

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Московский Государственный Университет
имени М. В. Ломоносова»**

На правах рукописи

Редькова Ирина Сергеевна

Образ города в западноевропейской экзегетике XII века

Раздел 07.00.00 – Исторические науки

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история (средние века)

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук**

**Научный руководитель:
доктор исторических наук, профессор
Игорь Святославович Филиппов**

Москва, 2014

Содержание

Содержание	2
Введение	5
Источниковедческий обзор	
1. Особенности средневековой экзегетики	11
1.1. Понятие экзегетики	11
1.2. Священное Писание как предмет экзегезы	12
2.1. Богодухновенность Библии	12
2.2. Предмет экзегетики: Латинские переводы Библии и <i>veritas hebraica</i>	16
2.3. Вульгата и ее рецепция в раннее и высокое средневековье	27
3. Методы экзегетики	32
3.1. Типология и христианская аллегореза в богословских школах древней Церкви: методы экзегетики и их применение	32
3.2. Ориген и его метод	37
3.3. Рецепция Оригена на Западе. Формирование принципов латинской экзегетики	40
4. Особенности экзегезы XII века	50
4.1. <i>Lectio divina</i> и особенности «монашеской теологии»	50
4.2. Особенности изучения <i>sacra pagina</i> в кафедральных школах: «Ранняя схоластика»	60
5. Авторы и тексты	66
5.1. Руперт Дойцкий	67
5.2. Герхох Райхерсбергский	71
5.3. Готфрид Адмонтенский	74
5.4. Гуго Фольетский	78
5.5. Сен-Викторская школа	82

5.5.1. Гуго Сен-Викторский	83
5.5.2. Ришар Сен-Викторский	86
5.6. Цистерцианская традиция	88
5.7. Нормативные источники	92
Историографический обзор	97
1.1 Монашество и город	97
1.2. Экзегетика	103
Глава 1. Город библейский и город XII в.	110
1.1. Терминологические проблемы обозначения городов в латинской Библии	110
1.2. Августиновская оппозиция <i>civitas Dei</i> и <i>civitas terrena</i>	111
1.3. Понятие <i>civitas</i> в контексте экзегетики XII века	118
Глава 2. Пространство библейского и средневекового города в представлении экзегетов XII века	145
2.1. Городские укрепления: понятия <i>munitio</i> , <i>murus</i> , <i>fortitudo</i> в экзегетике	145
2.2. Городские ворота	158
2.3. Городской ландшафт: улицы и площади, районы и их специализация	171
2.3.1. Структура городского ландшафта и вопросы топографии	171
2.3.2. Монастырь и город – монастырь в городе: казус Дойца	177
2.3.3. Городские площади	184
2.3.4. Внутренняя застройка: храм в ландшафте средневекового города	192
2.4. Водоснабжение города	199
Глава 3. Рай как сад и рай как город: идеальная форма общежития	213
3.1. Представление о граде небесном в контексте монашеской реформы конца XI – первой половине XII века	213
3.2. Богословие Иерусалима: небесный конвент	217

3.3. Цистерцианский рай	230
3.4. Райский град в представлении викторинцев	239
Глава 4. Горожане и жизнь в городе	245
4.1. Горожане и монахи	245
4.2. Нравы и зрелища	255
4.3. Горожанки	258
4.4. Иноверцы: еврейский вопрос	265
Заключение	285
Библиография	292

Введение

В предисловии ко второму изданию своей книги «Изучение Библии в Средние века» Берил Смоллей писала: «История интерпретации может быть использована как зеркало социальных и культурных изменений, такая важная для средневековой мысли книга, как Библия, читалась и интерпретировалась по-разному разными поколениями»¹. Очевидно, что любой древний текст нуждается в толковании, но если речь идет о священном тексте, то его интерпретация обретает совершенно новые измерения. Хотя сам текст был и остается неизменным, по мере того как он переводится на другие языки, меняются адресаты, контексты и даже культурные коды. Священным текстом, определившим облик европейской цивилизации, стала Библия. Историки могут также смело констатировать, что библейский текст менял и продолжает изменять окружающий мир, и самое появление Библии на языке какого-либо народа меняет его историю (как проповедь Кирилла и Мефодия определила будущее славянских литератур). Христианство и латинская Библия в значительной мере сформировали культуру средневекового Запада, заложили этические, культурные, социальные и даже политические основы европейской цивилизации. Истолкованные аллегорически, библейские образы эпохи Античности становятся в Средневековье символами совершенно других реалий и приобретают иногда совершенно другой смысл. Латинский язык Библии становится языком ученых и интеллектуалов эпохи раннего и высокого Средневековья, утверждая лингвокультурную среду авторов через осмысление новых реалий времени в старых понятиях. Каждое новое поколение верующих заново приступало к истолкованию текста Священного Писания в контексте своей эпохи и своих исторических реалий.

¹ Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1984. P. XIII-XIV.

Специфика данного исследования заключается в междисциплинарном подходе к источникам и самой проблеме: в нем предпринята попытка изучить классическую для отечественной и западной медиевистики тему города на необычных, но характерных для эпохи Высокого Средневековья источниках – экзегетике, то есть комментариях на Священное Писание. Огромный корпус текстов экзегетического и богословского характера, возникший в XII в., остается почти не востребованным историками-медиевистами, привлекая внимание, преимущественно, специалистов по богословию и истории философии. При этом данный тип источников представляет собой ценное свидетельство о переломной эпохе в истории Западной Европы, написанное языком Библии. Средневековые богословы «вчитывали» в библейские образы знакомые, актуальные и современные им сюжеты. Многоуровневая система толкования Библии² давала теологам возможность на основе определенного и единого для всех корпуса источников и обозначенных в латинской традиции принципов толкования³ выразить с помощью библейских метафор и аллегорий свою собственную позицию по отношению к изменениям в жизни общества, свидетелями которых они были⁴. Комментатор и толкователь Священного Писания обязательно опирался на авторитет своих предшественников – отцов Церкви, но совсем необязательно полностью повторял их. Поэтому толкование Священного Писания было в определенной мере творческим процессом в заданных традицией границах.

Хронологические рамки данной работы ограничены первой половиной XII в. XII век – это особая эпоха в истории Западной Европы, время глубинных трансформаций во всех сферах жизни – политической,

² О четырех смыслах Писания см.: *De Lubac H. Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture. Vol. 1-4. Paris, 1959-1964; Dahan G. Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale. Genève, 2009.*

³ См. далее раздел «Источники».

⁴ *Bauman C. Hermeneutics and social science. N-Y. 1978. P. 37.*

социальной, экономической, культурной⁵. Это эпоха становления и развития городов как новой формы организации социальной жизни как нового исторического феномена, как одного из важнейших факторов формирования и развития европейской цивилизации, сыгравший впоследствии выдающуюся роль в формировании многих особенностей и ее современного облика. Средневековый западноевропейский город складывается в это время не только как тип поселения или хозяйственных занятий, но как особый образ жизни, со своим бытом, укладом, формами общежития и со своей значительной и влиятельной субкультурой⁶.

В XII в. экзегетика достигает своего наивысшего развития⁷, возникает большое количество всевозможных комментариев и проповедей на Священное Писание, появляются различные жанры в рамках богословской литературы – диспуты, сентенции, суммы, разъяснения, комментарии, осмысляющие как насущные, конкретные, так и теологические, абстрактные вопросы и проблемы. Богословское наследие Гуго Сен-Викторского, Ансельма Кентерберийского, Вильгельма из Шампо, Гилберта Порретанского, Гвиберта Ножанского, Иоахима Флорского, Гонория Отенского, Ришара Сен-Викторского, Сугерия из Сен-Дени, Гийома из Сен-Тьерри, Петра Достопочтенного, Бернарда Клервоского насчитывает десятки томов в Латинской Патрологии аббата Миня или корпусе текстов «Sources Chrétiennes».

Эти авторы стали выразителями т.н. «символической теологии», которая была источником «символического менталитета», объединявшего

⁵ Уваров П.Е. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение новых форм // Средние века. 2013. Вып. 74(3-4). С. 42-59.

⁶ Сванидзе А.А. Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 1. Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. С. 9.

⁷ Gribomond J., Hödl L. Bibelauslegung. Geschichte der Auslegung // LMA. München, 1995. Bd. 2. Sp. 43-51.

мир сакрального и повседневную реальность⁸, связывающего всю литературу *Allegoriae et Distinctiones* и архитектуру готических храмов, надписи на гробницах и представления о церковных службах и т.д. Символизм в его библейском выражении стал тем общим знаменателем, который, по словам М.-Д. Шеню, связывал разные планы и разные аспекты бытия и быта людей Средневековья. Поэтому средневековая экзегеза представляет интерес не только для теологов и историков Церкви. То обстоятельство, что до нас дошли сочинения не только выдающихся экзегетов и теологов XII века, но и огромное количество теологических трудов средних по способностям и влиянию авторов, дает возможность создать представление о характерном, «типичном»⁹ отношении к этому социальному феномену. Сложность такого рода исследования заключается не только в «дешифровке» отдельного символа, но и дешифровке целой системы символов, чтобы увидеть сдвиги в сложившейся системе.

Цель данной диссертационной работы состоит в том, чтобы показать, каким предстает средневековый город в экзегетике, определить место «городской» темы в богословии XII в., а также отношение духовенства, интеллектуалов эпохи к городу. Очевидно, что с помощью экзегетических текстов достаточно сложно реконструировать социальные, экономические и политические процессы. Историкам, обращающимся к исследованию этих сфер жизни, приходится работать с другими источниками; такими, как памятники королевского законодательства, городские статуты, актовый материал, хроники, жития, переписка. Но хотя за последние два столетия они исследованы очень добросовестно, проблематика города далеко не исчерпана. Это и заставляет обращаться к не совсем привычному для историка-урбаниста типу источников – экзегетическим сочинениям.

⁸ *Chenu M.-D.* La théologie au XII siècle. Paris, 1957. P. 160.

⁹ *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. СПб., 1907. С. 15.

В задачи исследования входит анализ представлений о городе в различных богословских школах первой половины XII в., изучение причин становления и развития рефлексии относительно городской среды, исследование влияния этой рефлексии на образ жизни авторов.

Для этого необходимо, прежде всего, рассмотреть теоретические представления монашества о городе, а также выяснить, в какой мере их отношение к нему определялось традициями, так или иначе аккумулированными в западноевропейской культуре к XII в.

Что понималось под понятием «город»? Как обозначался город в святоотеческой литературе, каковы были основные аспекты учения о городе и граде и вероятные векторы развития экзегетических трактовок?

Какие элементы городского ландшафта появляются в экзегетических трактатах и в каком контексте? Как техники толкования библейских текстов соотносились с городской жизнью XII в.?

Какими были представления об идеальной форме общежития, и какое место в нем занимал город?

Какова была реакция представителей разных форм монашеских объединений на городской фактор и чем она была обусловлена? Как это сказывалось на изменении аскетической традиции?

Какими предстают жители города в экзегетике и какое влияние на эти представления оказывал гендерный фактор? Какими предстают иноверцы, проживающие в городе, в богословских трактатах? Как их присутствие сказывалось на появлении новых экзегетических трактовок и теологических дискуссий?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо определить понятийный аппарат, проанализировать присутствующие в экзегетических трактатах толкования отдельных элементов урбанистического ландшафта и их корреляцию собственно с городской жизнью, то есть определить степень знакомства конкретного автора с этим социальным явлением. Это позволит определить, какое место город занимает в сознании монахов, что именно они

замечают, а что, напротив, не получает отражения в их текстах. Кроме того, подобный анализ поможет нам выяснить, каким было соотношение символично-аллегорических представлений с реальными наблюдениями, в каких случаях монахи действительно изображали окружающий мир, а в каких использование городских метафор было продиктовано традицией.

Наконец, анализ представлений об идеальном способе монашеского общежития на примере различных конгрегаций позволит прояснить реакцию монашества и Церкви в целом на становление городов как нового и значимого социального феномена, даст возможность выявить различные варианты ответов на вызовы времени и оценить их итоги.

С этой целью будет изучено, как расположение определенных монастырей отражалось в экзегетических текстах, и проанализировано, как обители «встраивались» в меняющийся социокультурный ландшафт и как меняли монахи его сами в соответствии со своими взглядами.

В этой связи необходимо также исследовать город не просто как специфически организованное топографическое и архитектурное пространство, но также как коммуникационное пространство, то есть место, где возникают определенные формы взаимодействия между братьями, между монашествующими и мирянами, определить их отношение к женщинам.

В соответствии с изложенными выше задачами основная часть работы разделена на четыре части. В первой главе рассматривается святоотеческое учение о городе и граде и особенности его рецепции в экзегетике первой половины XII в., определяются векторы развития экзегетических трактовок города и его метафор. Во второй главе анализируются элементы городского ландшафта и их интерпретация в различных богословских направлениях. Третья глава посвящена изучению представлений об идеальном образе жизни и идеальной структуре пространства, нашедшие отражение в источниках в интерпретации рая. В четвертой главе исследуется монастырь в городском контексте, коммуникации между монахами и горожанами. Работа включает также обзор историографии, обзор источников, заключение и библиография.

Источниковедческий обзор

1. Особенности средневековой экзегетики

1.1. Понятие экзегетики

Греческий термин «экзегетика» (*ἐξήγησις*, лат. - *interpretatio*) происходит от глагола *ἐξηγέομαι* – предводительствовать, излагать, изъяснять, выводить – и обозначает объяснение текста, первоначальный смысл которого неясен¹⁰. В более узком смысле экзегетикой называют раздел богословия, изучающий общие способы толкования Священного Писания и конкретные интерпретации библейских текстов, существовавшие в истории христианской Церкви¹¹. Цель этой религиозно-богословской литературной деятельности – объяснение библейских книг не только как исторических источников и свидетельств, но и как текстов, которые содержат божественное откровение, слово Божие. Методологической основой экзегезы служит толкование текстов, т.е. герменевтика. Понятие «герменевтика» происходит от древнегреческого глагола *ἐρμηνεύω* (излагать, толковать, переводить). Герменевтика связана с объяснением методов, принципов, изначальных аксиом экзегезы¹². Библейская герменевтика изучает прочтение, осмысление, практическое применение текстов Священного Писания, а также исследует условия и критерии, которые гарантируют добросовестность, обоснованность, плодотворность и адекватность толкования¹³.

¹⁰ Schreckenberg H. Exegese // RAC Bd. 8. Sp. 1174.

¹¹ Савваитов П.И. Библейская герменевтика. Православное учение о способе толкования Священного Писания. М., 2011. С. 3.

¹² Неклюдов К.В., Петров А.Е., Ткаченко А.А. Герменевтика библейская // ПЭ. Т. 11. М., 2006. С. 360-390.

¹³ Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С.7, 10.

1.2. Священное Писание как предмет экзегезы

1.2.1. Богодухновенность Библии

Методологической предпосылкой экзегетики является убежденность в богодухновенности Библии, которую христианство унаследовало от ветхозаветной религии¹⁴. Иудейское понимание вдохновения осмыслялось параллельно с процессом формирования еврейского канона и размышлениями над толкованием Священного Писания¹⁵.

Сами пророки в Писаниях свидетельствуют о том, что возвещают не слова человеческие, но слово Божие, являясь «уста́ми Божьими»¹⁶, представление о богодухновенности было также неоднократно сформулировано в Новом Завете, в частности, в апостольских посланиях¹⁷. Отцы Церкви определяли Бога как автора (*auctor*), а пророков – как писцов (*scriptores*) Священного Писания¹⁸. Эта идея была детально разработана в раннехристианской апологетике, в частности, у Игнатия Антиохийского, Иустина Философа, Иринея Лионского. При характеристике Библии

¹⁴ *Denzinger H.* Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. Würzburg, 1857. Bd. 2. S.156-182.

¹⁵ См. подробнее: *Hengel M.* Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels / Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. Hrsg. von *M. Hengel* und *H. Löhr*. Tübingen, 1994. S. 1-71.

¹⁶ Ср., например: «Не вопросив уст Моих, идут в Египет...» (Ис. 30:2); «...так сказал Господь: если ты обратишься, то Я восставлю тебя, и будешь предстоять пред лицом Моим; и если извлечешь драгоценное из ничтожного, то будешь как Мои уста. Они сами будут обращаться к тебе, а не ты будешь обращаться к ним...» (Иер. 15:19).

¹⁷ Ср.: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16); «Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21).

¹⁸ *Beinert W.* Inspiration. Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg, Basel, Wien, 1988. Sp. 289-291.

церковные писатели использовали слово *θεόπνευστος*. Латинский эквивалент этого понятия – *inspiratus*¹⁹ – первым ввел Тертулиан²⁰. Впоследствии термин *inspiratio divina* (божественное вдохновение) стал специальным понятием для всей западной богословской традиции.

Особый вклад в понимание богодухновенной природы Библии среди латинских отцов Церкви внес Иероним. Все книги Библии он рассматривает как «единую Книгу» (*unus liber*), единое творение Святого Духа. В богодухновенных писателях Библии он видел своего рода инструменты (*quasi organum*), с помощью которых говорил и действовал Святой Дух²¹. Восприняв его, пророки и апостолы говорили от лица Бога (*ex persona Dei*)²². В Библии даже отдельные слова, слоги, черты, точки наполнены смыслом²³, а

¹⁹ *Tertullianus*. De cultu foeminarum. 1.3 // PL Vol. 1. Col. 1308A: «Et legimus omnem Scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari» (Мы читаем, что все Писание, пригодное для научения, боговдохновенно ...).

²⁰ Идею боговдохновенности Тертулиан выражал различными способами, например: «prophetas ...Spiritu divino inundatos» (пророки, преисполненные Святым Духом) (*Tertullianus*. Apologeticus adversus gentes pro christianis // PL Vol. 1. Col. 377A), «Dei voces» (ibid. Col. 446), «sermo divinus» (ibid. Col. 833 B).

²¹ *Hieronymus Stridonensis*. Epistola 65.7 // PL Vol. 22. Col. 627: «Debeo ergo et linguam meam quasi stilum et calamum praeparare, ut per illam in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus» (Итак, следует подготовить язык мой как бы трость и письмо, чтобы через него в сердце и в ушах слышащих вещал Дух Святой).

²² Idem. Commentariorum in epistolam ad Galatas. Liber I, vers. 19 // PL Vol. 26. Col. 345B: «Et Ezechiel ex persona Dei: Eduxi, inquit, eos, idest, populum Judaeorum, de terra Aegypti» (И сказал Иезекиль от лица Бога: Я вывел их, т.е. народ иудейский, из земли Египетской); Idem. Commentariorum in Isaiam prophetam. Liber XV // PL Vol. 24. Col. 515C: «...in Jeremia scriptum est ex persona Dei» (...в книге Иеремии написано от лица Бога).

²³ Idem. Commentariorum in epistolam ad Ephesios. Liber 3. Ver. 6 // PL Vol. 26. Col. 481A: «...et singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinisScripturis plena sunt sensibus...» (...и все слова, слоги, знаки, точки в божественных Писаниях наполнены смыслами...).

Закон записан напрямую «под диктовку» Святого Духа²⁴. Григорий Великий, один из четырех великих латинских отцов Церкви, подчеркивал, что ставить вопрос об авторстве книг Писания излишне, достаточно знать, что их настоящий автор – Святой Дух. «Если мы читаем слова великого человека в его письме, которое мы держим в руках, было бы абсурдно спрашивать, каким *письменным предметом оно было написано*»²⁵.

Безусловный авторитет Библии для каждого поколения верующих, согласие Ветхого и Нового Завета (*concordantia veteri et novi testamenti*) объясняется воздействием Святого Духа на составителей Писания, и это убеждение было единым для всех отцов Церкви²⁶. Именно богодухновенность стала критерием каноничности Священного Писания²⁷. О взаимосвязи между каноничностью и богодухновенностью писал уже Иосиф Флавий²⁸, а Римско-католическая Церковь эксплицитно ее формулирует²⁹.

²⁴ Idem. *Commentariorum in Zachariam prophetam* // PL Vol. 25. Col. 1442A: «Nulli enim dubium quin Lex, Spiritus Sancto dictante, conscripta sit» (Ни у кого нет сомнения в том, что Закон был записан под диктовку Святого Духа).

²⁵ *Gregorius I. Libri moralium sive exposition in librum Iob* // PL Vol. 75. Col. 517B: «Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare».

²⁶ *Зёдинг Т.* Богодухновенность Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете / Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе / Под ред. Дж. Д. Данна, И. Каравидопулоса и др. М., 2011. С. 159.

²⁷ *Interpreting the Scriptures* // Ed. by A. Robert and A. Feuillet. NY, 1969. P. 33.

²⁸ *Иосиф Флавий.* Против Апиона. I. 38 / Он же. Полное собрание сочинений в одном томе. М., 2008. С. 1217. Пер. Я. Израэльсона: «Всем иудеям сейчас же с самого рождения внушается, чтобы они верили в их [книг Священного Писания] божественное происхождение, неизменно держались и, если требуется, с радостью отдавали за них свою жизнь».

²⁹ Церковь, по вере апостолов, принимает все книги как Ветхого, так и Нового Завета во всех их составных частях, как священные и канонические, так как, написанные под вдохновением от Духа Святого, они имеют автором Самого Бога и как таковые были

Каноничность книг Нового Завета, в свою очередь, определяется и гарантируется авторитетом живого свидетельства. В раннехристианской церкви большой приоритет имел не записанный текст и чтение, а устное свидетельство и проповедь³⁰. Священное Писание представляется Августину «вершиной канонической авторитетности» именно потому, что оно было воспринято Церковью от самих апостолов³¹.

Особенности фиксации священного текста в билингвальной среде, когда переводы с греческого на латынь делались *ad hoc*, а также акцент на устное обращение текста в форме публичных чтений в христианских общинах определили текстологический плюрализм канона, когда богодухновенной считалась отдельная книга Ветхого или Нового Завета, а не какая-либо ее определенная версия. Латинские богословы видели в этом возможность более глубокого понимания божественного Откровения. Августин подчеркивал, что хотя Писание и было дано на одном языке, оно «было повсюду и широко возведено народам во спасение, в переложении на

переданы Церкви... / *Dei Verbum*. III.11. Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 245.

³⁰ Такого мнения придерживается Ф. Янг. См.: *Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997. P. 15. С ней спорит П. Кац, который обращает внимание на то, что снижение роли письменного текста связано, в первую очередь, с литургической практикой, где главное место занимает Евхаристия. См.: *Katz P. The Early Christians` Use of Codices instead of Rolls // JTS 48*. 1945. P. 63-65.

³¹ *Augustinus. Epistola. 82.2 // PL Vol. 33. Col. 278*: «...veritas divinarum Scripturarum, ad nostrum fidem aedificandam memoriae commendata, non a quibuslibet, sed ab ipsis Apostolis, ac per hoc in canonicum auctoritatis culmen recepta, ex omni parte verax atque indubitanda persistat» (истина Священного Писания, увековеченная ради устройства нашей веры, не кем-либо, а самими апостолами, и в силу этого воспринятая как каноническая вершина авторитетности, всегда и во всем оставалась правдивой и несомненной).

разные языки»³², а «Святой Дух достойно и спасительно устроил Священное Писание так, чтобы оно с помощью более ясных мест утоляло [душевный] голод, а с помощью более темных истребляло небрежение»³³.

Вплоть до фиксации в 1546 г. Тридентским собором Вульгаты в качестве канонического текста Католической церкви, вопрос о каноничности (и, таким образом, о богодухновенности) ставился в отношении отдельной книги Писания, а не конкретной ее версии.

1.2.2. Предмет экзегетики: Латинские переводы Библии и *veritas hebraica*

В первые века нашей эры общепринятым текстом Библии для христианской церкви служила Септуагинта, а потому с нее были сделаны многочисленные переводы, отвечавшие нуждам церкви Запада и Востока.

Когда в середине I века христианство пустило корни в Риме, оно развивалось преимущественно в среде культурной и деловой элиты, а также среди власть имущих, где греческий использовался охотнее, чем латынь³⁴. Он был языком культурного общения, литературы, философии и религии. Образованные римляне, а также значительная часть населения в провинциях, были билингвальны, греческий и латынь оказывали огромное влияние друг на друга в своем дальнейшем развитии, пока латынь не стала доминирующим языком в христианской среде западной части римской империи³⁵.

³² Ibid. II. V. 6. Col. 38: «...ab una lingua profecta, qua opportune potuit per orbem terrarum disseminari, per varias interpretum linguas longe lateque diffusa innotesceret gentibus ad salutem...».

³³ Ibid. II. VI. 8. Col. 39: «Magnificegitur et salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret».

³⁴ Paul A. La Bible et l'Occident: De la Bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne. P., 2007. P. 246.

³⁵ Palmer L.R. Latin Language. L., 1955. P. 148-180.

Во II в. были сделаны первые известные нам переводы Нового и Ветхого Заветов, которые были известны в Африке и Южной Галлии. Переводы старолатинской Библии выполнялись по Септуагинте, первые переводы делались устно, латинский текст такого перевода рассматривался как «технический», а не богодухновенный. Главным принципом была точность и верность греческому оригиналу, а также христианскому вероучению³⁶.

Переводной характер Священного Писания, наличие нескольких разных версий перевода Ветхого и Нового Завета во многом определили особенности развития западной латинской экзегетики³⁷. Переводы греческих текстов на латынь был известным фактом в Античности, однако перевод священных текстов стал принципиально новым культурным явлением. Его суть состояла в переносе совокупности священных смыслов, образующих замкнутый социо-культурный мир, в языковые реальности другого. Результатом этого процесса стало формирование и развитие «церковной латыни»³⁸. Новая вера требовала адекватных языковых средств для выражения своего учения. Первые латинские переводы Библии стали не только результатом рецепции христианского учения на Западе, но и его главным инструментом³⁹.

³⁶ Некоторые примеры такой христианской пресуппозиции при переводе приводит Э. Шульц-Флюгель на материале Песни Песней. См.: *Schulz-Flügel E. Interpretatio. Zur Wechselwirkung von Übersetzung und Auslegung im lateinischen Cantica Canticorum // Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für H.J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag / Ed. R. Gryson. Freiburg, 1993 (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 24/1). P. 131-149.*

³⁷ *Schulz-Flügel E. The Latin Old Testament Tradition // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by M. Saebce. Göttingen, 1996. Vol. I. P. 643.*

³⁸ *Paul A. La Bible et l'Occident... P. 245.*

³⁹ *Janssen H. Kultur und Sprache: Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian. Nijmegen, 1938. S. 241.*

В язык первых переводов библейских текстов на латынь использовались принятые идиомы того времени из т.н. «вульгарной латыни»⁴⁰. Это могло объясняться как низким образовательным уровнем переводчика⁴¹, так и желанием достичь слуха и сердец аудитории, которая не была искушена в литературных изысках. Важным было и желание христиан сознательно отстраниться от языческого образования и классической риторики через *sermo humilis* Церкви⁴².

К III в. латынь становится языком Римской Церкви, однако и греческий еще остается действующим языком. Церковная латынь развивалась, в первую очередь, благодаря литургическому богослужению. Первые переводы возникли в результате устной передачи во время службы и перевода *ad hoc*. Этим объясняются их различные лингвистические формы, а также безыскусность латинских переводов Писания по сравнению с греческим текстом. Потребность в них возникала при утрате знания греческого, прежде всего, в отдаленных провинциях. Подобные переводы были нужны для наставления верующих и проповеди. На этот период приходятся огромное число фрагментарных латинских текстов Библии, бегло записанных и разного качества, которые передавались и копировались.

Различные «типы» текста развивались при коррекции перевода с греческого. Наиболее авторитетный перевод был выполнен в провинции Африка в первой половине III в. и известен как *Afra*. В Италии, где богослужение долгое время велось на греческом, остававшимся языком

⁴⁰ *Kaulen F.* Handbuch zur Vulgata. Mainz, 1870. S. 3-8.

⁴¹ Иероним сетует на некомпетентных переводчиков – *imperiti translatores*. Praefatio Hieronymi in libros Salomonis juxta LXX interpretes // PL Vol. 29. Col. 403C - 404C: «... illa, quae imperiti translatores male in linguam nostram de Graeco sermone verterant ... curiosissima veritate correxi» (...то, что неопытные переводчики плохо передали с греческого на наш язык ... тщательнейшим образом поправил).

⁴² *Kedar B.* The Latin Translations... P. 303.

общины христиан, к IV в. возник перевод, который стал известен под названием *Itala*⁴³.

Этот сложный комплекс материала, который содержит фрагментарные, а порой и весьма противоречивые переводы старой латинской Библии, известен под названием *Vetus Latina*. Данным термином обозначается не какой-то один полный перевод Священного Писания на латынь, скорее, это удобное обозначение любого текста-формы Библии, независимой от Вульгаты Иеронима.

Потребность в стандартизации⁴⁴ текста развивалась вместе с процессом формирования канона⁴⁵, а характер исправлений отмечен крайним буквализмом⁴⁶. Этот метод противоречил общепринятой в то время практике перевода по смыслу – *sensum de sensu*⁴⁷. При переводе Библии в этой особой манере проявилась принципиально новая теория языка и теория перевода: книга, которую надлежало передать на латынь, содержит божественное откровение. Значение имели не только каждое конкретное слово, но также и

⁴³ Об Итале как о наилучшем существовавшем переводе Библии на латынь писал Августин в трактате «О христианском учении»: *Augustinus. De doctrina...* Col. 4: «In ipsis autem interpretationibus, Itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate e sententiae» (Среди самих переводов следует предпочитать Италу, потому что она буквальнее и ясна в выражениях).

⁴⁴ О необходимости стандартизации текста писал Августин Иерониму: *Augustinus. Epistola. 71. 4 // PL Vol. 33. Col. 243*: «Ac per hoc plurimum profueris, si eam graecam Scripturam, quam Septuaginta operati sunt, latinae veritati reddideris: quae in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit» (А потому ты принес бы большую пользу, если бы передал то греческое писание, созданное Семьюдесятью, достоверно на латынь, поскольку оно настолько различно в разных кодексах, что едва ли возможно терпеть). Об отношении Августина к *Biblia hebraica* см. ниже.

⁴⁵ *Schulz-Flügel E. The Latin Old Testament Tradition...* P. 646.

⁴⁶ *Stummer F. Einführung in die lateinische Bibel. S. 65.*

⁴⁷ *Marti H. Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen. München, 1974. S. 61-79.*

их порядок в предложении. Форма и содержание рассматривались как неделимое целое, а потому переводчик смиренно соглашался быть на «службе слов» и представлял передачу *verbum e verbo*.

Ошибки, а также некоторая свобода в изложении библейского текста в переводах *ad hoc* неизбежно содействовали появлению исправлений. Это, в свою очередь, способствовало развитию переводческой техники — через сравнение и добавление разных версий, учет различных аспектов экзегезы. Разночтения в передаче понимались не столько как препятствия, сколько как раскрытие разных смыслов богодухновенного текста, дополняющих друг друга, поскольку «часто сличение многих кодексов проясняло иные неясно выраженные фразы»⁴⁸. Текстуальный плюрализм, в данном случае, по мнению Августина, способствовал более глубокому проникновению в смысл божественного слова: «Такое дело к тому же больше способствует пониманию, нежели препятствует, если только читающие не будут небрежны»⁴⁹.

Для того, чтобы яснее понять смысл текста, его следовало сличить с оригинальным текстом Писания, которым для христианских богословов III-V вв., в том числе и для Августина, была Септуагинта⁵⁰. И даже если

⁴⁸ *Augustinus. De doctrina...* II. 17. Col. 43: «Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio». Далее в этой главе Августин приводит некоторые примеры таких различий.

⁴⁹ *Ibid.*: «Quae quidem res [scilicet varietas interpretationum] plus adjuvit intelligentiam quam impedivit, si modo legentes non sint neglegentes».

⁵⁰ *Ibid.* Col. 46: «Et latinis quibuslibet emendandis, graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas; qui jam per omnes peritiores Ecclesias tanta praesentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit» (Если необходимо исправить латинские [переводы], следует обратиться к греческим, среди которых авторитет Семидесяти толковников, если говорить о Ветхом Завете, превосходит [остальных]. О них все наиболее сведующие Церкви говорят, что они [тексты Септуагинты] были переведены в столь великом присутствии святого духа, что у столь многих людей были как бы одни уста).

Септуагинта отличалась от еврейской Библии, то предпочтительным оставался греческий вариант, поскольку именно в таком виде он был воспринят апостолами и евангелистами. Более того, зная о расхождениях между Септуагинтой и *Biblia Hebraica*, многие христианские богословы объясняли этот факт намеренным искажением со стороны евреев⁵¹.

К концу IV в. расхождения между бытовавшими версиями *Vetus Latina* и потребность в стандартизации текста стали настолько велики, что папа Дамасий I в 382 г. поручил Иерониму, который в то время уже имел славу ученого⁵², сверить латинский перевод Нового Завета с греческим текстом.

Иероним попытался преодолеть негативный эффект, связанный с существованием различных вариантов *Vetus Latina*. Для этого он провел ревизию текста на основе оригеновских Гекзапл⁵³. Он жаловался, что иудеи потешаются над тем, что у христиан существует так много вариантов Священного Писания⁵⁴. Тогда же ему стал понятен и неопределенный

⁵¹ См. подробнее: *Филиппов И.С.* Библия и римское право: понятие права, закона и справедливости в Вульгате // *Философия права Пятикнижия* / Под ред. *П.Д. Баренбойма*. М., 2012. С. 320-367.

⁵² *Andrew C.* The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity. Oxford, New York, 2009 (Oxford Early Christian Studies). P. 44. Лучшей биографией Иеронима остается книга Дж. Келли: *Kelly J.N.D.* Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975 (2nd ed.: Peabody, Mass., 1998). См. также: *Rebenich S.* Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart 1992; *Williams M. H.* The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship, Chicago, 2006; *Фокин А.Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М., 2010.

⁵³ Гекзаплы – это свод шести различных текстов Ветхого Завета, записанные в шести столбцах. Это еврейский текст в масоретской редакции, его греческая транскрипция, греческий перевод Акилы, перевод Симмаха, Септуагинта и перевод Феодотиона.

⁵⁴ *Hieronimus.* Commentariolum in Ezechilem prophetam. Liber XI. PL Vol. 25. Col. 346D: «Solent enim ridere de nobis, et attollere supercilium et inflates buccis ructare scientiam Scripturarum, ...si verborum dissonantiam in nostris codicibus potuerint demonstrare» (Если

характер греческой текстологической традиции, авторитетность которой становилась все более сомнительной для него. Перед Иеронимом очень остро встал вопрос, какой текст Библии (в частности, Ветхого Завета) следует считать богодухновенным: древнееврейский, сохранявшийся в иудейской традиции, или его греческие переводы, в том числе, и древний перевод «Семидесяти», с самого начала признанный христианской Церковью и легший в основу старолатинского перевода.

Септуагинта и масоретский текст различаются в разных аспектах, но двум из них уделяют особое внимание – в Септуагинте большее количество книг, порядок книг в них разный⁵⁵, существуют и серьезные текстуальные разночтения⁵⁶: это и порядок глав внутри книги или порядок стихов внутри главы, краткие или более полные редакции текста, разность богословской суппозиции при переводе текста⁵⁷.

В прологе на Пятикнижие Иероним ставит под сомнение историю возникновения Септуагинты и проводит строгое различие между пророками

они найдут в наших книгах расхождения в словах, они имеют обыкновение потешаться над нами, удивленно поднимать брови и, надув щеки, выдавать свое познание Писаний).

⁵⁵ См. подробнее: *Lust J. Septuagint and Canon // The Biblical Canons. Ed. by J.-M. Auwers, H. J. de Jonge. Leiden, 2003. P. 39-55.*

⁵⁶ В историографии возникновение текстуальных разночтений между Септуагинтой и масоретским текстом связывается с существованием т.н. «александрийского канона» - дохристианской формы греческой Библии, в которой порядок и число книг были идентичны Септуагинте. См. Подробнее: *Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris, 1988. P.112-125; Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1956. S. 706.* Однако некоторые ученые эту концепцию отвергают. См. *Sundberg A. The Old Testament of the Early Church. Harvard, 1964. P. 51-79; Pfeiffert R.H. Introduction to the Old Testament. N.Y., 1941. P. 48.*

⁵⁷ Например, в Септуагинте сильнее подчеркиваются мессианские ожидания, нежели в масоретском тексте. См. *Lust J. Septuagint and Canon... P. 45.*

и переводчиками⁵⁸. Обращение к еврейскому тексту Иероним подкреплял и тем, что и евангелисты, и апостолы также частично использовали еврейскую Библию, а потому апостольская легитимация не ограничивалась исключительно Септуагинтой.⁵⁹

Иероним постулировал принцип возвращения *ad fontes*, выдвинув концепцию *hebraica veritas* («еврейской истины»), предполагающую первичный авторитет оригинала Ветхого Завета, который, таким образом, становился главным критерием истинности при переводе и толковании Священного Писания. Иногда Иероним пользовался существовавшей версией Ветхого Завета как базового текста для своего перевода, иногда он полностью перекладывал текст заново (*verbum e verbo*). Последнее было необходимо в том случае, когда и греческий, и латинский тексты были полностью испорчены⁶⁰. Ревизия и перевод всего текста Ветхого Завета осуществлялись около семнадцати лет (387-405 гг.)⁶¹.

⁵⁸ Prologus Sancti Hieronymi presbyteri in Pentateucho // *Biblia Sacra juxta Vulgatam versionem*. Stuttgart, 1983 / Ed. B. Fischer, H.I. Frede, I. Gribomont, H.F. D. Sparks, W. Thiele. P.3-4: «Aliud esse enim vatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus ventura praedicat, hic erudition et copia verborum ea quae intellegit transferet».

⁵⁹ Hieronymus. *Questiones Hebraicae in Genesim* // PL Vol. 23. Col. 937A: «Sed et Euangelistae, et Dominus noster atque salvator nec non et Paulus apostolus multa quasi de veteri testamento proferunt, quae in nostris codicibus non habentur... Ex quo perspicuum est, illa magis vera esse exemplaria, quae cum Novi Testamenti auctoritate concordant» (Но и евангелисты, и Господь наш и Спаситель, а также апостол Павел приводят много из Ветхого Завета, чего, однако, нет в наших книгах. Отсюда очевидно, что большего авторитета заслуживают те образцы [книг], которые согласуются с авторитетом Нового Завета).

⁶⁰ Idem. *Prologus Hester* / *Biblia Sacra*... P. 712: «Librum Hester variis translatoribus constat esse vitiatum. Quem ego de archivis Hebraeorum elevens verbum e verbo pressius transtuli» (Известно, что книга Эсфирь была искажена различными переводчиками. Ее я, взяв из еврейских собраний, перевел слово в слово точнейшим образом).

⁶¹ *Руцци Дж.* Вульгата / ПЭ. Т.10. М., 2005. С. 25-27.

Первоначально церковная общественность в штыки восприняла новый перевод Иеронима. Несмотря на все усилия Иеронима, аудитория была очень смущена новыми формулировками⁶², теологи не хотели отказываться от определенных топосов старолатинской версии, кроме того, ставилось под угрозу единство восточных и западных христиан, и появились серьезные опасения возрастания еврейского влияния⁶³.

Самым известным оппонентом концепции *hebraica veritas* был Августин, особенность позиции которого состояла в убежденности, что Септуагинта – это богодухновенный текст, созданный исключительно для христиан⁶⁴. Августин понимал, что существуют различия между еврейской Библией и Септуагинтой, однако предпочитал греческую версию, потому что она вдохновлялась Святым Духом и стало частью христианской истории спасения. В трактате «О граде Божьем» Августин подробно поясняет свою позицию относительно расхождения еврейского и греческого текста Ветхого Завета: «Итак, если в Писании мы должны, как и следует, видеть лишь то,

⁶² Хорошо известный пример – это замена *cucurbita* (тыква) на *hedera* (плющ) в книге пророка Ионы (4:6). Подробнее см. *Andrew C. The Letter of Jerome. Ascetisme, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority...* Oxford, 2009. P. 65.

⁶³ *Williams M.H. The Monk and the Book...* P. 81-95.

⁶⁴ *Augustinus. De civitate Dei. 15.14 // PL Vol. 41. Col. 455* : «...Septuaginta interpretes, in plurimis quae diversa dicere videntur, ex haebreis codicibus emendare ausus est nemo. Non enim est illa diversitas [inter codices hebraeos et nostros] putata mendositas; nec ego ullo modo putandam existimo. Sed ubi non est scriptoris error, aliquid eos divino Spiritu, ubi sensus esset consentaneus veritati, et praedicans veritatem, non interpretantium more, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est » (Никому не следует исправлять из еврейских кодексов Семьдесят толковников, которые во многих местах, как видно, говорили иначе. Данное различие [между еврейскими кодексами и нашими] не является предполагаемой ошибкой, и я думаю, что его никоим образом не следует считать таковою. Но в тех случаях, где нет ошибки переписчика, и где есть смысл, согласный с истиной и предвещающий ее, в тех случаях следует считать, что они хотели сказать иным образом нечто важное по вдохновению Божественного Духа, не как переводчики, а со свободой пророков).

что через людей говорил Дух Божий, то все, что в еврейских кодексах есть, а у Семидесяти нет, – все это Дух Божий благоволил сказать не через них, а через пророков. Все же, что есть у Семидесяти и чего нет в еврейских кодексах, тот же самый Дух предпочел высказать через них, а не через пророков, показывая таким образом, что те и другие были пророками»⁶⁵. Таким образом, епископ Гиппона не просто безосновательно отвергал еврейский текст, а призывал к смысловой комплементарности на основе учения Церкви.

Кроме того, Августин отвергал *hebraica veritas*, поскольку отказ от Септуагиты ставил под вопрос единство церкви и ее апостольскую традицию⁶⁶. Но самое большое неприятие вызывала собственно идея *hebraica veritas*. Связывая еврейский текст с понятием *veritas*, Иероним утверждал, что «истину» можно идентифицировать с лингвистическим феноменом, в целом, и еврейским текстом, в частности. Августиновская теория языка, а также его представления об истине резко расходятся с представлениями Иеронима. Она тесно связана с понятиями *res* и *signa*, где единственная настоящая *res* – это Бог, а *veritas* – это синоним и обозначение Бога. Язык, в свою очередь, относится к *signa* (знакам), а письменный язык – это не больше, чем «знак знака».

Августин разграничивает то, что называется словом (*verbum*), предшествовавшим разделению языков, и языковые знаки, позволяющие

⁶⁵ Ibid. Col. 604: «Si igitur, ut oportet, nihil aliud intueamur in Scripturis illis, nisi quid per homines dixerit Dei Spiritus, quidquid est in hebraeis codicibus, et non est apud interpretes Septuaginta noluit ea per istos, sed per illos Prophetas Dei Spiritus dicere. Quidquid vero est apud Septuaginta, in hebraeis autem codicibus non est, per istos ea maluit, quam per illos, idem Spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas».

