Богородица от образа прииде, яко чистая девица, и наклоняся лицем ко мне, а в руках у Себя беса мучит, кой меня мучил». Епифаний не удерживается тут от передачи своей радости по поводу происходящего («Аз же зрю на Богородицу и дивлюся, а сердце мое великия радости наполнено, что Богородица злодея моего мучит») и продолжает свидетельствовать, теперь уже о своем участии в расправе: «И даде ми Богородица беса уже мертваго в мои руки. Аз же взем у Богородицы из рук беса мертваго и начах его мучити в руках моих, глаголюще сице: “О злодей мой, меня мучил, а и сам пропал!” И бросил его в окно на улицу».

Примечательно, что дальнейшее описание действий беса (как выясняется, все же не «домученного» до конца и ожившего) также насыщено передачей оттенков его движений и состояний: «Он же и оживе и *востал на ноги свои, яко пьян*. И рече ми бес сице: “Уже я опять к тебе не буду: иду на Вытерьгу”. (Бе бо Вытерга, волость велика, тамо есть). И аз рех ему: “Не ходи на Вытергу, иди тамо, где людей нету”. Он же, *яко сонной, побрел* от кельи прочь».

Сакральные смыслы телесного чуда. Особое, порой исключительно субъективное внимание автора к избыточным подробностям физических ощущений, видимые за этим вниманием умиление и восторг человека, открывающего неожиданные стороны своей телесности, вполне могут дать почву для суждений о том, что Епифаний в рассказах о своих страданиях замкнут на себе, что он тут говорит больше с самим собой, чем со своим читателем. И с этими суждениями трудно не согласиться. Однако такое прочтение «Жития» будет хотя и вполне оправданным, но по сути своей неисторическим, сделанным глазами человека «из сегодня».

Историко-культурный контекст сочинения тем временем предполагает иную, сакрально-символическую перспективу его прочтения, предполагающую, что едва ли не каждый, даже наиболее субъективный и телесный, эпизод

«Жития» одновременно свидетельствует и о могуществе Господа, и о правоте пути, избранного «старолюбцем» (или, наоборот, греховной сути деяний противников-никониан). Так, очевидно, например, что сюжет о сечении правой руки и языка Епифания имеет символическое значение – это те части тела, через которые он мог нести себя «внутреннего», свои диссидентские убеждения миру. Причем рука тут «виновата» тройне: как средство двуперстного крещения, как орудие для обличительных писаний и как инструмент для изготовления старообрядческих крестов (этим своим «рукоделием», как уже говорилось, старец был особенно хорошо известен). Символическое, надличностное так или иначе присутствует и в любом другом, даже самом материально-телесном эпизоде «Жития». Все происходящее с его героем и его телом непременно имеет вторую, не столько проговоренную, сколько подразумеваемую небесную перспективу.

В этом отношении особенно характерен эпизод об исцелении глаз, который сам Епифаний, как бы подчеркивая двуплановость описываемых событий, весьма красноречиво озаглавил – «Чюдо о глазах моих *креста ради Христова*». Начинается этот рассказ с изображения никонианских гонений на «старолюбцев», понуждения их принять «новую» обрядность и очередного тягостного воспоминания-вздоха о пережитых казнях и жестоких мучениях («Ох, ох, увы, дней тех!»). Потом следует более подробная картина суровых тягот заточения, послуживших естественной основой нового телесного недуга старца: «И обрубиа околу темниц наших струбы и осыпаша в темницах землю, и тако погребоша нас живых в землю з горкими и лютыми язвами, и оставиша нам по единому оконцу, куды нужная пища примати и дровишек принять. И от того времени, господия моя, стало у мене быти в темнице нужно и чадно, и пылно, и горко от дыма, и многожды умирал от дыма». Наконец, болезнь поразила глаза, лишив узника очень важного богоугодного утешения – чтения молитв по книге: «И от всех сих темничных озлоблений и от пеплу, и от всякия грязи и нужи темничныя, по малу-малу начаша у мене глаза худо глядети и гною стало много во очех моих, и я гной содирал с них руками моими. И уже зело изнемогаша очи мои, и не видел по книге говорить, и я, грешной, о сем опечалился зело и уныл, и тужил немало времени».