⁶⁶ Idem. Epistola. 71.II. 4 // PL Vol. 33. Col. 242: «Perdurus erit enim, si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a graecis ecclesiis latinae ecclesiae dissonabunt, maxime quia facile contradictor convincitur graeco prolato libro, id est linguae notissimae».

воспринять это слово. «Один смысл имеет слово (*verbum*), слоги которого, независимо от того, произносим ли мы их или мыслим, занимают определенный промежуток времени. Другой смысл имеет *verbum*, которое запечатлевается в душе вместе со всяким познаваемым предметом». Согласно Августину, мысль, сформированная на основе того, что уже известно, есть *verbum*, произнесенное в глубине души, а это слово не принадлежит ни одному языку⁶⁷.

Понимание знака по Августину – это постижение смысла означаемой знаком (*signum*) вещи (*res*), не переход от знака к значению, а встреча с самой вещью⁶⁸, это «понятое, словно внезапная вспышка, озаряет душу, тогда как речь отличается от него длительностью и неторопливостью. Более того, пока она разворачивается, представление успевает спрятаться в своем убежище. Тем не менее, чудесным образом оно оставляет в памяти отпечатки, которые сохраняются при произнесении слогов, и из этих самых отпечатков мы делаем звуковые знаки, называемые речью. Эта речь может быть латинской, греческой, еврейской или какой другой, независимо от того, мыслятся ли

⁶⁷ Idem. De Trinitate. IX. 29 // PL Vol. 42. Col. 1071-1072: «Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum» («Слово, звучащее вовне, есть знак слова, сияющего внутри, которое прежде всего и заслуживает того, чтобы называться словом (*verbum*). То, что сходит с наших уст, есть всего лишь звуковое выражение внутреннего слова, и это выражение мы также называем словом лишь потому, что внутреннее слово облекается в него для своего проявления вовне. Наше внутреннее слово как бы превращается в материальный звук, облекается в звук голоса, чтобы предстать людям в воспринимаемом виде подобно тому, как Божье слово, чтобы тоже предстать людям в воспринимаемом виде, становится плотью, облекается в плоть»).

⁶⁸ *Неретина С.С.* Августин: значение и понимание / Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 124.

знаки разумом или произносятся голосом. Но отпечатки – ни греческие, ни латинские, ни еврейские, собственно говоря, они не принадлежат никакому народу – так отображаются в душе, как облик в теле»⁶⁹. Теория знака, сформулированная Августином, оказала принципиальное влияние на западное богословие, на развитие философии и стояла у истоков возникновения новой науки – герменевтики и семиотики.

2.3. Вульгата и ее рецепция в раннее и высокое Средневековье

Сохранилось более 10 тысяч рукописных экземпляров Вульгаты. При этом Новый Завет (в первую очередь, Евангелия) и Псалтирь известны в гораздо большем числе рукописей, чем остальные книги Библии, что связано с литургическим использованием первых.

Древнейшие рукописи Вульгаты относятся к V в.⁷⁰, а некоторые из них, например, фрагментарное Четвероевангелие *Codex Sangallensis 1395*⁷¹, могли быть созданы еще при жизни Иеронима. Тем не менее, существует большое количество версий Вульгаты, среди которых принято выделять несколько

⁶⁹ *Augustinus. De cathehizandis rudibus. II.3 // PL Vol. 41. Col. 311-312: «...ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; illa autem locutio tarda et longa est, longe que dissimilis: et dum ista volvitur, jam se ille in secreta sua condidit: tamen quia vestigia quaedam miro modo impressit memoriae, perdurant illa cum syllabarum morulis; atque ex eisdem vestigiis sonantia signa peragimus, quaelinguadiciturvellatina, vel graeca, vel hebraea, vel alia quaelibet; sive cogitentur haec signa, sive etiam voce proferantur; cum illa vestigial nec latina, nec graeca, vel hebraea, nec cujus que alterius gentis sint propria, sed ita efficiantur in animo, ut vultus in corpora».*

⁷⁰ *Reichman V. Bibelübersetzungen I. 3.3. Zur Geschichte der Vulgata / TRE. Bd. V, 1980. S. 178-181.*

⁷¹ *Lowe E.A. Codices Latini Antiquiores, VII. 984; Bischoff B. Zur Rekonstruktion der ältesten Handschrift der Vulgata-Evangelien und der Vorlage ihrer Marginalien. Stuttgart, 1966. S. 101-111.*

«семей»: итальянскую⁷², испанскую⁷³, ирландскую⁷⁴, французскую⁷⁵, редакции Алкуина и Теодульфа. Среди главных причин, по которым возникали расхождения между списками Вульгаты, можно выделить две. Во-первых, старолатинские версии по-прежнему имели хождение, а зачастую продолжали пользоваться немалым авторитетом. Во-вторых, полные рукописи Вульгаты чрезвычайно редки. Считается, что полная Вульгата была создана в VI в. под руководством Кассиодора. Такой кодекс получил греческое название «пандект» – «содержащий все»⁷⁶. К этому экземпляру восходит Библия из тосканского аббатства Монте-Амиата (Амиатинский кодекс). В 716 г. эта рукопись, которая считается одним из лучших манускриптов Вульгаты, была доставлена в Рим по воле Кеолфрида, аббата англосаксонских монастырей Уирмут и Ярроу. Впоследствии она была передана цистерцианскому аббатству Спасителя в Монте-Амиата, по которому и получила свое нынешнее название, а в 1786 г. она обрела пристанище в Библиотеке Лауренциана во Флоренции, где находится до сих пор⁷⁷. Предполагается, что Амиатинский кодекс, наряду с другими рукописями итальянской группы (среди них можно назвать кодекс из Фульды, изготовленный в 546 г. для капуанского епископа Виктора⁷⁸)

⁷² *Loewe R.* The Medieval History of the Latine Vulgate // The Cambridge History of Bible. V. II. The West from the Fathers to the Reformation / Ed. *G.W.H. Lampe*. Cambridge, 1969. P. 102-154. *Meuzger B.* Ранние переводы... С. 359-362.

⁷³ *Marazuela T.A.* La Vetus Latina Hispana. I. Prolegomenos. Madrid, 1953. P. 313-535.

⁷⁴ *Cardoliani A.* Le text de la Bible en Irlande du Ve au IXe siècle / RB LVII, 1950. P. 3-39.

⁷⁵ О рукописях французского типа Вульгаты см.: *Berger S.* Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age. NY, 1958. P. 61-111.

⁷⁶ До первой половины VI в. Библия переплеталась в нескольких томах. О пандектах подробнее см.: *Fischer B.* Die Idee der Pandekten. Bern, 1971. S. 59.

⁷⁷ *Fischer B.* Codex Amiatinus und Cassiodor / Biblische Zeitschrift. Neue Folge. Bd. VI, 1962. S. 57-79.

⁷⁸ Епископ Капуанский Виктор сам внес в кодекс правки и подписал свое имя, оставив при этом кляксу. О Codex Fuldensis см. подробнее: *Meuzger B.* Ранние переводы... С. 360.

содержит самый «чистый» текст Библии Иеронима. В других рукописях, происхождение которых связано с Ирландией, Испанией или Галлией, текст Вульгаты испытал влияние старолатинских переводов. Нередко отдельные библейские книги в редакции Иеронима заменяли старолатинскими версиями⁷⁹.

К эпохе Карла Великого Вульгата постепенно заняла ведущее положение. Беда Достопочтенный (ум. 735 г.), ученик аббата Кеолфрида, называет Вульгату *nosta editio* («наше издание»), противопоставляя «старому переводу»⁸⁰.

Попытки получить стандартизированный библейский текст связаны с общими усилиями каролингских реформаторов по унификации богослужения и канонического права. С этой целью Карл Великий издал несколько эдиктов о переписке и редакции священных книг. Капитулярий 789 г. («*Admonitio generalis*») предписывал, чтобы «в каждом монастыре и приходе были хорошие экземпляры католических книг... и не должно позволять мальчикам портить их при чтении или делать на них надписи»⁸¹. Одним из главных действующих лиц этой реформы был Алкуин (ок. 730-804 гг.), англосаксонский ученый-энциклопедист, богослов и ближайший

⁷⁹ Например, Сен-Жерменский кодекс (*Codex Sangermanensis*, Париж, Bibl. Nat. 11553), где Евангелие от Матфея – в старолатинской версии, *Codex Colbertinus* (Париж, Bibl. Nat. 254), где все Евангелия – в старолатинской версии.

⁸⁰ Beda Venerabilis. In *Hexameron*. PL, Vol. 91, Col. 41D: «Pro eo autem quod nostra Editio, quae de Hebraica veritate translata est, habet a principio, in antiqua translatione positum est ad Orientem».

⁸¹ *Admonitio generalis*. *Capitularia regum Francorum* / Ed. A. Boretius. T. I. Hannover, 1883 (MGH Leges II). P. 60: «*Psalmos, notas, cantus, computum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicas bene emendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros malo rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere...*».

сподвижник Карла Великого, настоятель аббатства св. Мартина в Туре⁸², который стоял за созданием этого программного капитулярия.

В скриптории монастыря св. Мартина появилась редакция перевода Иеронима, которую подготовил Алкуин. В ней была проведена правка грамматики и орфографии (более четырех тысяч исправлений). Вульгата Иеронима была принята как стандартный текст, который лег в основу Библии Алкуина (кроме Псалтири и тех второканонических книг, которые не были переведены Иеронимом)⁸³. Эта Библия была преподнесена Карлу Великому на Рождество 801 г. К сожалению, этот манускрипт не сохранился. Считается, что из существующих рукописей Вульгаты *Codex Vallicellianus*⁸⁴ точнее всех представляет текст редакции Алкуина. Турская редакция получила впоследствии самое широкое распространение и сыграла немалую роль в утверждении текста Вульгаты в Западной Европе. Скрипторий монастыря св. Мартина в Туре стал центром создания полных копий Библии, превратившись в одну из крупнейших и влиятельных мастерских по созданию манускриптов Запада.

Примерно в то же время, когда Алкуин занимался грамматическим и орфографическим редактированием Вульгаты, сверку латинского текста проводил и Теодульф, испанец вестготского происхождения, епископ Орлеана и аббат Флёри, вероятно, также по поручению Карла Великого. Теодульф пошел по другому пути, и на основе различных рукописей попытался подготовить «критическое» издание Вульгаты, где восстановленный текст сопровождался разночтениями с указанием

⁸² Усков Н.Ф. Алкуин / ПЭ. Т. II. М., 2001. С.25-27; Heil W. Alkuin / TRE. Bd. II, Berlin-New-York, 1978. S. 266-276.

⁸³ Fischer B. Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen // Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben / Hrsg. von H. Beumann, W. Braunfels u.a. Bd. 2. Das geistige Leben. Düsseldorf, 1965. S. 156-216.

⁸⁴ *Codex Vallicellianus* (Ms. B6) хранится в библиотеке ораториан, расположенной близ церкви Санта-Мария-ин-Валличелла в Риме.

источников⁸⁵. Такая редакция легко подвергалась искажениям по небрежности переписчиков, которые включали маргиналии в основной текст. Большого распространения библия Теодульфа не получила⁸⁶.

Следует отметить, что «редакторские» усилия Алкуина сделали возможным существование относительно единого текста Библии. Однако особенности производства книг в раннее Средневековье были таковы, что со временем при дальнейшем переписывании происходила порча текста, появлялись и переходящие из рукописи в рукопись региональные различия⁸⁷.

К началу XII в. третий аббат Сито Стефан Хардинг предпринял попытку «очищения» библейского текста от разночтений⁸⁸. О своих усилиях он сообщает в письме от 1109 г. Среди множества манускриптов он обнаружил один, который посчитал более полным и попросил его переписать. По завершению этой работы он увидел, что данный текст отличается от остальных, и посчитал, что это связано с ошибками в рукописи. Поскольку предполагалось, что латинские переводы всех текстов принадлежат перу Иеронима, аббат Стефан попросил ученого иудея указать на места, отсутствующие в еврейской Библии. Он приказал вытереть их из кодекса и оставить лакуны в назидание будущим переписчикам⁸⁹. Аббат

⁸⁵ *Delisle L.* Les Bibles de Théodulfe / Bibliothèque de L'École des Chartres. XI. Paris, 1879. P. 1-47.

⁸⁶ Подробнее см. *Stummer F.* Einführung.... S. 142-143; *Elliot J.K.* The Vulgate Old Testament // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. V/2. P. 239-245.

⁸⁷ *Алексеев А.А.* Библия. Переводы на латинский язык / ПЭ. Т.V. М., 2002. С. 125-126.

⁸⁸ «Библия Стефана Хардинга» находится в настоящее время в Муниципальной библиотеке Дижона, Mss 12-15.

⁸⁹ *Sancti Stephani abbatis Cisterciensis III Censura de aliquot locis Bibliorum* // PL. Vol. 166. Col. 1373-1376: «Hanc historiam scribere disponentes, inter plurimos libros quos de diversis ecclesiis congregavimus ut veraciorem sequeremur, in quemdam fere ab omnibus multum dissonantem impegimus. Et quia illum plenior caeteris invenimus, fidem ei accommodantes, hanc historiam, secundum quod in eodem libro invenimus, scripsimus. Qua digesta, non modice de dissonantia historiarum turbati sumus, quia hoc plena docet ratio, ut quod ab uno interprete,

Сито предписал⁹⁰, чтобы эта редакция Библии использовалась во всех цистерцианских монастырях⁹¹. В начале XIII в. в университете Сорбонны был выработан стандартизированный текст⁹² под редакцией архиепископа Кентерберийского Стефана Лангтона (1150-1228 г.)⁹³, который и получил название Вульгаты⁹⁴.

3. Методы экзегетики

videlicet beato Hieronymo, quem, caeteris interpretibus omissis, nostrates jamjamque susceperant, de uno Hebraicae veritatis fonte translatum est, unum debeat sonare... Unde nos multum de discordia nostrorum librorum, quos ab uno interprete suscepimus, admirantes, Judaeos quosdam in sua Scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua Romana inquisivimus de omnibus illis Scripturarum locis, in quibus illae partes et versus, quos in praedicto nostro exemplari inveniebamus, et jam in hoc opere nostro inserebamus, quosque in aliis multis historiis Latinis non inveniebamus. Qui suos libros plures coram nobis revolventes, et in locis illis ubi eos rogabamus, Hebraicam, sive Chaldaicam scripturam Romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repperunt. Quapropter Hebraicae atque Chaldaicae veritati, et multis libris Latinis, qui illa non habebant, sed per omnia duabus illis linguis concordabant, credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus, veluti in multis hujus libri locis apparet, et praecipue in libris Regum, ubi major pars erroris inveniebatur».

⁹⁰ *Oursel C.* La Bible de saint Etienne Harding et le scriptorium de Citeaux (1109 - vers 1134) / Citeaux. T. 10. 1959. P. 40.

⁹¹ Французский исследователь латинской Библии Ги Лобришон считает, что оснований полагать, что подопечные Стефана Хардинга восприняли и использовали данную редакцию Библии, нет. См. *Lobrichon G.* La Bible des Maîtres // Bernard de Clairvaux. Histoire. Mentalités. Spiritualité. Colloque de Lyon-Citeaux-Dijon. Paris, 1992. P. 212 .

⁹² Exemplar Parisiense [ТАК?], Ms. lat. 16719-22. Париж, Национальная библиотека.

⁹³ См.: *Foreville R.* Etienne Langton // DSp. Vol. IV. Paris, 1961. Col. 1495-1502.

⁹⁴ Первой печатной Библией в Европе стала «Библия Мазарини» (названная так по месту своего хранения в библиотеке кардинала Мазарини в Париже). Она была издана в Майнце в 1456 г. Первым критическим изданием латинской Вульгаты стало издание Робера Этьенна в 1528 г.

3.1. Типология и христианская аллегореза в богословских школах древней Церкви: методы экзегетики и их применение

Возникнув в контексте античной культуры, экзегетика применялась, в первую очередь, для истолкования поэтических произведений, религиозных и правовых текстов.

Самой ранней формой экзегезы принято считать этимологическое толкование слов, которое строилось на гипотезе, что это слово точное и отражает суть явления⁹⁵. Следующим методом экзегетики стала интерпретация не только отдельного слова, но всей фразы, где исследованию подвергался синтаксис предложения, исследование взаимосвязей слов между собой и их расположение в предложении.

Крайней формой экзегетического (пере)осмысления текста стал метод аллегорезы⁹⁶. Его суть заключалась в том, что общеизвестным образам или персонажам мифологии придавался иной, глубокий смысл – отвлеченное философское значение⁹⁷. Аллегореза – это универсальный метод, который можно применить к любому тексту, если из него возможно вычленить некоторый образный ряд. В таком случае он поддается аллегорической интерпретации и может быть истолкован практически в любом смысле, желательном для толкователя. Классическая философская аллегореза

⁹⁵ Впервые эксплицитно эта мысль была сформулирована в диалоге Платона “Кратил”. Этимологическое объяснение смысла понятий постулируется как один из экзегетических принципов у Дионисия Фракийского и у Аристотеля.

⁹⁶ Античные философы и грамматиканы уже с 6 в. до н.э. применяли аллегорический метод толкования мифов и мифопоэтических текстов. Его родоначальником считается Теаген из Регия. См. подробнее: *Нестерова О.Е. Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху.* М., 2006. С. 8-9.

⁹⁷ *Brisson L. L'allégorie comme interprétation des mythes, de l'Antiquité à la Renaissance // L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance / Ed. B. Pérez-Jean, P. Eichek-Lojkin. Paris, 2004. P. 23-40.*

античности развивалась, преимущественно, в двух направлениях – это «физические» (космологические) и моральные толкования. Аллегорическое толкование священных текстов было воспринято христианством через Филона Александрийского (вторая половина I до н. э. – ок. 50 г. н. э.) и раннюю иудео-христианскую традицию⁹⁸. Филона Александрийского называли «Цицероном» аллегории, однако он не был изобретателем этого метода толкования Священного Писания, а лишь его популяризатором⁹⁹, синтезировавшим различные аллегорические традиции толкования. Его толкования ветхозаветных текстов строились на изъяснении двух смысловых уровней – буквального (исторического) и духовного (как правило, с точки зрения морали). Он сформулировал учение о «теле» (буквальном смысле) и «душе» (духовном смысле) Писания, которое вошло в христианскую традицию толкования текста Библии¹⁰⁰.

Специфическим христианским методом аллегорической интерпретации стала типология¹⁰¹. Этот богословско-исторический метод использовался с целью установления связи между Ветхим и Новым Заветами. В типологической экзегезе ветхозаветная «тень», прообраз именовались *typos* (тип). Ее исполнение в событии или фигуре Нового Завета называлось *antitypos* (т.е. реальность)¹⁰². Например, история жертвоприношения Исаака – это прообраз (тип) страданий, что ожидали Христа, как и кровь Авеля,

⁹⁸ Carleton Paget J.N.B. Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by M. Saebce. Vol. I. Göttingen, 1996. P. 478-535.

⁹⁹ Stein E. Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria (BZAW 51). Giessen, 1929.

¹⁰⁰ Подробнее о влиянии экзегетических методов Филона Александрийского на христианскую экзегетику Александрийской школы см. Киреева М. В. Ориген и святитель Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Экзегетические методы. СПб., 2006.

¹⁰¹ Angenendt A. Die Geschichte der Religiosität. Darmstadt, 2000. S. 171.

¹⁰² Ступианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, Герменевтика. М., 2008. С. 123.

«вопиющей от земли»¹⁰³, – это прообраз крови Христа. Прямое и очевидное соотношение между типом и антитипом Священное Писание предоставляет редко, а потому «типологическое» мышление всегда творческое: это постоянный поиск соответствий Нового в тайнах Ветхого Завета намеков и указаний, что требует интуиции и определенной фантазии¹⁰⁴.

Типологическая экзегеза являлась объединяющим началом различных экзегетических традиций ведущих богословских школ древней Церкви – Александрийской и Антиохийской.

Самыми известными представителями Александрийской школы были Климент и Ориген. Огромное влияние на богословие Александрийской школы оказали традиции эллинизированного иудаизма (в Александрии существовала сильная иудейская община) и наличие философских школ (в частности, неоплатонизма). Аллегорический метод толкования Библии, заимствованный у Филона, позволял «раскрывать» в сакральном тексте философские проблемы и возвышать такие детали, которые могли казаться тривиальными или возмутительными при буквальном прочтении текста¹⁰⁵. Склонность к духовно-иносказательному методу у александрийских богословов во многом определялась общим представлением о боговдохновенности Писания, скрывающего под покровом «телесности букв» сокрытый духовный смысл. В поиске символического смысла Библии они применяли этимологию, а также использовать символику чисел, позаимствованной преимущественно у Филона (например, семисвечник был образом семи небесных сфер¹⁰⁶). Один и тот же текст мог получить различные толкования: гусли псалмопевца могли означать и Господа, и ангелов, и спасенный народ Божий¹⁰⁷. В Библии выделялись несколько

¹⁰³ Быт. 4:10.

¹⁰⁴ *Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt, 1983. S. 322.*

¹⁰⁵ *Smalley B. P. 4.*

¹⁰⁶ Климент Александрийский. Строматы. 37.1.

¹⁰⁷ Климент Александрийский. Строматы. 6.88.3.

смысловых уровней: телесный (буквальный, исторический), душевный (нравственный) и духовный (мистический), но чаще подразумевались только два смысла: буквальный и духовный. Предпочтение обычно отдавалось последнему, хотя и постижением буквального смысла отнюдь не пренебрегали¹⁰⁸.

Антиохийская школа как богословское направление существовала на протяжении IV-V вв. и развивалась наряду, а иногда и в противовес Александрийской школе. Ее основателем был Лукиан (ум. 312), прославившийся критической работой над текстами Священного Писания: его редакция Септуагинты («Лукиановская рецензия»). Самыми известными представителями этой школы были Диодор Тарсский, Федор Мопсуэтийский и Иоанн Златоуст.

Экзегеза Антиохийской школы частично опиралась на методы интерпретации литературных произведений, выработанные еще языческими александрийскими филологами. Подобно последним, антиохийские богословы исходили из того принципа, что текст должен быть объяснен «из самого себя». В противоположность предпочтению духовного смысла у александрийских церковных писателей, они стремились заострить внимание на историческом подходе: каждую книгу Библии пытались истолковать, поставив ее в исторический контекст и определив цель написания¹⁰⁹. Свой «историзм» представители Антиохийской школы включали обычно в общехристианскую этическую и сотериологическую перспективу мирозерцания, что часто сообщало их толкованиям ярко выраженный «морализирующий» характер. Стремясь сочетать методы историко-филологической критики с постулатом боговдохновенности Священного Писания, антиохийцы допускали и иносказания. Небуквальный смысл

¹⁰⁸ Сидоров А.И. Богословские школы древней Церкви // ПЭ. Т. 5. М., 2003. С. 525-530.

¹⁰⁹ *Hidal S.* Exegesis in the Atiochene School // *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by M. Saebce.* Vol. I. Göttingen, 1996. P. 547.

Писания у антиохийцев определялся как *θεωρία*¹¹⁰ – это переход от исторического смысла текста к более высокому¹¹¹, который позволял увидеть «типы» в Ветхом Завете, что предвещали воплощение Христа.

Антиохийская типологическая экзегеза также рассматривала саму ветхозаветную историю как «пророчество», предвосхищающее новозаветное «будущее», поэтому в Ветхом Завете она отыскивала не «иносказания», а символы и знамения, не подвергая при этом сомнению самоценность и достоверность собственно исторического аспекта библейского повествования. Некоторые антиохийские теоретики (например, Диодор Тарский) приходили к мысли о том, что сама процедура установления типологического параллелизма между событиями и образами ветхозаветной и новозаветной истории не была бы оправдана и возможна, если бы исторические события, которым приписывался пророческий «смысл», признавались бы «мнимыми», не имевшими места в действительности или недостоверно изложенными.

Антиохийская традиция толкования Писания не продлилась слишком долго. Разумеется, в Средние века было огромное количество богословов, придерживавшихся буквального смысла толкования Писания, но говорить о зависимости латинской экзегетики от антиохийской традиции нельзя¹¹².

3.2. Ориген и его метод

Значение Оригена для христианской экзегетики переоценить сложно. Он был первым христианским богословом, который попытался восстановить точный текст Септуагинты, используя древнееврейский оригинал¹¹³, первым

¹¹⁰ Vaccari A. *La theoria nella scuola exegetica di Antiochia* / *Biblica*, I. (1920). P. 3-36.

¹¹¹ Pépin J. *Hermeneutik.* / *RAC*. Bd. 14. 1987. S. 751-771.

¹¹² Laistner M.W.L. *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages* / *HTR* 40 (1947). P. 19-35.

¹¹³ Kamesar A. *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible*. Oxford, 1992. P. 4-40.

поставил вопрос о каноне Священного Писания¹¹⁴. Как образованнейший человек своего времени и превосходный грамматик, Ориген знал, что необходимым предварительным условием для толкования является наличие точного текста. Он предпринял попытку сопоставить, в виде таблицы из шести столбцов, получившей название *Hexapla* – еврейский текст Ветхого Завета, его греческую транслитерацию, Септуагинту, а также новые переводы с иврита, сделанные в течение II – начала III в. тремя эллинизированными иудеями: Аквиллой, Симмахом и Феодотионом. Свои собственные выводы он облек в форму схолий к тексту Септуагинты.

Ориген стал первым христианским экзегетом, который попытался создать целостную герменевтическую теорию¹¹⁵. Его главная предпосылка заключалась в том, что все Писания боговдохновенны, а потому связны и гармонично согласованы между собой, это «единый совершенный инструмент в руках Бога»¹¹⁶. В Библии нет ничего незначительного, и все подлежит тщательному исследованию. Затемненный смысл и трудная форма изложения Писания являются постоянным топосом у Оригена: толковать Библию непросто, но совершенно необходимо, поскольку она является Словом Божиим.

Теоретическим фундаментом разработанного Оригеном метода экзегезы Священного Писания послужило сформулированное в 2-м Послании к Коринфянам¹¹⁷ учение апостола Павла о «букве и духе» Библии и о том «покрывале», которое не позволяет иудеям проникнуть в подлинный (т.е. «духовный» и «истинный») смысл сказанного в Библии. Из-за сложности понимания священного текста экзегету необходимо иметь «ключ

¹¹⁴ Carleton Paget J.N.B. *Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition...* P. 502.

¹¹⁵ *Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica.* Roma, 1985. P. 74.

¹¹⁶ Ориген. Комментарии на Матфея. 2.

¹¹⁷ 2 Кор. 3:6-17.

к знанию»¹¹⁸, чтобы не совершить ошибку в толковании. Этот «ключ» Ориген находит в стихе «Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении»¹¹⁹. Согласно Оригену, этот стих означает, что Писание имеет три уровня смыслов, которые александрийский богослов связывает со строением человека – буквальный (σῶματικόν), духовный (πνευματικόν) и моральный (φυσικόν). «Простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания [...], сколько-нибудь совершенный как бы его душою, а еще более совершенный [...] должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ»¹²⁰.

Главная отличительная особенность разработанного Оригеном экзегетического метода заключалась в том, что он предполагал возможность выявления всех трех типов «смысла» в одном и том же тексте Писания. Ориген считал, что духовное толкование Священного Писания не отменяет буквальное, а дополняет его. Таким образом, дифференциация смыслов не подразумевала различение текстов, содержащих какой-то один из искомых «смыслов». Любую фигуру Ветхого Завета следует рассматривать как «тень» или «отображение» некой духовной тайны и как моральную аллегория¹²¹. Ориген воспринял христианское учение о единомыслии (*συμφωνία, concordantia*) Библии, утверждая, что Ветхий Завет «прообразовательно» (типологически) согласуется с Новым: «*Omnia in figura contingebant illis*»¹²². Он выделяет четыре рода ветхозаветных «типов»: пророчества о пришествии Христа, пророчества о Церкви и ее таинствах, пророчества о Царствии Небесном (эсхатологический уровень интерпретации) и фигуры,

¹¹⁸ Ориген. О началах. 4.2.4. Самара, 1993. С. 123.

¹¹⁹ Притчи 22:20.

¹²⁰ Ориген. «О началах» 4.10. С. 124.

¹²¹ *Нестерова О.Е.* Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 251.

¹²² *Origenes secundum translationem Rufini.* In Leuiticum homiliae. Homilia 15. 3 // CPL 0198.3 (A). P. 490.

обозначающие взаимоотношения души и Бога, которые можно обнаружить в истории избранного народа (мистический или нравственный уровень толкования)¹²³. При этом, по утверждению Оригена, все Писания имеют иносказательный смысл, но не все имеют буквальный¹²⁴, что вело порой к очень субъективным интерпретациям¹²⁵. Этим, прежде всего, и было обусловлено недоверие экзегетов антиохийской школы к практике аллегорического толкования Библии. Антиохийцы утверждали, что самое применение техники аллегорического толкования к текстам исторического характера подразумевает, что эти тексты воспринимаются именно как «мифологические» (поскольку в противном случае не возникало бы надобности в их аллегорической интерпретации)¹²⁶. Обращение к методу интерпретации Писания, основанному на развитии аллегорической техники толкования текстов, имело немаловажные преимущества: этот метод открывал необычайно широкие возможности для разработки универсальной доктрины, подкрепленной непререкаемым авторитетом Писания¹²⁷. Актуальность решения задачи, для обеспечения последующего развития христианской религии к III в. становилась все более очевидной.

3.3. Рецепция Оригена на Западе. Формирование принципов латинской экзегетики¹²⁸

¹²³ *Danielou J.* Les sources biblique de la mystique d'Origène // *Revue d'ascétique et de mystique*. Vol. XXIII. 1947. P. 126-141.

¹²⁴ Ориген. О началах. 4.3.5.

¹²⁵ *Lubac H de.* Exégèse médiévale. P. 131-135.

¹²⁶ *Guinot J.-N.* L'école exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène // *Origeniana octava*. P. 1164.

¹²⁷ *Нестерова О.Е.* Allegoria pro Typologia... С. 262-263.

¹²⁸ Автор не ставит перед собой цель написать историю латинской патристики или латинской экзегетики, а лишь прослеживает основные линии развития принципов толкования экзегетики, знакомство с которыми необходимо для понимания тех текстов, на которых построено исследование, а именно, экзегетических сочинений XII в.

Александрийский метод иносказательного толкования Библии не получил значительного распространения на христианском Востоке, где у Оригена нашлось гораздо больше непримиримых противников, нежели сочувствующих и верных последователей. На латинском Западе судьба этого метода сложилась иначе: к моменту знакомства западных христианских богословов с экзегетическим наследием Оригена еще не успела возникнуть самостоятельная – то есть собственно латинская – традиция толкования Священного Писания, поэтому почти все сколько-нибудь заметные западные экзегеты конца III – начала V вв. не просто испытали на себе влияние Оригена, труды которого были переведены на латынь¹²⁹, и александрийского метода, но и широко использовали материал оригеновских комментариев и гомилий в своих собственных толкованиях. Классическим примером практического применения оригеновского метода выявления трех смыслов Писания может служить пространный комментарий на книгу Иова папы Григория Великого¹³⁰, где последовательно рассматриваются «буквальный», «аллегорический» и «моральный» уровни текста Библии.

Наиболее важным и значительным результатом усвоения оригеновского метода стала дальнейшая разработка учения о множественности «смыслов» Писания, что привело к созданию теории четырех смыслов. В средневековую эпоху она рассматривалась уже как школьная норма и общеобязательный метод интерпретации библейского текста.

¹²⁹ Например, сделанные Руфином переводы гомилий Оригена использовались создателями *Glossa ordinaria*. При этом средневековые теологи осознавали, что некоторые взгляды Оригена были осуждены как еретические. См., например: *Gilson E. La théologie mystique de Saint Bernard*. Paris, 1934. P. 27-28.

¹³⁰ *Gregorius Magnus. Moralia in Iob* // Ed. M. Adriaen. CCSL 143. Turnhout, 1979.

На практике метод изъяснения «трех смыслов» Писания впервые начал систематически применять Амвросий Медиоланский¹³¹, ориентировавшийся при этом на экзегетические труды Оригена, в первую очередь – на гомилии. Амвросий строил свои собственные экзегетические трактаты на различении «буквального», «морального» и «мистического» смыслов Писания. Амвросианская аллегория – это метод толкования Писания, который адаптирует Писание к такой ситуации, которая не была описана буквально, но ориентируется на современный автору опыт христианской церкви¹³².

Базовая характеристика аллегорического подхода, который применял Амвросий, – открытость ко многим интерпретациям. Несколько христологических или еклесиологических концепций одной и той же истории уживаются вместе, не создавая догматических проблем: они не заставляют экзегета принимать обязательно только какую-то одну из них. Также не возникало вопроса, какой перевод Библии должен рассматриваться как правильный: это давало повод для еще одной аллегорической интерпретации. Например, в своем трактате «Об Исааке или о душе» Амвросий ссылается и на Септуагинту, и на перевод Аквилы¹³³. Используя иносказательный метод толкования Священного Писания, он разрешал и этические проблемы, которые создавали для образованного римского ритора «грубость» литературного стиля библейского текста и тривиальность изложения ветхозаветных событий. О трудностях, с которыми сталкивалась образованная римская молодежь при знакомстве с текстом Библии, свидетельствует Августин в своей «Исповеди». Он рассказывал, как

¹³¹ Амвросий, епископ Медиоланский (ок. 339, Августа Треверов (Трир) – 4 апреля 397, Медиолан (Милан)).

¹³² *Jacob Ch. The Reception of Origenist Tradition in Latin Exegesis // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Ed. by M. Saebce. Vol. I. Göttingen, 1996. P. 694.*

¹³³ *Ambrosius. De Isaac vel anima. 7.63. Turnhout, 2003. P. 130: «Quod autem Aquila ait: Sonans sicut sol, videtur illa axis coelestis conversio, solisque et lunae et stellarum cursus, concentusque globorum exprimi».*

проповеди Амвросия, которые он слышал в Милане в 384-386 гг., открыли ему глаза на возможность небуквального толкования Писания: «Особенно подействовало на меня неоднократное разрешение загадочных мест Ветхого Завета. Их буквальное понимание меня убивало. Услышав объяснение многих текстов из этих книг в духовном смысле, я стал укорять себя за то отчаяние, в которое пришел когда-то, уверовав, что тем, кто презирает закон и пророков, противостоят вообще нельзя»¹³⁴.

Литературное наследие Амвросия Медиоланского внесло свой вклад в создание духовного мира Средневековья, который был библейским по своему внешнему выражению и экклезиологическим по своей сути. Саму формулу учения о трех смыслах Писания и о соотношении этих смыслов в латиноязычный обиход ввел только Иероним. В письме к Гебидии он говорит о последовательности исторического, или буквального, тропологического и духовного смыслов, поясняя, что тропологическое толкование надстраивается над буквальным (т.е. должно рассматриваться как иносказательное, или, во всяком случае, небуквальное) и служит нравственному назиданию паствы. Духовный же смысл порождается в акте духовного созерцания (*theoria*), направленного на тайны божественного мира и будущего блаженства¹³⁵.

Комментируя Послание Павла к Галатам, Иероним подчеркивает, что евангельская весть заключается не в словах Писания, а в их смысле¹³⁶.

При этом Иероним не всегда последовательно придерживался трехчастной схемы толкования. Часто встречается у него и двучастная схема

¹³⁴ *Augustinus*. Confessiones. 5. XIV. 24 // PL Vol. 32. Col. 659.

¹³⁵ *Hieronymus*. Epistola 120.12 // PL Vol. 22. Col. 1005: «Legimus in Proverbiis: Tu autem describe ea tripliciter, ut respondeas sermones veritatis qui proponuntur tibi, et jubetur nobis ut eloquia veritatis, id est scripturas sanctas, intelligamus tripliciter: primum, juxta litteram, secundo, medie, per tropologiam, tertio, sublimius, ut mystica, quaeque cognoscamus».

¹³⁶ *Idem*. In Gal. 1.11 // PL Vol. 26. Col. 322: «Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu».

– исторический смысл и духовное понимание (*intelligentia spiritualis*). Например, в толкованиях на пророка Амоса Иероним формулирует еще один принцип экзегетики: «...мы должны понимать Священное Писание, во-первых, по букве, исполняя *in ethica* все, что заповедано. Во-вторых, по иносказанию (*juxta allegoriam*), т.е. по духовному разумению»¹³⁷.

Кроме того, у Иеронима намечена возможность перехода от трехчастной формулы к четырехчленной, каковая впоследствии и легла в основание средневековой концепции «четырех смыслов» Писания. Так, в комментарии на 16-ю главу книги Иезекииля, Иероним говорит, что Иерусалим, упомянутый пророком в рассматриваемых стихах, может пониматься в четырех смыслах: во-первых, как исторический Иерусалим, спаленный сначала вавилонянами, а потом – римлянами, во-вторых – как небесный Иерусалим (то есть как образ горнего мира и Церкви небесной), в третьих – как образ Церкви и, в четвертых, как образ души, через веру приближающейся к созерцанию Бога¹³⁸. Концепцию о четырех смыслах Писания на примере Иерусалима воспроизведет в своих «Собеседованиях» Иоанн Кассиан: «один и тот же Иерусалим можно понимать в четырех смыслах: в историческом смысле он есть город иудеев, в аллегорическом – Церковь Христова, в анаagogическом – град Бога небесный, который есть мать всем нам, в тропологическом – это душа человека, которую часто под этим именем Господь порицает или хвалит»¹³⁹. Она стала *locus classicus* для последующей западной богословской традиции.

¹³⁷ *Idem*. Commentariolum in Amos prophetam // PL Vol. 25. Col. 1027D: «Debemus enim Scripturam sanctam, primum secundum litteram intelligere, facientes in ethica quaecumque praecepta sunt. Secundo juxta allegoriam, id est, intelligentiam spiritualem. Tertio secundum futurorum beatitudinem».

¹³⁸ *Idem*. Commentariolum in Ezechielem prophetam // PL Vol. 25. Col. 125B.

¹³⁹ *Joannes Cassianus*. Collationum XXIV Collectio. Collatio XIV. 8 // PL Vol. 49. Col. 964A: «... una atque eadem Jerusalem quadrifariam possit intelligi: secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coelestis

В работах Иеронима ясно прослеживается и его знание древнееврейского языка, и глубокое понимание греческой и латинской культуры. В своих трактатах он подробно останавливается на таких деталях и фактах, которые свидетельствуют о его знании географических и исторических реалий Библии. Труд Иеронима «О еврейских именах», где даются этимологические изъяснения имен и названий, встречающихся в Писании, стал настольной книгой для всех средневековых латинских толкователей. Иероним подчеркивает также и аскетические и мистические уровни текста, но всегда заботится о христианской интерпретации¹⁴⁰ – «правиле веры» (*regula fidei*)¹⁴¹.

Regula fidei – это один из основных принципов толкования Писаний, утверждал современник и собеседник Иеронима Августин. Он не пытался слепо придерживаться традиции, а использовал метод аллегорической интерпретации Писания и был убежден, что толкователю следует различать буквальные и иносказательные выражения, а в случае сомнения руководствоваться «правилом веры»¹⁴². Лучше всего понимает Писание тот, кто желает «наслаждаться Богом ради него самого»¹⁴³. Во многих случаях

quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur, aut laudatur a Domino».

¹⁴⁰ Kiefer R. Jerome: His Exegesis and Hermeneutics // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Ed. by M. Saebce. Vol. I. Göttingen, 1996. P. 681.

¹⁴¹ Понятие *regula fidei* / *regula veritatis* впервые появляется у Иринея Лионского и Тертуллиана. Данным термином определялась догматическая норма в ранней латинской патристике, он соотносился с учением Церкви, которое было передано через пророков и апостолов и отражено в Писаниях. Подробнее см. Ohme H. Canon I // RAC. Bd. XX. Stuttgart, 2004. Sp.1-28. Об историографических спорах относительно данного понятия см. Hägglund B. Die Bedeutung der «Regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen // Theologica – Nordic Journal of Theology, 12:1, 1-44. <http://dx.doi.org/10.1080/00393385808599786>.

¹⁴² Grant R. M. The Short History of the Interpretation of the Bible. London, 1965. P. 87.

¹⁴³ Augustinus. De doctrina... 3.10.16.

Августин предлагает логическую трактовку Писания, содержащую указания на возможность практического применения¹⁴⁴. Епископ Гиппона утверждал, что вера не будет иметь успеха, если поколебать авторитет Писания, а если поколеблется вера, ослабнет и любовь¹⁴⁵. Иногда смысл Писания кажется неясным, но это смиряет нашу гордыню, а желание познания должно сочетаться с любовью к Богу и к ближнему¹⁴⁶. Писание учит ничему иному, кроме как любви, и не осуждает ничто иное, кроме как похотение (*cupiditatem*). Если сказанное в Библии невозможно соотнести ни с благочестием, ни с истиной веры, тогда их нужно толковать фигурально¹⁴⁷. Необходимо помнить, что многие сложные места священного текста, которые невозможно истолковать буквально (*secundum litteram*), были сказаны аллегорически и загадочно (*figurata atque in aenigmatibus*). В данном случае следует опираться на авторитет апостолов, разрешивших столь много темных мест в Ветхом Завете. Апостолы дают пример того метода, как нужно интерпретировать аллегории и «типы» в согласии с христианской верой¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 128.

¹⁴⁵ *Augustinus*. De doctrina... 1.37 // PL Vol. 34. Col. 35: «...titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas: porro fide titubante, charitas etiam ipsa languescit».

¹⁴⁶ Ibid. 1.35, 39. Col. 34: «Omnium igitur, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium diuinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest ...» (Итак, главная цель всего того, о чем было сказано в дискуссии о предметах, это понять, что полнота и цель Закона и всех божественных писаний – это любовь, любовь к предмету, коим должно наслаждаться, и любовь к тем предметам, которые вместе с нами этим предметом могут наслаждаться...); Ibid. 2.6,7. Col.38: «... ita obscure quaedam dicta densissimam caliginem obducunt. Quod totum provisum divinitus esse non dubito, ad edomandam labore superbiam, et intellectum a fastidio revocandum, cui facile investigata plerumque vilescunt» (Таким образом, нечто неясно выраженное сильно затуманивает. Не сомневаюсь, что в этом — высшее попечение ради обуздания гордыни трудом и отвлечением от брезгливости интеллекта, для которого по большей части теряет цену то, что легко открыть).

¹⁴⁷ Ibid. 3.10.14-15. Col. 71.

¹⁴⁸ *Augustinus*. De Genesi contra Manicheos. 2.2.3 // PL Vol.34. Col. 197.

Августин представляет четыре способа интерпретации Ветхого Завета, которые были заимствованы у «некоторых толкователей»: это история, аллегория и аналогия, которыми объясняется единомыслие Ветхого и Нового Заветов, и этиология, разъясняющая причины сказанных и сделанных вещей¹⁴⁹. Возможность обнаружения множества смыслов, по мнению епископа Гиппона, согласуется с тем, что истина выражается многими способами¹⁵⁰. Например, свет, о котором говорится в книге Бытия (1:3) можно правильно трактовать как буквально, так и духовно, хотя для Августина в данном случае предпочтительнее духовное толкование – это просвещение всего разумного творения¹⁵¹. Он защищает возможность буквального понимания (*propriam litterae*) тех мест, где Писания повествуют о произошедшем (*gesta narrat*)¹⁵².

Значение толкований Августина на христианскую мысль и богословие Запада в Средние века было первостепенным. Его главные труды «О христианской науке» (*De doctrina christiana*), «О книге Бытия буквально» (*De Genesi ad litteram*), семь книг толкований на ветхозаветное Семикнижие (*Questiones in Heptateuchum*), толкования на избранные псалмы (*Ennarationes in Psalmos*), «Исповедь» (*Confessiones*), «О граде Божьем» (*De civitate Dei*) обладали высшим богословским авторитетом в западной Церкви¹⁵³. Они активно использовались и каролингскими компиляторами комментариев к

¹⁴⁹ Idem. *De Genesi ad litteram*. 2.5 // PL Vol. 34. Col. 222: «Quatuor modi a quibusdam Scripturarum tractatoribus traduntur Legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam».

¹⁵⁰ Idem. *Confessiones*. 13. XX. 27 // PL Vol. 32. Col. 856.

¹⁵¹ Idem. *De Genesi ad litteram*. 1.17.32 // PL Vol. 34. Col. 258.

¹⁵² Ibid. Col. 347.

¹⁵³ *Wilmart A. La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*. Roma, 1931.

Священному Писанию, и в стандартных библейских комментариях высокого средневековья¹⁵⁴.

Экзегетические труды Григорий Великого¹⁵⁵ были попыткой практического воплощения учения блаженного Августина. Григорий был мастером духовного истолкования Писаний, в трудах которого латинские богословы последующих поколений могли «найти наилучшие ключи этого рода»¹⁵⁶. Его нравственные поучения на книгу Иова (*Moralia in Iob*) возникли в результате монашеских бесед (*collationes*), когда аббат проповедовал, а монахам разрешалось задавать вопросы. Гомилии на Евангелия и на Иезекииля – это изначально проповеди клиру и жителям Рима. В каждом случае истолкование Библии зависело от целевой аудитории. Григорий Великий так описывает «природу» своих толкований: «Я знаю, что очень часто многое в священных писаниях, что я не мог понять, найдяшись один, я понял, когда был со своими братьями... Ясно, поскольку это понимание писаний дается мне в их присутствии, оно должно даваться мне ради самих братьев...»¹⁵⁷.

Григорий Великий происходил из древнего римского патрицианского рода Анициев, представители которого издавна исповедовали христианство, и из него же вышли римские папы Феликс III (483-492 гг.) и Агапит I (535-536 гг.), к этому же роду принадлежал Боэций (480-524 гг.)¹⁵⁸. Он был

¹⁵⁴ *Evans G.R.* The Language and Logic of the Bible. Cambridge, 1991. P. 37-47, 173-176.

¹⁵⁵ Григорий I Великий, ок. 540, Рим – ум. 12 марта 604, там же), с 3 сентября 590 г. – папа Римский.

¹⁵⁶ *Guibertus de Novigento.* De vita sua // PL Vol. 156. Col. 874B: «Gregoriana dicta, in quibus artis hujus potissimum reperiuntur claves...».

¹⁵⁷ *Gregorius Magnus.* Homilia in Ezechilem. II.II // PL Vol. 76. Col. 949A: «Scio enim quia plerumque multa in sacro eloquio quae solus intelligere non potui coram fratribus meis positus intellexi... Patet enim quia hoc mihi pro illis datur quibus mihi praesentibus datur».

¹⁵⁸ Подробнее о биографии, трудах Григория Великого см. *Фокин А.Р., Ткаченко А.А., Зайцев Д.В.* Григорий I Великий / ПЭ. Т. 12. М., 2007. С. 612-635; *Markus R. A.* Gregory the Great and His World. Cambridge, 1997; *Richards J.* Consul of God: The Life and Times of

образованнейшим человеком своего времени, тонко ощущал движения души, изящно и образно передавал свой духовный и душевный опыт на письме. Страдания были для Григория не теоретической сентенцией, а познанным опытом: он пережил тяжелую болезнь, отсюда – осознание бренности тела, хрупкости человеческой души как последствий первородного греха, слабостей и искушений, которым подвергается христианин на своем пути.

Оригинальность экзегезы Григория состоит в адаптации и расширении духовных смыслов. Их функции описаны в метафоре, которую средневековый богослов воспринимал как определяющую: «Вначале мы положим историческое основание, затем, применяя типический смысл, мы возводим структуру мысли, за которую будет держаться вера. И затем, в качестве последнего шага, мы, милостью нравственного наставления, как если бы это была крыша здания, переходим к покраске»¹⁵⁹. В толкованиях он пользуется трехчастной схемой интерпретации в соответствии с историческим, нравственным и аллегорическим (типологическим) уровнями понимания. Интеллектуальный и духовный мир Григория определялся Писанием, а вопросы, как следует вести себя христианину и как наилучшим образом реализовать христианский идеал жизни, были главными в его трудах¹⁶⁰. Григорий следовал наставлению Августина о том, что все выученное и познанное должно стоять на службе Священного Писания: экзегеза – это учить и проповедовать, а учить и проповедовать – это и есть экзегеза. Он много раз обращал внимание на то, что для того, чтобы понимать Библию, необходимо любить ее и практиковать ее учение.

Gregory the Great. L., 1980; *Straw C.* Gregory the Great: Perfection in Imperfection. Berkeley, 1988.

¹⁵⁹ *Gregorius Magnus.* *Moralia in Iob. Praefatio. Epistola. Caput. III. Col. 513C:* «Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus».

¹⁶⁰ *Smalley B.* *The Study of the Bible...* P. 35.

Григорий многое взял из великих отцов Церкви предыдущих эпох - Амвросия, Иеронима, Августина. Учение, которое он выразил в своих трудах, было и приемлемым для паствы его времени, и глубоким, выраженным простым и красивым языком. «Пастырское правило»¹⁶¹ и письма Григория Великого стали источниками нравственной теологии и канонического права в Средние века. Именно его труды определяли латинскую традицию толкования Библии в высокое средневековье, а богословы последующих столетий придерживались его традиции толкований¹⁶². Как писал Ж. Леклерк, «каждый читал Григория Великого и каждый жил его книгами». Все авторы цитировали его или были зависимы от его традиции: в VII в. Исидор Севильский многое заимствовал для своих «Этимологий», в VIII в. Беда Достопочтенный и Амвросий Аутперт также были обязаны его методу толкования и учению. Григорий Великий являлся наиболее цитируемым автором после Аристотеля и Августина у Фомы Аквинского¹⁶³.

4. Особенности экзегезы XII века

4.1. *Lectio divina* и особенности «монашеской теологии»

Синтез монашеской жизни и образования в Средние века – давно признанный факт историографии¹⁶⁴. Иоанн Кассиан, сыгравший важнейшую

¹⁶¹ *Gregorius I. Regula pastoralis* // SC 381-382. Paris, 1992.

¹⁶² *Leclercq J. From Gregory the Great to Saint Bernard. Cambridge History of Bible. Vol. 2. The West from the Fathers to the Reformation / Ed. by H. Lampe. Cambridge, 1969. P. 185-186.*

¹⁶³ *Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf, 1963. P. 35-36.*

¹⁶⁴ *Steidle B. Dominici schola servitii. Zum Verständnis des Prologes der Regel St. Benedikts // Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktregel / Hrsg. von U. Engelmann. Sigmarinen, 1986. S. 206-215; Hildebrandt M. M. The External School in Carolingian Society Leiden, 1992; Köpf U. The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages // Hebrew Bible /*

роль в трансляции традиций восточного монашества на Запад, неоднократно писал о *scola coenobii*¹⁶⁵. Бенедикт Нурсийский в прологе к Уставу провозглашал: «Да будет создана у нас школа служения Господу»¹⁶⁶. Под *schola* следует понимать форму жизни всех членов общины. Для монашества это означало жизнь и обучение, которое было одной из практик монашеской дисциплины. В некотором смысле «школа» означала не только формальные, но и личные взаимоотношения между учителем и учениками. По словам А. Вогюэ, что когда Бенедикт говорил о школе, он противопоставлял монастырь мирскому образованию¹⁶⁷. Ж. Леклерк подчеркивает, что не совсем корректно говорить о монастырской школе, поскольку весь монастырь является местом постоянного обучения, а потому школа – это вся обитель¹⁶⁸.

Следует различать *schola interior* – место для обучения монахов, новициев и облатов – «принесенных в дар» отроков, которые проживали в монастыре с самого детства¹⁶⁹ и *schola exterior* (которая существовала не во всех монастырях), где преподавали клирикам и мирянам; этот вид школы подразумевал только начальное образование – чтение, письмо, счет¹⁷⁰.

Монашеское образование отличало также относительная предвзятость по отношению к секулярному знанию. Ее прекрасно иллюстрирует пример Иеронима, который раскаивался в своей любви к Цицерону и хорошей латинской литературе. Он неоднократно писал о том, что монаху следует не

Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. M. Saebce. Vol. I/2. Göttingen, 2000. P. 148-179.

¹⁶⁵ *Joannes Cassianus*. Collationum XXIV Collectio. 3.1.2 // CPL 512. P. 68; 18.16.15 // Ibid. P. 531; 19.2.4 // Ibid. P. 544.

¹⁶⁶ RB. Prologus. P. 8: «Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii».

¹⁶⁷ *De Vogüè A.* La Règle de Saint Benoit. Paris, 1971 (SC 185).

¹⁶⁸ *Leclercq J.* Pedagogie et formation spirituelle du Vie au XIe siècle // La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. Spoleto, 1972. P. 254-290.

¹⁶⁹ О феномене *puer oblatus* см.: *Riché P.* Les moines bénédictines, maîtres d'école, VIIIe-XIe siècles; *Benedictine Culture 750-1050* / Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Leuven, 1983. P. 96-113.

¹⁷⁰ *Köpf U.* The Institutional Framework of Christian Exegesis... P.152.

науками заниматься, а оплакивать грехи¹⁷¹. Отказ Бенедикта от обучения в Риме стал моделью такого поведения¹⁷². Устав Бенедикта отделял монастырь – *schola servitii Dei* – от мира и мирского знания. Настоятели не поощряли изучение и чтение языческой литературы, и известны случаи, когда монахи образовывали «тайные кружки» для чтения Вергилия¹⁷³. Суть монашеского образования состояла не в приобретении определенных навыков и умений, а в попытках понять Библию и применить ее учение к своей жизни. В этом смысле *schola dominici servitii* становилась личным служением Богу, а настоятель – истинным учителем, который наставляет братию словами и своим примером¹⁷⁴.

X-XII вв. – это расцвет монашеской литературы, которая, возникнув в лоне классической традиции, была христианской по содержанию. Монахи

¹⁷¹ *Hieronymus. Contra Vililantium* // PL Vol. 23. Col. 367A: «*Monachus autem non doctoris habet, sed plangentis officium*».

¹⁷² *Gregorius Magnus Dialogorum libri IV. Liber 2. Prologus*: «[Бенедикт] в Риме был отдан для обучения свободным наукам. Но когда он понял, что многие от наук впадают в пороки, тотчас вышел из училища, чтобы самому после не пасть».

¹⁷³ *Beati Flacci Alcuini Vita* / PL Vol.100. Col. 0101: «*Legerat idem vir Domini libros juvenis antiquorum philosophorum, Virgiliique mendacia, quae nolebat jam ipse nec audire, neque discipulos suos legere, «sufficiunt, inquit, divini poetae vobis, nec egetis luxuriosa sermonis Virgillii vos pollui facundia*». *Contra quod praeceptum tentavit Sigulfus Vetulus secreta agere, unde post erubuit publice. Advocans namque suos quos tunc filios nutriebat, Adalbertum et Aldricum, jussit coram se secretissime Virgilium legere, interdicens eis ne quis ullo modo sciret, ne forte ad patris Albinus notitiam perveniret. Albinus autem solito more ad se vocans, ait: «Unde te habemus, Virgiliane? Cur coepisti ac voluisti contra meam voluntatem et consilium me ignorante, agere, ut Virgilium legeres?» Sigulfus vero se ad pedes ejus projiciens stultissime se egisse confessus humiliter poenituit. Cujus satisfactionem benigne pius pater post increpationem recepit, monens eum ne ultra tale aliquid ageret. Testatur vir dignus adhuc superstes Aldricus abbas, nec se nec Adalbertum cuiquam hoc innotuisse, sed usque tunc, sicut cis praeceptum fuerat, omnimodis siluisse».*

¹⁷⁴ RB. 2.2. 2.6., 2.11, 5.6.: «*Christi enim agere vices in monasterio creditur*» (как считается, он представляет в монастыре Христа).

получали образование под руководством аббата, через чтение Библии и отцов Церкви, в рамках богослужебного круга, который определял всю жизнь в обители. Так возникал определенный тип образования, содержащий немалый элемент созерцательности. Необходимым дополнением к изучению духовной литературы был опыт самопознания. Призвание ученого монаха призвание обязывало размышлять над Библией и комментировать ее, а Устав св. Бенедикта, регламентировавший его жизнь, предлагал идеальные условия для библейских штудий. Отделение монастыря от мира и обет *stabilitas in congregatione*¹⁷⁵, приносимый при пострижении, предоставляли возможность для изучения Писания, которое в раннее и высокое средневековье приняло в монастыре форму *lectio divina*.

Это выражение часто используют, чтобы описать монашескую экзегетику в целом, в первую очередь употреблялось для обозначения самого процесса чтения Писания, но иногда и в отношении самого текста¹⁷⁶. Если Иероним и Бенедикт подразумевали под этим понятием читаемый отрывок из Священного Писания, то со временем акцент сместился на сам акт чтения Библии¹⁷⁷.

День в монастыре структурировался суточным кругом богослужений. Между ними были предусмотрены интервалы, которые отводились не только на сон, отдых, еду и ручной труд, но также на индивидуальное чтение, обучение, духовные упражнения, где главную роль играло приобщение к слову Божьему через чтение. *Lectio divina* считалась также средством от лени

¹⁷⁵ RB 4.78. P. 35: «Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione» (Мастерская же, где все это мы ревностно должны делать, - это клаузура монастыря и постоянство в общине).

¹⁷⁶ Dahan G. Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages... Vol. 2. P. 200.

¹⁷⁷ Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen... S. 85.

и праздности¹⁷⁸. Особое внимание чтению Писания уделялось в воскресенье¹⁷⁹ и во время Великого Поста: в его начале каждый монах получал по книге, которую он должен был прочитать от корки до корки до окончания поста¹⁸⁰.

Существенная часть монашеского образования в Средние века заключалась в заучивании наизусть. Устав Бенедикта предписывает, чтобы некоторые части Священного Писания произносились по памяти¹⁸¹, что гарантировало сохранение традиции. Корректная передача текста подразумевала обладание книгами – в первую очередь, Библией и комментариями на Писание святых отцов. Изучение Библии подразумевало и обязательное знакомство с комментариями отцов Церкви, эти два вида текстов были неотделимы друг от друга и составляли ядро монашеской учености¹⁸².

К концу IX в. начинающий мог приступать к чтению Писания, уже имея святоотеческое толкование к любому отрывку Библии. Ключицы и другие реформаторы XI в. увеличивали количество и продолжительность богослужения в ущерб изучению Писания¹⁸³, поэтому *lectio divina*

¹⁷⁸ RB. 48.1. P.114: «Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina» (Праздность есть враг души, а потому в определенное время братья должны заниматься физическим трудом, а определенные часы посвящать святым писаниям).

¹⁷⁹ Ibid. 48.22. P.118: «Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt» (в воскресенье все да посвящают себя чтению, за исключением тех, кому поручены различные послушания).

¹⁸⁰ Ibid. 48.15. P.117: «In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant» (в дни Великого поста пусть все получат из библиотеки по книге, которую да читают от начала до конца).

¹⁸¹ RB. 9.10. P. 56: «Lectio ... ex corde recitanda»; Ibid. 10.2: «memoriter dicatur»; Ibid. 13.11. P. 62: «memoriter recitanda».

¹⁸² Smalley B. The Study of the Bible... P. 37.

¹⁸³ Ibid. P. 45.

переместилась из кельи в хор. Петр Достопочтенный рассказывал об одном благочестивом монахе, который всегда носил с собой глоссированную Псалтирь, поэтому мог изучать глоссы, распевая псалмы. Если он натыкался на фразу, которую не понимал, его глаза перебежали к глоссам¹⁸⁴.

Чем более обширной становится литература и чем более сложным богослужение, тем большие усилия требовались в чтении и письме. Даже цистерцианцы, столь ратовавшие за физический труд, заботились о своих библиотеках¹⁸⁵, а картезианцы, обычаи которых предписывали более строгое соблюдение обета молчания, много времени отводили чтению и письму¹⁸⁶.

Особое отношение к сакральному тексту, его изучению определялось и представлением о Библии как о книге, содержащей слово Божье (*Verbum Dei*), которое воплотилось в Писании, подобно человеку, имеющему и тело, и душу. Тело – это слова священного текста, душа – его духовный смысл.

Писание – *textus Evangelii* – было одним из знаков мессы и имело в теологическом смысле сакраментальное значение и делало *Verbum Dei* столь же зримым, как и само таинство евхаристии – хлеб и вино¹⁸⁷: «Мои братья, истинное Слово, которое вочеловечилось, сам Господь Иисус, наш единственный учитель, стал для нас также и книгой. Само святое Слово, которое апостолы видели во плоти своими благословенными глазами и касались его своими руками, сегодня мы зрим в буквах, касаемся в таинстве.

¹⁸⁴ *Peter Venerabilis. De miraculis. I // PL Vol. 189. Col. 886.*

¹⁸⁵ *Oursel C. La Bible de saint Etienne Harding... P. 34-43.*

¹⁸⁶ *Guigo I. Consuetudines Cartusiae 28.3. Paris, 1984. P. 224: «Libros quipped tanquam sempiternum animarum nostrarum cibum cautissime custodiri, et studiosissime volumus fieri, ut, quia ore non possumus, Dei verbum manibus praedicemus» (Мы хотим, чтобы книги сделались словно бы вечным хлебом наших душ и тщательнейшим образом и ревностно охранялись. И поскольку устами мы не можем проповедовать, то будет это делать руками).*

¹⁸⁷ *Lentes T. Textus Evangelii. Materialität und Inszenierung des Textus in der Liturgie / Textus im Mittelalter: Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld. Hrsg. von L. Kuchenbuch und U. Kleine. Göttingen, 2006. S. 134-148.*

Даже если он ушел по плоти, он остался в буквах. По своей милости дал он нам святое Евангелие, чтобы текст святого Евангелия был словно присутствующее тело зримого Слова»¹⁸⁸.

Визуальный образ пережевывания (*ruminatio*) слова Божьего, оставленного в Писаниях, соотносился с приятием внутрь евхаристического хлеба – Тела Господня, которое есть слово Божье. «Пережевывание» было одной из техник *meditatio* – медитативной молитвы. Размышляющий монах познавал содержание текста, когда одновременно «вкушая» его, испробовал его вкус *palatum cordis* (нёбом сердца) – *in ore cordis* (в устах сердца), как выражались отцы и мистики непереводимой адекватно метафорой. Петр Достопочтенный писал об устах, которые беспрестанно пережевывают святыя слова¹⁸⁹. Чтение велось вслух, тихим голосом. Таким образом, монах, читающий текст глазами, внимал ему еще и слухом. Суть медитации состояла в том, чтобы развить все способности памяти, которая неотделима от чтения. Таким образом, Священное Писание и духом (через память и слух), и телом (через глаза и голос) входило в душу читающего. Монах мог совершенно спонтанно, без каких-либо усилий привести цитату и аллюзию, которая ведет к другой цитате и аллюзии: каждое слово цитаты – это одновременно звено, ведущее к другой цитате и другой аллюзии.

Метод «пережевывания» объясняет еще одну особенность мышления средневековых монахов – силу их фантазии. Она позволяет «вживую» увидеть образы во всех подробностях, о которых говорит текст: уделялось

¹⁸⁸ *Isaak de Stella*. Sermo 9. 6-7. Paris, 1967. P. 208-211: «Ipsum, fratres mei, verum Verbum caro factum, ipse Dominus Jesus, ipse unus magister noster Christus, etiam nobis liber fit. Ipsum hominem id eo gessit, ut quomodo gerendus esset, edoceret. Ipsum sanctum Verbum, quod beati oculi apostolorum viderunt in carne, manu tractaverunt, hodie est nobiscum, visibile in littera, in sacramento tractabile. Si autem in carne recessit, sed littera mansit [...] sanctum Evangelium benignus indulsit, ut sit quasi visibilis Verbi praesens corpus, sancti Evangelii textus».

¹⁸⁹ *Peter Venerabilis*. De miraculis libri duo. I. 20. P. 77: «Os sine resquie sacra verba ruminans».

внимание самым незначительным его деталям, а не только содержащимся в нем идеям¹⁹⁰.

Одной из характерных особенностей монашеской экзегезы было отсутствие фиксированной структуры комментария – его форма была свободной, часто трактаты составлялись по принципу построчного комментирования Библии. Монашеская теология обязательно включала в себя традицию – с обширными цитатами из отцов Церкви (*auctoritates*) и относительно недавних предшественников (*moderni*), часто без указания первоисточника. Святоотеческие цитаты интегрировались в текст комментариев и не всегда идентифицировались¹⁹¹.

Еще одна специфическая черта «монашеской теологии» состояла в том, что автор был не только компилятором. Помимо редакторской работы, он часто давал собственную интерпретацию: его могли вдохновлять литургические чтения или события священной истории, вошедшие в круг церковных богослужений.

Монашеская экзегетика также характеризуется важной ролью тропологии – выявлению морального смысла комментируемого текста¹⁹². Такой метод экзегетики связан с анализом индивидуального духовного развития монаха в коллективной среде. Нравоучительные толкования на книгу Иова и Гомилии на Иезекииля Григория Великого стали образцом для монашеской экзегезы, а там подчеркивалась важность морального смысла. «Божественное слово должно стимулировать ученых своими тайнами, а простым людям давать свои ясные уроки»¹⁹³.

Онтологические комментарии были основной формой экзегезы высокого средневековья в монашеской среде. Длина таких комментариев

¹⁹⁰ *Leclercq J.* Wissenschaft und Gottverlangen... S. 84-85.

¹⁹¹ *Dahan G.* Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis... P. 218.

¹⁹² *Lubac H. de.* Exégèse médiévale... Vol. I/2. P. 571-576.

¹⁹³ *Gregorius Magnus.* Moralia in Iob...: «Divinus et enim sermo sicut mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficies implices refovet».

могла варьироваться, а те, что писались в монашеской среде, были обычно длинее тех, что создавались в школах, их структура чаще всего однородна, и они могли писаться либо стих за стихом, либо в рамках заданной темы. У схоластиков в кафедральных школах *lectio* (чтение) вело к *questio* (вопросу) и *disputatio* (дискуссии): при чтении ставились вопросы к тексту и к себе – *quaeri solet*. Монашеское *questio* ведет к *meditatio et oratio*. Первые стремятся к знанию и науке, вторые – к мудрости и внутреннему познанию.

Для религиозного и богословского образования монахов, а также для истории монашеской экзегетики самую важную роль играли проповеди аббатов. Выдающимся примером такого духовного и богословского наставления были циклы проповедей Бернарда Клервоского: 17 проповедей 1139 года на 90-й псалом (*Живущий в помощи Всевышнего*)¹⁹⁴ и 86 проповедей на Песнь Песней 1135-1153 гг. Проповеди являлись неотъемлемой частью литургии, а потому стали важнейшим жанром средневековой литературы. Многие проповеди произносились в храме, прежде чем обрести законченную форму на письме, другие же изначально составлялись как литературные произведения, предназначенные исключительно для чтения. Вопрос о том, создавалось ли то или иное сочинение для произнесения или для чтения, является одной из первых проблем, возникающих при исследовании того или иного текста. С точки зрения слушателей, экзегеза проповедника могла быть как на «народном» уровне (*sermons ad populum*), так и на «академическом» (*sermons ad monachos, sermons ad clericos, ad scholares*)¹⁹⁵. Если *sermo ad populum* занимается катехизисом, основами вероучения Церкви с призывами к покаянию, то *sermo ad fratres* рассматривает и толкует сложные моменты Священного Писания, познание которого ведет к устройению и укреплению специфически монашеских форм жизни – *vita activa* и *vita contemplativa*. В

¹⁹⁴ *Bernardus Claravallensis. Qui habitat in adjutorio altissimi // SBO IV. P. 381-492.*

¹⁹⁵ Подробнее об этом жанре экзегетической литературы в высокое средневековье см.: *Bériou N. Modern Questions about Medieval Sermons. Spoleto, 1994.*

таких случаях исследователи говорят о различных коммуникационных пространствах проповеднической практики¹⁹⁶.

Цистерцианские проповеди составлялись, главным образом, аббатами для братьев их обителей. Монашеские проповеди и беседы на заседании капитула были частью ежедневного монашеского служения, а записанные проповеди использовались и в литургии, и для частного или публичного чтения в рефектории¹⁹⁷. Исаак из Стеллы, цистерцианец и друг Бернарда Клервоского, определяет проповедь как тип чтения и как необходимую часть духовных упражнений, которые, однако, не всем братьям давались легко: «над книжками своими в монастырях засыпают, во время чтения в храмах храпят, под звучный голос проповеди на капитуле спят», - упрекал аббат Стеллы монахов в одной из своих проповедей¹⁹⁸.

Типичная монашеская проповедь начиналась с отрывка из Писаний или литургического текста. Из него выбирались ключевые слова, которые потом неоднократно повторялись, развивая тему проповеди. В этом типе композиции проповеди отрывок – лишь отправная точка, а не рамки текста. Методы развития темы могут варьироваться от автора к автору, и во многом зависят от уровня образованности. Текст мог трактоваться на нескольких смысловых уровнях Писания, в ассоциативный ряд автор вплетал и иные отрывки из Библии и отцов Церкви, и такая экзегетическая цепочка ассоциаций становилась принципом организации текста. Средневековый монашеский мир на Западе противится схоластическому методу

¹⁹⁶ *Küster U.* Der verschlossene Garten: Hohelied-Auslegung und monastisches Leben im 12. Jahrhundert. Düsseldorf, 1985. S. 20.

¹⁹⁷ *Kienzle B. M.* Typology of Medieval Sermons // De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la Neuve (9-11 juillet 1992) / Ed. par J. Hamesse, X. Hermand. Louvain-la-Neuve, 1993. P. 83-101.

¹⁹⁸ *Isaac de Stella.* Sermo XIV. In Dominica IV post Epiphaniae // PL Vol. 194. Col. 1736: «...qui super libros suos in claustris conquiniscunt, ad lectiones in oratoriis stertunt, vel ad vivam vocem sermonum in capitulis dormiunt».

структурирования по методу *questio – responsum*¹⁹⁹, характерному для соборных школ.

Совершенно иначе шел процесс образования в кафедральных школах – их посещали клирики, цель которых была пасторское служение, *vita activa*. В этих школах возникает «схоластическая теология», то есть богословие, которое изучают в школах. И когда ученые XII в. говорили *ad scholas ire* (идти в школу), они понимали под этим городские школы, а не монастырские²⁰⁰.

4.2. Особенности изучения *sacra pagina* в кафедральных школах: «Ранняя схоластика»

Естественно, Библия занимала центральное место в процессе обучения как в монастырских, так в городских школах. Однако из-за социальных, экономических и институциональных особенностей экзегеза кафедральных школ была существенно иной. Урбанизация XII в. имела одним из последствий рост школ в городах, чаще всего при кафедральных соборах, преимущественно на севере и западе Франции и в западных землях Империи. Главными центрами изучения *sacra pagina* были Лан, Шартр и Париж.

Богословские школы Лана и Парижа (Сен-Виктор, Сен-Женевьев и Нотр-Дам) создали свой особый тип экзегезы, который называется некоторыми учеными «ранней схоластикой». С. Йегер отмечает, что начиная с X и в XI вв. в кафедральных школах возникает и развивается такая форма образования и обучения, которая сильнее соотносится с политическими структурами, что обусловило тенденцию к относительной секуляризации

¹⁹⁹ Verdeyen P. Un théologien de l'expérience // Bernard de Clairvaux. Histoire, Mentalité, Spiritualité. Paris, 1992. P. 562.

²⁰⁰ Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen... S. 11.

знания и образования²⁰¹. «Мобильность» наставников и студентов, не связанных обетом *stabilitas loci*, стала предпосылкой для возникновения новых ученых сообществ²⁰². Учителя в соборных школах были по преимуществу членами кафедрального капитула. Многие из них позже становились епископами, архиепископами и кардиналами, например, Петр Ломбардский стал епископом г. Париж, Петр Кантор – епископом Турнэ, Стефан Лангтон – архиепископом Кентерберийским²⁰³.

Обучение в кафедральных школах значительно отличалось от преподавания в монастырях. Если монаха в первую очередь интересовали темы, важные в пределах обители, как-то: монашеская община, индивидуальная религиозная жизнь и индивидуальное спасение, а уход в монастырь означал отказ от деятельности в миру и от занятий мирскими делами, то перед клиром стояли иные задачи, пасторские по своей сути²⁰⁴, а именно:

1. Укрепление веры в верующих (догматика).
2. Защита веры против ее врагов (апология, полемика).
3. Дидактика и катехизация.

Это задачи были сформулированы еще в Уставе Августина и стали общими для XII в.

Чтобы выполнять свой пасторский долг, каноники должны были быть открыты миру и его вызовам, уметь профессионально вести диалог и полемику. Развитие «богословия городских школ» определялось этими задачами.

²⁰¹ *Jaeger C. S. Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950 – 1200. Philadelphia, 1994.*

²⁰² *Classen P. Die geistesgeschichtliche Lage. Anstösse und Möglichkeiten // Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert / Hrsg. von P. Weimar. Zürich, 1992. S. 11-28.*

²⁰³ *Baldwin J.W. Masters at Paris, 1179-1215 // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Ed. R.L. Benson, G. Constable. Cambridge, 1982. P. 138-172.*

²⁰⁴ *Köpf U. The Institutional Framework of Christian Exegesis... P. 158.*

Основой переворота, произошедшего в начале XII в. в кафедральных школах, стала разработка и повсеместное использование методов исследования, которые до этого времени применялись с большой осторожностью: магистры этих школ проводили грамматический и логический анализ текстов. Таким образом, закладывался фундамент для рационального понимания любого фрагмента авторитетных текстов, формулировались принципы различения истинных и ложных толкований.

Новизна экзегезы соборных школ состояла в том, что информация, почерпнутая из «свободных искусств», использовалась не для объяснения духовного смысла текста, а для интерпретации буквального. Экзегеты этой эпохи, такие как Ансельм Ланский, Роберт Меленский, Петр Ломбардский, заложили фундамент для создания новой науки – схоластической теологии – компилируя коллекции высказываний отцов Церкви или разрабатывая отдельные теологические проблемы в своих комментариях.

В кафедральных школах возникают новые формы экзегетического комментария. Хотя толкования еще не имели фиксированной структуры, можно выделить общую тенденцию, а именно стремление к внутренней организации текста в соответствии с различными уровнями интерпретации. Комментарии структурировались разделением на главы, первоначально изъяснялся буквальный смысл, затем шел иносказательный, который обозначался либо общим термином – *spiritualiter* или конкретным – *allegorice, moraliter*. Именно в XII в. в соборных школах происходит методологический переворот, когда комментариям на отдельные пассажи Библии приходят на смену цельные трактаты сотериологического или космологического характера²⁰⁵.

Самой распространенной формой комментариев городских школ стал жанр *Questiones*. Его наиболее простая структура – это вопрос и ответ. Вид

²⁰⁵ *Meier Ch.* Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter. Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik // Neue Richtungen in der hoch- und spaetmittelalterlichen Bibelexegese / Hrsg. von R.L. Lerner. München, 1996. S. 46.

этих вопросов и степень подробностей могли варьироваться: это могла быть простая формулировка с коротким ответом или более сложная, с детальной аргументацией. В простой форме *questio* можно обнаружить в комментариях отцов Церкви (уже у Псевдо-Августина есть труд *Questiones veteris et novi Testamenti*, у самого Августина, например, «Вопросы на Семикнижье»²⁰⁶, Исидора Севильского²⁰⁷, Беда Достопочтенный²⁰⁸). В XII в. форма *questio* изменилась: ее структура стала более сложной. С одной стороны, диалектическая аргументация придала ей более систематическую форму, с другой стороны, она часто выступала против *auctoritates*. В таких комментариях богословы касались не только проблем толкования собственно сакрального текста, но также и трудов отцов Церкви, и памятников канонического права. К середине XII в. такой тип толкований развивается в теологическую аргументацию диспутов²⁰⁹. Во Франции со времен тринитарных споров именно в разработке рациональной аргументации Священного Писания и систематического анализа патристики возникла раннесхоластическая теология – первоначально в пределах кафедральных школ.

Одним из наиболее видимых и значимых достижений по систематизации знания стала *glossa*²¹⁰, позже получившая название *ordinaria*, которая оказала принципиальное значение на эволюцию методологии соборных школ: она стала характерным элементом раннесхоластической экзегезы: когда средневековый богослов думал о Библии, то имел в виду не «чистый текст» Священного Писания, известного нам по современным изданиям, а книгу с многочисленными замечаниями, пояснениями на полях и

²⁰⁶ *Augustinus*. Locutiones et Quaestiones in Heptateuchum // Ed. J. Fraipont. Turnhout, 1958. P. 1-377.

²⁰⁷ *Isidorus Hispalensis*. De Veteri et Novo Testamento questiones // PL Vol. 83. Col. 201-208.

²⁰⁸ *Beda Venerabilis*. Questiones 30 in libros Regum // PL Vol. 91. Col. 715-736.

²⁰⁹ *Dahan G.* Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis... P. 223.

²¹⁰ *Казбекова Е. В.* Glossa Ordinaria // ПЭ. Т. 11. М., 2006. С. 596-598.

между строк. Этот вид экзегетического жанра обусловил одну из важнейших особенностей ранней схоластики – более краткие и более концентрированные по смыслу тексты. Разработанная вначале в Ланской школе в первой половине XII в., а затем в Париже, глосса возникла на перекрестном пути монашеской экзегезы, от которой она позаимствовала онтологический аспект, и экзегезы школ, от которой она взяла системность и относительную краткость толкования. К корпусу текстов, используемых Глоссой, магистры добавили сочинения многих других авторов, ставших известными в XII в.: это греческие отцы – Псевдо-Дионисий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст²¹¹, а также еврейские интерпретации этого времени, отличавшиеся от тех, что цитировалось в работах латинских отцов (Исидор Севильский, Ремигий Осерский), а также получивших признание (*auctoritas*) авторов современных (*moderni*), таких, как Гуго Сен-Викторский или Бернард Клервосский²¹².

Одной из принципиальных особенностей экзегетики городских школ стало внимание к текстуальной критике. Комментарии грамматического толка часто приводили к сравнению разных версий библейского текста. Сравнение перевода Иеронима, Септуагинты, старолатинских версий придавало толкованиям, которые предлагали городские магистры, научный характер. Кроме того, в это время произошел еще один принципиальный сдвиг в методологии толкования: интерпретацию привязывали уже не столько к *verba* (словам), сколько к *res* (явлениям) и *facta* (событиям). Это обусловило возникновение новых типов интерпретации. Теоретическими текстами «экзегезы школ» можно считать работы Гуго Сен-Викторского «*De studio legendi*» и «*De scripturis et scriptoribus*». Магистр Сен-Виктора переносит акцент с разъяснения темных мест Писания на классификацию определенных *res* (носителей смысла), как, например, люди, места, время,

²¹¹ О знании греческих авторов см. *Chenu M.-D. La theologie ... 1966. P. 274-308.*

²¹² *Ibid. P. 351-365.*

факты, числа. Они представляли собой *res prima*, которые указывают на сигнификаты – *res secunda*²¹³.

В интеллектуальной жизни начала XII в. доминировала школа магистра Ансельма Ланского и его брата Ральфа. Расцвет школы пришелся на 1100 г. Ансельм умер в 1117 г., его брат – в 1134 или 1136 г. Именно в Лане магистры предприняли первые усилия по систематизации «библейского» знания. Ансельм Ланский представлял собой новый тип «учителя» – *modernus magister*, который ценился в первую очередь как профессионал высокого уровня. Уже в середине XII в. его называли «учителем учителей»²¹⁴. Почитание учителя-ученого, вокруг которого группировались ученики, стало новым феноменом интеллектуальной жизни XII в.²¹⁵

В первой половине XII в. границы и противостояние между схоластикой и монашеской теологией поляризуются настолько, что можно говорить о школьном и монашеском богословии. Это вылилось в конфликты, которые Ричард Сазерн назвал «решающими битвами»²¹⁶ за новую форму знания. В работах по интеллектуальной истории XII в. их часто представляли как драматическую борьбу новаторов-схоластов против консерваторов-монахов (Сазерн), однако новейшие исследования показывают, что это не совсем корректный подход. Например, в процессах против Гилберта Порретанского и Абеяра было много заинтересованных сторон, и политическую составляющую богословских диспутов нельзя сбрасывать со

²¹³ Hugo de Sancto Victore. *De scripturis et scriptoribus sacris* // PL. Vol. 175. Col. 12.

²¹⁴ Например, Иоанн Солсберийский называет Ансельма «perpetua Lauduni Gloria illustrium doctorum doctor» // *Iohannis Sarisberiensis. Epistola Iohannis et quorundam aliorum contemporaneorum* / Ed. W.J. Millor, H.E. Butler and C.N.L. Brooke. Oxford, 1979. Epistola 201. P. 292.

²¹⁵ *Classen P.* Die geistesgeschichtliche Lage... S. 22.

²¹⁶ *Southern R.* Scholastic Humanism... Vol. 2. P. 115.

счетов²¹⁷. Кроме того, они служили своего рода катализатором для дифференциации границ богословских школ. Сазерн также подчеркивает, что богословские диспуты 40-х годов XII в. гарантировали кафедральным школам особое место в христианском мире как источника «верного учения»²¹⁸, но в тоже время показали и пределы их возможностей.

5. Авторы и тексты

Исследование строится на экзегетических трактатах, а также нарративных и нормативных источников, где присутствуют элементы экзегезы (письма, хроники, монастырские обычаи) западных богословов первой половины XII в. Этот период был выбран, поскольку он является переломным и для богословия, и для социально-экономических и политических изменений в жизни Западной Европы. Я обратилась к изучению трудов представителей различных богословских традиций, чтобы выявить, как в разных стратах Церкви и в разных регионах Западной Европы общество – его интеллектуальная элита – реагировали на вызовы времени, как это преломлялось в их творчестве и в их рефлексии, какие пути развития общества в новых условиях намечала Церковь.

Монашеское движение за реформу Церкви в первой половине XII в. в историографии обычно понимают как интенсивную рефлексию и реакцию относительно ценностей в более старых институциональных порядках, которые, по словам Дж. Констэбля, были растянуты до своего максимума, чтобы соответствовать новым потребностям общества²¹⁹.

Во вновь возникающих монашеских конгрегациях разные концепции учения переживают ренессанс. Цистерцианцы, премонстранты и регулярные

²¹⁷ *Mews C. The Council of Sens; Monagle. The Trial of Ideas // Speculum. Vol. 77. 2002. P. 342-382.*

²¹⁸ *Southern R. Scholastic Humanism... Vol. 1. P.116.*

²¹⁹ *Constable G. Reformation.... P. 5.*

каноники, а также бенедиктинцы обсуждали и пропагандировали свой образ жизни. Эти дискуссии достаточно серьезно повлияли на распространение различных идеалов аскезы, на более четкую дефиницию той или иной формы духовной жизни. Отличительной чертой религиозной жизни этой эпохи стал прием в обители монахов или каноников. Вплоть до конца XI в. в монастырях проживали монахи, которые воспитывались там с раннего детства. В дальнейшем в монастырь стали уходить люди в более зрелом возрасте. Бернад Клервоский, отрекшийся от мирской жизни в возрасте 20 лет, – прекрасный пример данной тенденции.

5.1. Руперт Дойцкий

Руперт Дойцкий (Rupertus Tuitiensis) был аббатом бенедиктинского монастыря св. Марии и св. Хериберта в Дойце (1121-1129 гг.). 1076 г. считается годом его рождения. Еще в детском возрасте Руперт был отдан в обитель св. Лаврентия как *puer oblatus*, и был так называемым *nutrius* – воспитанником монастыря. Там же он принял монашеские одеяния. В то время настоятелем аббатства св. Лаврентия был Беренгар (1077-1116), которого поставил епископ Льежа Анри, представитель грегорианской реформы. Беренгар должен был сменить аббата Волбодо, сторонника императора Генриха IV. Своим учителем Руперт называет Херибрандта, который впоследствии стал вторым аббатом св. Лаврентия из лагеря реформаторов. Херибрандт был известен глубоким знанием Писаний, отцов Церкви и светской литературы. Своей изысканной латынью Руперт обязан именно ему²²⁰. Каталоги библиотек Льежа, Стабло, Синт-Трейнден помогают понять, какие произведения отцов Церкви и других латинских авторов были доступны Руперту. В библиотеке св. Лаврентия были труды Иеронима, Августина, Амвросия, Григория Великого, Илария Пиктавийского, Кассиана,

²²⁰ *Zemler-Cizewski W. The Literal Sense of Scripture According to Rupert of Deutz. P. 203.*

Льва Великого, Боеция, а также средневековые авторы – Амросий Аутперт, Алкуин, Пасхазий Радберт, Гаймо из Халбертштадта, грамматики, например Макробий²²¹.

Вместе с аббатом Беренгаром Руперт участвовал в борьбе за инвеституру против проимперски настроенного льежского епископа Отберта (1091-1119 гг.)²²², получившего инвеституру от императора. Сразу после занятия епископской кафедры Отберт начал кампанию по замене всех аббатов – сторонников грегорианской реформы²²³.