И вот как-то старец, «возлегшу на одре», стал сокрушаться о своем нерадении в служении Богу (заметим, что это нерадение имеет тоже преимущественно телесный смысл – Епифаний винит себя за то, что излишне ублажал свое тело: «Ну, окаянне Епифане, ел ты много, пил ты много, спал ты много»). После этого он обратился к Господу, Богородице, ангелу-хранителю и ко всем святым за спасительной помощью «со въздыханием и слезишками». Тут впервые (всего он являлся дважды) старцу привиделся некий сотник, начавший упрашивать его сделать «крестов Христовых много». Не прислушиваясь к возражениям Епифания («Уже, господине, нелзе мне ныне крестов делать, не вижу»; «Уже, рабе Христов, отошло от мене ныне сие дело, не вижу»), он продолжал настаивать на своем («Делай, Бога ради, делай, Христос тебе поможет»; «Пожалуй-су, пожалуй-су, Бога ради, потружайся, не обленися – будет тебя столко, Христос тебе поможет»). В конце концов старец решил попробовать – и только, предварительно совершив положенную молитву, начал делать первый крест, как явилось избавление от боли и слепоты: «О, чюдо великое Христа-Бога, света нашего; о, скорога милосердия спаса нашего Христа; о, дивнаго исцеления очей моих бедных! Креста ради Христова бысть очи мои в том часе безболезны и светлы зело...» (198-200).

Как видим, из истории следует, что высшей конечной целью чудесного выздоровления Епифания оказывается не он сам как таковой и не его тело, а его богоугодное занятие – делание крестов («креста ради Христова»). Весь рассказ, таким образом, оказывается очередным свидетельством присутствия в смысловом поле произведения двух иерархически расположенных миров, лишь в исключительных случаях, в момент чуда, пересекающихся и переплетающихся между собой.

То же и в приведенном рассказе о чудесном избавлении от «муравьев-червей». Его общая сакральная суть прямо разъясняется автором и потому становится вполне очевидной: это не сами муравьи, а дьявол, не сумев спалить хижину пустынника, вновь пытался ему досадить и потерпел поражение от сил небесных («Не возможе бо диявол пакости сотворити ми – келии моей сожещи, он же, злодей, инако покусися: насадил бо ми в келию червей множество-много, глаголемых мравиин»). Очевиден также и его религиозный покаянно-назидательный смысл. Епифаний признается читателю, что, понадеявшись только на свои собственные силы и предприняв в результате этого столько пустых трудов, он тяжко согрешил («Простите мя, отцы святии и братия! Согрешил я: много веть я мурашей тех передал, а иных огнем пережег, а иных варом переварил, а иных в землю закопал, а иных в воду множество-много кошницу переносил и перетопил в воде. Колико-то себе труда тово суетново сотворил, муки той принял бездельной!»). И дальше растолковывает: «Хотел, было, окаянной, своею суетною немощною человеческою силою и промыслом келию себе очистити от проказы бесовския... А сего и на разум тогда не попало, что было вопети о сем ко Христу, и Богородице, и святым Его». Наконец, он заключает, что никому никогда не следует забывать о слабости собственных человеческих сил, о том, что без помощи небесной человек не в состоянии противостоять даже ничтожным напастям: «Видите ли, отцы святии и братия, колико немощна сила-та человеческая! И худаго, и малаго червья, и ничтоже мнимаго без благодати Духа Святаго невозможно одолети; не токмо зверя, или беса, или человека, но и худаго, и ничтоже мнимаго всякаго дела без помощи Божией невозможно исправити».