С высланным из Льежа Беренгаром Руперт последовал на несколько лет в ссылку (1092-1095 гг.) в монастырь св. Хуберта, расположенный неподалеку от городка Эверникур, между Реймсом и Ланом. В 1095 г. Отберт был вынужден примириться с Беренгаром, и хотя тот был восстановлен настоятелем монастыря св. Лаврентия, напряжение между аббатом и епископом сохранялось еще несколько лет. Отберт был отлучен от Церкви из-за своей лояльности императору и восстановил евхаристическое общение с Римом только в 1107 г. Руперт отказывался принимать рукоположение от епископа-раскольника, а потому посвящение в сан принял поздно (около 1108 или 1109 гг.). В 1111 г. появляется его первая значительная работа «De divinis officiis»²²⁴ – разъяснение литургии –, которая получила широкое распространение, но вызвала бурные дискуссии. Среди оппонентов Руперта были Ангер Льежский, Гильом из Сен-Тьери, Норберт из Ксантена. В следующее десятилетие он пишет крупные теологические трактаты «О

²²¹ *Gessler I.* La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Laurent à Liège aux XIIe et XIIIe siècles. Tonges, 1927.

²²² *Snijders T., Vanderputten S.* From Scandal to Monastic Penance: A Reconciliatory Manuscript from the Early Twelfth-Century Abbey of St. Laurent in Liege // *Church History* 82:3 (September 2013), P. 523-553. doi:10.1017/S0009640713000620

²²³ *Goez H.-W.* Kirchenreform und Investiturstreit: 910-1122. Stuttgart, 2000; *Laudage J.* Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993.

²²⁴ *Rupertus, abbas Tuitiensis.* De divinis officiis. PL Vol. 170. Col. 9-332.

святой Троице и ее творениях»²²⁵ (1113-1117 гг.) и «Комментарии на Евангелие от Иоанна»²²⁶ (1117-1120 гг.).

Аббат Беренгар незадолго до своей смерти способствовал принятию Руперта в Зигбурге в 1116 г., где аббат Куно заказал сделать несколько списков с работ Руперта. Аббат Куно также способствовал тому, чтобы его протеже принял участие в диспуте, проводимом в Лионе ведущими теологами ранней схоластики (среди которых был Вильгельм из Шампо) по проблеме предопределения. Незадолго до этого Руперт защищал свою точку зрения на данный вопрос перед архидьяконом кёльнским Генрихом.

Дружный с аббатом Куно, архиепископ Кёльнский Фридрих I в 1121 г. назначает Руперта аббатом в Дойц, где тот пишет свои последние работы: «О победе слова Божьего»²²⁷ (1124-1125 гг.); «На Песнь Песней»²²⁸ (до 1126 г.); «Диалог между христианином и иудеем»²²⁹ (до 1126 г.); «О славе и чести Сына человеческого, по Матфею»²³⁰ (1127-1128 гг.); «О пожаре города Дойц»²³¹ (1128 г.) и «Размышление о смерти»²³² (1129 г.). Монастырь в это время Руперт покидает только ради поездки в Рим и Монтекассино (1124 г.) и проповедей в кёльнских церквях. Умер Руперт 4 марта 1129 г. Приверженец позднеклюнийской (зигбургской) реформы, выдающийся представитель немецкой теологии ранней схоластики, Руперт оказал огромное влияние на последующих теологов, в том числена Герхоха Райхербергского и Гонория Августодунского.

²²⁵ Idem. De Sancta Trinitate et operibus eius. CCCM Vol. 21-24. Turnhout, 1971-1972.

²²⁶ Idem. Commentaria in Evangelium Sancti Iohannis. CCCM. Vol. 7, Turnhout, 1967.

²²⁷ Idem. De victoria Verbi Dei // PL Vol. 169. Col. 1215-1502.

²²⁸ Ruperti Tuitiensis Commentaria in Cantica Canticorum // Cura et studio S. Döpp, F. Dünzl. Turnhout, 2005 (FC 70/1-2).

²²⁹ Idem. Anulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum // PL. Vol. 170. Col. 559-610.

²³⁰ Idem. De gloria et honore filii Homini super Matthaicum // PL. Vol. 168. Col. 1307-1634.

²³¹ Idem. De incendio oppidi Tuitiensis // Grundmann H. Der Brand von Deutz 1128 // Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters. 1966. Bd. 22. S. 441-467.

²³² Idem. De meditatione mortis // PL Vol. 169. Col. 1690-1712.

Небольшое сочинение «О пожаре города Дойц» Руперт пишет незадолго до своей смерти в вверенном ему монастыре св. Хериберта и св. Марии в 1128 г. Поводом для его написания послужил пожар в городском поселении Дойц, выросшем рядом с аббатством, который начался в воскресенье 28 августа 1128 г. Большая часть Дойца, также как и приходская церковь св. Урбана, сильно пострадали, в то время как монастырские сооружения остались нетронутыми. Это дало повод говорить о чудесном спасении аббатства и о божьем суде над «городом» как явлением общественной жизни. В современной историографии²³³ считается, что Руперт в сочинении «De incendio...» одним из первых в теологии и экзегетике поднимает тему города как явления в социальной жизни Западной Европы XII в.

В отличие от многих других произведений Руперта, которые начинались с пролога в форме посвящения аббату Куно Зигбургскому (ставшему с 1126 г. епископом Регенсбургским) или архиепископу Кёльнскому Фридриху I, «De incendio...» адресовано монахам в Дойце— «*fratres carissimi*» или “*dilectissimi*” (только в последних пяти главах автор обращается к св. Лаврентию, святому покровителю его родного монастыря в Льеже). По словам одного из современных исследователей творчества Руперта, Дж. ван Энгена, талант Руперта как писателя признавали аббаты Св. Мартина и Св. Пантелеона, Норберт Ксантенский спорил с ним по теологическим и канонистическим вопросам, епископ Титмар Верденский заказывал копии его трудов, аббат Эркенберт Корвейский и приор Регинхард Хермарсхаунский признавали самое высокое качество его сочинений²³⁴. В 1146 г. Арно Райхерсбергский назвал его лидирующим автором среди клюнийцев, которого можно сравнить с Гуго Сен-Викторским для каноников

²³³ *Arduini M.L.* Rupert von Deutz und der «Status christianitis» seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. N-Y, 1987. S. 117-198.

²³⁴ *Engen J. van.* Rupert of Deutz. Berkeley, 1983. P. 24.

и Бернардом для цистерцианцев²³⁵. Самое большое влияние работы Руперта имели к северу от Альп, в частности, в диоцезах Зальцбурга и Кёльна.

Покровитель Руперта Куно Регенсбургский способствовал распространению богословских трактатов в Баварии (диоцез Зальцбурга), его трактаты можно найти было в Прюфенинге, Адмонте, Райхерсберге, Тегернзее, Зальцбурге и Клостерноебурге.

5.2. Герхох Райхерсбергский.

Герхох Райхерсбергский родился ок. 1092 г. в городке Поллинг (Верхняя Бавария) в очень набожной и благочестивой семье. Он посещал школы во Фрайзинге и Моосбурге, потом три года учился в Хильдесхайме. В 16-17 лет Герхох перенес тяжелую болезнь, которая оказала огромное влияние на его характер и мировоззрение. В 1118 г. епископ Аугсбургский Герман назначает Герхоха учителем кафедральной школы. Вскоре его принимают и в соборный капитул. Однако из-за схизмы епископа с папой, Герхох покидает Аугсбург и в 1120 г. направляется в каноникат Роттенбуха. Здесь он пытается ввести обычай, характерный для французских и рейнских каноникатов – *Ordo monasterii*. В южной Германии и, в частности, в Роттенбухе бытовал более мягкий устав блаженного Августина *Ad servos Dei*. Аскеза, которую практиковал сам Герхох и которую пытался ввести в каноникате, подорвала его здоровье и привела к серьезному конфликту с остальными собратями. В 1126 г. он был вынужден покинуть Роттенбух. Герхоха приютил у себя новый регенсбургский архиепископ Куно, который хотел с его помощью провести реформу в диоцезе. Однако попытка Герхоха реформировать каноникат Кам (Верхний Пфальц) и ввести более строгий устав в 1126-1127 гг. кончилась неудачно.

²³⁵ *Arno Reicherspergensis. Scutum canonicorum // PL Vol. 194. Col.1519.*

В 1128-1129 гг. Герхох жил в каноникате Райхерсберг, где он. написал свою первую работу «О строении Божьем»²³⁶ по просьбе Куно I Зигбургского, в 1126 г. ставшего архиепископом регенсбургским, который покровительствовал и Герхоху, и Руперту Дойцкому. Этот экзегетический трактат был написан в полемическом ключе. Главная проблема, которую рассматривает Герхох в «De aedificio...», – это проблема *vita communis*, занимавшая автора практически всю его жизнь. Речь здесь идет о регулярном и секулярном клире, об обязанностях епископов по отношению к пастве, обмирщении Церкви. Однако Герхох не говорит об этих вопросах напрямую. Он использует аллегорический метод экзегезы, описывая Церковь как «строение Божье».

В 1130 г. архиепископ зальцбургский Конрад I назначает Герхоха пропстом Райхерсберга. С тех пор Герхох принимает активное участие в реформировании этого канониката. Он был основан в около 1080 г. человеком знатного рода Вернером, женатом на сестре зальцбургского архиепископа, после смерти единственного сына. Когда Герхох стал пропстом Райхерсберга, это была маленькая и очень бедная обитель. Несмотря на огромное сопротивление, он ввел в своем каноникате более строгий устав, пытаясь воссоздать *vita apostolica*. Слава канониката Райхерсберг быстро росла, привлекая многих дарителей и жертвователей. Герхох очень много писал в это время, не раз сопровождал папских легатов и вплоть до 1152 г. сам ездил очень часто в римскую курию. В 1141 г. он участвовал в диспуте против христологического учения французских схоластов (особенно, Пьера Абеляра, Гилберта Порретанского, чуть позже Петра Ломбардского). Герхоха связывали тесные и дружеские отношения с папой Евгением III²³⁷, учеником Бернарда Клервоского. Ему он посвятил одно из своих самых значительных экзегетических произведений, в котором

²³⁶ *Gerhohus praepositus Reicherspergensis. Opusculum de aedificio Dei // PL Vol. 194. Col. 1187-1336.*

²³⁷ Евгений III, папа римский с 1145 по 1153 гг.

рассмотрел современное ему состояние Церкви – комментарии на псалом LXIV²³⁸.

Трактат на LXIV псалом был написан 23 года спустя после труда «О строении Божьем» и стал своего рода богословско-литературным итогом многочисленных поездок Герхоха в Рим. Серьезный конфликт с Адрианом IV привел к сближению Герхоха с германским императором, однако, в схизме 1159-1163 гг. он оставался все-таки на нейтральной стороне.

Письменное наследие Герхоха Райхерсбергского огромно²³⁹ и включает, помимо названных сочинений, следующие произведения: «Диалог между канониками регулярным и секулярным»²⁴⁰ (1131 г.), «Книга о том, почему князь этого мира уже судим»²⁴¹ (1135 г.), «Размышление о чине мессы»²⁴², «О порядке даров Святого Духа»²⁴³, «Трактат на псалмы»²⁴⁴ (1144-1168 гг.), «Книга против двух ересей»²⁴⁵ (1147 г.), «Книга об изменениях этого времени»²⁴⁶ (1156 г.), «Книга похвалы вере»²⁴⁷ (1158-1159 гг.), «О чести

²³⁸ *Gerhohus praepositus Reicherspergensis..Tractatus in psalmum LXIV // PL Vol.194. Col. 9-120.*

²³⁹ Краткая характеристика всех работ Герхоха представлена в статье: *Haacke R. Gerhoch von Reichersberg // VerLex Bd. 2. Sp. 1250-1259.* Более подробно см. у *Classen P. Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Wiesbaden, 1960.*

²⁴⁰ *Idem. Dialogus inter clericum secularem et regularem // PL Vol. 194. Col. 1375-1426.*

²⁴¹ *Idem. Liber de eo, quod princeps huius mundi jam iudicatus sit // PL Vol. 194. Col. 1335-1375.*

²⁴² *Idem. Expositio super canonem missae // Ed. J. van den Eynde. Gerhohi praepositi Reicherspergensis Opera inedita. Spirilegium Pontifici Athenaei Antoniani. Roma, 1955. V. 8. P. 3-61.*

²⁴³ *Idem. Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus // Ed. J. van den Eynde. Gerhohi praepositi Reicherspergensis Opera inedita.Spirilegium Pontifici Athenaei Antoniani. Roma, 1955. V. 8. P. 65-165.*

²⁴⁴ *Idem. Tractatus in psalmos // PL Vol.194. Col. 9-486, 79-1066, 1371-1564, 1609-1814.*

²⁴⁵ *Idem. Liber contra duas haereses // PL Vol. 194. Col. 1161-1184.*

²⁴⁶ *Idem. Liber de novitatibus huius temporis // Thatcher O.J. Studies concerning Adrian IV. Chicago, 1903. P. 184-238.*

и славе Сына Человеческого»²⁴⁸ (1163 г.), «Книга для кардиналов»²⁴⁹ (1166 г.), «О четвертой ночной службе»²⁵⁰ (1167 г.).

Толкование на Псалмы становится одним из главных письменных трудов Герцоха, которым он занимался четверть века. Псалтирь как предмет экзегезы была особенно близка регулярному канонику, ежедневная жизнь которого строилась вокруг суточных служб и чтения псалмов. Особенностью этого трактата стал стиль, близкий к жанру гомилии, актуализация экзегезы и экскурсы исторического характера. По жанру и методу экзегезы эта работа похожа на «Комментарии на Песнь Песней» Бернарда Клервоского: она не ограничивается изъяснением пассажей Священного Писания, а непосредственно обращена к читателю, увещевает и наставляет его. Кроме того, Герцох привлекает и литургический материал для интерпретации текста. Огромное влияние на труды Герцоха оказал Руперт Дойцкий, хотя Герцох редко эксплицитно упоминает о заимствованиях²⁵¹ из произведений этого автора.

5.3. Готфрид Адмонтенский

²⁴⁷ Idem. Liber de laude fidei // Ed. J. van den Eynde. Gerhohi praepositi Reicherspergensis Opera inedita. Spirilegium Pontifici Athenaei Antoniani. Roma, 1955. V. I. P. 167-276.

²⁴⁸ Idem. De gloria et honore Filii hominis // PL Vol. 195. Col. 1073-1160.

²⁴⁹ Idem. Opusculum ad cardinales // Ed. J. van den Eynde. Gerhohi praepositi Reicherspergensis Opera inedita. Spirilegium Pontifici Athenaei Antoniani. Roma, 1955. V. I. P. 311-350.

²⁵⁰ Idem. De quarta vigilia noctis // Scheubelberger F. Zwei ungedruckte Schriften Gerhohs von Reichersberg. Österreichische Vierteljahresstudien für katholische Theologie. 1871. № 10. S. 565-606.

²⁵¹ Чаще всего Герцох пишет «ut ante nos dictum est», в частности, в работе «Liber de ordine donorum Spiritus Sancti», пятая часть которой является прямым заимствованием из трактатов Руперта «Liber de glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti», а также «De operibus Trinitatis». См. *Classen P. Gerhoh von Reichersberg...* S. 112-113.

Монастырь Адмонт был основан в 1072 г. в области Штаейрмарк (современная Австрия) как двойная обитель для монахов и монахинь, духовной жизнью которых руководил один и тот же настоятель. На первую половину и середину XII в., а именно на правление аббатов Вольфхольда (1115-1137 гг.) и Готфрида (1137-1165 гг.), приходится наивысший расцвет Адмонта.

Готфрид родился около 1110 г. в Швабии. О его семье и биографии известно немного. У него был брат Иримберт, и так, вероятно, звали его отца, который после смерти жены принял постриг в монастыре святого Георгия в Шварцвальде. Позднее Готфрид стал там же приором²⁵². Его рассматривали как кандидата на пост настоятеля монастыря в Вайнгартене. Однако при посредничестве папского легата кардинала Дитвина в 1138 г. он был призван из монастыря св. Георгия, чтобы наследовать аббату Вольфхольду Адмонтенскому (ум. 2 ноября 1137 г.), который тоже был из монастыря святого Георгия. Вольфхольд ввел в аббатстве святого Власия обычай Шварцвальда. В правление Готфрида Адмонтенского монастырь стал центром реформы на юго-востоке германских земель. Тринадцать монахов из этого монастыря стали настоятелями таких известных аббатств, как Санкт-Эммерам, Готтвайг, Бенедиктбойрен, Прюм.

Готфрид имел тесный контакт с зальцбургскими архиепископами Конрадом I и Эдельхардом I. Он увеличивал владения собственного монастыря, в который принимались как монахи, так и конверсы, прежде всего, знатные министериалы.

В основанном Вольфхольдом женском монастыре, располагавшемся рядом, аббатом был младший брат Готфрида, Иримберт, который до этого был профессором в Адмонте. Отсюда были прежде всего реформированы монастыри святого Георгия на Ленгзее (Каринтия), Берген (диоцез Айхштетт) и Нойебург на Дунае (диоцез Аугсбурга). Скрипторий Адмонта

²⁵² *Braun J.W.* Irimbert von Admont // *Frühmittelalterliche Studien.* 7. 1973, S. 266, 272.

подготавливал роскошно иллюстрированные рукописи, среди которых были сочинения ранней схоластики – из школ Абеяра, Гилберта Порретанского и Петра Ломбардского. Однако объемные сочинения Готфрида и его брата Иримберта еще не поддались влиянию новых школ, хотя этот вопрос в литературе на данный момент не достаточно глубоко проработан.

Гомилии и экзегетические трактаты Готфрида тематически и стилистически связываются большей частью с трудами из современников юго-востока Германии Арно и Герхоха Райхерсбергского, Гонория Августодунского, Идунга из Прюфенинга. Все они находились под огромным влиянием мистической экзегетики Руперта Дойцкого и Бернарда Клервоского. Герхох посвятил ему трактат «*Liber contra duas hereses*», написанный в 1147 г. против христологии ранних схоластов²⁵³. Готфрид умер 25 июня 1165 г.

Труды Готфрида представляют собой большей частью проповеди, сочиненные в монастыре святого Власия²⁵⁴. В течение многих лет собиравшийся к проповедям материал был обобщен и изложен в пяти очень дорогих рукописях²⁵⁵. Впервые они были опубликованы Бернардом Пецем в 1725 г., а затем перепечатаны в «Латинской Патрологии» Миня²⁵⁶. Проповеди были подразделены по определенным тематикам и соотносились с годовым

²⁵³ *Classen P.* Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Wiesbaden, 1960. S. 121, 349.

²⁵⁴ Штефан Боргехаммар ставит под сомнение авторство Готфрида, предполагая, что автором мог быть его брат Иримберт. См. *Borgehammar S.* Who wrote the Admont sermon corpus – Gottfried the abbot, his brother Irimbert, or the nuns? // *De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la Neuve (9-11 juillet 1992)* / Ed. par J. Hamesse, X. Hermand. Louvain-la-Neuve, 1993. P. 47-51.

²⁵⁵ Адмонт, кодексы 58, 62, 63, 73, 455. Созданы в 1160-1165 гг. Описание: *Buberl P.* Die Stiftsbibliotheken zu Admont und Vorau. Beschreibendes Verzeichnis der illustrierten Handschriften in Österreich. Bd. 4. T. 1. Wien, 1911. S. 40-48; *Faust U.* Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige.* Bd. 75. 1964. S. 271-359.

²⁵⁶ *Godefridus Admontensis.* Opuscula // PL Vol. 174. Col. 21-1210.

литургическим календарем. К сожалению, издание аббата Миня не позволяет проследить авторскую систематизацию гомилий, поскольку она не учитывалась при подготовке текстов к печати. Исследователи полагают, что на цикличный характер проповедей косвенно указывают два экзегетических трактата этого автора, которые, видимо, были составлены из гомилий²⁵⁷ – это «*Expositio super benedictione Jacob*»²⁵⁸, цикл проповедей Великого Поста, и «*Liber de decem oneribus Isaiaie*», составленный из гомилий на Адвент²⁵⁹.

Эти экзегетические трактаты принадлежат к «монашеской теологии». Новые направления в богословии, в том числе раннесхоластические школы Шартра и аббатств Сен-Виктор, которые, несомненно, изучались в Адмонте, не оказали на работы Готфрида заметного влияния²⁶⁰. Будучи равнодушным к схоластике, Готфрид не затрагивал в своей работе ни насущных церковно-политических вопросов, ни противостояния новой и старой теологии. Столь же мало указаний и на внутренние конфликты и казусы собственно в Адмонте. Автор ставит перед собой собственно проповеднические задачи, то есть его работы посвящены, прежде всего, проблемам внутренней жизни человека, и, в частности, монаха.

В отличие от сочинений представителей монашеской теологии того времени – таких, как Руперт Дойцкий, Герхох Райхерсбергский, Бернард Клервоский – работы Готфрида не были столь распространены²⁶¹. Концентрация на внутренней жизни монастыря является одной из характернейших черт «адмонтенского обычая».

²⁵⁷ *Classen P.* Gottfried von Admont // VerLex. Bd. 3. Sp. 121.

²⁵⁸ *Godefridus Admontensis.* Opusculum de benedictionibus Jacob Patriarchae // PL Vol. 174. Col. 1133-1158.

²⁵⁹ *Ibid.* Col. 1157-1210.

²⁶⁰ *Classen P.* Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern// MIÖG. № 67. 1959. S. 249-277.

²⁶¹ *Classen P.* Gottfried von Admont// VerLex. Bd. 3. Sp. 121; *Wichner J.* Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht. München, 1982. S. 52-58.

5.4. Гуго Фольетский

О Гуго Фольетском известно очень мало. Исследование дошедших до нас рукописей этого автора, которое провел Анри Пелтье²⁶², позволило установить, что Гуго был приором небольшого монастыря регулярных каноников, расположенному вблизи замка Эли, недалеко от Корби и Амьена. Гуго был назван Фольетским (Hugues Foliet, Hugo de Folieto, de Foliaco или Fulleio) по месту своего рождения – Фольето, пригород Корби. По собственному же свидетельству автора, он первоначально был клириком в бенедиктинском монастыре Корби²⁶³, но потом стал регулярным каноником²⁶⁴. Картулярий святого Лаврентия в Буа (Sanctus Laurentius in nemore), который частично был составлен самим Гуго, содержит и некоторые сведения о нем самом. Когда Гуго пришел в монастырь (1120 г.), там был всего четыре каноника и три конверса. До того, как принять монашеские одеяния, Гуго был клириком, о чем он сам рассказывает в прологе к трактату «О птицах» бывшему рыцарю Райнеру, ставшему братом-конверсом в том же монастыре²⁶⁵. Гуго мог служить как в Фольето, который не имел какого-то значения как духовный центр, но был, однако, предместьем аббатства Корби, расположенного на противоположном берегу Сомы. Можно также предположить, что Гуго мог входить в кафедральный капитул Амьенского собора, удаленного всего на четырнадцать километров от Корби. В 1132 г.

²⁶² Peltier H. Hugues de Fouilloy. Chanoine regulier, prieur de Saint-Laurent-au Bois // Revue du Moyen Age Latine. V. II. P.1. №1/4, 1946. P. 25-44.

²⁶³ Об этом свидетельствует также Incipit самых ранних, современных автору манускриптов трактата «De claustro animae» DIJON 225 (Hugonis de Corbi, canonici Sancti Laurentii de Fulleio) и TROYES 1875 (Hugonis de Folieto, monachi corbeiensis et canonici atque prioris Sancti Laurentii de Fulleyio).

²⁶⁴ Peltier H. Hugues de Fouilloy... P.28.

²⁶⁵ Hugo de Folieto. De avibus. PL Vol. 176. Col. 13.

Гуго поручили заботу о дочернем монастыре святого Николая в Ренье недалеко от Мондидье, а в 1152 г. он становится приором монастыря святого Лаврентия. Оба приората уже момента основания были подчинены напрямую епископу Амьенскому и оставались очень бедны. Один из дипломов 1203 г. свидетельствует об их «*inopia et miseria*».²⁶⁶ В конце концов, они были присоединены к бенедиктинскому (клюдийскому) монастырю Корби.

В последний раз Гуго упоминается в папском послании от 4 мая 1172 г., которое подтверждает юрисдикцию монастыря святого Лаврентия над приоратом святого Николая в Ренье, а одна из епископских грамот уже в 1174 г. говорит о «Симоне, приором в святом Лаврентии».²⁶⁷ Из этого исследователи делают вывод, что Гуго скончался в 1172-1174 гг.

Труды Гуго Фольетского дошли до нас в некоторой мере благодаря тому, что их ошибочно приписывали Гуго Сен-Викторскому. В настоящий момент в историографии выделяют следующий корпус работ Гуго Фольетского: «Об обители души»,²⁶⁸ «О лекарстве для души»,²⁶⁹ «О птицах»²⁷⁰, «О браках»,²⁷¹ «О пастухах и овцах»²⁷², «Видение некоего монаха»²⁷³, «Картулярный монастырь святого Лаврентия»²⁷⁴, «Азбука покаяния»²⁷⁵, проповеди²⁷⁶.

²⁶⁶ Ibid. P.33.

²⁶⁷ Ibid. P. 38.

²⁶⁸ Hugo de Folieto. De claustro animae // PL Vol. 176. Col. 1017-1187.

²⁶⁹ Idem. De medicina animae // PL Vol. 176. Col. 1183-1202.

²⁷⁰ Idem. De avibus // PL Vol. 177. Col. 13-55.

²⁷¹ Idem. De nuptiis // PL Vol. 176. Col. 1201-1218.

²⁷² Le Liber de Pastoribus et Ovibus' d'Hugues de Fouilloi / Ed. C. Clercq de // Archivium Latinitatis Medii Aevi, T. 31. 1961. P. 77—107.

²⁷³ Visio cuiusdam monachi. Этот текст не издавался, он присутствует в парижской рукописи BNF Ms 2495.

²⁷⁴ Bibliothèque de la Société des Antiquaires de Picardie. Ms 62.

²⁷⁵ Idem. Alphabetum penitentiale. Troyes, MS 558.

Самым известным произведением Гуго Фольетского считается теологический трактат «Об обители души». Только во французских библиотеках существует около 60 рукописей²⁷⁷ этой работы, датируемых XII веком, всего известно 174 рукописи²⁷⁸. Первым регионом распространения была Пикардия с центром в Корби, в этом регионе жил и трудился Гуго, вторым центром стала Бургундия, прежде всего аббатство Клерво²⁷⁹. Именно благодаря интересу цистерцианцев трактат Гуго получил широкое распространение. Еще при жизни Гуго нашел признание у цистерцианцев, например, аббат Иньи Геррик рекомендовал его общине регулярных каноников Сен-Дени в Реймсе в качестве настоятеля. Гуго, правда, встать во главе этой общины отказался. Трактат «Об обители души» долгое время считался сочинением Гуго Сен-Викторского, даже издание аббата Миня однозначно не говорит об авторстве Гуго Фольетского. «De claustrum animae» печаталось в том же томе, что и труды Гуго Сен-Викторского, хотя в аппендиксе. Кроме того, в титуле издатель пишет «Гуго Фольетский, как кажется»²⁸⁰. Однако в примечании издатель вновь возвращается к проблеме авторства, отмечая, что Гуго Сен-Викторский перешел от устава Августина, которого придерживались каноники к истинному правилу св. Бенедикта. «Однако в одной из рукописей я читал, – добавляет издатель, – что это

²⁷⁶ «Transiens Petrus primam et secundam custodiam», «Deus per hominem mundum redempturus», «Sciendum es quod tres sunt processiones». Paris, BNF MS 2494.

²⁷⁷ О классификации манускриптов см. *Baron R.* Note sur le “De claustrum” // *Sacris Erudiri*. 15. 1964. P. 250-255; *Bauer G.* *Clastrum Animae*. Untersuchung zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd. 1. Entstehungsgeschichte. München, 1973. S. 277-300.

²⁷⁸ *Cobry I.* *Le De Claustrum...* P. 122.

²⁷⁹ *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, du XIIe au XVIIIe siècle.*

Tome II. Les manuscrits conservés. Première partie: manuscrits bibliques, patristiques et théologiques. Turnhout, 2013.

²⁸⁰ *Ibid.* Col. 1017: *Hugonis de Folieto, ut videtur.*

произведение приписывается Гуго, приору канониката святого Лаврентия недалеко от Амьена»²⁸¹.

Опубликованный в «Патрологии» труд состоит из четырех частей: «О вере» (*De religione*), «О материальной монастыре» (*De claustro materiali*), «Об обители души» (*De claustro animae*), «О райском монастыре» (*De claustro paradisi*). В четвертой части – «О райском монастыре» – экзегетически исследуется образ *civitas Dei – Hierusalem coelestis*. Источниками для толкования и интерпретаций были книги Ветхого Завета: книги исторические (Иисуса Навина, Неемии, книги Судей, Царств, Маккавейские, Вторая книга Ездры), книги учительные (Псалтирь, Иов), книги пророков (Исайи, Осии, Амоса, Иеремии); Нового Завета: Евангелия от Луки, Марка, Матфея, Иоанна, апостольские послания (к римлянам, ефесянам, евреям, первое послание к коринфянам), Апокалипсис. Еще в Прологе к первой книге Гуго указывает, что его книга строится по принципу поиска в библейской и патристической традиции, он цитирует Евсевия Кесарийского, Амвросия, Иеронима, Августина, Бенедикта Нурсийского, Кассиодора, Григория Великого. Кроме того, автор сознательно отказывается от использования греческих оборотов, сложных выражений: «Я старался, чтобы те высказывания других, которые мне показались темными, изложить проще и яснее»²⁸².

Работа с рукописями в университетской библиотеке Дюссельдорфа позволила обнаружить пятую, неизвестную часть трактата «*De claustro animae*» - «О лицемерах» (*De urosrita*)²⁸³. Отрывок из «*De urosrita*» имеется

²⁸¹ Ibid. Col. 1183.

²⁸² Ibid. Col. 1131.

²⁸³ Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. Ms. B71 133v -146v.

также в падернборнской рукописи Ва23, где обозначен как отдельное произведение²⁸⁴.

5.5. Сен-Викторская школа

Аббатство Сен-Виктор было основано в 1108 г. Гильомом из Шампо²⁸⁵, архидьяконом Парижского диоцеза и преподавателем кафедральной школы Нотр-Дам. Основанная община жила по уставу Августина. При Сен-Викторском аббатстве Гильом основал школу, которая приобрела широкую известность после того, как ее возглавил Гуго Сен-Викторский. Аббатству оказывали протекцию епископы, поддерживающие грегорианскую реформу (Иво Шартрский, Хильдеберт Лаварденский и Галон Парижский), а также французские короли Людовик VI Толстый, а затем и его сын Людовик VII. Статус аббатства Сен-Виктор получил в 1113 г.²⁸⁶, первым аббатом стал Гилдуин (ум. в 1155 г.). На правление аббата Гилдуина приходится расцвет Сен-Викторской школы. Роберт из Ториньи сообщал, что аббатство в это

²⁸⁴ Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn. Ва23 68r - 74v. Рукопись датирована 1510 г., бумага, 79 листов, размером 26,8 x 19,5 см., каждая глава начинается инициалом красного и голубого цветов.

²⁸⁵ Гильом (Вильгельм) из Шампо (1068/70 - 1121/2) – ученик Манегольда Лаутенбахского и Ансельма Ланского, с 1095 г. – магистр кафедральной школы Парижа, с 1103 г. – архидиакон Парижа. В 1108 г. после диспута с Абеяром о природе универсалий покидает школу, переселяется на левый берег Сены и основывает аббатство Сен-Виктор. 1113 г. Гильом был рукоположен в епископа г. Шалон-сюр-Марн. Принимал деятельное участие в церковной политике: участвовал в Реймских соборах 1114 -1119 гг., в 1119 г. вместе с аббатом Клуни Петром Достопочтенным был направлен папой Каллистом II к императору Генриху V для выработки условий соглашения между империей и Святым престолом, в частности, в вопросе об инвеституре, был провозглашен «столпом ученых».

²⁸⁶ Диплом Людовика VI от 21 мая 1113 г. // *Recueil des actes de Louis VI / Ed. par J. Dufour.* Paris, 1992. № 80 (Vol. 1. P. 173).

время привлекало много клириков знатного происхождения²⁸⁷. Доминирующим направлением школы был августинизм, причем в богословской мысли преобладало мистическое течение, полемизировавшее со схоластическим рационализмом, при этом огромное внимание в Сен-Викторской школе уделялось изучению семи свободных искусств. Это отразилось на творчестве викторинцев, пытавшихся создать уравновешенные концепции, сочетающие мистику и реализм.

5.5.1. Гуго Сен-Викторский

Гуго (ок. 1096-1141 гг.) был самым известным представителем Сен-Викторской школы.

По-видимому, еще в юном возрасте Гуго стал регулярным каноником в монастыре св. Панкратия в Хамерслебене близ Хальберштадта, где получил начальное образование. Некоторое время спустя он покинул Германию, совершил путешествие по Фландрии, Лотарингии и другим районам Галлии, посетив, в частности, аббатство Сен-Виктор в Марселе. Оттуда между 1115 и 1118 гг. он прибыл в Париж, где поступил в Сен-Викторское аббатство, будучи, согласно некрологу, «в самом расцвете своей юности»²⁸⁸. Аббатством в это время управлял аббат Гилдуин, а занятия в богословской школе проходили под руководством приора Фомы. Как сообщают «Анналы» Иоанна Тулузского, в 1127 г. засвидетельствована подпись Гуго Сен-Викторского наряду с подписями Гилдуина и Фомы в грамоте Стефана Санлиссского²⁸⁹. Когда в 1133 г. приор Фома был убит, на его место был поставлен Гуго для руководства учебными занятиями и для исполнения

²⁸⁷ *Robertus de Torinneio*. Tractatus de immutatuione ordinis monachorum / PL Vol. 202. Col. 1313A: «Sub cujus regimine multi clerici nobiles saecularibus et divinis litteris instructi, ad illum locum habitaturi convenerunt».

²⁸⁸ *Necrologium St. Victoris* // PL Vol. 175. Col. 163.

²⁸⁹ Стефан Санлиссский, архиепископ Парижский в 1123-1141 гг.

обязанностей приора. Преподавание Гуго вел по методике, сочетавшей широкое изучение светских научных дисциплин с ориентацией слушателей на постоянный поиск духовного смысла всякого научного знания и рассмотрение его в свете богооткровенных истин и норм духовной жизни человека. К этому времени богословская школа в аббатстве Сен-Виктор перестала быть публичной, какой она была при Гильоме из Шампо, и учениками Гуго были только каноники аббатства Сен-Виктор, однако и для них он считал полезным изучение светских дисциплин, как развивающих ум и предуготовляющих его к созерцанию божественных тайн. В период своего учительства Гуго вел переписку с Бернардом Клервоским, Вильгельмом из Мортани, Иоанном Севильским и другими видными богословами.

О смерти Гуго известно из сообщения Осберта, начальника лечебницы Сен-Викторского аббатства, а позже аббата монастыря Нотр-Дам в Нормандии²⁹⁰. За свои богословские труды Гуго Сен-Викторский получил почетное прозвище «Второй Августин» (*Alter Augustinus*)²⁹¹.

Следует отметить, что в первую очередь он был преподавателем и лишь в некотором ограниченном смысле – ученым. Сам он писал небольшие заметки – *notula* – на Семикнижие, с упором на буквальный смысл, гомилии на Экклесиаста, Объяснение «плача Иеремии», некоторые комментарии на Псалмы и малых пророков.

Одним из самых значимых трудов Гуго Сен-Викторского стал философско-дидактический трактат «Дидакаликон» (*Didascalicon*), где излагается программа христианского образования. Гуго приводит классификацию наук, определяет их методы и задачи, а также дает руководство по методике преподавания, практические инструкции о методах и целях обучения для своих учеников. Он подчеркивает важность медленного, медитативного чтения *lectio divina*, практикуемого в

²⁹⁰ Vita Hugonis Victorini // PL Vol. 175. Col. 161-163.

²⁹¹ Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С.132.

монастырях, которое предпочтительней быстрого «проглатывания» текстов, чему обучаются в кафедральных школах: ученику необходима основа (это семь свободных искусств), затем он должен научиться читать Библию в каждом из ее четырех смыслов. Гуго придает буквальному смыслу большее значение, чем тот играл в святоотеческой традиции. Научное же знание – это только подготовка к восприятию Священного Писания и иных форм божественного откровения, а также к созерцанию.

В трактате «О Ноевом ковчеге в моральном толковании» Гуго рассматривает смыслы Писания как этажи здания, которые надстраиваются один за другим. Буквальный смысл – это грубое основание, камни которого выложены неровно. Более высокий, духовный смысл, складывается хорошо, потому что его камни высечены точно²⁹². Чтобы понимать исторический смысл, студенты должны изучать Бытие, Исход, Иисуса Навина, Царства, Судьи, Евангелия и Деяния. Тогда они осваивают сведения, связанные с упоминаемыми в Священном Писании событиями и местностью.

Среди многочисленных трудов Гуго помимо «Дидакалика» и богословского трактата «О таинствах христианской веры» особого внимания заслуживают экзегетические трактаты: «Предварительные замечания о Священных Писаниях и писателях»²⁹³, «Пояснительные заметки к Пятикнижию»²⁹⁴, «Пояснительные заметки к книгам Царств»²⁹⁵, 19 гомилий на Экклесиаста²⁹⁶, «Пояснительные заметки на Плач Иеремии»²⁹⁷. Авторство последнего трактата долгое время было предметом споров, однако крупнейший исследователь рукописного наследия Сен-Викторской школы Р.

²⁹² Ibid. Col. 802.

²⁹³ Idem. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae // PL Vol. 175. Col. 9-28.

²⁹⁴ Idem. Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon // PL Vol. 175. Col. 29-86.

²⁹⁵ Idem. Adnotationes elucidatoriae in libros Regum // PL Vol. 175. Col. 95-114.

²⁹⁶ Idem. In Salomonis Ecclesiasten homiliae // PL Vol. 175. Col. 113-256.

²⁹⁷ Idem. Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Ieremiae // PL Vol. 175. Col. 255-322.

Гой уверенно идентифицирует данный текст как принадлежащий перу Гуго Сен-Викторского²⁹⁸.

5.5.2. Ришар Сен-Викторский

Ришар Сен-Викторский (ок. 1123 – 10 марта 1173 г.) был шотландцем по происхождению, регулярным каноником, с 1159 г. субприором, а с 1162 г. – приором аббатства Сен-Виктор, получил прозвище «Великий созерцатель» (*Magnus Contemplator*). Он был одним из виднейших представителей спекулятивной мистики²⁹⁹. Первое издание трудов Ришара Сен-Викторского было осуществлено в 1506 г. в Венеции.

В предисловии к 168 тому «Латинской Патрологии» под редакцией аббата Миня Флавьен Угонен делит все сочинения Ришара на три категории: экзегетические, теологические и *Miscellanea* (разное), куда вошли письма и некоторые небольшие работы. Жан Шатийльон оценил эту классификацию как достаточно произвольную: среди экзегетических работ встречаются и труды теологического характера. Он предложил свою очередь классификацию:

- тексты, в которых рассказывается о методах интерпретации Священного Писания и экзегезы;
- трактаты теологического характера, в которых если и присутствует толкование библейских текстов, то приводится в различных формах;
- писания, которые долго классифицировались как экзегетические, но в которых по большей части содержится духовное учение.

²⁹⁸ Goy R. Die Überlieferung der Werke Hugos von Sankt Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1976. S. 67-75.

²⁹⁹ Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 231.

Самой значительной теологической работой, посвященной вопросам триадологии, стал трактат «О Троице»³⁰⁰. Труд «Книга извлечений»³⁰¹ долгое время приписывался Гуго Сен-Викторскому³⁰². Она представляет собой своего рода энциклопедию с моральным и аллегорическим толкованием фактов. Эта работа датируется 1162 г. или даже 1159 г., поскольку ее автор уже называется магистром, однако нет никаких указаний на то, что он является субприором или приором аббатства³⁰³.

Его труд «Двенадцать патриархов, или Вениамин младший»³⁰⁴ – это трактат о подготовки души и тела к обучению с целью достижения внутреннего мира. Иаков – это разумная душа, его жены, Рахиль и Лия – это разум и чувства, причем Рахиль ищет истину, а Лия – добродетели. В «Вениамине старшем»³⁰⁵ Ришар рассматривает шесть вариантов созерцания. Он также комментировал псалмы, Песнь Песней, написал толкование на видение Иезекииля и хронологию царств Израиля и Иудеи, относительно которой он консультировался с еврейскими богословами³⁰⁶. Как и другие

³⁰⁰ *Richard de Saint-Victor. De Trinitate. Text critique avec introduction, notes et tables / Ed. par J. Ribaillet. Paris, 1958.*

³⁰¹ *Richard de Saint-Victor. Liber expectionum / Ed. par J. Chatillion. Paris, 1958 (Textes philosophiques du moyen age V).*

³⁰² Даже в современных отечественных работах некоторые авторы продолжают следовать этой укоренившейся традиции (см. например, *Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура... С. 133*), хотя западноевропейские историки с середины прошлого века атрибутируют данный текст как принадлежащий перу Ришара. См. предисловие к критическому изданию «Книги извлечений», подготовленного Жаном Шатильоном. О средневековой рукописной традиции трудов Ришара см.: *Goy R. Die handschriftliche Überlieferungen der Werke Richards von Sankt-Viktor im Mittelalter. Turnhaut, 2005.*

³⁰³ См. предисловие Ж. Шатильона к критическому изданию: *Richard de Saint-Victor. Liber expectionum... P.77-78.*

³⁰⁴ *Richard de Saint-Victor. Les Douze Patriarches: Benjamin minor. Paris, 1997 (SC 419).*

³⁰⁵ *Idem. De contemplatione (Beniamin maior) / Ed. par J. Grosfillier. Turnhaut, 2013.*

³⁰⁶ *Evans G.R. Masters ans Disciples... P. 259.*

представители Сен-Викторской школы, Ришар в своих трактатах руководствовался учением Гуго Сен-Викторского о необходимости буквального смысла Писания как основы для морального и аллегорического толкования³⁰⁷.

5.6. Цистерцианская традиция³⁰⁸

Наследие и личность святого Бернарда хорошо изучены в историографии³⁰⁹, поэтому нет смысла освящать их подробно. Бернард был основателем и первым аббатом Клерво (1115-1153). Именно благодаря ему орден приобрел столь значительное влияние: после смерти Бернарда он насчитывал уже 350 обителей, из которых 68 были основаны лично им самим³¹⁰.

Историки подразделяют сочинения Бернарда на три основные группы — трактаты, проповеди и письма. Бернарду принадлежат 14 трактатов, среди которых «О ступенях смирения и гордыни» (1125-1126 гг.), «О любви к Богу» (около 1126 г.), «Апология к Гийому, аббату Сен-Тьерри» (1127 г.), посвященная новой интерпретации Устава св. Бенедикта, «О нравах и

³⁰⁷ *Smalley B.* The Study of the Bible... P. 85, 106-111.

³⁰⁸ Подробный анализ источников по истории ранних цистерцианцев проводит в своей диссертации Ю.А. Ефремовой. В данном разделе я ограничусь лишь основными характеристиками используемых в моем исследовании авторов и их работ.

³⁰⁹ *Richard J.* Bernard de Clairvaux. Paris, 1953; *Leclercq J.* Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits. T. I-V. Roma, 1962-1992; *Duby G.* Saint Bernard: l'art cistercien. Paris, 1976; Bernard de Clairvaux: histoire, mentalités, spiritualité; préf. G. Lobrichon, D. Bertrand. Paris, 1992; Bernardus magister // Celebration of the Nine Century of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux: 1090-1990 / Ed. by *J. Sommerfeldt.* Kalamazoo, 1992; *Bredero A.H.* Berhard von Clairvaux (1090-1153): über seine Vita und ihre historische Auswertung. Stuttgart, 1996.

³¹⁰ *Ghellingck J. de.* L'essor de la littérature latine au XIIe siècle. Paris, 1946. P. 176.

обязанностях епископов» (1127)³¹¹, «О благодати и свободном выборе» (1132-1136 г.), «О похвале новому воинству, к воинам Христа», «О размышлении» (начат в 1149 г., завершен после смерти Евгения III в 1153 г.). Проповеди Бернарда (1115-1153) тематически делятся на группы: О времени (*De tempore*, или проповеди на главные праздники литургического года; 84 проповеди), О святых (47 проповедей), на различные темы (125 проповедей) и на Песнь Песней (86 проповедей). Комментарии на Песнь Песней сохранились в трех редакциях (английской, редакции Клерво и Моримона) и являются своего рода «компендиумом цистерцианской духовности».

До нас дошло 545 писем Бернарда, первые из которых датируются началом 20-х годов XII в. Среди писем можно обнаружить как небольшие послания, так и обширные полемические трактаты (например, против Абеяра). Письма Бернарда являются важным источником не только для изучения жизни и мировоззрения их автора, но и по религиозной истории первой половины XII в. в целом.

Библия для Бернарда – это не только предмет экзегезы, но также практическое руководство по странствию к Богу. И как таковое, она занимает в его жизни и в его духовном пути центральное место. Во многочисленных случаях мы находим в трудах Бернарда точные цитаты или аллюзии из Библии. Библейский материал передается парафразами, короткие или более длинные реминисценции придает особый оттенок его языку вне пределов цитаты. Бернард говорит библейским языком, словно это его собственный язык. Это важно, поскольку объясняет естественную легкость, с которой Бернард формулировал свои мысли в библейских идиомах.

³¹¹ В издании Ж. Леклера: Bernardus Claraevallensis. Epistola XLII. Ad Henricum Senonensem episcopum (De moribus et officio episcoporum) // SBO. Vol. VII. P. 100-131.

Гийом из Сен-Тьерри (ок. 1085-1148)³¹² — друг и сподвижник Бернарда. Как и Руперт Дойцкий, он был родом из Льежа, был с ним дружен и состоял в переписке. Около 1113 или 1115 г. Гийом стал монахом реймского монастыря Сен-Никез, где пребывал до 1121 г. В 1128 г. он был избран аббатом бенедиктинского монастыря Сен-Тьерри, расположенного в семи километрах к северу от Реймса. С Бернардом он, скорее всего, познакомился незадолго до своего избрания. Лишь в 1135 г. ему удалось осуществить свое давнее желание следовать более строгому уставу, и он становится простым монахом в цистерцианском аббатстве Синьи. Гийом является автором многочисленных сочинений, в том числе трактатов «О природе и достоинстве божественной любви», «О созерцании Бога»³¹³ (оба написаны ок. 1121-1124 гг.), «Краткий комментарий на Песнь Песней» (ок. 1130 г.)³¹⁴. Кроме того, именно он составил первую книгу жития святого Бернарда³¹⁵. В 1144 г. Гийом совершил поездку в картузианский монастырь Мон-Дье близ Реймса. Это вдохновило его на создание сочинения о теории и практике созерцательной любви, которое обрело форму Послания к братьям Мон-Дье, или «Золотого письма» (*Epistola ad fratres de Monte Dei, Epistola aurea*).

³¹² О Гийоме см.: Adam A. Guillaume de St.-Thierry: Sa vie et ses œuvres. Bourg, 1923; Déchanet H. M. Guillaume de St.-Thierry: L'homme et son œuvre. Bruges; Paris, 1942; Davy M. M. Théologie et mystique de Guillaume de St.-Thierry. P., 1954; William, Abbot of St. Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry // Colloque international d'histoire monastique, Reims-St.-Thierry. Kalamazoo, 1987; Verdeyen P. La théologie mystique de Guillaume de St.-Thierry. Paris, 1990; Signy-l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de St.-Thierry: Actes du Colloque international d'études cisterciennes. Signy-l'Abbaye, 2000.

³¹³ Guillemi a Sancto Theodorico De Contemplando Deo / ed. P. Verdeyen // Guillemi a Sancto Theodorico Opera Omnia III. Turnolti, 2003. P. 149-173.

³¹⁴ Написан, скорее всего, после визита в Клерво и под влиянием Бернарда: Verdeyen P. Introduction // Guillemi a Sancto Theodorico Opera omnia. Pars I. Turnholti, 1989. P. XXVI.

³¹⁵ О первом житии святого Бернарда см.: Bredero A. H. Études sur la Vita prima de Saint Bernard. Roma, 1960.

Исаак из Стеллы (около 1105/1120 – около 1168/69) — аббат одноименного монастыря неподалеку от Пуатье. О его жизни известно немного³¹⁶: он родился в Англии, учился во Франции – скорее всего, в Париже и Шартре, в середине сороковых годов стал монахом в цистерцианской обители Понтины, расположенной в пятнадцати километрах на северо-восток от Осера. Есть основания считать, что, прежде чем стать аббатом Стеллы в 1147 г., Исаак был настоятелем другого цистерцианского монастыря, Нотр-Дам де Шателье, расположенного на острове Ре. Исаак неоднократно встречался с Бернардом Клервоским. Наиболее известен он своим трактатом «О душе» (изначально это письмо, адресованное Альхерию Клервоскому). Его проповеди³¹⁷ датируются промежутком между 1147 и 1169 гг. и были произнесены в одном из монастырей, где Исаак был аббатом. Проповеди комментируют тексты Святого Писания, в них присутствует множество библейских цитат и аллюзий, большая часть из которых относятся к псалмам, Евангелию от Матфея и посланиям апостола Павла. В одной из проповедей Исаак пишет о том, что считает необходимым «объяснять священный текст свободнее: «не следует давать общепризнанные толкования, а необходимо приспособлять их ко времени, месту, обстоятельствам и людям»³¹⁸. Анри Любак причислял Исаака из Стеллы к самым глубоким метафизикам своего столетия³¹⁹.

³¹⁶ *Isaac de l'Etoile. Sermons. Tome I / Ed. par A. Hoste. (SC 130) Paris, 1967. P. 7.*

³¹⁷ 39 его проповедей изданы в коллекции «Fontes Chistiani». *Isaac de Stella. Sermones. Freiburg im Breggau, 2012.*

³¹⁸ *Isaac de Stella. Sermo 18. 1. // FC 52/2. P. 28: «Itaque quia nos silere non sinitis, ac pro lectione, vivae vocis nostrae frequentiam exigitis, in caeteris sancti Evangelii lectionibus non communes ubique explanationes sequentes, liberius quod pro tempore, loco, negotio, personis, congruere opinamur, exponimus; nec enim a summi Scribae, id est digiti Dei sensu absonat expositio, quae Scripturae excludit aenigmata, ut in auditoribus regnum destruat cupiditatis, charitatis autem aedificet; in hac autem lectione ab hac licentiosa libertate ablegamur, dum is qui proponit exponit».*

³¹⁹ *Lubac H. de. Exégèse médiévale... T. 1. P. 277.*

5.7. Нормативные источники

В исследовании привлекались также нормативные источники, а именно, уставы и обычаи монастырей, позволяющие соотнести религиозную практику и ее рефлексиию.

Монашеские *consuetudines*, фиксировавшие повседневную жизнь в монастыре, изучались издавна и привлекали огромное внимание западных историков. Работы Жана Леклерка, Герта Мейвилля, Доминика Йонья-Пра, Лин Доннат, Изабель Кошелен и Себастьяна Баррета подробно освещают проблемы нормативности, сферы действия, описательности или предписательного характера обычаев.

Первым монастырским уставом на Западе стал Устав Августина – одно из наиболее распространенных в западной традиции правил для каноников. После того, как Августин был рукоположен во священники, он организовал в Гиппоне монастырь, который размещался в здании церкви. Став епископом в 396 г., Августин был вынужден оставить монастырь, но продолжал жить по Уставу вместе с клириками в своей епископской резиденции. Впоследствии он основал в Северной Африке множество мужских и женских монастырей. Некоторые из учеников Августина, например, Фульгенций из Руспе, сами стали основателями монастырей и распространили Устав Августина за пределы Северной Африки – в Италию, Испанию и на острова западного Средиземноморья³²⁰.

Хотя постановления Ахенских синодов 816/817 гг. и реформы Людовика Благочестивого предписывали, чтобы единым монашеским уставом для всей империи стал устав св. Бенедикта, однако эти постановления не касались общин каноников и канонисс, которые жили без определенного правила. Поэтому с течением времени возникло множество

³²⁰ Усков Н.Ф. Августина устав // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 114-115.

общин каноников, жившим без устава. В ходе движения за реформу, которое способствовало переносу идеалов монашеской киновийной жизни на каноников, уже в XI в. все чаще звучат требования упорядочить жизнь этих общин. В 1051 г. папа Лев IX в специальной булле для общины св. Мартина в Лукке в первый раз использовал формулировку *regulariter vivere*³²¹. В следующие десятилетия все чаще встречаются ссылки на Устав Августина. С XII в. его использовали различные общины каноников и канонисс при кафедральных соборах и коллегиальных церквей, меняя свой статус с секулярных на регулярных каноников. С 1120 г. из движения за реформу в среде каноников возникает орден премонстрантов (где были также и женские и даже двойные монастыри), при этом отдельные общины регулярных каноников оставались по большей части независимыми друг от друга.

Под Уставом Августина подразумевались различные тексты. Их различие было понято еще в Средневековье: так в XII в. уже отличали более мягкий *Ordo vetus* и более суровый *Ordo novus*, который предпочитали сторонники реформы³²².

³²¹ Fonseca C.D. Il movimento canonico a Lucca e nella diocesi lucchese fra XI e XII secolo // Allucio da Pescia (1070 c. A. - 1134). Un santo laico dell'eta postgrerogiana. Roma, 1993. P. 147-157.

³²² В настоящее время известно 10 текстов, обозначаемых *Regula Augustini*, которые современная историография классифицирует следующим образом: 1. Устав для мужских общин: *Regula prima* (Первое правило), предписания, касающиеся монастырской жизни, возникшие в Испании в 650-711 г. Ко времени реформы каноников 11-12 в. оно не играло никакой роли. 2. *Regula secunda* (Второе правило), также известная как *Ordo monasterii vel Disciplina monasterii* (Уложение монастырское, или Дисциплина монастырская). Этот устав соответствует новому уставу (*Ordo novus*), который предпочитали сторонники реформы. Краткая форма устава, регулирующая молитву и труд, имущественные отношения, принятие пищи и воды, поведение за пределами общины, а также предписывающая послушание пропсту (*praepositus*), молчание и дисциплину. 3. *Regula tertia*, также известная как *Praeceptum vel Regula ad servos Dei* (Предписание, или правило для рабов Божих), соответствует *Ordo vetus*. Подробный устав, который в начале требует

Вопрос датировки Устава остается до сих пор нерешенным, однако влияние этих текстов можно увидеть в трудах других отцов. Цезарий Арльский в своих *Regula ad virgines* (Правил для дев), которые он набросал еще в 512 г., использует и *Ordo monasterii Praeceptum*³²³.

Уставом, определившим судьбу западноевропейского монашества, был Устав св. Бенедикта, составленный в 530-е гг. Он состоит из пролога и 73 глав. Историография, посвященная изучению Устава, проблемам его возникновения и рецепции, столь обширна, что было бы излишним останавливаться на его характеристике³²⁴. В результате каролингских реформ и политики по унификации монашества во второй половине VIII - первой четверти IX века во всех монастырях франского королевства был утвержден устав св. Бенедикта, который Карл Великий рассматривал как единственно допустимый. На Майнцком синоде 813 г. говорилось, что в христианском народе должны царить мир, единодушие и единство, ведь христиане имеют «одного Бога-Отца на небесах и одну мать церковь, одну веру, одно

апостольского единения (*anima una et cor unus*)³²², требует отказ от имущества, предписывает, как молиться, поститься, вести себя, одеваться, регулирует вопросы гигиены, заботы о больных и служения отдельных членов общины, требование дисциплины, предписывает послушание пропсту, а также определяет круг ответственности последнего. 4. *Praeceptum longius* (пространное предписание). 5. *Regula recepta* (Общепризнанное правило), с XII в. самая распространенная форма Устава, которая используется в общинах каноников до сего дня. Устав для женских общин: 6. *Objurgatio* (Порицание), является также прологом к письму 211 Августина. Это письмо адресовано разделенной общине женщин и призывает их к единству. 7. *Ordo monasterii feminis datus* (Монастырский устав, данный женщинам). 8. *Regularis informatio* (Изложение правила) – устав для женской общины, по своему содержанию сходный с «Предписанием». 9. *Epistola longior* (Пространное письмо). 10. *Epistola longissima*. См.: Kopf U. Die Regula Augustini / Augustin Handbuch / Hrsg. von V.K. Drecoll. Tübingen, 2007.

³²³ Ibid. S. 568.

³²⁴ См. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001.

крещение»³²⁵. Ахенские синоды 816/819 г. предписали монахам соблюдать «единообразный ... обычай жизни в соответствии с уставом святого Бенедикта»³²⁶. Движение к унификации монастырского общежития по Уставу св. Бенедикта, который стал обязательным для каждой обители, определяло развитие монашества в IX-XI века³²⁷.

В XII в. ревнители аскезы из числа клюнийских монахов создали орден цистерцианцев, имевший собственный монастырский устав. К нормативным документам, имеющих прямое отношение к ранней истории Сито, причисляются «Малое начало» (*Exordium parvum*), «Начало Сито» (*Exordium Cistercii*), «Хартия братолюбия»³²⁸ (*Carta caritatis*). «Малое начало» – это повествование об основании обители Сито и принятых в ней обычаях (*consuetudnes*). Первоначальный текст, видимо, был написан в 1112-1113 гг., но к 1119 г., когда он был утвержден папой, претерпел ряд изменений. До середины XX в. большинство исследователей разделяли точку зрения, предложенную Ж. Лефером, что автором данного текста был аббат Стефан Хардинг. В настоящее время эта гипотеза подвергается сомнению, и исследователи сходятся на том, что текст «Начала» стал плодом более длительной работы и был окончен уже после смерти Стефана. Текст «Малого начала» предваряет «Хартию братолюбия» (*Carta caritatis*) – документа,

³²⁵ Concilium Moguntiense // MGH. Concilia. II, 1. Nr. 36. P. 261: «Unum Deum patrem in caelis et unam matrem ecclesiam, unam fidem, unum baptisma».

³²⁶ Vita Hludowici imperatoris / Ed. G.H. Pertz // MGH SS 2. P.622: «Uniformis ... vivendi secundum regulam s. Benedicti ... mos...».

³²⁷ Усков Н. Ф. Христианство и монашество... С. 287-290; Semmler J. Benediktus II: Una regula, una consuetudo // Benedictine culture 750-1050 / Ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst. Leuven, 1983. P. 1-49.

³²⁸ Подобный перевод был предложен А.А. Ткаченко в докладе, посвященном этому нормативному документу, и сделанному на международной конференции ИВИ РАН «Христианское милосерие в истории, историографии и современной культуре» 16-17 июня 2011 г.

определяющего структуру и функционирование цистерцианского ордена³²⁹. Он был утверждён в августе 1152 г. папой Евгением II.

«Начала Сито» также излагают историю возникновения ордена, но в краткой редакции. Крупнейший специалист в этой области К. Вадделл считает, что этот текст был создан после смерти Стефана Хардинга³³⁰. Важным источником являются также статуты, принимавшиеся Генеральным капитулом цистерцианского ордена начиная с 1116 г.³³¹.

³²⁹ Подробнее о дискуссиях вокруг нормативных документов цистерцианцев см.: *Ефремова Ю.А.* Природа в цистерцианской традиции XII века. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2013.

³³⁰ *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux* / Ed. by Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 156.

³³¹ *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116-1786)*. T. I. Ab anno 1116 ad annum 1220 / Ed. J.-M. Canivez. Louvain, 1933.

Историографический обзор

1.1. Монашество и город

История средневекового города издавна привлекает внимание исследователей, в первую очередь освещающих социально-экономические, институционально-правовые и культурные аспекты его развития³³². Заявив о себе еще на рубеже XVIII-XIX вв., урбанистика остается одним из самых динамично развивающихся разделов медиевистики. Образ города, отношение к этому феномену социальной жизни изучался, преимущественно, на материале политических и философских трактатах³³³, литературных произведений³³⁴, в том числе в жанре «Похвала»³³⁵. Проблема образа города в средневековых богословских сочинениях в научной литературе затрагивается в контексте взаимоотношений города и церкви, города и монашества³³⁶. В современной историографии можно выделить несколько направлений, которые, так или иначе, касаются социальной рефлексии монашества по

³³² Об историографии предмета см.: *Сванидзе А.А.* Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы // *Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Феномен средневекового урбанизма.* М., 1999. Т.1. С. 9-41; *Ястребицкая А.Л.* Средневековая культура и город. М., 1995.

³³³ *Meier U.* Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. München, 1994.

³³⁴ *Kugler H.* Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters. München, 1986.

³³⁵ *Богодарова Н.А.* Средневековый Лондон глазами современника // *Городская жизнь в средневековой Европе.* М., 1987. С.134-146.

³³⁶ *Moines et religieux dans la ville (XIIe-XVe siècle).* Toulouse, 2009; *Sydow J.* Stadt und Kirche im Mittelalter // *Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag / Hrsg. von H. Maurer.* Sigmaringen, 1991. S. 178-199; *Анисимова А.А.* Город и монастырь в средневековой Англии : на материале юго-восточных графств: диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.03. М., 2012.

поводу города как нового феномена общественной жизни средневековой Европы.

Первую группу представляют собой работы, посвященные возникновению и деятельности нищенствующих орденов³³⁷. Эти монашеские объединения (например, францисканцы) формировались в городской среде и их проповедь часто была направлена *in castella et civitates*³³⁸. Поэтому городская проблематика занимала в их богословии весьма значительное место. Интерес исследователей к деятельности мендикантов в городах и их взаимоотношениям с городскими властями возник давно и остается устойчивым и глубоким, поэтому историография этого вопроса необозрима³³⁹. Эта тематика выходит за проблемные и хронологические рамки данной диссертации, но с методологической точки зрения соответствующая литература оказалась очень полезной.

Вторую группу работ представляют собой исследования, посвященные цистерцианцам и премонстрантам. Поскольку с самого начала эти

³³⁷ Классическими исследованиями являются труды берлинского профессора Каспара Эльма.

³³⁸ Усков Н.Ф. Монастыри в городе // Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. С. 299.

³³⁹ Классические исследования: Schmidt H.-J. Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter. Trierer Historische Forschungen. Bd. 10, 1969; Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft // Hrsg. K. Elm. Berlin, 1981; Stüdeli B.E. Minoritenniederlassungen und die mittelalterliche Stadt. Beiträge zur Bedeutung von Minoriten und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz. Werl, 1969; Dubreil-Arcin A. Les frères prêcheurs, entre cultes de l'ordre et cultes urbains // Moines et religieux... P. 417-437; Guyonnet F. Les ordres mendiants dans le sud-est de la France (XIIIe-début XVIe s.). Essai de synthèse sur la topographie et l'architecture des couvents (Comtat Venaissin, Provence, Languedoc oriental) // Ibid. P. 275-312; Pousthomis-Dalle N. Les ordres mendiants dans le sud-ouest de la France : état de la recherche sur l'implantation, la topographie et les choix architecturaux des couvents // Ibid. P. 223-273.

монашеские объединения противопоставили себя городской форме жизни³⁴⁰, это явление рассматривалось историками как одна из форм монашеской аскезы и стремление реализовать идеалы *vita eremitica*³⁴¹ древнего монашества. Отношение «ангелических братьев» к городу, в том числе и на примере теологических трактатов XII в., рассматривается в работах Каспара Эльма³⁴², Юргена Митке³⁴³, Герхарда Винклера³⁴⁴, Кристиана Моссига³⁴⁵, Жана Леклерка³⁴⁶, Луи Лекая³⁴⁷. Неприятие городской среды в учении цистерцианцев считается одной из характерных особенностей этого ордена, придерживавшегося строгой антитезы церкви и мира.

Таким образом, в историографии хорошо изучены две ярко выраженные идеологические позиции «нового» монашества по отношению к городам. Теология «старого» бенедиктинского монашества менее изучена в

³⁴⁰ Статуты 1134 г. запрещали монахам-цистерцианцам селиться в городах или рядом с ними. Однако уже в статуте 1274 г. данное предписание было пересмотрено. См. подробнее: *Higounet Ch. Cisterciens et Bastides // Le Moyen Âge*, 1950. Т. 54. 4-е serie. № 1-2. P. 69-84.

³⁴¹ *Elm K. Die Stellung der Zisterzienserordens in der Geschichte des Ordenswesens // Zisterzienser. Berlin, 1989. S. 33.*

³⁴² *Elm K. Die Bruderschaft von gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt// OEG, Bd. 59. 1985. Ss. 470-496; Idem. Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein // SQWG, Bd. 27. Padenborn, 1989; Idem. Questioni e risultati della recente ricerca sui cistercensi // I cistercensi nel Mezzogiorno. Vetere, 1994. P. 128-150; Idem. Die Zisterzienser Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Berlin, 1987.*

³⁴³ *Mietke J. Die Anfänge des Zisterzienserordens // Ibid. S.41-55.*

³⁴⁴ *Winkler G.B. Die Ausbreitung des Zisterzienserordens im 12. und 13. Jh. // Ibid. S. 87-114.*

³⁴⁵ *Mossig Ch. Verfassung des Zisterzienserordens und Organisation der Eigenkloster // Ibid. S. 115-123.*

³⁴⁶ *Leclercq J. L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil // L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Milano, 1965. P. 31-35; Idem. La crise du monachisme aux XI-e et XII-e siècles // Aux sources de la spiritualité occidentale. Paris, 1964. P. 193-262; Idem. Die Spiritualität der Zisterzienser // Zisterzienser. Berlin, 1989. S. 149-169.*

³⁴⁷ *Lekai L. The Cisterciens. Ideals and Reality. Darmstadt, 1977.*

силу отсутствия определенного и четко сформулированного отношения бенедиктинцев к городу и происходившим в XII в. общественным и культурным изменениям.

Третье направление представляют собой исследования, посвященные вопросам церковной реформы в частности, пастырского служения, в том числе в городах. Интерес к этой проблематике был положен научной конференцией «Общинная жизнь клира в XI XII вв.», состоявшейся в Сполето в 1958 г. Исследователи из разных стран – Ч. Виоланте,³⁴⁸ Г. Мерзман,³⁴⁹ Ж. Леклерк³⁵⁰, Р. Грегуар³⁵¹ и др. – представили доклады, посвященные проблеме религиозных движений в эпоху классического средневековья (регулярные каноники, влиянию и значению грегорианской реформы для западной Церкви. Большое внимание уделялось проблемам духовности в повседневной жизни клириков, аскезе и проповеди как реализации *vita apostolica*. Конференции, проведенные в Сполето в следующие десятилетия, – «Миряне в христианском обществе в XI - XII вв.»³⁵², «Церковь и реформа в духовности XI в.»³⁵³, «Отшельничество на Западе в XI-XII вв.»³⁵⁴, «Бедность и богатство в духовности XI - XII вв.»³⁵⁵ –

³⁴⁸ *Violante C.* Prospettive e ipotesi di lavoro // *La vita commune del clero nei secoli XI e XII.* Milano, 1959. P. 1-15.

³⁴⁹ *Meerseman G.G.* Teologia monastica e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II // *Ibid.* P. 256-270.

³⁵⁰ *Leclercq J.* La spiritualité des chanoines réguliers // *Ibid.* P. 158-170.

³⁵¹ *Gregoire R.* La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine // *Ibid.* P. 173-192.

³⁵² I laici nella "societas Christiana" dei Secoli XI e XII: Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965. Milano, 1968.

³⁵³ Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI: Todi, 13 - 16 ottobre 1963. Todi, 1968.

³⁵⁴ L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII: Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto -6 settembre 1962. Milano, 1965.

³⁵⁵ Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII: (Todi), 15 - 18 ottobre 1967. Todi, 1969.

отразили стойкий интерес к проблемам социальных преобразований и реакции Церкви на происходившие в обществе изменения. Об этом свидетельствуют работы Ч.Фонсеки о деятельности реформированного монашества и регулярных каноников,³⁵⁶ А. Ладзарино дель Гроссо³⁵⁷ и П.Классена³⁵⁸ о Герхохе Райхерсбергском, Ф. Шмале³⁵⁹ о взаимоотношении клира и горожан и др.

Итог изысканиям в данной области попытался подвести Карл Босль в монографии, посвященной движению регулярных каноников и пастырскому служению в Церкви и обществе в XII в.³⁶⁰ Исследователь отмечает мобильность Церкви, ее возможности осуществлять миссию в новых социальных условиях и способность дать ответ на общественные и культурные запросы общества в эту эпоху. *Cura animarum* (пастырская забота о душах) – “метод и техника коммуникации между церковью и верующими”³⁶¹ – была и остается одной из главных задач Церкви. Кроме того, К.Босль поставил вопрос о роли и значении монастырей, монашеских орденов в социальной структуре, с учетом новых общественных веяний и изменений, связанных с ростом городов.

³⁵⁶ *Fonseca C.D.* Medioevo canonice. Milano, 1970; Idem. Le canoniche repolari riformate dell' Italia nord-occidentale. Ricerche e problemi // *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secoli X-XII)*. Torino, 1966.

³⁵⁷ *Lazzarino del Grosso A.* Armut und Reichtum im Denken Gerhohs von Reichersberg, Milano, 1973; Idem. Società e Potere nella Germania del XII secolo. Gerhoh di Reichersberg. Firenze 1974.

³⁵⁸ *Classen P.* Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Wiesbaden, 1960; Idem. Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. u. 12. Jh. // *Poverta e ricchezza nella spiritualita dei secoli XI e XII*. Lodi, 1969. S. 129-162.

³⁵⁹ *Schmale F.* Kanonie, Seelsorge, Eigenkirche // *HJb.* №78, 1959. S. 47-69.

Das Burgertum in der Literatur des 12. Jahrhunderts. 1968. S.409-424.

³⁶⁰ *Bosl K.* Regularkanoniker und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jh. München, 1983.

³⁶¹ *Ibid.* S. 14.

Исследования, посвященные социальным и культурным изменениям в XII в. и церковным реформам в это время, были вызваны как общими тенденциями в историографии 1970-80х гг. с ее возросшим вниманием к изучению ментальности и культурной истории, так и преобразованиями и реформами Католической церкви после II Ватиканского собора (1962-1965).

В последние два десятилетия в западной историографии обозначился интерес к изучению вопроса формирования городского типа духовности (работы Й. Оберсте³⁶², У. Майера³⁶³), однако в целом историки констатируют серьезную лакуну в данном аспекте изучения средневекового города³⁶⁴.

В 80-х гг. XX столетия в гуманитарных и социальных науках возникает интерес к пространственному дискурсу (*spatial turn*), который накладывается на традиционную для медиевистики и социологии тему города, стимулировав появление исследований, в центре которых было особое восприятие городского пространства и ландшафта (М. Лоуверс³⁶⁵, Д. Йонья-Пра³⁶⁶). И хотя авторы в силу специфики изучения проблемы «сакрального» в пространстве города неизбежно касаются и религиозных тем³⁶⁷, тексты

³⁶² Oberste J. Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters. Köln, 2003.

³⁶³ Meier U. Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. München, 1994.

³⁶⁴ Например, мюнхенский ученый К. Шрайнер во вступительной речи на конференции «Набожность мирян в позднее Средневековье» (1992) был вынужден констатировать, что данное направление остается практически неизученным.

³⁶⁵ Lauwers M. Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval. Paris, 2005.

³⁶⁶ Iogna-Prat D. La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen âge v. 800 - v. 1200. Paris, 2012.

³⁶⁷ Изучение сакрального пространства в последнее время привлекает пристальное внимание западных историков. См.: Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle). Toulouse, 2011.

экзегетического характера используются в их работах лишь спорадически. Таким образом, огромный корпус текстов экзегетического и богословского характера, возникший в XII веке, остается до сих пор не востребованным историками средневекового города.

1.2. Экзегетика.

Рост интереса к изучению такого огромного корпуса экзегетических текстов был связан с изменением, как тематики, так и проблематики исследований. «Долгое время, – отмечает профессор Эванстонского университета Роберт Лернер, – средневековая экзегетика оставалась несправедливо забытой». Этот факт он объясняет жесткими границами между дисциплинами: если историки находили данный материал «слишком религиозным» и «не очень конкретным», то религиоведы и церковные авторы считали изучение экзегетики «не достаточно религиозным по тематике»³⁶⁸.

Для историков-позитивистов XIX в. богословская средневековая литература не имела исторической ценности, так как не содержала в себе каких-либо конкретных исторических сведений и фактов.

В 30-40 гг. родоначальники школы Анналов, Марк Блок и Люсьен Февр, издававшие с 1929 г. журнал «Анналы», предложили новый подход в изучении прошлого, в котором внимание стало уделяться не столько биографиям великих людей или описанию тех или иных знаковых событий, сколько обществу в целом, в том числе ее духовной жизни. Последнее поколение Школы Анналов все большее значение придает исторической психологии, социальной истории идей, социокультурной истории, коллективным представлениям и ценностям, тому что Л. Февр называл

³⁶⁸ *Lerner R. E. Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese // Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32. München, 1996. S. X.*

«историей ментальностей»³⁶⁹. Историки, работающие в этом ключе, пересмотрели отношение к целому ряду источников, которые ранее оценивались как малоинформативные. Исследователи начали интересоваться «благочестивыми» и «набожными» рассуждениями на библейские темы, поскольку видели в них позицию средневекового автора, который через библейские метафоры и *exempla* выражал свое отношение к действительности.

В середине XX в. во французской историографии появляются первые обобщающие научные труды, посвященные средневековой экзегетике. Это работы кардинала Анри де Любака,³⁷⁰ доминиканца Мари-Доминика Шеню³⁷¹, священника Жана де Геллинка,³⁷² уже упоминавшейся Берил Смоллей,³⁷³ новобенедиктинца Жана Леклерка³⁷⁴.

Фундаментальное исследование в четырех томах «*L'exégèse médiévale*» Анри де Любака до сих пор не имеет себе равных. Автор представил историю возникновения и развития экзегетики (от Оригена до схоластики

³⁶⁹ Смирнов В.П. Французская историография. Это исследование опубликовано в Интернете на сайте http://www.amstud.msu.ru/full_text/texts/dementyev/ Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 2 (66). С. 17-47.

³⁷⁰ De Lubac H. Exégèse médiévale. V. 1-4. Paris, 1959-1964.

³⁷¹ Chenu M. D. Théologie symbolique et exégèse scolastique aux XII-XIIIe siècles. P., 1951; Idem. La théologie au XIIe siècle. Paris, 1957.

³⁷² Ghellinck J. Le mouvement théologique au XIIe siècle, Brügge, 1948.

³⁷³ Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, 1941.

³⁷⁴ Leclercq J. S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle // S. Bernard théologien, ASOC 1953; Idem. Contemplation et vie contemplative du VIe au XIIe siècles // DSp II, 1953; Idem. S. Bernard et la tradition biblique// SE 1959; Idem. L'exégèse médiévale de l'Ancien Testament // L'Ancien Testament et les chrétiens, Paris 1951; Idem. Prédicateurs bénédictins aux XIe et XIIe siècles // RM 1943; Idem. La mort d'après la tradition monastique du Moyen Age // StMiss 31, 1982; Idem. Monks and Marriage. New York, 1982; Idem. L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge // La Bibbia nel'alto medioevo. Spoleto, 1963.

ХIII в.) как историю одного из основных жанров средневековой теологии. Он дал подробный анализ восприятия наследия патристики средневековой теологией и указал, в каком объеме представлены те или иные идеи отцов Церкви у средневековых авторов. Экзегетику Любак определил как «инструмент синтеза христианской мысли»³⁷⁵. Главной задачей своего исследования он считал систематизацию этого обширнейшего материала. Ученый предложил несколько принципов классификации экзегетической средневековой литературы: по методу (аллегорическая и схоластическая экзегеза), по периодам, по рассматриваемым темам и по персоналиям. Эта работа не претендует на социальное исследование и носит, скорее, историко-богословский характер. Однако значение ее велико, поскольку она знакомит с источниками и их возможностями для изучения средневековой социальной и культурной истории.

Работа Жана Леклерка «Любовь к науке и стремление к Богу»³⁷⁶ является примером использования новых методов исторического исследования, предложенных школой Анналов, для изучения монашеской культуры на материале средневековой экзегезы. Источниками для данной работы был весьма широкий круг богословских текстов, относящихся, по преимуществу к классическому Средневековью. Это Бернард Клервосский, и Гилберт Ножанский, Руперт Дойцкий, Гуго Сен-Викторский, Ришар Сен-Викторский, Гилберт Порретанский, Герхох Райхесбергский, Готфрид Осерский, Ансельм Кентерберийский, Петр Дамиани, Иероним Помпозский, Вильгельм из Сен-Дени и многие другие. Кроме того, Леклерк обратился к монастырским уставам (Василия Великого, Кассиана, Бенедикта Нурсийского) и уставам регулярных каноников.

Интерес к истории ментальности, структур и идей предполагал моделирование мировоззрения, константы которого должны были

³⁷⁵ *De Lubac H. Exégèse médiévale. V. 1. P. 17.*

³⁷⁶ *Leclercq J. L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris, 1957. Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf, 1963.*

присутствовать в каждом члене *communitas* (*communitas* на всех ее уровнях: от конкретной *communitas monasterii* до *communitas Ecclesiae*) изначально. Леклерк указал на существование в монашеской среде особой системы взглядов или формы мышления, для обозначения которой он ввел понятие «монашеской теологии». Исследователь также указал на особенности экзегетической литературы, обусловившие «постоянство и единство»³⁷⁷ монашеской культуры. По его мнению, монашеские писания имеют литературный характер (они написаны по четким грамматическим правилам и предназначены, скорее, для прочтения, чем для устного выступления) и отличаются мистической и эсхатологической направленностью. Обращаясь к подобного рода источникам, Леклерк придерживался позиции, характерной для школы Анналов. Он видел в экзегезе отражение ментальности и представлений интеллектуалов «среднего уровня», например, Иеронима Помпозского, Ришара Сен-Викторского, Иримберта Адмонтенского.

Леклерк различал и противопоставлял монашескую и схоластическую теологию. Если в школах (*scholae*) победила насущная необходимость в постоянных упражнениях в спекулятивной теологии, что отвечало потребностям пастырского служения, то в монастырях царила атмосфера, придававшая большое значение не *cura animarum* или иным социальным задачам, но индивидуальным духовным запросам.

Генезис схоластики и влияние социальных изменений в обществе на становление и развитие «новой теологии» рассматриваются в работах Ж. Геллинка и М.-Д. Шеню. Эти авторы сконцентрировались на изучении теологии XII в. Главной задачей Ж. Геллинка является классификация и характеристика основных религиозных направлений в данную эпоху в контексте становления «нового богословия» – схоластики и ее противопоставления городским и монастырским школам.

³⁷⁷ *Leclercq J. Wissenschaft...* S. 35-39.

В книге «Символическая теология и схоластическая экзегеза XII-XIII веков» М.-Д. Шеню обращается к вопросу об изменении религиозных и идейных представлений о человеке и природе в связи с накоплением новых знаний. Предмет его исследования – теологические трактаты сен-викторской, шартрской и ланской школ. Важным для Шеню является также вопрос о сочетании бенедиктинских традиций и новых веяний ранней схоластики в богословии каноников-августинцев.

В современных исследованиях по средневековой культуре обнаруживается заметная лакуна. Речь идет об отношении авторов средневековых богословских текстов к окружающей их действительности. Между тем, проблема соотношения экзегетики и социальной и культурной действительности является весьма актуальной³⁷⁸. На сегодняшний момент наиболее полно этот вопрос изучен на примере средневекового искусства и храмовой архитектуры. Так, французский историк Эмиль Маль предложил рассматривать все средневековое искусство как визуализацию экзегетики, имеющую перед собой дидактические задачи³⁷⁹. С его точки зрения, средневековое искусство невозможно понять только в стилистических или культурных понятиях, поскольку за этими понятиями стояли религиозные структуры или теологические рассуждения об отношении Бога и тварного мира и т.д.

В отечественной историографии историей средневекового города занимались много и на самых разнообразных источниках (в частности, В. В. Стоклицкая-Терешкович, Я.А.Левицкий, Е.В.Гутнова, Л.А.Котельникова, А.Л.Ястребицкая, С.Д.Червонов, А.А.Сванидзе, С.М.Стам, Н.И. Девятайкина, Л.П. Репина³⁸⁰ и многие другие), но не на материале экзегетических текстов и

³⁷⁸ *Hughes Ch. G. Art and Exegesis // A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe. London, 2006. P. 173-192.*

³⁷⁹ *Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции. М., 2008.*

³⁸⁰ *Репина Л. П. Городские микроструктуры и город как подсистема в истории // Феномены истории 2005. К 80-летию В. Л. Керова. Сб. статей. М., 2005. С. 244—257.*

без постановки вопроса об отношении духовенства к городу и горожанам. Проблематика экзегезы как источника по социальной рефлексии была затронута в работах А.Я. Гуревича, в частности, в книге «Проблемы средневековой народной культуры»,³⁸¹ где он отводит значительное место анализу богословских трудов Цезария Арелатского, Цезария Гейстербахского, Гонория Августодунского и затрагивает темы, связанные с городской жизнью. Хотя проблема города была в отечественной историографии одной из основных, начиная с исследований А.К. Дживелегова³⁸² и заканчивая недавней коллективной работой современных медиевистов³⁸³, вопрос о восприятии феномена города на материале экзегетических и богословских текстов до настоящего времени не был предметом специального исследования³⁸⁴. Если влияние экзегетики на искусство и архитектуру изучается в последние годы достаточно активно (например, в работах С.С. Ванеяна³⁸⁵, О.С. Воскобойникова³⁸⁶, Н.С. Ломакина³⁸⁷, то применительно к социальным отношениям мы вынуждены констатировать серьезную лакуну. Таким образом, несмотря на обозначившийся в последние десятилетия интерес к богословским трудам как к историческому источнику по социальной и культурной истории, данная

³⁸¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

³⁸² Дживелегов А.К. Средневековый город в Западной Европе. СПб., 1902.

³⁸³ Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Под ред. А.А.Сванидзе. 4 т. М., 1999-2001 гг.

³⁸⁴ Единственным исключением можно назвать небольшую, но емкую работу Н.Ф. Ускова *Монастыри в городе // Феномен средневекового урбанизма*. М., 1999. С. 280-310.

³⁸⁵ Ванеян С.С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. М., 2010.

³⁸⁶ В частности, следует упомянуть его только что вышедшую в свет книгу: *О.С.Воскобойников. Тысячелетнее царство (300—1300). Очерк христианской культуры Запада*. М., 2014.

³⁸⁷ Ломакин Н.А. Образы пространства в папском церемониале XIII-XIV вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03: защищена 07.11.2012. М., 2012.

проблематика не получила должного освещения ни в отечественной, ни в зарубежной историографии.

Глава I

Город библейский и город XII века

1. Терминологические проблемы обозначения городов в латинской Библии

Чтобы понять, что такое «город» в экзегетике XII века, необходимо прежде выяснить, как обозначался город в святоотеческой литературе, выделить основные аспекты учения о городе и граде и основные векторы развития экзегетических трактовок. Библия, и в первую очередь – Ветхий Завет, дает богатый материал по истории города и городской культуры Древнего Востока и Античности.

Латинский перевод Священного Писания содержит в себе разнообразную городскую терминологию (*civitas, urbs, oppidum, castellum, castrum, vicus, civitas cum foro, murae, platea, vicus, aquaeductus* и др.); некоторые города или объекты, связанные с их историей, стали метафорами, прочно вошедшими в культуру христианской цивилизации – Вавилонская башня, Иерихонские трубы, Иерусалим.

Естественно, что города вавилонского, ассирийского, персидского царств отличались от полисов эллинистических государств и Римской империи. Следует также учитывать, что текст Священного Писания состоит из книг, относящихся к разным временным пластам от XII в. до н.э. (Песнь Деборы, Суд. 5) до I-II вв. н.э. (когда складывается новозаветный канон).

В рамках настоящей главы необходимо обратить внимание на следующие вопросы. Когда в Библии говорится о городах Древнего Востока, в «Переводе Семидесяти» фигурирует привычный и понятный эллинистической культуре *πόλις*. В латинском переводе Священного Писания его эквивалентом служит *civitas*. Например, в книге Ионы (3:3) «И была Ниневия великим градом» - *civitas magna, πόλις μεγάλη*. При этом следует отметить, что Иероним далеко не всегда следовал данному принципу.

Вифлеем назван в ВЗ и *urbs* (Руфь 1:19), и *civitas* (Суд.17:8). Город Гай³⁸⁸ назван как *oppidum* (Нав. 8:1), так и *urbs* (Нав. 8:2). Употребление именно *civitas* при обозначении библейского города в современной историографии связывается с общей тенденцией преувеличения значения библейских городов, когда создавался перевод текстов Септуагинты на латынь³⁸⁹.

2. Августинская оппозиция *civitas Dei* и *civitas terrena*

Исследование структуры модели «град небесный – город земной» как знаковой системы с несколькими уровнями кодирования позволяет выделить исходные уровни толкования, определить интерпретационную матрицу и ее основные элементы. Актуализация тех или иных элементов «матрицы», их перемещение в рамках одной системы знаков помогает определить качественный сдвиг или изменение системы. Таким образом, это позволит оценить степень знакомство автора с городской средой, определить его отношение к ней, выявить взаимосвязь между структурированием пространства и его языковой репрезентацией.

Такой «матрицей» толкования града небесного и града земного стала антитеза, предложенная епископом Гиппона. Не ставя задачу всестороннего изучения богословского наследия Августина, тем не менее, следует упомянуть некоторые элементы его концепции, оказавшие прямое влияние на средневековую теологию³⁹⁰.