Сосредоточение чинимых дьяволом мук в этом сюжете в исключительно «срамных» частях тела пустынника также вполне объяснимо с доктринальной точки зрения: детородные органы воплощают в себе в концентрированном виде все плотское, низменное в человеке, это та его часть, которая наиболее слаба и потому наиболее подвержена дьявольскому искушению³²³. В эту доктринальную перспективу вполне укладываются и постоянные указания Епифания на необычное упорство муравьев в достижении их цели и подчеркивание их особой избирательности — христианину подобное поведение «врага человеческого» не покажется необычным. Наконец, о том, что весь этот эпизод имеет сакральный символический смысл, «проговаривается» и сам язык автора. Он называет муравьев «червями» — словом, прочно ассоциирующимся в средневеково-христианском сознании с представлениями о греховности, брэнности плоти и адских муках³²⁴.

³²³ Эта идея неоднократно формулировалась отцами как восточной, так и западной Церквей. См. напр. у св. Иеронима: «...вся сила дьявола против мужей заключена в чреслах...» (Иероним. Письмо к Евстохии о сохранении девственности / Пер. В.С. Дурова. СПб., 1997. С. 16).

³²⁴ В другом месте «Жития» Епифания встречаем это же слово в ином контексте, безусловно свидетельствующем именно о такой его трактовке: «Да и грешникам како уготована мука та горькая и лютая, огонь и червь, и смола, и всякая горесть и беда...» (191). Ср. в том же

Тело и душа

Телесное в «Житии», как уже не раз отмечалось, не отграничено жестко от духовного – оба понятия скорее сопрягаются, чем находятся в оппозиции друг другу. Епифаний любит повторять, взывая к Богу, чтобы Господь очистил его «от всякия скверны плоти и духа» (190, 201). Непременно рука об руку идут у него изображения телесных ощущений и душевных переживаний. Боль соседствует с тоской («от болезни великия и от тоски горкия») (194); ужас – с характерными внешними проявлениями («И нача сердце мое трепетатися во мне, и кости и тело дрожати, и власы на главе моей востали, и нападе на меня ужас велик зело») (182). Причем взаимодействие между этими хрестоматийными христианскими полюсами человеческой «самости» может иметь различную направленность. Чаще всего телесное оказывается первотолчком, истоком состояний души. Однако иногда «тело» и «душа» меняются ролями и тело тем или иным образом откликается на то, что происходит в душе старца («...тогда аз, многогрешный, воздохну из глубины сердца моего, и слезишка иногда из глазишек появится, и с теми слезами погляжу умиленно на крест и на образ Христов...») (196)³²⁵. Но в тексте «Жития» можно найти также и более сложные примеры, когда телесное и духовное, составляя динамическое целое живого человеческого Я, непрерывно перетекают друг в друга. Телесные муки трансформируются в душевную боль, душевные переживания проявляются в телесных признаках и так далее: «И вострепета во мне сердце мое, – описывает Епифаний свое волнение при виде горячей кельи, – и потекоша от очей моих слезы на землю, и нападе на мя печаль великая, и не могах с того места никамо ж двинуться от горькия печали, и начях вопити к Богородице» (182).

Что касается различения и противопоставления понятий «тело» и «душа», как того требует ортодоксальный средневеково-христианский канон изображения человека, оно в «Житии», конечно, также имеет место. Однако это противопоставление чаще бывает формальным, заметным лишь в традиционных агиографических терминах и языковых конструкциях. Типичным примером таких неантагонистических различий могут послужить употребление автором понятий «телесныя очи» и «сердечныя очи».

Поскольку в житиях святой живет одновременно как бы в двух мирах, соответственно, в отличие от обычного человека, ему полагается двойное видение: обыденных вещей и предметов и связей сакральных, скрытых от взгляда других. Первые с ним всегда, он видит ими обычные земные вещи и явления. Вторые открываются у него только в видениях, во время нисхождения к нему благодати, и являются средством передачи Божественной истины. В

смысле и у Аввакума: «...яко червь исчезаю» (Житие Аввакума и другие его сочинения / Под ред. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 77).