³⁸⁸ Ханаанский город вблизи Вефиля, по соседству с которым поселился Авраам и построил жертвенник (Быт. 12:8).

³⁸⁹ Филиппов И. С. Римское право и Вульгата: право, закон, справедливость // Древнее право. *Ius Antiquum*. №1 (4). 1999. С. 144–167.

³⁹⁰ Подробнее о терминологии *civitas* у Августина см.: *Del Estal G., Rosado J. J. R. Equivalencia de «civitas» en el «De Civitate Dei» // Estudios sobre la «Ciudad de Dios». Т. 2. 1954. P. 367-454; Marshall W. Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the*

Под термином *civitas* в трудах Августина фигурируют следующие понятия, которые были важны и для античности в целом, и для эпохи Августина в частности:

- сообщество граждан (*cives*);
- город и/или государство, где проживают граждане;
- политическая единица, институция (город, государство);
- статус, обозначение принадлежности гражданина к общности граждан, то есть гражданство³⁹¹.

Й. Ратцингер справедливо замечает, что термин *civitas* у отцов Церкви невозможно понять без осознания того, чем была *civitas* в античной политической и общественной жизни³⁹². Апологии *civitas* как идеальной формы государственности, присущей римлянам, отводилось значительное место во «Всеобщей истории» Полибия³⁹³ и в трактате Цицерона «О государстве». Римская *civitas* (как и греческий полис) была феноменом общественной и государственной организации, и перевод, равно как и понимание под этим термином «города-государства», только «города» или «государства» было бы излишним упрощением³⁹⁴. В определенные моменты истории римская *civitas* территориально и юридически не ограничивалась

De Civitate Dei. Washington, 1952. *Lamirande E.* Civitas Dei / Augustinus-Lexikon. Hrsg. von C. Mayer. Bd. 1. Basel, 1986. Col. 958-969.

³⁹¹ Подробнее см.: *Van Oort J.* Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden, 1991. P. 102-104.

³⁹² *Ratzinger J.* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München, 1954. S. 263.

³⁹³ *Полибий*. Всеобщая история в сорока книгах. Пер. и предисл. Ф.Г.Мищенко. М., 1985. Т. II. Кн. 6. Гл. 4-20.

³⁹⁴ Подробнее об этом см. *Андреев Ю.А.* Раннегреческий полис. Л., 1976; *Кошеленко Г.А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979; *Blotz G.* Histoire grecque. Paris, 1953; *Welles Ch. B.* The Greek City // Studi in onore di A.Calderini / A cura di E.R.Parebini. Milano, 1956. V.I. P. 37-89; *Wille E.* La mode grecque et L'Orient. Vol. I. Le V-eme siecle. Paris, 1972; *Hammond M.* The City in the Ancient World. Cambridge, 1972.

территорией Рима, Лациума или даже пределами Апеннинского полуострова. Для Августина *civitas* - это не группа случайно проживающих поблизости людей, а организованное сообщество граждан, связанных между собой богослужением, правовыми нормами, культурой, этическими ценностями.

У Августина можно выявить различия между понятиями «город» как сообщество, соотносящееся с *civitas*³⁹⁵ и «город» как некоторая архитектурная данность. Последняя обозначается *urbs*³⁹⁶. Это терминологическое различие, очевидно, было понятно аудитории епископа Гиппона, и именно поэтому он не слишком подробно объясняет разницу³⁹⁷ и использует понятие *civitas* в самом общем значении – «город». Согласно учению Августина, самая существенная особенность *civitas* – это идея, принцип, который объединяет граждан – «единодушное множество людей»³⁹⁸ или «множество людей, объединенных общими узами»³⁹⁹. В некотором смысле понятия *civitas* и *societas* у Августина совпадают⁴⁰⁰. В тех случаях, когда *civitas* – «град» – соотносится с понятиями *gens*, *saeculum*, *res publica*, *urbs*, Августин пишет о «граде земном» (*civitas terrena*). Если *civitas* соотносится с Иерусалимом, отечеством (*patria*) и царством (*regnum*), то речь идет о «граде небесном» (*civitas Dei*)⁴⁰¹.

³⁹⁵ *Augustinus*. In Psalmum CXXI Ennaratio: «Civitas proprie in habitantibus intelligitur».

³⁹⁶ *Gilson E.* Les métamorphoses de la cité de Dieu. P., 1952. P. 68.

³⁹⁷ См., например, проповедь на 64-й псалом, где Августин подробно объясняет, что за город основал Каин, где не было никакого града: In Psalmum LXIV Ennaratio // PL Vol. 36. Col. 734: «Cain prior aedificavit civitatem, et ibi aedificavit ubi nulla erat civitas».

³⁹⁸ *Idem*. Epistola 155.3 // PL Vol. 33. Col. 646: «...cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo».

³⁹⁹ *Idem*. De civitate Dei. XV.VIII.2 // PL Vol. 41. Col. 447: «... civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata».

⁴⁰⁰ *Garrett T.M.* St. Augustine and the Nature of Society // New Scholasticism. 30. 1956. P. 16-36.

⁴⁰¹ *Lamirande E.* L'Eglise céleste selon Saint Augustine. P., 1963. P. 91.

Civitas Dei состоит из ангелов и благих людей, *civitas terrena* – из падших ангелов и дурных людей. Августин противопоставляет град Божий граду дьявола, град небесный – граду земному, вечный град – граду преходящему. Все человечество делится на два рода: «на тех, которые живут по плоти и на тех, которые живут по Богу». Эти «разряды» людей мистически образуют два града, т. е. «два сообщества человеческих существ, одному из которых предназначено царствовать в вечности с Богом, а другому – подвергнуться вечному наказанию вместе с дьяволом». В настоящем эти два сообщества смешаны, и таковыми останутся до скончания века⁴⁰². Вместе с тем в будущем враги града Божьего могут оказаться его гражданами, и среди самых отъявленных врагов найдутся настоящие друзья праведников, которых предопределит Бог. Так «два сообщества, два града оказываются переплетенными и смешанными в этом веке»⁴⁰³.

Родоначальниками двух сообществ Августин называет соответственно Каина и Авеля⁴⁰⁴, первый – «гражданин (*cives*) этого века», последний – «чужой для этого века, принадлежащий к граду Божьему». Каин построил город на земле, Авель же был странником и города не строил, ибо град святых есть град вышний, который здесь рождает своих граждан, в которых он странствует»⁴⁰⁵.

Различия между двумя *civitas* кроются в различном понимании добродетелей. Так, каждый град создается любовью: земной – любовью к

⁴⁰² *Augustinus*. Ennaratio in Psalmum LXIV // PL Vol. 36. Col. 773: «Unde dignosci possunt istae duae civitates? Numquid possumus eas modo separare ab invicem? Permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi».

⁴⁰³ *Idem*. De Civitate... I. 35 // PL Vol. 41. Col. 46: «... apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur».

⁴⁰⁴ *Idem*. Ennaratio in Psalmum LXIV // PL Vol. 36. Col. 773: «Jerusalem accepit exordium per Abel; Babylon per Cain: aedificia quippe urbium postea facta sunt».

⁴⁰⁵ *Idem*. De Civitate... XV. 2. Col. 437.

себе, доходящей до презрения к Богу, небесный – любовью к Богу, доходящей до презрения к себе. Град земной гордится собой, град небесный хвалится о Господе, в первом властвует желание господствовать, причем как в правителях, так и в подвластных им народах. В небесном же граде друг другу служат в любви и милости⁴⁰⁶.

Символами *civitas Dei* и *civitas terrena* становятся Иерусалим и Вавилон⁴⁰⁷. Епископ Гиппонский здесь не был новатором – такое сопоставление можно обнаружить у Оригена и у Амвросия⁴⁰⁸, однако именно Августин дает этой антитезе подробное и последовательное толкование.

Чтобы соотнести эти два библейских города с *civitas Dei* и *civitas terrena* Августин прибегает к этимологии: Вавилон – это смущение, смешение, Иерусалим – видение мира, Сион – это тот же Иерусалим, видение и созерцание⁴⁰⁹.

Изложенное в Ветхом Завете противостояние Иерусалима и Вавилона Августин толкует в аллегорическом смысле. Вавилонское пленение Израиля трактуется как пленение души в скорбях этого века, стремящейся к освобождению – Иерусалиму вышнему, граду небесному. Аггей и Захария пророчествовали во время пленения того Иерусалима, который был на земле «тенью»⁴¹⁰ небесного. Когда земной (т.е. исторический с точки зрения экзегета) Иерусалим был пленником Вавилона, пророки предрекли его освобождение, предсказывая появление нового града, воссозданного из

⁴⁰⁶ Ibid. Col. 436: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. [...] Illi in principibus ejus, vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate ...»

⁴⁰⁷ Подробнее всего учение о Вавилоне как граде земном и Иерусалиме как граде небесном Августин раскрывает в книгах XVI-XVIII трактата «De civitate Dei».

⁴⁰⁸ См. Altaner B. Babylon // RAC. Bd. 1. Sp. 1132-1133.

⁴⁰⁹ Augustinus. Ennaratio in Psalmum LXIV // PL Vol. 36. Col. 773.

⁴¹⁰ В данном случае Августин употребляет слово *umbra* (тень) в значении *ἀντίτυπος* (антитип), если пользоваться терминологией типологической экзегезы.

старого. Августин предлагает обратиться к типологической экзегезе этих событий ветхозаветной истории: «Если понять, «что это было за пленение, то можно увидеть, за странствие переживает народ Божий сейчас»⁴¹¹.

Августин рассматривает Вавилон как метафору «нынешнего мира». Он обращает внимание аудитории на этимологию топонима «Вавилон», который переводится как «смущение», «замешательство»⁴¹². «А разве вся человеческая жизнь – это не смущение и беспокойство? Вся деятельность человека основана на пустых надеждах, и в этом смущении, в этом Вавилоне, Сион пребывает в рабстве»⁴¹³.

С самого начала и до скончания века «град земной» пребывает в неизменном состоянии, его жителями становятся все по своему рождению, в то время как «град добрых» создается через обращение злых: первый знает только рождение (*generatio*), в последний попадают через «перерождение» (*regeneratio*). Жителем Вавилона становятся по рождению, поскольку каждый человек учит язык своего народа и воспринимает обычаи своей родины. «И ребенок, рожденный среди язычников, как ему не почитать камни, если эта религия была привита ему родителями? У них он учится говорить, от них вместе с молоком воспринимает это заблуждение»⁴¹⁴. В

⁴¹¹ *Augustinus*. Ennaratio in psalmum LXIV // PL Vol. 36. Col. 773.

⁴¹² Подобная интерпретация дается уже в Библии (Быт. 11:9).

⁴¹³ *Idem*. In Psalmum CXXV Ennaratio // PL Vol. 37. Col. 1659 : «Babylonia est enim mundus iste: Babylonia enim interpretatur, Confusio. Videte si non est confusio tota vita humana. Quidquid agunt homines in spe vana, quando cognoverint quid agunt, erubescunt...Confusio ergo est ista tota vita rerum humanarum, non pertinens ad Deum. In hac confusione, in ista Babylonia, captiva tenetur Sion: sed convertit Dominus captivitatem Sion».

⁴¹⁴ *Idem*. In Psalmum LXIV Ennaratio // PL Vol. 36. Col. 777: «Omnis homo ubicumque nascitur, ipsius terrae, vel regionis, vel civitatis linguam discit; illius imbuitur moribus et vita. Quid faceret puer natus inter Paganos, ut non coleret lapidem, quando illum cultum insinuaverunt parentes? Inde prima verba audivit; illum errorem cum lacte suxit: et quia illi qui loquebantur majores erant, et puer qui loqui discebat infans erat, unde poterat parvulus nisi majorum auctoritatem sequi, et id sibi bonum ducere quod illi laudarent?»

комментарии на 138-й псалом Августин сопоставляет Вавилон с утробой матери, в которой формируется человек: «Что есть утроба матери моей? Это обычаи моего града. Что это за град? Град, который нас родил в рабстве»⁴¹⁵.

В тропологическом толковании противостояние Вавилона и Иерусалима рассматривается как образ жизни каждого отдельного человека. Души злых людей – это города, в которых правит дьявол⁴¹⁶. Младенцы дочерей Вавилонских – это злые желания, еще не укрепившиеся в душе, которые следует разбить о камень, то есть Христа⁴¹⁷. *Civitas terrena* Августин обозначает как град сего века (*huius saeculi*), почитающий демонов (*daemonicola*), нечестивый (*impia*), град дьявола (*diaboli*), град неверующих (*infidelium*) и смертных людей (*mortalium*).

Град Божий трудах Августина награждается разными эпитетами. Это град Христов (*civitas Christi*), святой (*sancta*), небесный (*caelestis*), вышний (*superna*), вечный (*aeterna*), новый (*nova*), благословенный (*beata*), благой (*bona*), великий (*magna*), славнейший (*gloriosissima*), верный (*fidelis*), красивый и украшенный (*pulchra et decora*).

Следует отметить, что в толкованиях Августина «Сион» (созерцание) и «Иерусалим» (видение мира) часто употребляются как синонимы. В анагогическом толковании они толкуются как «созерцание великого блага будущего века, поскольку туда направляется его стремление. Он же является Иерусалимом в духовном смысле»⁴¹⁸. Иногда Августин проводит различие

⁴¹⁵ Idem. In Psalmum CXXXVIII Ennaratio // PL Vol. 37. Col. 1795.

⁴¹⁶ Idem. In Psalmum IX Ennaratio // PL Vol. 36. Col. 120.

⁴¹⁷ Idem. In Psalmum CXXXVI Ennaratio // PL Vol. 37. Col. 1773: «Qui sunt parvuli Babyloniae? Nascentes malae cupiditates... ad petram elide: Petra autem erat Christus».

⁴¹⁸ Idem. In Psalmum XLIV Ennaratio... Col. 549-550: «Ipsa est Sion spiritualiter: quod nomen latine interpretatum Speculatio est. Speculatur enim futuri saeculi magnum bonum: quoniam illuc dirigitur ejus intentio. Ipsa est et Jerusalem eodem modo spiritualiter».

между Сионом, градом Божиим странствующим, и Иерусалимом, вечным градом⁴¹⁹.

Августин соотносит идею града небесного с Церковью, однако здесь следует обратить внимание на то, что само понятие *ecclesia* у Августина имеет разные значения – как невидимое, мистическое тело, глава которого – Христос, и как церковь зримая, иерархичная институция⁴²⁰.

Таким образом, *civitas* у Августина следует рассматривать в контексте категорий и понятий эллинской или позднеримской цивилизации, для которой *civitas* воспринималась одновременно как город, гражданское сообщество и государство. Эти значения в последующем будут различно и часто по отдельности обыгрываться в экзегетических сочинениях. Понятие *civitas*, употребленное не только в значении «город», в русском языке условно переводится как «град».

3. Понятие *civitas* в контексте экзегетики первой половины XII века

Отсутствие четкого определения термина *civitas* (а вернее, сосуществование многих его дефиниций⁴²¹) позволило богословам последующих поколений давать учению епископа Гиппона новые трактовки и строить на их основе самостоятельные философские, исторические и

⁴¹⁹ Idem. In Psalmum IX Ennaratio... Col. 122: «Psallite Domino, qui habitat in Sion: his dicitur, quos non derelinquit quaerentes se Dominus. Ipse habitat in Sion, quod interpretatur Speculatio, et gestat imaginem Ecclesiae quae nunc est: sicut Jerusalem gestat imaginem Ecclesiae quae futura est, id est civitatis sanctorum jam angelica vita fruendum; quia Jerusalem interpretatur Visio pacis. Praecedit autem speculatio visionem, sicut ista Ecclesia praecedit eam quae promittitur, civitatem immortalem et aeternam».

⁴²⁰ Историографический обзор к вопросу об эkkлесиологии у Августина см. у: Van Oort J. Jerusalem and Babylon... P. 123-127.

⁴²¹ С начала V века термин *civitas* получил особое значение – епископский город, центр диоцеза. См.: Smith C.T. An Historical Geography of Western Europe before 1800. London, 1969. P. 21.

социальные теории. Спустя восемь веков после смерти Августина Оттон Фрейзингский⁴²² снова возвращается к теме противостояния двух градов – *civitas Dei* и *civitas terrena*. Свой труд он озаглавил «*De duabus civitatibus*» и довел изложение до 1146 г. Оттон Фрейзингский также воспринимает учение Августина о двух мистических градах – один во времени, другой – в вечности, один земной, другой – небесный, один от дьявола, другой – Христов. Под термином *civitas* Оттон практически везде понимает организованное сообщество людей и часто употребляет словосочетание *civitas Dei* как синоним *regnum Dei*. Это понятие используется преимущественно в значении «государства». Немалую роль сыграло в подобном словоупотреблении заимствование у Августина толкования книги пророка Даниила с его знаменитым пророчеством о шести царствах⁴²³. Земной град епископ Фрейзинга отождествляет с империей, или, точнее, с империями, сменявшими друг друга (*translatio imperii*) от начала мира⁴²⁴. Со времен Карла Великого в трудах некоторых средневековых историографов Священная римская империя становится в определенном смысле земным

⁴²² Оттон Фрейзингский (род. 1111/1115 – ум. 22 сентября 1158 г.), сын Леопольда III, маркграфа австрийского, и Агнессы, дочери императора Генриха IV. В 1126 г. он становится пропстом Клостерноэбурга, потом перебирается в Париж для обучения, а около 1133 г. вступает в цистерцианский орден в монастыре Моримон (одна из первых четырех дочерних обителей Сито), где в 1138 г. становится аббатом. В том же году он занимает епископскую кафедру г. Фрейзинг (Бавария), где активно берется за реформирование духовной жизни – возвращает Церкви имущество, создает обитель августинских каноников в Шледорфе и монастырь для премострантов в Шлефтларне, а также еще один собственно во Фрейзинге. Оттон Фрейзингский был дядей Фридриха Барбароссы, он участвовал в рейхстагах, в 1146 г. представлял интересы Конрада III в римской курии, принимал участие во Втором крестовом походе, побывал в Иерусалиме.

⁴²³ *Otto episcopus Frisingensis. Chronica sive Historia de duabus civitatibus* / Hrsg. von W. Lammers. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Bd. XVI). Berlin, 1960. IV, 31. P. 364-366. VI. 22. P. 464-467; VII. 3. P. 502-505.

⁴²⁴ См. подробнее: Жильсон Э. Философия в средние века... С. 248-249.

выражением *civitas Dei*. Оттон подчеркивает, что после принятия христианства императором Константином пишется история не двух градов, а одного – *civitas Dei*. Он существует на земле в состоянии *civitas permixta*: «... так как не только все народы, но также их правители, за исключением некоторых, стали католиками и подчинились ортодоксии, мне кажется, что я пишу не историю двух градов, а, вероятно, одного единственного, который я называю Церковью. Ибо, хотя избранные и отверженные пребывают в прежнем состоянии, я больше не могу говорить, как это делал раньше, что этих градов два, но должен сказать, что они составляют один град, где все перемешано, как зерна с соломой»⁴²⁵. Как и Августин, епископ Фрейзинга сопоставляет град Божий и Церковь, при этом *civitas Dei* в современном состоянии равнозначна *civitas permixta*. В трактате Оттона актуализируются политические элементы понятия *civitas*, и для автора первой половины XII в. политическим эквивалентом августиновской *civitas* становится понятие «империи».

Регулярный каноник Герхох Райхерсбергский также следует традиции блаженного Августина в противопоставлении *civitas Dei* – *civitas diaboli*. Герхох работает, прежде всего, над мистическим толкованием этих символов. Иерусалим рассматривается как Церковь в ее настоящем автору состоянии. Герхох заимствует у Августина концепцию происхождения этих двух *civitates*: «одна происходит от Каина, город злых, другая – от Авеля»⁴²⁶.

⁴²⁵ *Otto episcopus Frisingensis. Chronica... V, Prologus. P.374: «A Constantino vero exterioribus malis ad plenum sopitis cepit intestinis malis instigante diabolo, auctore Arrio, cooperantibus rerum dominis augustis, graviter angi usque ad Theodosium seniore. At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, katholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse».*

⁴²⁶ *Gerhohus praepositus Reicherspergensis. Expositiones in Psalmos. Ps. LXIV // PL Vol. 194. Col. 9.: «intelligendum est duas esse civitates spiritualiter: unam malorum, quae coepit a Cain, alteram quae coepit ab Abel».*

Однако уже с самого начала Герхох указывает читателям ракурс, в котором будет рассматривать эту антитезу: «Вождение первого [Вавилона], и милость другого [Иерусалима] формируют жителей»⁴²⁷. Так называемая теология об *ecclesia-civitas* рассматривает Церковь в контексте вечного противостояния между Богом и дьяволом, в котором она принимает самое деятельное участие. Враждующие силы символизируют образ двух градов: Иерусалим стоит на стороне Бога, Вавилон – предверие сатанинской власти. Этимология названий городов, которую предлагают экзегеты, следует трактовке Августина. Иерусалим обозначает *pacis visio* (видение мира), а Вавилон – *confusio*⁴²⁸ (смущение, стыд, срам), то есть реальность вне Господа, которая возникает тогда, когда упраздняется божественный порядок.

Герхох соотносит ветхозаветные города с культом идолопоклонничества. Эта характеристика является основным негативным элементом в оценке феномена *civitas*. Мистическая (или же, как сам определяет Герхох) – духовная интерпретация *idolatria* для него важнее, чем буквальная. Экзегет использует сюжет из книги пророка Даниила о трех отроках⁴²⁹, которые не стали поклоняться золотой статуе и были брошены в огонь. По словам Герхоха, «они прекрасно пели гимн [Богу], потому что не склонялись к почитанию золотой статуи, то есть к вечно преследующей жадности, и не были сжигаемы огнем Вавилонским, который обозначает позорнейшее и нечистейшее вождение плоти»⁴³⁰.

Идолопоклонничество, или культ демонов Герхох трактует иносказательно (тропологически): это грехи и пороки, которым служит

⁴²⁷ Ibid: «Illius cupiditas, cuius charitas cives facit».

⁴²⁸ Ibid. Col. 14.

⁴²⁹ Дан. 3:93.

⁴³⁰ *Gerhohus praepositus Reicherspergensis*. Op.cit. Col. 15: «... bene trium puerorum cantat hymnum, qui necque ad adorandam statuam auream id est ad sectandam avaritiam declinatur, necque igne Babylonico, quae turpissima est immunditiae libido, uritur».

человек, тем самым становясь почитателем идолов. Таким образом, границы двух городов, по Герхоху, являются нечеткими. В мистическом Иерусалиме также могут появиться служители пороков: «Если какой-нибудь житель Вавилона, раб мирской любви и славы, вожделения и жадности, то есть служитель идолов, в Сионе, то есть в настоящей и ныне странствующей Церкви, был почтен церковными достоинствами и облачен по виду в одежды святости, словно житель Иерусалима, то не тебе, Боже, глаголет гимн в таком стыде ни один человек, ни вся синагога. Потому что не ценна молитва в устах грешника, потому что не Иисуса Христа взыскуете, но потому, что почитается золотая статуя»⁴³¹. Герхох прибегает к игре слов, показывая, насколько сложно порой сосуществуют и противостоят друг другу два города: ведь *confusio* – это и есть Вавилон, а *in confusionis* приносят молитву Богу грешники в церкви, то есть в Иерусалиме.

Римская курия – это Церковь, находящаяся в Вавилоне, под Вавилоном подразумевается Рим⁴³². Оставаясь верным августиновской традиции, Герхох дает более ясное различие между Сионом и Иерусалимом. И тот, и другой – это Церковь. Сион – Церковь странствующая, отсюда и толкование данного топонима – созерцание, видение. Церковь на анагогическом уровне (*secundum statum aeternitatis*) – это Иерусалим, то есть видение мира (*visio pacis*)⁴³³.

⁴³¹ Ibid.: «Si civis aliquis Babylonicus amori secularis vel gloriae, vel concupiscentiae, vel maxime avaritiae servus, quae est idolorum servitus, fuerit in Sion, id est in praesenti et peregrinante nunc Ecclesia, vel dignitatibus ecclesiasticis honoratus, vel specie sanctitatis tanquam civis Jerusalem palliatus; non te Deum verum decet hymnum in talis confusionis vel una persona, vel plurum synagoga; quia non est pretiosa laus in ore peccatoris, non quod Jesu Christi quaeritis, quod est adorare auream statuam».

⁴³² Idem. Tractatus in Psalmum LXIV. Exegesi ed ecclesiologia bel secolo XII / A cura di P. Licciardello. Firenze, 2001. P. 4: «...curia Romana, quae, contestante Petro, Ecclesia est in Babilone collecta, per nomen Babilonis tropice notata urbe Roma».

⁴³³ Ibid. P. 14-16.

Под *civitas Dei* Герхох Райхерсбергский понимает «сооружение», «строение» Божье (*aedificium Dei*), созданное из разумного и избранного Богом материала, который никогда не разрушится⁴³⁴. Причем творится это «сооружение» во вселенской мастерской, в огромной «фабрике» мира⁴³⁵. Следует отметить, что Герхох как регулярный каноник был знаком с формирующимися городскими реалиями жизни. Поэтому даже небесный Иерусалим описывается у него как сооружение, созданное в мастерских. При этом автор также употребляет термин *civitas caelestis* – сообщество людей, граждан (*cives*).

Герхох заимствует идею «переплетенного», смешанного сосуществования двух градов в настоящем времени у Августина и применяет метод типологической экзегезы за пределами библейского текста. Согласно Герхоху, Рим становится местом борьбы Вавилона и Сиона. В образе Рима он видит второй Вавилон: вавилонский огонь был потушен кровью мучеников, и в Риме пострадало множество, и таким образом Рим был преобразен из Вавилона в «град Сион»⁴³⁶ и укреплен покаянием Петра, который, предав Иисуса, плакался горько. Герхох использует типологическую экзегезу для аргументации своего объяснения. Позволение персидского царя Кира восстановить Иерусалим сравнивается с эдиктом Константина, поскольку указом последнего упразднилось Вавилонское царство⁴³⁷. Царя же Навуходоносора Герхох сравнивает с Нероном, при

⁴³⁴ *Gerhohi praepositi Reicherspergensis Opusculum de aedificio Dei*. PL Vol.194, Col. 1187 : «Materia vero rationalis creaturae pars electa, de qua Deo aedificante construitur civitas nunquam ruitura».

⁴³⁵ *Ibid.*: «Haec est illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina; in qua, Deo mirabiliter operante, quoddam aedificium fabricatur».

⁴³⁶ *Ibid.* Col.16: «...et gaudemus in civitatem Sion commutatam» (... и возрадуемся в преобразенном городе Сион).

⁴³⁷ *Ibid.* Col.17: «...sic imperatore Constantine dante pacem sanctae Dei Ecclesiae, quasi destructo jam regno Babylonico».

котором было восстановлено почитание «золотой статуи»⁴³⁸, и преследовались христиане, отданные в руки демонов⁴³⁹.

Таким образом, Герхох рассказывает духовную историю борьбы *civitas Dei* против *civitas diaboli* и христианизирует *romanitas*. Полем битвы двух градов был Рим. «Когда римская империя горела, словно печь вавилонская, преследуя почитателей Троицы, распиная после пыток тех, кто отвергал золотую статую, идолопоклонничество и, особенно, жадность, тогда Петр Апостол заслуженно назвал город Рим Вавилоном. Однако когда остыл и потух огонь гонений в римской империи, и уже тогда к вере Христовой обращенный, Рим, этот город городов, по праву получил название Сион»⁴⁴⁰. Так Рим становится основанием Церкви, языческие капища – церквями, императорские дворцы – местом обитания воюющих за Бога, то есть для духовного сословия. Например, языческий Пантеон, «построенный демонами», освящен во имя Девы Марии и всех святых⁴⁴¹, а Латеранский дворец, принадлежавший некогда императорам, передан священникам.

Отходя от традиционной августиновской параллели Рим – второй Вавилон, Герхох сравнивает Рим с разрушенным Иерихоном⁴⁴². Остатки имперских дворцов и других удивительных зданий языческого прошлого

⁴³⁸ Конечно же, автор имеет в виду культ императоров. Ibid.: «Nero, qui velut alter Nabuchodonosor primus in secunda Babylonia erexerat idolatriam quasi auream statuam...».

⁴³⁹ Ibid.: «...tam visibiliter quam invisibiliter in manus daemonis traditos».

⁴⁴⁰ Ibid. Col. 18.: «Quando enim Romanum imperium quasi caminus igne Babylonico ardebat contra cultores Trinitatis, crucians eos diversis tormentis qui spreverunt auream statuam, idololatriam, praecipueque avaritiam: tunc non immerito a Petro apostolo urbs Roma tropice dicta est Babylonia. Sed, refrigerato et extincto igne persecutionis in imperio Romano jam ad fidem Christi curvato, ipsa urbs urbium Roma recte Sion dicitur...».

⁴⁴¹ Ibid. Col. 36: «Pro exemplo sit nobis in urbe Roma domus rotunda Sanctae Mariae; quae daemonibus fabricata, nunc est in honore beatissimae virginis Mariae omniumque sanctorum dedicata. Similiter et palatium Lateranense, prius imperiale, nunc factum sacerdotale».

⁴⁴² В своих трудах Августин трактует Иерихон как «этот мир». См., например, *Augustinus. Breviarium in Psalmos. Psalmus XXXII // PL Vol. 26. Col. 915 B.*

Рима являются «антитипом» руин Иерихона, а в доме блудницы Раав⁴⁴³, единственном из спасенных жилищ Иерихона, Герхох видит «тип» Церкви, которая спаслась и теперь, в нынешние дни, укрепляется в нравах и прирастает зданиями, сияющими золотыми изображениями⁴⁴⁴. Восстановление Иерихона или Вавилона, то есть языческого прошлого, рейхерсбергский каноник видит в воссоздании Капитолийского храма⁴⁴⁵.

Регулярный каноник Гуго Фольетский также воспринял святоотеческое учение о Иерусалиме как о граде Божьем. Августиновская оппозиция *civitas Dei* – *civitas diaboli* редуцируется до противостояния града Божьего (Церкви, души) толпам врагов. В начале IV книги трактата «Об обители души» Гуго приводит кассиановскую модель толкования: Иерусалим материальный – это город в Иудее, о котором известно из Писаний, мистический – Церковь, моральный – душа верующая, анагогический – «небесная отчизна». Первый (материальный город) построен из камней и дерева, второй (Церковь) – из праведников и тех, кто будет прощен, третий (душа) – из добродетелей, четвертый (Рай) – из людей и ангелов⁴⁴⁶.

⁴⁴³ История блудницы Раав рассказана во второй главе книги Иисуса Навина.

⁴⁴⁴ *Gerhohus*. Tractatus in Psalmum LXIV... P. 82: «...sola domus Raab, sancta videlicet Ecclesia, de perditione hujus civitatis excepta sit: quae videlicet, ruentibus mundanis aedificiis, ipsa in aedificatione morum simul et murorum crescit in templum sanctum in Domino [...] Spectaculo hujus rei cum in toto mundo, tum certe clarius in urbe Roma fidelium pascuntur oculi cum palatia imperialia caeteraque mira aedificia illic divitum ruinam repraesentent Jericho, et ecclesiastica aedificia de die in diem crescentia, et auratis imaginibus fulgentia, morum simul et murorum quotidiano incremento et ornamento evidenter ostendant quasi domum Raab salvatam, sanctam videlicet Ecclesiam fide et nomine Petri firmatam».

⁴⁴⁵ *Ibid.*: «Verum si rebelles istos Ecclesia velut castrorum acies ordinata magis ordinate persequeretur; non per eos Jericho seu Babylonia reaedificaretur, ut Romae apparet in aede Capitolina olim diruta et nunc reaedificata contra domum Dei, contra domum Raab».

⁴⁴⁶ *Hugo de Folieto*. De claustro... 1131D: «Quatuor siquidem civitates in divina Scriptura fuisse perhibentur, quarum unaquaeque Hierusalem nuncupatur, id est, materialis et mystica, moralis et

На основе ветхозаветных образов Гуго пытается визуализировать исторический Иерусалим и соотнести полученный образ с духовной жизнью отдельного человека и всей Церкви в целом. Поэтому он пишет о его стенах, которые необходимы для защиты от «множества врагов» (не только от *civitas diaboli!*). В качестве оппозиции граду Божьему Гуго использует образ пустыни, откуда являются демоны. В жизни монахов, которые в своей обители строят земную модель небесного Иерусалима, демоны — это множество извращенных братьев, от которых «приходит ветер, то есть возникает огромное искушение, отвлекающее сознание от спокойствия»⁴⁴⁷.

Тексты Гуго наглядно свидетельствуют об отказе от «античного», «полисного» мышления: конфликт рассматривается не в категориях противостояния двух *civitates*, а в категориях регионального противостояния, противостояния земель и регионов.

Для третьего, смешанного состояния двух городов (*civitas permixta*), о котором говорит Августин, Гуго находит неожиданное решение. Он также дает оппозицию «Вавилон — чужая земля, Иерусалим — наша земля». Нашу землю захватывают иноземцы, когда демоны опустошают мысли своими набегами. Чужая земля — это мысль, подчиненная власти дьявола»⁴⁴⁸. Даже приняв монашеские обеты, можно иметь мирские мысли. Такой человек, по словам Гуго, подобен тому, кто в золотой вазе, намазанной медом, скрывает в себе яд. Золотая чаша есть Вавилон, так что узревший золото перестает бояться яда⁴⁴⁹.

anagogica. Prima constat ex lapidibus et lignis; secunda ex justis et justificandis; tertia ex virtutibus; quarta ex angelis et hominibus».

⁴⁴⁷ Ibid. Col. 1023 : «Deserti regio, est daemonum seu perversorum fratrum a Deo derelicta multitudo, a quibus ventus venit, id est, gravis tentatio irruit, quae a tranquillitate conscientiam subvertit».

⁴⁴⁸ Idem. De bestiis et aliis libri quatuor // PL Vol. 177. Col. 25A.

⁴⁴⁹ Idem. De claustris... B71. F. 135r.: « Qui enim in vita religiosa huius mundi mentem gerit, quasi in vase aureo melle linito venenum abscondit. Hoc est quod propheta dicit. Calix aureus

Тема Вавилона и ваз находит у Гуго неожиданное продолжение. Он сопоставляет ставшее традиционным толкование Вавилона как *confusio* (смешение) с цитатой апостола Павла из третьей главы Послания к Филиппийцам: «их конец — погибель, их бог — чрево, а слава их — в сраме (in confusione)»⁴⁵⁰. Идолопоклонство Вавилона рассматривается в качестве культа желудка, греха чревоугодия. Богам положено строить храмы, возводить алтари, назначать управляющих, приносить жертву, жечь благовония. В Вавилоне храм богу желудка — кухня, алтарь — стол, жрецы — повара, заколотые животные — отваренное мясо, дым благовоний — запах явств⁴⁵¹. Именно начальник над поварями⁴⁵² разрушил стены Иерусалима, перенес сосуды Господни в дом царя Вавилонского и превратил вазы храма, то есть сосуды божественной трапезы, в кухонную утварь⁴⁵³. Храм Господень — это человек, храмовый сосуд — сердце, которое, когда оно полно добродетелей, находит милость перед Господом. Это сердце становится дворцовым сосудом, когда старается угодить человеческой власти и

Babilon. Ut qui videt aurum non timeat venenum».

⁴⁵⁰ Флп. 3:19; *confusio* в данном случае я перевожу как «срам», следуя синодальной традиции.

⁴⁵¹ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1073A: «Per similitudinem Deo venter comparatur, cum dicitur: Quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione. Solent enim diis templa construi, altaria erigi, ministri ad serviendum ordinari, immolari pecudes, thura concremari. Deo siquidem ventri templum est coquina, altare mensa, ministri coqui, immolatae pecudes, coctae carnes, fumus incensorum, odor saporum. Haec in Jerusalem non construuntur, sed in Babylone, quia quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione».

⁴⁵² Здесь Гуго использует скорее, греческую традицию текста Царств, где данный персонаж обозначен как quorum архимагир (*αρχιμάγειρος*), то есть начальник над поварями («шеф-повар»), хотя в тексте Иеронима он фигурирует как princeps militiae (IV Reg. 25:15).

⁴⁵³ *Hugo de Folieto. De claustro...*: «Ipse est enim princeps coquorum, qui muros Jerusalem destruxit, qui transtulit vasa Domini in domum regis Babylonis, et fecit vasa templi, vasa palatii, et, ut verius dicam, vasa mensae divinae fecit vasa coquina».

кухонной утварью, когда сердце, что прежде упражнялось в умеренности, начинает служить прожорливости⁴⁵⁴.

Вавилон теряет свое «величие» как оплот метафизического зла и начинает использоваться в качестве иллюстрации к таким грехам, как чревоугодие. А градом дьявола у каноника из Фольето может оказаться и город Геф, «искусный в истязании добрых людей». Сам топоним Геф Гуго, ссылаясь на свидетельство Беды Достопочтенного, переводит как «винодавильня». Подобно тому, как в винодавильне давят виноградную гроздь, и в результате получается вино, которое отправляют на царский пир, а жмых выбрасывают в помойку, так и в Гефе праведных подавляет множество дурных людей»⁴⁵⁵. Таким образом, в экзегетике Гуго можно констатировать значительное смещение акцентов при использовании августиновской модели двух градов: Вавилон – это уже не внушающая ужас цитадель зла, а *civitas diaboli* «релокализуется» в небольшом ханаанском городке Геф.

Феномен подобного переноса одного из двух градов можно обнаружить и у цистерцианцев. Так, Бернارد Клервоский отказывается от традиционного противопоставления Вавилона как града земного Иерусалиму как граду небесному. Он предлагает принципиально новую модель, в которой *civitas Dei* – это Вифлеем. Логическое обоснование этой модели вполне очевидно – Вифлеем был избран Богом, чтобы в нем родился Иисус,

⁴⁵⁴ Ibid.: « Ait enim Apostolus: Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. In hoc templo vasa sunt corda, quae tunc sunt vasa templi Domini, cum plena virtutibus placent divinae voluntati, fiunt autem vasa palatii, quando placere desiderant cuilibet humanae potestati. Fiunt etiam vasa coquinae, dum cor, quod prius sobrietati servierat, postea servit gulae».

⁴⁵⁵ Hugo de Folieto. De claustro... Col. 1046: “Geth, quod interpretatur *torcular*, Beda attestante, aptissime multitudinem pravorum designat, civitatem videlicet diaboli, ad bonorum in saeculo tormenta semper exercitatum. Sicut enim in torculari premitur uva, premitur et exprimitur, separatur vinum ab acinis, vinum transit ad convivium Domini; acinis autem datur locus in sterquilinio, sic a multitudine pravorum justi calcantur”.

воплощенное во плоти Слово Божье: «О Вифлеем маленький, но столь возвеличенный Господом! Возвеличил тебя тот, кто в тебе сделался малым из великого. Радуйся, Вифлеем, во всех пределах твоих сегодня поется празднично «Аллилуйя». Какой город тебе, когда услышит это, не позавидует тому драгоценнейшему хлеву и славе его яслей? Поскольку во всей земле уже прославлено имя твое, и благословенным нарекают тебя все роды. Отовсюду *славное возвещается о тебе, о град Божий*⁴⁵⁶, отовсюду поется, что «человек родился в нем, и сам Всевышний укрепил его»⁴⁵⁷. Следует отметить, что в своей проповеди о граде Божьем Вифлееме Бернад использует цитаты из псалма, посвященного Иерусалиму⁴⁵⁸.

Противопоставление между царским городом, столицей Иудеи, Иерусалимом и маленьким захолустным городком Вифлеемом в пределах Иудиных для Бернарда является принципиальным, и этот факт он особо подчеркивает: «Иисус Христос, Сын Божий, рождается в Вифлееме Иудином. И узри почет: не в Иерусалиме, царском городе, но в Вифлееме, самым малым между тысячами Иудиными»⁴⁵⁹.

Свою идею Бернад проясняет в проповеди на праздник Богоявления. Иерусалим – земной город, столица, где находится резиденция правителя века сего, не может быть градом небесным из-за творящегося в нем

⁴⁵⁶ Пс. 86:3.

⁴⁵⁷ *Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia nativitatis Domini / SBO VI. P. 200: «O Bethlehem parva, sed jam magnificata a Domino! magnificavit te qui factus est in te parvus ex magno. Laetare, Bethlehem, et per omnes vicos tuos festivum hodie Alleluia cantetur. Quae tibi civitas, si audiat, non invidet pretiosissimum illud stabulum, et illius praesepii gloriam? Ubi que gloriosa dicuntur de te, civitas Dei: ubi que psallitur, quia homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus».*

⁴⁵⁸ Ср. Пс. 86:1: «Основания его на горах святых: любит Господь врата Сиона паче всех шатров Иакова».

⁴⁵⁹ *Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia... P. 201: «Jesus Christus natus est in Bethlehem Judae. Et vide dignationem. Non in Jerusalem, civitate regia; sed in Bethlehem, quae minima est in millibus Juda».*

беззакония: «Нет ничего удивительного в том, что *встревожился Ирод*⁴⁶⁰, но то, что Иерусалим, град Божий, который есть видение мира, вместе с Иродом встревожился, кто этому не удивляется? Посмотрите, братья, насколько портит беззаконная власть, каким образом глава нечестивых подданных своих в свое нечестие обращает. Несчастен город, в котором правит Ирод, ибо, несомненно, соучастником стал злодейству Ирода»⁴⁶¹.

Фигура Иерусалима как города, где процветает порок и грех, тождественна фигуре Вавилона – традиционного для богословия оппонента *civitas Dei*. В проповедях на Песнь Песней Бернард сравнивает дочерей Иерусалимских с дочерьми Вавилонскими: «Невеста обращается к дочерям Иерусалимским, которые из-за своей развратности скорее дочерьми Вавилона или Ваала или еще каким другим именем, что придет на ум, заслуживали называться»⁴⁶².

Бернард также отклоняется от классической схемы толкования Иерусалима на моральном уровне. Если Иоанн Кассиан предлагал видеть в Иерусалиме образ души верующего, то Бернард, используя литургический контекст, определяет как *civitas Dei* Вифлеем. На древнееврейском Вифлеем означает «дом хлеба». Здесь аббат Клерво обыгрывает два момента: во-первых, Вифлеем – это город, избранный Всевышним, чтобы в нем вочеловечился Сын Божий – слово Божье. Самый меньший, самый ничтожнейший из городов Иудиных был избран и возвеличен Господом. В

⁴⁶⁰ Мтф. 2:3.

⁴⁶¹ *Bernardus Claraevallensis*. Sermones in epiphania Domini. Sermo III // SBO IV. P. 305: «Nec mirum si turbatur Herodes; sed quod Ierusalem civitas Dei, quod visio pacis, cum Herode turbatur, quis non miretur? Videte, fratres, quantum noceat iniqua potestas, quomodo caput impium subiectos quoque suae conformat impietati. Misera plane civitas, in qua regnat Herodes, quoniam Herodiana sine dubio particeps erit malitiae».

⁴⁶² *Idem*. Sermones in Cantica Canticorum. Sermo 25 // SBO I. P. 16: «Sed advertite sponsae patientiam ac benignitatem. Non modo enim non reddidit maledictum pro maledicto, sed insuper benedixit, filias Ierusalem vocans, quae magis pro sua nequitia filiae Babylonis vel filiae Baal, aut si quod aliud nomen improperii occurrisset, appellari meruerant?».

литургическом пространстве Слово Божье – Сын Божий – присутствует среди верующих в виде облатки, которая есть Тело Его, то есть «небесный хлеб». Вифлеем – это дом хлеба. Верующий человек, причащающийся Тела Христова, становится Вифлеемом, то есть градом Божьим: «Ибо ты, если наполнишь свою душу пищей божественного слова, и если ты с верою, хоть и не достойный, но с насколько возможным, благоговением почтешь тот хлеб, который сходит с неба и дает жизнь миру, то есть божественное тело Иисуса, чтобы эта новая плоть воскресения восстановила и укрепила ветхие мехи твоей плоти. И скрепленный таким образом, ты стал бы достойным – насколько это возможно - содержать новое вино, что находится внутри. Если ты живешь по вере⁴⁶³, то никогда не следует тебе жаловаться, что забываешь есть хлеб свой⁴⁶⁴. Именно тогда ты станешь Вифлеемом, вполне достойным принять Господа, если все же не будет упущено исповедание [грехов]»⁴⁶⁵.

Таким образом, аббат Клерво выстраивает целостную логическую цепочку: топоним Вифлеем переводится как «дом хлеба»: этот маленький городишко был избран Спасителем как место, где Он вочеловечился, то есть стал *civitas Dei* в историческом толковании. Спаситель – Слово Божье – присутствует на литургии среди верующих, когда совершается *mysteria fidei* – преосуществление святых Даров в Тело и Кровь Христовы. Каждый участвующий в таинстве Евхаристии становится тем самым Вифлеемом, бедным и недостойным, но с благоговением пытающимся принять Господа,

⁴⁶³ Рим. 1:17.

⁴⁶⁴ Пс.101:5.

⁴⁶⁵ *Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia nativitate Domini. Sermo 1 // SBO IV. P. 200-201: «Tu ergo si divini verbi pabulo repleas animam tuam, fideliterque, etsi non digna, certe quanta potes devotione suscipias panem illum qui de coelo descendit, et dat vitam mundo, Dominicum videlicet corpus Jesu, ut veterem utrem corporis tui nova illa resurrectionis caro reficiat et sustineat, quatenus novum quod intus est vinum, hoc solidatus glutino, valeat continere: si denique ex fide vivas, et nequaquam gemere oporteat, quia oblitus sis comedere panem tuum: Bethlehem factus es, dignus plane susceptione Dominica, si tamen confessio non defueri» .*

через исповедание веры. Бернард последовательно противопоставляет богатство и роскошь царского града, Иерусалима и бедность Вифлеема, обращая внимание на особое значение бедности, избранной Господом как того образа жизни: «В левой Его руке богатство и слава, в правой – долгоденствие⁴⁶⁶. Вечное изобилие всего этого на небесах имеется, но бедности не найдется на них. В свою очередь на земле она в преизбытке, и не знает человек ей цену⁴⁶⁷. Поэтому ее взыскав, Сын Божий сошел с небес, чтобы ее избрать себе и чтобы для нас она стала важной через Его выбор»⁴⁶⁸. Используя метод типологической экзегезы, Бернард кардинально меняет августиновскую парадигму: Он назвал Божьим градом Вифлеем, противопоставил его царскому граду Иерусалиму и свою трактовку *civitas dei* перенес в область литургического пространства и доктринируемое в это время учение о таинстве Евхаристии.

«Перенос» *civitas Dei* из Иерусалима в Вифлеем в целом характерен для цистерцианской традиции. Идею Бернарда о том, что град Божий – это Вифлеем, повторяет Исаак из Стеллы. Именно в Вифлееме верующие обретают младенца Христа. Хотя у Исаака нет таких тонких литургических коннотаций, связанных с этим библейским городом, он достаточно подробно соотносит Вифлеем и новый Иерусалим, трактуя туманные образы из книги Откровения: четыре стены, двенадцать ворот.

Исаак из Стеллы использует понятие *civitas*, в частности *civitas sancta*, преимущественно в экклесиологическом и литургическом контекстах. Этот термин заимствован из литургического гимна «*Urbs beata Jerusalem*», который поется в праздник освящения церкви. Соответственно, интерпретация, которую предлагает Исаак, напрямую зависит от литургической традиции. Для него небесный Иерусалим – святой град или Церковь, которая «созидается как город, сопричастие которому здесь, где он

⁴⁶⁶ Притчи 3:16.

⁴⁶⁷ Иов 28:13.

⁴⁶⁸ *Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia...* P. 201.

строится, через одну веру и одно крещение...»⁴⁶⁹. Образ святого града – небесного Иерусалима – визуализируется в планировке монастырей: квадрат – город квадратной формы, что увидел Иоанн Богослов в Откровении, ложится в основу архитектурного ансамбля западноевропейского монастыря – это квадратная галерея клуатра⁴⁷⁰. Исаак, в отличие от Бернарда, не говорит, что его обитель – это небесный град, он воспринимает свой монастырь как приют скитальцев на краю ойкумены, откуда монахи, оставив мир, начинают восхождение в небесный град⁴⁷¹.

Небесный Иерусалим приравнивается к храму, в то время как храм – это природа, созданная и устроенная разумно, чтобы зреть Бога. Это и есть, по интерпретации Исаака, истинный мир, где обитает Бог⁴⁷². Относительно Вавилона Исаак замечает, что это нечестивое место (*locus iniquitatis*)⁴⁷³, откуда ушли все верующие, чтобы обрести Бога.

⁴⁶⁹ *Isaac de Stella*. Sermo 55. P. 856: «Civitatem hanc sanctam, Ecclesiam designare non oportet ambigere. Ipsa enim est Ierusalem, quae aedificatur hic ut civitas, cuius participatio, hic ubi aedificatur, in unum, propter unam fidem, unum Deum, unum baptisma; ubi autem dedicatur, in idipsum, propter unius Trinitatis uniformem contemplationem».

⁴⁷⁰ *Ibid.* P. 866: «Ita ergo, dilectissimi, civitas illa, ut beatus ille Theologus intuitus est, ibi posita est in quadro. Quam quadraturam, antiquitus hinc inolitum morem sequentes, etiam in materialibus claustris effigiamus».

⁴⁷¹ *Isaac de Stella*. Sermo 27.1. P. 486: «Ecce enim et nos ascendimus Jerosolymam. Ideo enim in hanc insulam omnium terrarum ultimam, postquam, ut ait propheta non est alia, modicam, et in mari magno occultatam descendimus, ut Jerosolymam ascendamus. Verumtamen non in eam, quae terrena est, et servit cum filiis suis; sed in coelestem, quae sursum libera est, mater omnium nostrum, ubi nemo servit, sed reges sunt universi» (Вот и мы поднимаемся в Иерусалим, ведь именно из-за этого мы сошли на этот маленький, потерянный в море остров, на краю земли, после которого как говорит пророк нет ничего другого, чтобы подняться в Иерусалим, не в тот Иерусалим, что на земле и в рабстве со своими детьми, но в вышний, свободный, мать всем нам, где нет рабство но все царствуют).

⁴⁷² *Isaac de Stella*. Sermo 7.6. P. 238: «Templum vero, sive Jerusalem, natura est rationalis instituta, creata videlicet, ut videret Deum, qui est pax vera, et templum fieret, ubi habitaret».

⁴⁷³ *Isaac de Stella*. Sermo 33. P. 564.

Таким образом, у цистерцианцев можно увидеть отступление от парадигмы Августина *civitas Dei – civitas terrena*. Градом Божьим становится Вифлеем, «самый малый из городов Иудиных», по свидетельству Библии, «градом» строящимся в веке сем становится маленькая община монахов, убежавших в пустынь от искусов городов⁴⁷⁴.

Аббат бенедиктинского монастыря в Дойце Руперт, исследуя феномен города⁴⁷⁵ в священной истории, в своих сочинениях также использует модель *civitas – tabernaculum, civis – peregrinus*⁴⁷⁶. Для представителя «монашеской теологии» бенедиктинца Руперта Дойцкого понятие *peregrinus*, человек, отказывающийся от града земного, сохраняет то же значение, что и у Августина⁴⁷⁷. Руперт раскрывает значение этого термина, обращаясь к историческому смыслу библейской истории спасения. В поисках града Небесного отцы-патриархи «городов и укреплений не воздвигали, но ушли из построенных городов и обитали в хижинах»⁴⁷⁸. Использование в одном синонимическом ряде *civitas, castella*, и их противопоставление *civitas*

⁴⁷⁴ См. *Ефремова Ю.А.* Основание цистерцианских монастырей в XII веке: Природные условия и их восприятие // Средние века. 2012. Т. 73 (3-4). С.83-103.

⁴⁷⁵ На употребление термина *civitas* в современном европейского значении слова «город» Рупертом Дойцким указывают такие крупные исследователи его творчества, как *Arduini M.L.* Rupert von Deutz und der «Status christianitis» seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. N-Y. 1987. S. 251-258; *Beinert W.* Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Münster, 1973. S. 186; *Van Engen J.H.* Rupert of Deutz. London, 1983. P. 317.

⁴⁷⁶ См. подробнее: *Редькова И. С.* Горожане и странники: образ жизни как способ конструирования пространства в экзегетике 12 в. // Электронный журнал «История» 2 (10). <http://www.history.jes.su/s207987840000296-4-1-en>

⁴⁷⁷ В основу такой богословского суждения лег стих из послания к Евреям «non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus» (ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего – Евр. 13:14). См.: *Augustinus Hipponensis.* De Scriptura Sacra Speculum. De Epistola ad Hebraeos // PL Vol.34. Col.1029.

⁴⁷⁸ *Rupertus.* De incendio... Col. 343D: «...civitates sive castella non aedificaverunt, imo de civitatibus aedificatis egressi in casulis habitaverunt...».

aedificata (построенный город) и *casula* (хижина) позволяют нам говорить о том, что в данном случае Руперт употребляет термин *civitas* в значении «город», «городское поселение». Таким образом, отцы-патриархи, по мнению аббата монастыря св. Хериберта, отказывались от городского образа жизни и отправлялись в скитания, во время которых воздвигали алтари Господу. Например, Авраам трижды воздвиг алтарь Богу – в земле Ханаанской, когда Господь явился ему⁴⁷⁹, между Вифлеемом и Гаем, где праотец воздвиг Ему шатры⁴⁸⁰, и на месте⁴⁸¹, где он собирался принести в жертву Исаака⁴⁸². В данном случае можно говорить о семантическом сдвиге в понятиях *peregrinus* и *civis*: их правовые значения в XII веке потеряли свою актуальность, при этом их противопоставление в текстах Священного Писания и традиции остается значимым. *Peregrinatio pro Christo* как один из видов монашеской аскезы был весьма распространен среди раннесредневекового монашества⁴⁸³; целью такого странствия было не столько посещение святых мест и поклонение реликвиям⁴⁸⁴. Странничество в дольнем мире, на земле - *peregrinatio* – обосновывается текстами Священного Писания. Образ верующего как странника дает уже Псалтырь: «Lacrimas meas ne sileas quoniam advena sum apud te et peregrinus sicut omnes patres mei» (Не будь безмолвен к слезам моим, ибо странник я у Тебя и пришелец, как и все отцы мои)⁴⁸⁵.

⁴⁷⁹ Быт. 12:7.

⁴⁸⁰ Быт. 12:8.

⁴⁸¹ Быт. 22:1-12.

⁴⁸² *Rupertus*. De incendio... Col. 344A.

⁴⁸³ Подробнее см. *Усков Н.Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. М., 2001. С.100-200.

⁴⁸⁴ *Dietz M.* *Wandering monks, virgins, and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World*, A.D. 300-800. Pensilvania, 2005. P. 3.

⁴⁸⁵ Пс. 38:13

В Послании к Евреям апостол Павел пишет, что верующие «говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле»⁴⁸⁶ (*confitentes quia peregrini et hospites sunt supra terram*), а апостол Петр обращается к своим собратьям по вере как к «пришельцам и странникам» (*advenas et peregrinos*)⁴⁸⁷. Топос *peregrinatio* стал одним из самых распространенных в раннехристианской монашеской и аскетической литературе⁴⁸⁸. Чтобы точнее представлять, что означала эта аскетическая идея для ранних христиан, следует обратить внимание на особое значение термина *peregrinus* в римском праве: все свободные граждан являлись либо *cives* (т.е. были членами *civitas*), либо *peregrini* (чужеземцами)⁴⁸⁹. Поэтому в семантическом контексте аскетической литературы раннего христианства стать странником (*peregrinus*) в веке сем означало отказаться от родины (*patria*) ради небесной отчизны⁴⁹⁰.

Peregrinatio как вид аскезы получила особое распространение среди англо-саксонского и ирландского монашества, создав парадокс *stabilitas in peregrinatione* – постоянства в скитаниях⁴⁹¹. Следует отметить, что

⁴⁸⁶ Евр.11:13.

⁴⁸⁷ 1 Петр. 2:11

⁴⁸⁸ *Ladner G.B.* Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order // *Speculum*. Vol. 42. 1967. P. 233-259.

⁴⁸⁹ До эдикта Каракаллы (212 г.) деление было более дробным, однако для раннехристианской традиции оно уже не было релевантно. См. *Mathisen R.W.* Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire // *The American Historical Review*. October 2006. Vol. 111. N. 4. Pars 4-6.

⁴⁹⁰ См. подробнее: *Angenendt A.* Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des fruehen Mittelalters. München, 1972; *Campenhausen H.* Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen, 1930; *Williams G. H.* Wilderness and Paradise in Christian Thought. N.Y., 1962.

⁴⁹¹ *Leclercq J.* Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle // *Aux sources de la spiritualité occidentale*. Paris, 1964. P. 46. Подробнее о дискуссии о появлении данного термина через

буквальное воплощение идеи *peregrinatio* как формы аскезы вызывала нарекания у отцов Церкви⁴⁹². Осмысление статуса *peregrinus* через правовые категории по отношению к *civitas caelestis*⁴⁹³ давало возможность духовного осмысления идеи странствия как внутреннего пути души к Богу, так и пути *Ecclesia Dei*. Идея *civitas Dei peregrinans* была сформулирована Августином в трактате «О граде Божьем»: «...град Божий, славнейший в этом течении времени, когда странствует он между нечестивыми, живя верою...»⁴⁹⁴. Истинная отчизна христиан находится в небесном граде, а на земле они живут, как странники посреди Вавилона⁴⁹⁵. *Peregrinatio*, таким образом, становится духовным странствием, и бенедиктинский монах первой половины XII в. понимает противопоставление *civis - peregrinus* в реалиях монашеской аскезы – как отказ от одного образа жизни в пользу другого.

Peregrinatio ради града Небесного Руперт Дойцкий рассматривает также в духовном смысле – как «строительство Божье», под которым он понимает «дело странствующих в этом веке сыновей Божьих»: «они должны быть помощниками Бога, помощниками в строительстве Божьем для

синтез ирландской идеи *peregrinatio pro Christo* и бенедиктинской *stabilitas loci* см. *Prinz F. Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München, 1980. S. 50; Усков Н.Ф. Христианство и монашество... С. 106.*

⁴⁹² Например, Иероним предупреждал, «non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est» (похвально не побывать в Иерусалиме, а прожить достойно ради Иерусалима). *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae / Ed. I. Hilberg. Wien; Leipzig, 1910. P. 529.* См. подробнее: *Constable G. Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages // Constable G. Religious Life and Thought (11th-12th centuries). London, 1979. P. 125-146.*

⁴⁹³ См. подробнее: *Clévenot M. La double citoyenneté: Situation des chrétiens dans l'empire romain // Mélanges Pierre Lévêque / Ed. M.-M. Mactoux, G. Evelyne. Vol. 1. Religion. Paris, 1988. P. 107–115.*

⁴⁹⁴ *Augustinus. De civitate Dei. Praefatio. Col. 13: « ... gloriosissimam civitatem dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens».*

⁴⁹⁵ *Ibid. 19. 26. Col. 656 : «...quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae ciuitates, utimur et nos pace babylois; ex qua ita per fidem populus dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur».*

изгнания «сильного с оружием» из его жилища, которого победил Сын Божий»⁴⁹⁶. Руперт дает следующую параллель: тираны, каковыми он считает Ассура и Нимрода, стремились «властвовать». Поэтому мир, к которому они принадлежали, Руперт называет «домом сильного с оружием». Эту метафору Руперт употребляет в двойном смысле: в *fortis armatus* можно увидеть как тиранов (недаром автор цитирует Священное Писание, где говорится о Нимроде, как о «сильном охотнике перед Господом» и о том, что он «стал сильным в земле своей»⁴⁹⁷), так и самого дьявола.

Города еще в самом начале человеческой истории, как она рассказана в Библии, стали местом идолопоклонства. «Дурной обычай» украшать и укреплять стены города изображениями (то есть идолами) стал «охраняться как закон», и «властью тиранов почитались изображения»⁴⁹⁸. При этом, повелевая почитать идолов, тираны берут под покровительство дьявола, он же, в свою очередь, «тиранствует» над ними. Идолопоклонство превращает города в «постыдные атриии», где клубится дым жертвоприношений⁴⁹⁹; язычество является характерной чертой всех городов «на тленном основании». Руперт отделяет город от окружающего его пространства стенами; идола, которыми украшены стены, определяют сущность этого пространства: *civitas terreni fundamenti* посвящен дьяволу. Поскольку города

⁴⁹⁶ *Rupertus Tuitiensis. De incendio...* / PL Vol. 170. Col. 344A : «...causa peregrinationum in hoc saeculo filiorum Dei ista fuit, et est, et esse debet usque ad consummationem saeculi, quia esse debent adjuutores Dei, adjuutores in aedificatione Dei, ad ejiciendum fortem armatum de atrio suo, quem vicit Filius Dei».

⁴⁹⁷ Ibid. Col. 342A: «Nemroth coepit esse potens in terra, et propter quam dictus est in proverbio: Robustus venator coram Domino».

⁴⁹⁸ Ibid.: «Deinde interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tanquam lex custoditus est, et tyrannorum imperio colebantur figmenta».

⁴⁹⁹ Ibid.: «Ergo civitates terreni fundamenti, qualium in maximis vel notissimis tyrannizavit rex Nemroth, et semetipsum direxerit Assur, dum idola prostituunt, et nebulosissimum glomerant fumum sacrificiorum, recte dicuntur, et sunt atria teterrima domus nimis amplae, scilicet inferni, cum sint atria sive unum atrium fortis armati; scilicet diaboli».

становятся местом почитания дьявола и служения ему, то потому Господу и народу Божьему в них нет места.

Таким образом, *civitas* и *peregrini* рассматриваются Рупертом вместе с экклесиологическими понятиями *dedicatio* (посвящение)⁵⁰⁰ и *consecratio* (освящение): принадлежность к земному городу-граду определяется не через правовой статус, но через соучастие в мистериях почитания дьявола. В данном случае теолог акцентуализирует значение *civitas* как сообщества людей, причем объединенных через *sacrificia*.

Руперт указывает на то, что при возведении городов приносились человеческие жертвоприношения, что также можно рассматривать как противопоставление тленного фундамента нетленной основе *civitas Dei* – т.е. Христу⁵⁰¹. Например, говоря об Иерихоне, Руперт пишет: «На первенце своем положит основание его, и на младшем из детей построит ворота его»⁵⁰². Для автора это свидетельство *dedicatio* города дьяволу. Таким образом, на мистическом уровне (на нем *civitas Dei* соответствует *Ecclesia Dei*) фундаментом града Небесного является Сын Божий, а в фундамент града земного – Иерихона – Ахиил Вефилянин кладет своего первенца и младшего сына.

В мистическом восприятии город для Руперта – это иерархическая *communitas* людей. Жители города поклоняются дьяволу и живут внутри стен среди атриумов, мест для жертвоприношений. Мистическая сущность города для аббата Дойца неразрывно связано с ее материальным или визуальным воплощением: *civitas* как *communitas* и *ecclesia* обладает определенными визуальными объектами, в данном случае – построенными людьми стенами и

⁵⁰⁰ См. подробнее о понятии *dedicatio* в экклесиологическом смысле: *Koep L. Dedicatio // RAC. Stuttgart, 1957. Bd. 3. Sp. 643-649.*

⁵⁰¹ *Augustinus. De civitate Dei... Col. 462: «Restat autem altera dedicatio universae domus cuius ipse Christus est fundamentum...»*

⁵⁰² *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio. Col. 342B: «In primogenito suo fundamenta illius jaciatur, et in novissimo liberorum ponat portas ejus».*

атриумами. Основателями земных городов являются люди, и о них плохо говорится в Писании, поскольку они архитекторы и жители города, противостоящего граду Небесному⁵⁰³. Хотя автор пишет о *civitas* как об общности людей, использование терминов, как «архитекторы», «жители», свидетельствует о том, что понятия «город» и «град земной» в данном случае тождественны.

В свою очередь, Гуго Сен-Виторский использовал традиционный метод экзегезы «четырех смыслов» (исторический, моральный, аллегорический и анагогический) для раскрытия понятия *civitas Dei*. Согласно историческому толкованию, град Божий – это город, основанный на горе Сион, где царь Давид возвел заоблачную башню. Аллегорически Гуго видит в *civitas Dei* «город» (*urbs*), чье основание находится на святой горе, где Христос правит в вечности. Согласно моральному пониманию, это верующая душа, посвятившая себя созерцанию, которая полагает основание в совершенстве добродетелей. Согласно анагогической трактовке Священного Писания – *civitas Dei, Hierusalem coelestis* – это небесная курия, толпа архангелов, которая ежедневно услаждается явлением славы Божьей⁵⁰⁴. У Гуго Сен-Викторского *civitas* может совпадать с термином *urbs*,⁵⁰⁵ и означать общину

⁵⁰³ Ibid. Col. 343A: «Occasio enim mihi fuit, quatenus melius intelligerem id, quod verum est conditores civitatum terrenarum male in Scripturis sanctis, et ante et post diluvium denotari tanquam architectos sive municipes adversae civitatis, quae contraria est civitati Dei viventis, Hierusalem coelestis».

⁵⁰⁴ Hugo abbas. Miscelania / PL Vol. 177. Col. 674: «Historice civitas est constituta super montem Sion, in area Ornae Jebusaei, ubi rex David nebulosam construxit turrim. Allegorice est urbs in monte Christo constituta, ejus fundamentum in montibus sanctis, ubi Christus regnat in aeternum. Moraliter, fidelis anima contemplationi dedita quae in virtutum eminentia sternit fundamentum. Anagogice, supercoelestis illa curia, archangelica turba, quae quotidie satiatur, dum eis apparet gloria».

⁵⁰⁵ В античных текстах это слово употреблялось исключительно по отношению к Риму – ab Urbe condita, однако современные исследователи отмечают определенную девальвацию понятия *urbs* к IV в н.э. В свидетельство этому они приводят таких античных авторов, как,

Церкви, торжествующей в вечности. Широкое толкование термина позволяет увидеть в нем аллегорию царства Христа.

Вавилон Гуго расположен на севере и осмысливается в моральном смысле: этот город расположен там, где вечный холод и тьма, и ни одна часть не освещена солнцем⁵⁰⁶; жители Вавилона – это демоны, которые избрали себе север в качестве места обитания, поскольку замерзли в холоде неверия и лишены света истины.

При интерпретации плача Иеремии Гуго Сен-Викторский использует и августиновскую парадигму о двух градах с характерным урбанистическим ландшафтом: «Есть два города, Вавилон и Иерусалим. В Вавилоне есть площади, то есть широкие дороги, которые ведут к смерти. На площадях этого города лежат в немощи те, кто был размягчен соблазнами плоти, отойдя от добродетели ума... Есть у святой Церкви площади, есть маленькие переулочки», где площади – это деяния мирские, а переулочки – деяния духовные⁵⁰⁷.

например, Аммиан Марцеллин. Этим объясняется и то, что уже Иероним в своем переводе Септуагинты один и тот же населенный пункт называл различными терминами (Содом – oppidum (Быт. 13:12), civitas (Быт. 18:24), urbs (Быт. 19:12)). Подробнее об этом см.: Филипов И.С. Римское право и Вульгата: право, закон, справедливость // Древнее право. Ivs Antiquvm. М., 1999. № 1 (4). С. 144–167.

⁵⁰⁶ *Hugo de Sancto Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae / PL Vol. 175. Col. 23C: «Babylon ad aquilonem posita est, ubi frigus perpetuum et obscuritas est, cum nunquam pars illa a sole contingatur. Per Assyrios igitur, id est Babylonios, daemones competenter designantur, qui ad aquilonem sedem sibi elegerunt, utpote frigore infidelitatis torpentes, et veritatis luce privati».*

⁵⁰⁷ *Hugo de Sancto Victore. Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Ieremiae / PL Vol. 175. Col. 290AB: «Duae sunt civitates, Babylonia, et Jerusalem. Sed Babylonia plateas habet, id est vias latas, quae ducunt ad mortem. In plateis ergo civitatis deficiunt, qui per carnis illecebras defluentes a virtute mentis emollescunt... habet namque sancta Ecclesia plateas, habet et semitas. Quid enim terrenae actiones sunt, nisi quaedam plateae; et quid spirituales actiones, nisi semitae?».*

В интерпретации Ришара Сен-Викторского *ecclesia* как *civitas Dei* редуцируется к *tabernaculum*. Понятие *tabernaculum* для богослова XII в. было многозначным: это могли быть и шатры, так же называлась и библейская скиния, место принесения жертвоприношений и хранения Ковчега Завета, которая в библейском тексте являлась видимым знаком присутствия Господа среди народа Израиля⁵⁰⁸. Этим же понятием – *tabernaculum* – в церковной практике обозначался киворий или же дарохранильница, в которой хранилась пиксида, коробочка для мирры и освященных гостий⁵⁰⁹.

Для богословия XII в. также актуально сакральное ветхозаветное и мистическое значение этого термина (в литургическом и экклезиологическом аспектах)⁵¹⁰. На всех уровнях смыслов *tabernaculum* обозначает для экзегета сакральное пространство для служения Богу. Ришар в своей проповеди на освящение церкви проводит параллели между скинией, которая в Ветхом Завете является «типом»⁵¹¹ Церкви и освящаемым зданием. Церковь-

⁵⁰⁸ Скиния была главным местом служения Богу, в эпоху отцов-патриархов, местом, где Бог являл свое присутствие и где говорил с Моисеем, местом, где можно было принести искупительную жертву или жертву благодарения, местом проявления Славы Божьей. В скинии хранились главные святыни народа Израиля – Ковчег Завета, свитки Торы Моисея, алтарь для всесожжений, светильник и иные ритуальные предметы, описанные в книге Исход. См. Exodus 31:7-11: ...tabernaculum foederis et arcam testimonii et propitiatorium quod super eam est et cuncta vasa tabernaculi mensamque et vasa eius candelabrum purissimum cum vasis suis et altaria thymiamatis et holocausti et omnia vasa eorum labium cum basi sua vestes sanctas in ministerio Aaron sacerdoti et filiis eius ut fungantur officio suo in sacris oleum unctionis et thymiamata aromatum in sanctuario omnia quae praecepi tibi facient. Скиния являлась прообразом ветхозаветной Церкви. См. подробнее: *Rosenthal-Heginbottom R. Tabernacle. The Anchor Bible Dictionary. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 6. P. 292-302.*

⁵⁰⁹ *Langenbahn S.K. Tabernacles // Lexikon des Mittelalters. Bd. VIII. Sp. 392-394.*

⁵¹⁰ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. I / II. Col. 2711.*

⁵¹¹ В соответствии с толкованием по типологической модели, где «тип» - это прообраз, данный в Ветхом Завете, а «антитип» - его исполнение в Новом.

tabernaculum он описывает, в первую очередь как здание, а не как город: «Есть, дражайшие братья, у скинии Господней, то есть у святой Церкви, свои камни, цемент, фундамент, стены, крыша, длина, ширина, высота, есть святилище, хор, неф, притвор, алтарь, колокольня, колокола, есть застекленные окна, внутренняя и внешняя галереи, двенадцать свечей и совершающий освящение епископ»⁵¹².

При этом каноник в виде здания представляет всю структуры Церкви как иерархичную общину верующих: Церковь строится от фундамента к вершине по следующему принципу: сначала миряне, затем чин священнический, после – епископский, затем – архиепископский, на вершине – папа Римский⁵¹³, ее длина означает существование Церкви во времени, ширина – огромное множество народов, которые она охватила. Таким образом, Ришар отступает от традиции простого разделения на клир и мирян; он представляет Церковь не только в виде *civitas*, но в виде здания, строения, и как и другой регулярный каноник – Герхох – описывает в деталях его структуру.

В сочинении Ришара содержится также традиционное толкование Иерусалима как *civitas sancta* (град святой) и *civitas sancti* (град святого), то есть Церковь, которая строится как град, и построенная, и после этого украшается различным образом⁵¹⁴.

⁵¹² *Richardus de Sancto Victore. Liber expectionum. X.I. Paris, 1958. P. 375: «Habet, fratres charissimi, tabernaculum Domini, id est sancta Ecclesia, lapides suos; habet caementum, habet fundamentum, habet parietes, habet tectum, habet longitudinem, habet latitudinem, habet altitudinem, habet sanctuarium, habet chorum, habet navem, habet atrium, habet altare, habet turrim, habet signa sonantia, habet vitreas fenestras, habet dealbaturam interiorem et exteriorem, habet cereos duodecim, habet pontificem dedicantem».*

⁵¹³ *Ibid.:* «Altitudo etiam secundum gradus dignitatis consideratur. In altum enim erigitur, dum super laicos ordo sacerdotalis, et super sacerdotalem episcopalis, et super hunc archiepiscopalis, et super omnes denique papa episcopus Romanorum collocatur».

⁵¹⁴ *Ibid. P. 379.*

Город Вавилон, по Ришару, означает «сей век», ворота, через которые попадают в него, – это рождение, улица, по которой ходят в Вавилоне, – это тленность бытия, а ворота, которыми выходят из Вавилона – это смерть⁵¹⁵. Площади Вавилонские символизируют семь смертных грехов – гордыню, зависть, гнев, жадность, чревоугодие, уныние и похоть⁵¹⁶.

Исследование рецепции августиновской модели в экзегетике первой половины XII в. позволяет выявить существенные изменения традиционной парадигмы: приспособление антитезы *civitas Dei – civitas diaboli* к реалиям и проблемам своего времени. Цистерцианцы «переносят» в своем богословии град Божий: им становится маленький Вифлеем, а его проекцией на земле является их собственный монастырь, Иерусалим – *civitas Dei* в традиционной для святоотеческой традиции – уподобляется Вавилону, что можно объяснить категоричным неприятием монахами этого ордена жизни в городе. В текстах того времени можно также найти «релокализацию» *civitas diaboli*: если в традиционной модели ей соответствует Вавилон, то у авторов XII века этим термином могут обозначаться ханаанские города, которые противостоят народу Израиля, или же противниками града Божьего становятся полчища врагов, пришедшие из пустыни (Гуго Фольетский), а образ Вавилона подвергается профанизации, когда могущественный языческий город сравнивают с кухней, служение идолам уподобляют чревоугодию, а жрецов – поварам.

⁵¹⁵ Ibid.: «Porta per quam introitur est nativitas; via per quam transitur est mortalitas; porta per quam exitur est mors».

⁵¹⁶ Ibid.: «Plateae istius spiritalis Babylonis septem vitia principalia sunt. Istae plateae longae sunt et latae... Prima est superbia, secunda invidia, tertia ira, quarta acedia, quinta avaritia, sexta gula, septima luxuria».

Глава II

Пространство библейского и средневекового города в представлении экзегетов XII века

Образ города, заимствованный из текстов Священного Писания, определялся определенным набором характерных для урбанистического ландшафта черт, которые в своей совокупности давали возможность обозначить город как некую особую форму жизни, отличную от жизни в сельской местности или в укрепленном поселении. В данной главе будут решаться следующие задачи: необходимо, во-первых, определить, как элементы городского ландшафта, которые появляются в экзегетических трактатах (укрепления, ворота, улицы и площади, монастыри и храмы, структура водоснабжения), интерпретировались в текстах первой половины XII в.; во-вторых, проанализировать примененные экзегетами техники толкования и их корреляцию с городской жизнью этой эпохи, то есть выяснить, каким было соотношение символично-аллегорических представлений с реальными наблюдениями. Подобный анализ поможет определить, в каких случаях монахи действительно изображали окружающий мир, а в каких использование городских метафор было продиктовано традицией.

1. Городские укрепления: понятия *munitio*, *murus*, *fortitudo* в экзегетике

Для западноевропейского средневекового сознания важнейшим компонентом города были стены, которые не только защищали город, но и символизировали его свободы и привилегии. В средневековой терминологии прослеживается прямая связь между термином *civitas* и наличием

укрепленной стены в том или ином городском поселении⁵¹⁷. Городские стены не только определяли внешний профиль города, но и становились линией демаркации между городом и его округой, выделяя «тварное», т.е. сконструированное человеком пространство⁵¹⁸.

Все средневековые города вне зависимости от своего происхождения имели общие детали рукотворного ландшафта: стены с башнями и воротами, улицы и площади, рынок или рыночную площадь с торговыми зданиями, церковь, а также частные сады⁵¹⁹. Стена имела не только практическое, социальное, но и символическое значение: постройка стены и ее укрепление являлось почетной обязанностью жителей города. Например, социальный состав городского населения Вормса около тысячного года можно узнать из документации, определяющей порядок возведения городских стен: определенная городская группа отвечала за определенный участок стены⁵²⁰.

Ветхозаветный город осмыслялся Рупертом, прежде всего, как некое «укрепление, возведенное на тленном фундаменте»⁵²¹. Стремление обладать укреплениями на тленном основании было присуще как первым людям (начиная с Каина), так и современникам автора, «жизненный срок которых краток»⁵²². Таким образом, в первую очередь, город – это укрепление

⁵¹⁷ Подробнее об этом см. *Гусарова Т.П.* Город и ландшафт // Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. С. 140-160.

⁵¹⁸ *Haase C.* Die mittelalterliche Stadt als Festung // *Die Stadt des Mittelalters*. Bd. 1. Karlsruhe, 1977 (Wege der Forschung, 243). S. 378.

⁵¹⁹ *Morris A.E.J.* History of Urban Forms. London, 1972. P. 68.

⁵²⁰ *Büttner H.* Zur Stadtentwicklung von Worms im Früh- und Hochmittelalter // *Aus Geschichte und Landeskunde*. Festgabe F. Steinbach. Bonn, 1960. S. 386-407.

⁵²¹ *Rupertus, abbas Tuitiensis.* De incendio... P. 451: «...munitiones terrenum fundamentum...».

⁵²² *Ibid.*: «Mirum, unde mortalium animis tanta cupiditas terrenae altitudinis, sive munitiois terrenum fundamentum habentis, cum sint brevis vitae, multoque angustioris quam fuit vita priscorum hominum, quorum primus, Cain, civitatem aedificavit» (Удивительно, откуда у душ смертных столь большое желание земного величия или обладания тленным основанием

(*munitio*): автор использует понятие *munitiones* в качестве синонима термину *civitas*⁵²³. Например, Руперт пишет: «земные укрепления, первым создателем которых был Каин...»⁵²⁴, в другом месте – «первый из которых [древних людей], Каин, воздвиг город...»⁵²⁵. Описывая ветхозаветный город, Руперт, прежде всего, указывает на *fundamentum* (основание) и *porta* (ворота). Об этих двух элементах городского ландшафта идет речь при описании Иерихона: «На первенце своем положит основание его, и на младшем из детей построит ворота его»⁵²⁶.

Fundamentum, то есть основание, соотносится с закладкой стен. Именно «ради укрепления города» и стен в древние времена «стали чтить идолов вместо Бога»⁵²⁷. По интерпретации Руперта, уже обладание укреплением «на тленном основании», то есть городом, является признаком земного величия; для автора XII века было вполне естественно. Еще более «престижно» назвать это «земное укрепление» собственным именем. Укрепленными городами владеют гордецы, и владыкам городов - «тиранам» - присущ один из семи смертных грехов – грех гордыни. Именно об этих гордецах говорится

укреплений? Ведь их жизнь кратка и гораздо более стеснена, чем была жизнь древних людей, первый из которых, Каин, воздвиг город).

⁵²³ Необходимо отметить, что такое словоупотребление было характерно не только для богословия, в нарративных источниках *munitio* и *moenia* часто употребляются в качестве синонимов к понятию *civitas*. См.: *Rossignol S. Civitas in Early Medieval Central Europe // The Medieval History Journal. Vol. 14 (2011). P. 80.*

⁵²⁴ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 452: «...terrenas munitiones, qualium primus, ut jam dictum est, auctor extitit Cain».

⁵²⁵ *Ibid.* P. 451: «quorum primus, Cain, civitatem aedificavit...».

⁵²⁶ *Ibid.* P. 452: «In primogenito suo fundamenta illius jaciat, et in novissimo liberorum ponat portas ejus».

⁵²⁷ *Ibid.* P. 453: «coeperunt et jussa sunt idola pro Deo coli».

в псалме⁵²⁸, по мнению Руперта, «жилища их из в рода и род, и в землях своих называют своими именами [жилища]»⁵²⁹.

Munitio в сознании Руперта сопряжено с «силой» (*potentia, fors*) человеческой, осознание которой ведет к гордыни. Руперт обращается к двум персонажам из Священного Писания - Ассуру и Нимроду. Ассур строит город Ниневию. «И вышел из земли этой Ассур и построил Ниневию, стены и здания города»⁵³⁰. «Домом сильного с оружием»⁵³¹ назван этот мир Господом из-за такого рода силы.⁵³² Нимрод «стал сильным» также с помощью города, ставшего первым – *principium* – в его Царстве, города Вавилона, имя которого является метафорой *civitas diaboli*. Таким образом, для Руперта Дойцкого стены тесно связаны с понятием «силы», которая, в свою очередь, становится причиной гордыни.

Следует отметить, что интерпретация городского укрепления в экзегетике часто зависела от того, какому именно библейскому городу они принадлежали. Готфрид Адмонтенский в трактате «О десяти пророчествах Исайи»⁵³³ обращается к августиновской антитезе *civitas Dei* и *civitas diaboli*. Укрепленные города (*civitates fortitudinis*), в которых «зло сильно», ведут войну сыновья Израиля и считаются врагами Божьими. «Дурные укрепления» этих городов направляют человека к грехам и порокам (моральная интерпретация)⁵³⁴. Автор использует в данном случае исторический метод экзегезы (войны Израиля с Дамаском и судьба

⁵²⁸ Пс. 28:12.

⁵²⁹ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 450.

⁵³⁰ Быт. 10-11-12.

⁵³¹ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 453. Руперт использует парафразу из Лук. 11:21: «Дом сильного с оружием», то есть дом дьявола.

⁵³² *Ibid.*: «De terra illa egressus est Assur, et aedificavit civitatem Niniven et plateas civitatis, ex ob ejusmodi potentias hunc mundum dictum esse a Domino atrium fortis armati».

⁵³³ *Godefridus, abbas Admontensis. Liber de decem oneribus Isaiae // PL. 177. Col. 1157-1210.*

⁵³⁴ *Godefridus, abbas Admontensis. Liber de decem oneribus Isaiae...* Col. 1174: «...a mala fortitudine illa, qua ad peccata et vitia confortabatur».

Дамаска⁵³⁵); в эсхатологической перспективе судьба *civitas fortitudinis* представляется весьма плачевной: он будет обречены на «мерзость запустения» и превратится в пустыню⁵³⁶.

Обращаясь к интерпретации образа града Божия, Готфрид рассматривает его как верующую душу.⁵³⁷ Он пишет о важности стен, которые суть «добрые дела людей», а пробоины в них – бреши, созданные грехами.⁵³⁸ Однако даже на этом уровне экзегезы у автора возникает несколько оценок *munitio*. Например, когда в Иерусалиме разрушали дома ради укрепления стен,⁵³⁹ Готфрид трактует эти стихи как «растрачивание», разрушение добрых дел ради возведения стены против самих себя⁵⁴⁰.

Одновременно негативная и позитивная оценка понятия *civitas fortitudinis* встречается также у Герхоха Райхерсбергского. В «De aedificio Dei» он рассматривает стены с точки зрения как моральной, так и символической интерпретации. Моральное толкование текста было очень распространенным и в Викторинской школе, и у Герхоха; популярность такого типа толкования текста связывается, в свою очередь, с интересом каноников к проблемам пастырского служения⁵⁴¹. Два вида стен Герхох ассоциирует с двумя видами людей – «сынов света» и «сынов века сего»: «Кто не видит, сколь велика разница между стенами золотыми, которые не

⁵³⁵ Следуя пророчеству Исаии о Дамаске: Ис.17.

⁵³⁶ *Godefridus, abbas Admontensis. Liber de decem oneribus Isaiae...* Col. 1174.

⁵³⁷ *Ibid.* Col. 1195B: «...civitatem David, id est animam suam...».

⁵³⁸ *Ibid.*: «... animam suam diversis peccatis quasi multiplicatis scissuris interruptam...» («Душу свою, пронзенную различными грехами словно многочисленными брешиами»).

⁵³⁹ Ис. 22:9: «Et domus Jerusalem numerastis, et destruxistis domos ad muniendum murum».

⁵⁴⁰ *Godefridus, abbas Admontensis. Liber de decem oneribus Isaiae...* Col. 1195C : «Destruxistis domos ad muniendum murum, quia dissipatis sensibus circa illicita vagando, et diffluendo hanc quam sustinetis duritiam, quasi murum adversus vosmetipsos obfirmastis».

⁵⁴¹ Подробнее об этом см.: *Bosl K. Regularkanoniker (Augustinerchorherren) und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts.* München, 1979.

подвержены порче, и стенами плотскими, портящими все, что могут?»⁵⁴² Еще больше различий автор находит, рассматривая эти категории иносказательно, на духовном уровне интерпретации: «Первые украшены золотом, ничего не портящим, другие из-за хотения плоти, которая является врагом Богу, всегда готовы к злословию и вреду». Герхох использует данную метафору, лишь расширяя и углубляя распространенный в теологии образ Церкви как общины и как града Божьего, построенного из «живых камней» (*lapides vivi*). Источником же этого образа является Откровение Иоанна Богослова⁵⁴³.