³²⁵ А.Н. Робинсон представляет изображение Епифанием собственных чувств в виде «эмоционального процесса, начало которому дается “сердечным” толчком и который затем реализуется в соответствующих случаю внешних физических проявлениях». Исследователь также обращает внимание на описания Епифанием перехода ко сну, в котором ему являются видения. Он замечает, что это изображение «обставляется мотивировкой либо внешней, либо психологической». Внешняя восходит к житийной традиции и обычно выражается постоянно повторяющимися клише, внутренняя – новое слово писателя, сообщающего о своем переходе в сон в результате не только физических, но и душевных страданий: «...от печали тоя великия возлег опочинути в кельи»; «от болезни и от тоски горькие и печали великия ...возлег на печи»; «И от печали моя великия найде на мя сон» (Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. С. 220, 216).

агиографической литературе они находят разное обозначение: чаще всего «умное око», но также «душевное око», «очи сердечныя» и т.д. В автобиографическом «Сказании» Елеазара Анзерского это обычно «умные очи»: «видехъ азъ, грешный Елеазаръ, *умныма очима...*»; «И видехъ *умныма очима* чудное видение...»; «видехъ Святую Богородицу на литургии *умным оком*»³²⁶. Многие чудесные события, рассказанные Епифанием, были увидены именно таким не всем доступным взором, «сердечными очами»: «И вижу в келейце моей *сердечныма очима моима* гроб, а во гробе лежит старец Ефросин, друг мой любимой и сердечной, мертв...» (191); «И скоро вижу *сердечныма очима моима*, кабы сотник к темнице моей пришел...» (199). Разумеется, видит Епифаний теми и другими очами разные картины: «и вижу *сердечныма очима моима* темничное оконце мое на все страны широко стало... Аз же отворил *очи мои телесныя* и поглядев на оконце мое темничное, а оконце по-старому, яко и прежде бысть» (198).

Это, пожалуй, наиболее отчетливое противопоставление телесного и духовного в «Житии». Обычно же даже тогда, когда такое противопоставление подразумевается (например, в упоминавшемся выше рассказе о временной душевной слабости, побудившей старца, не выдержавшего мучений, предпринять попытку самоубийства), оно никак не обозначается автором. Епифаний не говорит, что его дух был побежден плотью или что-либо подобное. Общий высокий статус телесного опыта в «Житии» и его слитность с «самостью» героя как бы исключают саму возможность жесткого противопоставления тела и души. Вместо такого противопоставления мы часто видим у Епифания изображение его «Я» как единой телесно-духовной сущности. Как-то, рассказывает он, один крестьянин пришел в его келью с просьбой сделать крест «во славу Божию». Искренняя просьба тронула одновременно и душу, и сердце Епифания, и его тело, т.е. все его человеческое существо целиком: «И се слово паде на *сердце мое* и запали огнем божественным *душу* мою и *сердце* мое, и всю *утробу* мою, и вся *уды* моя» (189).

* * *

Все сказанное о «телесности» текста «Жития» дает, как кажется, достаточно оснований для формулирования некоторых соображений общего порядка. Самое очевидное из них – то, что сочинение Епифания заметно отличается от других средневековых автобиографий (причем, добавим, не только восточно-, но и западнохристианской традиции), и что отличие это прежде всего состоит в доминанте субъектно-телесного восприятия мира его героем/автором. Эта субъектно-телесная доминанта отчетливо видна уже при самом беглом взгляде на Епифаниев рассказ о себе – телесный опыт занимает в нем огромное место и имеет важнейшую, можно сказать, универсальную функцию (как мы видели, из него даже рождаются чудеса). О телесности свидетельствует и сама его конструкция («телоцентричное» построение важнейших автобиографических сюжетов), и отдельные акценты (подробное изображение Епифанием положений собственного тела, детальная и необычайно выразительная передача им своих физических ощущений и др.).

И тут уместно задаться вопросом: каким образом, в результате каких исторических обстоятельств возникла отмеченная особенность/уникальность «Жития»? Мы обнаружили, что кроме Епифания никто *так* о себе (о себе как о собственном теле) не рассказывал – но почему именно он? Очевидно ведь, что условия жизни старца, наполненные физическими лишениями (уединенная

³²⁶ Крушельницкая Е.В. Указ. соч. С. 326, 329, 332.

хижина, суровый климат, пытки и заточение в темницу) не являются чем-то исключительным для его времени. Также очевидно, что, хотя автобиографическая практика была явлением редким в Древней Руси, Епифаний не был первым, кто стал писать о себе (среди его ближайших предшественников мы указали по меньшей мере на двоих – Мартирия Зеленецкого и Елеазара Анзерского, причем автобиографическое сочинение Мартирия было ему, по-видимому, знакомо).

Здесь обращает на себя внимание два момента. Первый – конкретные мотивы, заставившие Епифания заговорить о себе (гонения никониан, а более непосредственно – прямой строгий наказ Аввакума: «О имени Господни повелеваю ти, напиши... Слушай ж, что говорю! Не станешь писать, так я осержусь...»³²⁷). Второй – то обстоятельство, что Епифаний не был писателем-книжником (он хотя и грамотен, и, конечно, знаком с богослужбной и отдельными образцами богословской литературы, все же *малограмотен*: в тексте его «Жития» очень редки библейские цитаты и аллюзии – необходимый признак средневековой учености³²⁸).

Словом, Епифаний – это «простец», застигнутый необходимостью рассказать о себе как о страдальце. И потому созданная им автобиография – не повествование, составленное «под диктовку» агиографического канона, а незамысловато и простодушно переданная «история индивидуального опыта». Таким образом, то, *что* он говорит в «Житии» о своем христианском самоощущении, и то, *как* он его формулирует/конструирует, может рассматриваться в качестве примера своеобразия переживания и осмысления христианства средневековым «простецом», как одна из сторон «народного христианства», неотделимого от наполненной физическими лишениями повседневной жизни людей.

Конечно, существует обширная литература, из которой нам, например, многое известно о том, какую огромную роль играли голод, холод, болезни, пытки в жизни людей в Средние века, а также о том, как эти лишения воспринимались ими (Божья кара за грехи, происки дьявола в том или ином обличьи и т.п.). Но вот *как непосредственно переживались они отдельным индивидом, что он чувствовал и что думал, испытывая боль* — об этом известно крайне мало. Пример Епифания, дает, кажется, уникальную возможность приоткрыть завесу над этим субъективными телесными переживаниями средневекового человека и над тем, как связаны эти переживания с восприятием им христианской веры.

«Телесность» автобиографизма Епифания позволяет обратиться еще к одному вопросу, связанному с активно обсуждающейся в медиевистике последних 20-30-ти лет проблемой средневекового индивида (или личности). Говоря об «открытии индивида», исследователи в большинстве своем понимают и описывают процесс обособления им себя от остального мира как процесс, происходящий по преимуществу на уровне *самосознания (самоосознания)*. И соответственно, рассматривая автобиографические сочинения (главный источник для такого рода работ), они обычно говорят о рациональных путях/способах/средствах/примерах концептуализации «самости» этого индивида, стремясь найти в средневековых автобиографиях именно такие его следы. Пример Епифания свидетельствует о другой, гораздо менее отчетливо

³²⁷ Житие Аввакума и другие его сочинения. С. 83.

³²⁸ Замечу, что более книжное «Житие» Аввакума, которого некоторые современники все же обвиняли в недостаточной учености, в этом смысле сильно отличается от Епифаниево.

обозначенной исследователями телесной стороне становления индивидуального сознания³²⁹. Он позволяет шире, объемней взглянуть на проблему «открытия индивида», увидеть значимость чувственно-телесных механизмов становления процесса индивидуации в исторической перспективе.

³²⁹ См. одну из немногих работ, рассматривающих «открытие тела» во взаимосвязи с «открытием индивидуальности» (на западноевропейском материале XVII в.): Sawday J. *Self and Selfhood in the Seventeenth Century // Rewriting the Self. Histories from Renaissance to the Present* / Ed. R. Porter. London; New York, 1997. P. 29-48.