«Стеной», которая защищает католическую веру, являются исповедники и учителя Церкви, которых Герхох называет поименно – Иларий, Августин, Амвросий⁵⁴⁴. Положительные и отрицательные оценки городских укреплений обуславливаются противопоставлением Иерусалима и Вавилона. Как соединенные стены представляют собой единое целое, так и золотые стены, сделанные из *lapides vivi* – братья, живущие в едином духе, которые строят град Божий здесь, на земле⁵⁴⁵. Подобная трактовка «стен» указывает на то, что автор отталкивался по преимуществу от Апокалипсиса, не прибегая к ветхозаветным сюжетам. Кроме того, это свидетельствует о том, насколько важны были стены для города, так как в данном случае именно «золотыми стенами» укрепляется *civitas Dei*.

⁵⁴² *Gerhohus praepositus Reicherspergensis. De aedificio...* Col. 1202: «Illi aureo sapientiae decore pretiosi, neminem laedunt; isti per prudentiam carnis, quae Deo inimica est, semper ad nocendum et rodendum parati sunt».

⁵⁴³ См. Откр. 21:18-20.

⁵⁴⁴ *Gerhohus praepositus Reicherspergensis. Syntagma. 1453A*: «At vero sancti Dei confessores et doctores, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, aliique illustres viri pro fide catholica murum se opposcentes, tandiu mendacio restiterunt, donec, damnatis haeresibus, iudicium eorum ad victoriam pervenit».

⁵⁴⁵ *Idem. De aedificio...* 1203: «Qui diversos parietes connectens, utraque facit unum, cui tanquam lapides vivi supraedificantur fratres habitantes in unum; super quod etiam aedificatur civitas».

Рассказывая об укреплениях, Гуго Фольетский объясняет, как возникают средневековые бурги. Их строят, по повествованию каноника, сильные мира сего: «Просторные дворцы строят себе цари, но *гробы их - жилища их во век*⁵⁴⁶. На вершинах гор они ставят крепкие башни, обносят валом, окружают их стеной, передвигают горы, но не своими руками, а руками бедных, и одним своим приказом заставив отвести реки, они препятствуют мощи врагов, однако никто из них не в состоянии противиться смерти»⁵⁴⁷. Гуго также объясняет, почему горожане возводят крепостные стены: «Горожане старательно выстраивают укрепления своих городов, чтобы таким образом отбить нападение врагов, распределяют стражу, вставляют железные засовы в ворота, ворота свои укрепляют стражей»⁵⁴⁸. Так кто-то строит башни, чтобы в большей безопасности грабить, другие же только радуются удовольствиям и излишествам⁵⁴⁹. Монахи также строят окруженные стеной монастыри, чтобы сдерживать «внешнего человека». Монастыри становятся укреплениями Господа⁵⁵⁰. Другие возводят Господу монастыри, словно укрепления Господни, и, как слуги царские после восстановления укреплений, лучше отражают набеги врагов, так и внутренний и внешний человек, заключенный в монастырские укрепления,

⁵⁴⁶ Пс. 48:12.

⁵⁴⁷ *Hugo de Folieto. De Claustro...* Col. 1019C: «Ampla etenim palatia reges sibi aedificant, sed domus illorum sepulcraeorum in aeternum. Turres firmas in summis montium locant, vallant aggere, et muro cingunt, montes non suis, sed pauperum manibus transferunt, circumductis solo imperio fluminibus, excludunt hostium vires, nihil tamen horum morti contradicere potest».

⁵⁴⁸ *Ibid.*: «Cives urbium suarum monitiones studiose disponunt, ut sic incursus hostium repellant, excubias ordinant, vectes ferreos portis inserunt, portas suas muniunt custodibus».

⁵⁴⁹ *Ibid.*: «Sic, fratres, sic quidam turres aedificant, ut securius rapiant, alii sola delectatione, et superfluitate gaudent».

⁵⁵⁰ *Ibid.*: «Claustra vero quasi castra Domini alii Domino componunt, et sicut regum ministri turrium instaurata munitione securius fraudes inimicorum excludunt».

надежнее защищен от козней древнего врага и от хрупких изменений преходящего⁵⁵¹.

Мистическому и моральному толкованию стен Иерусалима Гуго уделяет отдельную главу⁵⁵². Стены нужны Иерусалиму, так как «есть у этого города множество врагов». Защита очень важна для *civitas Dei*. Для мистического Иерусалима, то есть Церкви, стены – это Священное Писание, которыми град Божий защищается от хитроумных козней и открытых нападков еретиков. Изучая сюжет о стенах города, Гуго привлекает цитаты из Исаяи: о стражах, которых поставил Бог на стены Иерусалима и которые день и ночь призывают имя Господне⁵⁵³. Стражи стен города мистического – это учителя Писаний, призванные охранять божественный закон и защищать истину веры⁵⁵⁴.

В тропологическом толковании это сооружение из добрых дел (*structura bonae operationis*) верующей души, которые готовят укрепления в день рассеяния. Для *anima fidelis* (которая, по Гуго, есть Иерусалим на моральном уровне толкования) стены – это лучшая защита. Для развития этой мысли автор использует экзегезу «Плача Иеремии» об Иерусалиме, который был написан сразу вскоре после разрушения города Давидова в 586 г. до Р.Х. вавилонским царем Навуходоносором. Отправной точкой для толкования служит цитата: «Определил Господь разрушить стену дочери Сиона»⁵⁵⁵. По мнению автора, Господь разрушает стены города, когда тот перестает сопротивляться врагам, то есть когда Церковь (Иерусалим

⁵⁵¹ Ibid.: «Claustra vero quasi castra Domini alii Domino componunt, et sicut regum ministri turrium instaurata munitione securius fraudes inimicorum excludunt: sic homo interior, et homo exterior intra munimina claustrorum positi, antiqui hostis insidias, et temporalium rerum fragiles casus effugiunt».

⁵⁵² Ibid. Col. 1143-1145.

⁵⁵³ Ис. 62:6.

⁵⁵⁴ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1140.

⁵⁵⁵ Плач 2:8.

мистический) не дает нужный отпор еретикам и когда душа верующего (Иерусалим тропологический) не противостоит страстям. Господь поступает так, когда количество грехов переполняет терпение (моральное толкование) и когда терпят еретиков вместо того, чтобы наказывать их⁵⁵⁶. В результате стены, призванные защищать город, не выдерживают напора врагов. Поэтому стены важны и необходимы для города. В этом заключается положительный смысл, который Гуго вкладывает в понятие *murus*.

Гуго Сен-Викторский также обращается к интерпретации тех же самых библейских стихов, однако «стены дочери Сиона» он трактует не как «стены города», а как «опору и защиту иудейского народа»⁵⁵⁷. Под внешними укреплениями перед стеной (*antemurale*) Гуго понимает охрану людскую, под стеной – защиту ангельскую⁵⁵⁸. В моральном толковании стены означают добродетели, а внешние укрепления – это дела добродетелей⁵⁵⁹, и если нет добродетели, то рушатся добрые дела. Стена представляется Гуго Сен-Викторскому сложной конструкцией, где все элементы взаимосвязаны.

Свой взгляд на «городскую стену» представил также Ришар Сен-Викторский. В анагогической интерпретации святого града Ришар пишет, что небесный град имеет стену «для укрепления добродетелей, которыми сам укрепляется в противостоянии порокам, чтобы врывающиеся пороки не похитили у него духовные дары»⁵⁶⁰. Камни, из которой складывается стена, связываются цементом, и любовь словно цемент связывает между собой

⁵⁵⁶ *Hugo de Folieto. De claustris...* Col. 1140.

⁵⁵⁷ *Hugo de Sancto Victore. Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos...* Col. 269B: «Per murum filiae Sion, robur et munimen Judaici populi intelligere debemus».

⁵⁵⁸ *Ibid.*: «Possumus autem non incongrue per antemurale custodiam hominum, per murum autem intelligere custodiam angelorum, quae utraque a populo Judaeorum justo Dei iudicio ablata est».

⁵⁵⁹ *Ibid.* Col. 280B: «Si per murum, ut dictum est, virtutes animae significantur, recte per antemurale opera virtutum accipimus».

⁵⁶⁰ *Richardus de Sancto Victore. Liber exceptionum...* P. 379: «Habet murum per munimen virtutum, quibus ipsa contra vitia firmatur, ne vitia irruentia auferant illi spiritualia bona».

верующих. Наряду со стеной в своем описании городского укрепления Ришар упоминает башни. Башни – это метафора тех праведных и совершенных людей, которые, презрев мирское, достигают высот в созерцании Господа⁵⁶¹. Городские укрепления у представителей викторинской школы фигурируют в виде сложной конструкции, не только как стена и ограждение.

Цистерцианцы также обращаются в своих комментариях на Писание к образу городской стены. Интерпретируя стих из Исайи «Город крепкий у нас, Сион, Спаситель поставил в нем стены и вал»⁵⁶², Бернард Клервоский пишет, что стена Сиона – это воздержание, препятствие для соблазнов, вал – это терпение, преграда от вражеских набегов и помощь от любых искушений. В основание стен «духовного града» заложен сам Спаситель: «Положен сам Спаситель во граде своею стеною и валом, сделался нам от Бога Отца справедливостью и терпением... Стеной положен в обращении [conversio], валом – в страдании, от всех существующих соблазнов плоти и века сего чистый и стойко выдерживающий всеобщие несчастья»⁵⁶³.

Таким образом, у каждого элемента укрепления есть своя функция. Аббат Клерво также отмечает, что никакие стены и укрепления не спасут, если среди горожан есть предатели. Монашеской жизнью – смирением, любовью и молитвами – защищается град Божий от нападков и искушений врага. Однако поскольку град Божий – церковь воинствующая – только создается на земле, в конvente могут быть предатели, которые впускают в

⁵⁶¹ *Richardus de Sancto Victore. Liber expectionum...* P. 379 : «Habet turres per illos qui sunt in contemplatione sublimes. Quasi namque turres in sancta Ecclesia levantur, dum perfecti quique, relictis terrenis, ad coelestia per contemplationem sublimantur».

⁵⁶² Исайя, 26:1.

⁵⁶³ *Bernardus Claraevallensis. In dedicatione...* P. 379: «Ponitur ergo in civitate sua Salvator ipse murus et antemurale, factus nobis a Deo Patre justitia et patientia <...> Murus, inquam, ponitur in conversatione, antemurale in passione, ab omnibus carnis et saeculi praesentis illecebris abstinens, et adversa sustinens fortiter universa».

город Божий врагов, тех, кто сеет рознь и клевету⁵⁶⁴. Стены для Бернарда Клервоского имеют не только позитивную, но и негативную коннотацию как знак земного величия, в стремлении к которому монахи начинают пренебрегать своим призванием: «...снова в мирские погружаются дела, снова погружаются в земные страсти, когда с большой заботой воздвигают стены и пренебрегают нравами, когда под предлогом общей пользы продают слова богатым, а дамам - приветствия...»⁵⁶⁵.

Даже в моральном толковании Писания объяснения экзегета показывают его хорошее знакомство с предметом. Городские стены имеют не только ров, но и несущие колонны: «Над стенами твоими, Иерусалим, поставил стражников, поскольку те, которые кажутся стенами или даже столпом в этой самой стене, нуждаются в этих стражниках»⁵⁶⁶. Тропологические интерпретации Бернард изящно сочетает с разъяснением, как строится стена, из каких элементов состоит, какие возникают проблемы при ее возведении: «Как они будут надеяться на восстановление нами вечных стен этого града, если поймут, если увидят, что мы не живые камни, которые

⁵⁶⁴ Ibid. P. 380: «*Nam proditores quidem fiunt, quicumque in hoc Domini castrum inimicos ejus introducere moliuntur, quales sunt utique detractores, Deo odibiles, qui discordias seminant, et nutriunt scandala inter fratres. Sicut enim in pace factus est locus Domini; sic in discordia locum diabolo fieri manifestum est*» (Ведь предателем станет всякий, кто замышляет ввести врагов в этот дом Господень. Таковыми в особенности являются клеветники, ненавистные Господу, которые сеют раздор и разжигают распри между братьями. Как в мире сделано место это Господне, так в раздоре обнаруживается, что это место становится посвященным дьяволу).

⁵⁶⁵ Idem. *Homiliae super 'Missus est'*. *Homilia IV // SBO IV*. P. 55: «...*rursus saecularibus implicari negotiis, rursus terrenis cupiditatibus immergi, cum magna cura erigere muros et negligere mores, sub praetextu quoque communis utilitatis verba vendere divitibus et matronis salutationes...*».

⁵⁶⁶ Idem. *Sermones super psalmum 'Qui habitat'*. *Sermo XII // SBO IV*. P. 460: «*Super muros tuos, Ierusalem, consuit custodes: nempe etiam ipsi qui videntur muri aut in muro ipso columnae, his custodibus egent*».

могут скрепляться между собой, но скорее пыль, что несет ветер по лику земли, пыль, которая поднимается клубом от одного дуновения слова и разносится при легчайшем дуновении подозрения»⁵⁶⁷.

Очевидно, что автор отходит от традиционного схематичного толкования стены, и наполняет этот символ конкретными подробностями, понятными как автору, так, вероятно, и его аудитории. Эти подробности уточняют игру смыслов в интерпретации, делают образ ярким. В толковании Бернарда городская стена – это не абстракция, а конкретный объект, с несущими колоннами, с башнями, со ровом, из материалов, которые хорошо скрепляются между собой.

Такую же тенденцию можно увидеть и у Гийома из Сен-Тьерри. Городская стена у Гийома – это не просто кладка из камней с опорами, но сложная оборонительная конструкция с башнями и укрепленными помещениями: «Если есть стена, возведем над ней серебряные башни, и тот [град], что радует глаз, уже воздвигает башни, чтобы стена, снабженная башнями с драгоценными вершинами святых, не только отразила вражеские набеги, но и строила бы укрепления благих заслуг»⁵⁶⁸. Гийом обращает внимание на то, что для эффективной обороны города одной стены – даже если она опоясывает его весь – недостаточно. Более защищенным город будет в том случае, если система оборонительных сооружений снабжена особыми дозорными пунктами, откуда защитники получили бы возможность

⁵⁶⁷ Idem. *Sermones in festo sancti Michaelis. Sermo II* // SBO V. P. 301: «Quomodo sperabunt reaedicandos de nobis perpetuos civitatis illius muros, si cognoverint, si viderint nos, non lapides vivos esse, qui possint invicem cohaerere, sed magis pulverem, quem proiciat ventus a facie terrae, quem unius verbi flatus in turbinem excitet et suspicionis cuiuslibet levissima aura dispergat?»

⁵⁶⁸ *Guillelmus de Sancto Theodorico. Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica Cantorum* / Ed. A. van Burink (CCCM 87). Turnhout, 1997: «Si murus, inquit, est, aedificemus super eum turres argenteas, quae ludebat osculis, iam turres erigit, ut pretiosis sanctorum turrata fastigiis non solum hostiles frustretur incursus, uerum etiam bonorum propugnaculum struat tuta meritorum?».

наблюдать за местностью: «Град – это церковь, и у нее есть свои стены, а потому она о себе говорит: «Я град укрепленный». У этой стены есть двенадцать апостольских врат, через которые народы могут войти в церковь. Хотя стены, опоясывающие все пространство города, важны для его защиты, еще более укрепленным он станет в том случае, если у него будут готовы дозорные пункты, откуда защитники могли бы наблюдать за всем городом»⁵⁶⁹. Стоит иметь в виду, что подобные соображения об оборонительных конструкциях Гийом проецирует на пространство святого града – Церкви. В данном случае автор отказывается от использования ветхозаветных описаний стены Иерусалима, которая имеется в книге Неемии, и дает предметные объяснения по существу, исходя из собственного представления о том, какими должны быть оборонительные сооружения.

Таким образом, в экзегезе первой половины XII в. можно выделить несколько направлений. Практически все теологи согласны с тем, что стены и укрепления являются непременным атрибутом города. Хотя в экзегетике Священного Писания фигурируют ветхозаветные города, но даже при использовании их как метафор для другого феномена (Церковь, душа) теологи уделяют внимание укреплениям. Город и городские стены могут являться предметом особого исследования (как у Руперта Дойцкого), так и метафорами для создания какого-либо другого образа. Особенно распространенной последняя тенденция становится при тропологическом толковании ветхозаветных текстов. Принципиально важно, что «городские» авторы, проживавшие в крупных метрополиях (например, представители Сен-Викторской школы) или хорошо знакомые с внутренней городской

⁵⁶⁹ Ibid. : «Habet et ecclesia muros suos, quae iam perfectior dicit: Ego ciuitas munita. Hic est murus qui habet duodecim portas apostolicas, per quas populo nationum patet ingressus in ecclesia. Sed murus quamuis ambitum totius urbis includat, tunc tamen est munitior, cum receptacula habuerit praeparata, in quibus propugnatores urbis totum speculandi ac tuendi possint habere subsidium».

жизнью (таким был Бернард, который только в зрелом возрасте принял монашеские облачения), дают более «структурное» и предметное описание стен – стены и вал или стены и башни, тогда как представители бенедиктинского монашества ориентируются на более простые архитектурные «типы» – «стена», «укрепление», «основание». Кроме того, для таких авторов городское укрепление перестает быть чем-то абстрактным, взятым из Писания: даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту и представлению о предмете.

2. Городские ворота

Наряду со стенами при описании городского ландшафта особое внимание уделяется городским воротам. Как упоминалось выше, для Руперта «укрепления» и «ворота» были единым архитектурным элементом города. Поэтому в проклятии Иисуса Навина⁵⁷⁰, предостерегшего от восстановления Иерихона: «На первенце своем положит основание его, и на младшем из детей построит ворота его...»⁵⁷¹, по мнению аббата из Дойца, обозначены и стены, и врата. Для Руперта *munitio* и *portae*, – это порождение человеческой гордыни⁵⁷², «стремление подчинять и тиранствовать»⁵⁷³, то данные архитектурные детали города наполняются в эсхатологической перспективе негативным значением.

Их смысл проявляется и в исполнении проклятия Иисуса Навина: «Ведь во дни Ахава, царя Израиля воздвиг Ахиил из Вефиля Иерихон⁵⁷⁴. На Авираме, первенце своем, основал его [Иерихон], и на Сегубе, самом младшем, поставил ворота его, по слову, что сказал Господь через Иисуса

⁵⁷⁰ Нав. 6:25.

⁵⁷¹ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 452.

⁵⁷² *Ibid.* P. 450.

⁵⁷³ *Ibid.* P. 453.

⁵⁷⁴ 3 Царств, 16:34.

сына Навина»⁵⁷⁵. Для Руперта этот ветхозаветный стих, видимо, имел личностное значение, поскольку он произносил его «в раздражении». Некоторые исследователи предполагают, что данный пассаж относится к графу Адольфу III фон Бергу, у которого было два сына⁵⁷⁶. Говоря об угрозе восстановлению Иерихона, который он видит в *readificatio* «основания» и «ворот», экзегет делает общий вывод, что города в принципе не угодны Богу. Иерихон подвергся разрушению, поскольку «первый препятствовал народу Божьему и ковчегу Господню, пересекшему Иордан»⁵⁷⁷. Следовательно, «ворота», один из определяющих элементов городского ландшафта, оценивается негативно. С другой стороны, соединение *porta* и *munitio* в одну семантическую группу указывает на то, что Руперт особо не выделял их из общего представления об «укреплениях».

В отличие от Руперта, многие другие теологи уделяли рассматривали ворота отдельно от городских укреплений. Особое место в экзегетике *porta* занимала интерпретация ворот небесного Иерусалима. Из книги Откровения известно, что *civitas Dei* имел двенадцать ворот из цельных жемчужин. Тексты Ветхого Завета, в свою очередь, дают конкретный топографический материал земного Иерусалима, который был «типом» Иерусалима грядущего. В частности, многие экзегеты использовали книгу пророка Неемии, в которой, вероятно, содержится историческое описание города, восстановленного Неемией.

Неемия происходил из колена Иуды и, по всей видимости, принадлежал к царскому роду и занимал высокий сан виночерпия при дворе персидских царей. В двадцатый год царствования персидского царя Артаксеркса Лонгимана⁵⁷⁸ в 446 г. до н.э. Неемия, узнавший от пришедших

⁵⁷⁵ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 452.

⁵⁷⁶ *Grundmann H. Der Brand von Deutz 1128 // Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters. 1966. Bd. 22. S. 423-425.*

⁵⁷⁷ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 452.

⁵⁷⁸ Артаксеркс Лонгиман, персидский царь в 465-424 гг. до н.э.

из Палестины соотечественников о плачевном состоянии Иерусалима, упросил царя отпустить его на родину в качестве правителя с обширными полномочиями. Неемия рассказывает о деятельности по восстановлению Иерусалима, которую он проводил, несмотря на сопротивление самаритян. В книге Неемии приведены названия ворот: ворота Долины (*porta vallis*), Источника (*porta fontis*), Навозные, (*porta stercoris*), Овечьи (*porta gregis*), Рыбные (*porta piscium*), Старые (*porta veteris*), Печные (*porta furnorum*)⁵⁷⁹.

Наибольшее внимание экзегетов привлекли образы ворот Долины, Навозных и Источника. Это связано с тем, что сами по себе они создают достаточно очевидный ассоциативный ряд, легко поддающийся различным трактовкам и интерпретациям. Неемия и его немногочисленная свита въехали в Иерусалим через врата Долины, после чего пророк осмотрел городские разрушения. Поэтому для средневековых теологов образ *porta vallis* должен был дать ответ на вопрос «что есть вход в град Божий?»

И Герхох, и Гуго подразумевают под «входом» на уровне моральной интерпретации «добродетель смирения», через которую воссоединяются с Богом возвращающиеся со смиренным сердцем к миру в Господе.⁵⁸⁰ Через эти ворота входят, чтобы узреть разрушения города (в мистическом понимании Гуго – «руины Церкви») и со смирением исправить проступки души. Неемия делал осмотр полностью разрушенного Навуходоносором Иерусалима, и потому в нравственном толковании сожженные ворота града Давида по Гуго – это чувства тела, обуянные огнем своеволия и пламенем гнева⁵⁸¹. Герхох видит в этой «добродетели смирения ради Господа нашего Иисуса Христа» плод покаяния – через эти врата в град Божий могут войти

⁵⁷⁹ Неем. 2:13-14, 3:1-2, 6, 13-15.

⁵⁸⁰ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1146.

⁵⁸¹ *Ibid.*: «Considerat portas igni exustas sensus videlicet corporis igne luxuriaie et flammis iracundiae consumptos».

только раскаявшиеся грешники и, по подобию Иисуса, смиренные праведники⁵⁸².

Ришар Сен-Викторский также следует этой традиции толкования ворот Долины как смирения, однако свое толкование каноник дополняет сведениями из библейской и святоотеческой топографии. Согласно Ришару, врата Долины получили свое название от того, что находились «напротив долины Иосафата»⁵⁸³. Через них входят те, кто обратился от гордыни дьявола ко смирению Христа. Эти врата снаружи величественные, внутри смиренные, снаружи подобны кедру, изнутри иссопу, кедру по величию, иссопу по смирению. Через величие они отвернулись от Бога, а через смирение к Нему возвратились⁵⁸⁴. Долина Иосафата отождествлялась у Иеронима с Кедронской долиной, которая находилась к востоку от Иерусалима, и в раннехристианской эсхатологии считалась местом Страшного суда.

Следуя методу Сен-Викторской школы, Ришар вначале старается восстановить исторический смысл библейского повествования. Овечьи врата, по его мнению, назывались так, потому что рядом находилась «купель Вифезда, то есть Овечья купель. Свое название она получила от того, что там мыли овец, приготовленных для жертвоприношения». Поясняя эти детали, Ришар переходит к тропологическому толкованию: «Поскольку овечка – невинное животное, то Овечьи врата означают невинность. Через эти врата входят виновными и становятся невинным, виновные по греху, невинные по

⁵⁸² *Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. De aedificio...* Col. 1304.

⁵⁸³ Долина Иосафат упоминается в книге пророка Иоила (3:2): «Я соберу все народы, и приведу их в долину Иосафата и там произведу над ними суд».

⁵⁸⁴ *Ricardus de Sancto Victore. Liber exeptionum...* P. 319: «Porta vallis, quae erat contra vallem Josaphat, significat humilitatem. Per hanc intrant illi, qui de superbia diaboli redeunt ad humilitatem Christi. Foris sublimes, intus humiles. Foris similes cedro, intus hyssopo: cedro per elationem, hyssopo per humilitatem. Per elationem aversi, per humilitatem conversi, id est a Deo aversi ad Deum converse».

праведности. По греху виновные извне, по праведности невинные внутри, внешне волки, внутри овцы, волки по жадности, овцы по простоте»⁵⁸⁵.

Описывая духовную жизнь человека, Ришар обращается к иносказательной интерпретации врат, которые реже встречаются в экзегетических толкованиях. Например, «Конные ворота⁵⁸⁶ означают сдерживание пороков. Через них входят те, кто сдерживает уздой самообладания порыв гнева, пасть жадности, прожорливость глотки, поток разнузданности»⁵⁸⁷. Каноник из Сен-Виктора приводит интерпретацию судейских врат (*porta judicialis*), которые «означают различение. Через них входят те, кто различает между священным и мирским, чистым и нечистым, истинным и ложным, праведностью и грехом, истиной и обманом, честью и бесчестьем»⁵⁸⁸.

Город – это сообщество людей, связанных общими ценностями – верой во Христа. Наличие нечестивцев может служить искушением для остальных. Еще сильнее эта концепция выражается в толковании ворот Источника у Ришара. Врата Источника получили свое название по местонахождению – напротив Силоамского источника, и здесь Ришар снова обращается к ветхозаветной топографии и ее изъяснению. «Силоам переводится как «посланный» и означает Христа, которого послал Отец для спасения рода

⁵⁸⁵ Ibid.: «Porta gregis erat illa, ubi erat Probatica piscina, id est ovilis piscina, quia ibi abluabantur carnes ovium, quae in sacrificio ponebantur. Porta vero gregis, eo quod ovis innocens animal est, significat innocentiam. Per hanc itaque portam inducuntur nocentes et fiunt innocentes: nocentes per culpam, innocentes per justitiam. Per culpam foris, per justitiam intus. Foris lupi, intus oves. Lupi per rapacitatem, oves per simplicitatem».

⁵⁸⁶ Неем. 3:28: «Далее ворот Конских чинили священники, каждый против своего дома».

⁵⁸⁷ *Ricardus de Sancto Victore. Liber exeptionum...* P. 320: «Porta equorum significat vitiorum refrenationem. Qui per hanc ingrediuntur, cohibent freno temperantiae impetum irae, hiatum avaritiae, voracitatem gulae, fluxum luxuriae».

⁵⁸⁸ Ibid.: «Porta judicialis significat discretionem. Per hanc qui ingrediuntur, discernunt inter sanctum et profanum, mundum et immundum, verum et falsum, bonum et malum, justitiam et culpam, veritatem et mendacium, honestum et inhonestum».

человеческого <...> Врата источника Силоамского – это вера Христова. Кто вне этих врат – неверные, кто внутри – верующие. Неверные – члены дьявола, верующие – члены Христа, члены дьявола едины в дьяволе и с дьяволом прокляты: едины по греху, проклинаемы по наказанию, члены Христовы едины во Христе через веру, со Христом блаженны по славе»⁵⁸⁹.

Герхох Райхерсбергский соотносит расположение ворот Источника и Навозных, которые находились поблизости. В этом он видит наглядное выражение идеи покаяния: как грешник смиренный считает самого себя нечистым, словно навоз, так у Господа он становится воротами источника и «тогда да пребывает в нем источник воды, струящийся к жизни вечной»⁵⁹⁰. Возможно, это свидетельствует о знакомстве экзегета с принципами очистных сооружений средневекового города.

Гуго Фольетский также обращает внимание на соседство двух врат. В близком расположении Навозных ворот и ворот Источника заключается моральный смысл: ворота Источника символизируют слезы раскаяния, которые очищают зловоние преступления, метафорой которых стали нечистоты, вывозимые через Навозные врата⁵⁹¹. В них Гуго увидел добродетель обращения, потому что, как навоз вывозится через ворота из

⁵⁸⁹ Ibid.: «Porta fontis dicta est, quia erat contra fontem Siloe. Siloe interpretatur missus, et significat Christum, quem misit Pater ad salutem generis humani. O quam bonus fons! Fons iste sapientiae Verbum Dei in excelsis, cujus rivulo potantur sitibundi, satiantur famelici, revocantur abjecti, sanantur aegroti, reconciliantur inimici, liberantur captivi, justificantur impii, beatificantur miseri. Porta ergo Siloe fides est Christi. Qui extra hanc portam sunt, sunt infideles; qui intra sunt, sunt fideles. Infideles membra diaboli, fideles membra Christi. Membra diaboli diabolo unita, cum diabolo damnanda: unita per culpam, damnanda per poenam. Membra Christi Christo unita per fidem, cum Christo beatificanda per gloriam».

⁵⁹⁰ Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. De aedificio... Col. 1305.

⁵⁹¹ Hugo de Folieto. Op. cit. Col. 1146: «...non est mirum si portam stercoris sequitur porta fontis, ut fetor criminis mundetur lacrymis».

города, так через обращение необходимо отбрасывать рожденное от греховной мысли⁵⁹².

Новую трактовку Навозным воротам дает Ришар Сен-Викторский. Если для Гуго и Герхоха Навозные ворота и ворота Источника составляли единый архитектурный комплекс в буквальном смысле и толковались как покаяние, то для Ришара Навозные ворота – это отлучение от Церкви. Эти ворота исполняют чисто техническую функцию: через них вывозят нечистоты, это не въезд в город. Упоминает Ришар, что они находились в нижней части Иерусалима: «Через них не вводятся, но извергаются нечестивые, которые суть испражнения по греху и извергаются по наказанию, испражнения по самому факту и извергаются божественным словом. Не следует, чтобы возлежал козлице с агнцем, грешник с праведником, нечестивец с чистым, прелюбодей с Христом, чтобы праведник, искушенным примером грешника, не протянул руку свою к нечестию»⁵⁹³.

Очищение от грехов Ришар так же, как и Гуго, и Герхох соотносил с водой. Раскаяние Ришар связывает с вратами Водными: «Кто через них входит, в них омывается. Перед ними – нечистые, в них – чистые, перед ними – черные, в них – белые, перед ними – козлица, в них – агнцы»⁵⁹⁴.

Саму же идею покаяния Ришар разъясняет в метафоре Рыбных ворот. Он объясняет, как выглядит этот элемент городского ландшафта и как

⁵⁹² Ibid.: «Sicut enim per portam fimus extra civitatem vehitur, si per confessionem, peccati fetor a mente necesse est ut ejiciatur».

⁵⁹³ Ibid.: «Porta stercoris, quae erat in inferiori parte civitatis, per quam purgationes eliminabantur, significat excommunicationem. Per hanc non inducuntur, sed ejiciuntur profani, qui sunt stercora per culpam et projiciuntur per vindictam; stercora proprio facto, projiciuntur verbo divino. Non enim decet ut accubet haedus cum agno, peccator cum justo, immundus cum mundo, adulter cum Christo, ne forte justus, provocatus exemplo peccatoris, extendat ad iniquitatem manus suas».

⁵⁹⁴ Ibid.: «Porta aquarum significat compunctionem. Qui hanc ingrediuntur, in hac abluuntur. Extra hanc sordidi, intra hanc mundi; extra nigri, intra candidi; extra haedi, intra agni».

отдельные детали данного сооружения соотносятся с духовной жизнью человека. «Рыбные ворота получили свое название оттого, что через них ввозилась в город морская рыба. Эти ворота означают покаяние. Как ворота имеют две опоры и крышу, так и покаяние одной опорой служит угрызение сердца, другой – через исповедование уст, крыша сверху – это удовлетворение делами⁵⁹⁵. Интерпретация Ришара строится на изъяснении «технических деталей» и конкретной хозяйственной «специализации» данного въезда в город.

По мнению Гуго, процесс раскаяния находит свое выражение в толковании ворот Моста. Мост – это образ перехода, обращения от греха к добродетели⁵⁹⁶, возводящийся покаянием⁵⁹⁷. Для его возведения необходимо дерево, с помощью которого плоть подчиняется «переходящей» ко граду Божьему – душе.⁵⁹⁸ Здесь августинский каноник следует традиционному принципу толкования древа, которое в Ветхом Завете всегда было «типом», прообразом Креста. Примечательно, что по Гуго строительным материалом было дерево. Мост в городском ландшафте Европы встречается достаточно часто, поскольку города часто строились на реках, а постройка мостов была одной из обязанностей и главных статей расхода городских властей⁵⁹⁹. Деревянные мосты были подвержены угрозе пожаров, наводнений и половодий больше, чем каменные, которые появляются в Европе только в конце XII в.

⁵⁹⁵ Ibid.: «Porta piscium vocabatur porta illa, per quam pisces de mari veniente inferebantur. Porta ista significat poenitentiam, quae quasi unam columnam habet hinc per compunctionem cordis, alteram inde per confessionem oris; tectum vero desuper satisfactionem operis».

⁵⁹⁶ Hugo de Folieto. De claustro... Col. 1146: «Pontem transimus, quando de vitiis ad virtutes transmigramus».

⁵⁹⁷ Ibid.: «Pontem facimus, cum poenitentiam agimus».

⁵⁹⁸ Ibid.: «In ponte ligna ponimus, dum transeunti animae carnem subjicimus».

⁵⁹⁹ Ле Гофф Ж. Средневековье и деньги: очерки исторической антропологии. М. 2010. С. 35.

Герхох Райхерсбергский ассоциирует акт покаяния не с воротами Моста, а со Старыми вратами. Старые врата для него представляются традицией, бережно хранимой Церковью – градом Божьим: «У нас есть, словно древние ворота, святое и древнее установление святых отцов, через которое следует входить преступным грешникам в Иерусалим»⁶⁰⁰: только через *porta veteris* грешнику позволено попасть в град Давидов.⁶⁰¹

Старые врата Иерусалима Ришар толкует не как древнюю традицию Церкви, а как христианскую любовь к ближнему: «Старые врата – это любовь, ибо написано: *Возлюбленные! Пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала*⁶⁰². Через эти ворота входят те, кто себя от любви к миру переносит к любви Божьей. Через них вошла блаженная Мария Магдалина, которая после столь многих и огромных грехов плотских <...> из сосуда бесчестия сделалась сосудом славы»⁶⁰³.

В мистическом толковании ворота Иерусалима Гуго называет «увещеваниями святых отцов» (*exhortationes sanctorum Patrum*), через которые входят в Церковь и далее следуют к жизни вечной.⁶⁰⁴ По мнению Гуго, врата подразделяются на два вида – ворота злых и ворота добрых

⁶⁰⁰ *Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. De aedificio...* Col. 1286.

⁶⁰¹ *Ibid.*: «Qui autem inde lapsus fuerit per peccatum, sine dubio non poterit intrare, nisi per portam veterem, hoc est per antiquam poenitentialis observantiae legem». (Кто, однако, совершит проступок из-за греха, без сомнения, не сможет войти, разве только через ворота древние, то есть через древний закон покаянного обязательства).

⁶⁰² 1Ион. 2:7.

⁶⁰³ *Ricardus de Sancto Victore. Liber exeptionum. P. 319*: «Porta vetus charitas est. Sicut scriptum est: Charissimi, non mandatum novum scribo vobis, sed mandatum vetus, quod habuistis ab initio . Per hanc portam intrant, qui se de amore saeculi transferunt ad amorem Dei. Per hanc intravit beata Maria Magdalene, quae post tot et tanta carnis scandala <...> de vase contumeliae in vas translata gloriae».

⁶⁰⁴ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1145: «... per quas ingredimur in Ecclesiam et egredimur ad aeternam vitam».

учителей. Одновременно Гуго усложняет интерпретацию: сначала он соотносит понятие *principes portae*⁶⁰⁵ (верхи ворот) с *doctores Ecclesiae*.

Врата злых учителей становятся «извращенными измышлениями» (*perversae suggestiones*), а врата добрых – «святыми увещеваниями» (*sanctae exhortationes*)⁶⁰⁶. Через труды отцов Церкви лежит дорога ко спасению всех жителей града Божьего⁶⁰⁷. Через одни врата следуют к небесам, через другие – в ад, первые вечны, так как ведут к вечности постоянного счастья и ими входит царь славы, другие же, напротив, являются вратами смерти, потому что проведены к бездне вечного проклятия и дьявол, царь гордыни, идет через них.⁶⁰⁸

Деятельность учителей Церкви (мистического Иерусалима) и есть врата, которые «разрушенными лежат на земле»⁶⁰⁹, поскольку прелаты воспылали любовью к земным вещам и подняты настолько, насколько они взыскали небесного⁶¹⁰. При моральной интерпретации текста (Иерусалим как душа верующего) под воротами Гуго понимает различные чувства тела, поскольку через них входит и выходит то, что укрепляет и сохраняет граждан

⁶⁰⁵ Ее Гуго заимствует из 23-го псалма (23:7).

⁶⁰⁶ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1145.

⁶⁰⁷ *Ibid.*: «Porta enim doctor esse dicitur, quia per ipsum ad aeternam vitam recto tramite pervenitur» (О учителях говорится, что они вратами являются, поскольку через них к вечной жизни прямой дорогой идут).

⁶⁰⁸ *Ibid.*: «Per istas itur in coelum, per illas descenditur ad infernum. Ista aeternales sunt, quia ad aeternitatem perpetuae felicitatis ducunt; illae sunt portae mortis, quia perducunt ad abyssum perpetuae damnationis. Per istas introibit rex gloriae, per illas diabolus rex superbiae».

⁶⁰⁹ Плач. 11:7.

⁶¹⁰ *Hugo de Folieto. De claustro..* Col. 1146: «Defixae in terra portae Hierusalem esse referuntur, quoties amore terrenarum rerum praelati Ecclesiae delectantur. Et erectae sunt, quoties coelestia quaerunt».

этого города. Эти ворота «являются разрушенными и брошенными на землю, когда плотские чувства глубоко уязвлены земными страстями».⁶¹¹

Следует заметить, что если каноники Герхох, Гуго, Ришар ищут соответствие между ветхозаветным Иерусалимом и Иерусалимом тропологическим, проецируя его топографию на моральное толкование, то цистерцианцы от этой модели интерпретации отказываются. Они рассматривают ворота с точки зрения их функциональности и дают им иносказательное толкование.

Когда цистерцианец Бернард берется за толкование ворот с мостом, он выстраивает вполне конкретный образ города, защищенного стенами и валом, доступ в который лежит через мост: «Тело – это мост, по которому мы попадаем в град. Этот мост должен открываться и закрываться. Открываться – чтобы подчиниться духу, закрываться, чтобы не быть уничтоженным пороками и дьяволом, чтобы не попали они в город⁶¹²». Бернард описывает слушателям некий «типичный» мост, понятный аудитории, тогда как Гуго соотносит ворота Моста из книги Неемии со своей интерпретационной моделью.

По Бернарду Клервоскому, если град – это человеческая душа, то ворота в него – это глаза и уши, которые закрываются перед дьяволом и открываются Богу⁶¹³. Ворота в город сделаны из кованного железа. Железные ворота означают пустую славу и дух гордыни, потому что они тяжелы и

⁶¹¹ Ibid.: «Sed et per portas animae designare possumus diversos corporis sensus. Portae enim sunt, quia per eas intrant, et exeunt, qui civitatem subvertunt. Exeunt et intrant, qui cives ejusdem civitatis quandoque muniunt et conservant. Hae siquidem portae tunc in terra defixae jacent, quando sensus corporis terrenis desideriis penitus inhaerent».

⁶¹² *Bernardus Claraevallensis. Sententiae. 24 // SBO VI/2. P. 82*: «Corpus autem est pons per quem ascenditur in civitatem, qui etiam debet claudi et aperiri, aperiri scilicet ut subiciatur spiritui, claudi ne conculcetur a vitiis et a diabolo, ne pateat eis ingressus in urbem».

⁶¹³ Ibid.: «Et in hac civitate sunt portae: aures, oculi et huiusmodi, quae non semper patere debent, sed claudantur diabolo, aperiantur Deo».

сложны для всех, путникам выйти через них не так просто⁶¹⁴. Таким образом, Бернард не пытается топографически сопоставить их с одними из иерусалимских врат.

Исаак из Стеллы обращается к толкованию града Божьего, который в историческом смысле был воплощен в Вифлееме⁶¹⁵, однако для тропологической интерпретации аббат пользуется моделью нового Иерусалима, описанной в книге Апокалипсиса: это город квадратной формы, у которого четыре стены и двенадцать врат. Каждая стена имеет по трое врат: «К стене святых желаний относятся врата страха (от наложения наказания), боли (откладывания – задержки прихода Царствия) и любви (от стремления к вечности), у стены помыслов находятся врата познания себя, размышлений о смерти и созерцания жизни. У стены дел добродетели находятся врата терпения в страдании от зла, сострадания в изобилии доброго, покаяния в отпущении преступлений, к стене добродетелей относятся врата мудрости, справедливости, умеренности»⁶¹⁶. Аббат Стеллы пользуется распространенной моделью небесного града, явленного Иоанну Богослову, и с ее помощью дает читателям «план-схему» града духовного – духовной жизни человека.

В толковании Гийома из Сен-Тьерри можно обнаружить цистерцианское влияние. Интерпретации небесного града также строятся на Откровении, хотя автора интересует не структурность городских построек, а

⁶¹⁴ Idem. P. 92: «Porta ferrea est vana gloria vel superbia spiritus, ferrea quia gravis et difficilis omnibus, nec facilem exitum suis viatoribus praebens».

⁶¹⁵ См. гл. 3.

⁶¹⁶ *Isaac de Stella*. In *Epiphania Domini...* P. 874: «Habet autem ista civitas ternas ex singulis partibus portas. Ad affectus quidem pertinet timor, dolor et amor: timor de suppliciorum illatione, dolor de regni dilatione, amor de aeternitas adeptione. Ad cogitationes, cognitio, meditatio, contemplatio: cognitio sui, meditatio mortis, contemplatio vitae. Ad opera, patientia, misericordia, compunctio: patientia in malorum perpessione, misericordia in bonorum largitione, compunctio in delictorum ablutione».

«режим работы»: «Ведь это город, у которого врата городских стен не закрываются. Сказано о нем: ворота не будут закрываться днем, ночи же не будет больше в нем, и принесут в него славу и честь народов. Как же войдем в него?»⁶¹⁷. Для своей интерпретации автор привлекает «Песнь Песней». Церковь становится входом (вратами) в град небесный, и эти врата для прочности следует отделать кедром: «И поскольку вход – это Христос, который сказал – «Кто через меня войдет, спасется», а церковь была объявлена входом, ибо через нее открыт народам путь ко спасению, чтобы не повредили ее моль и черви еретиков, говорят дочери Иерусалимские или ангелы или души праведных: Воздвигнем над ней дощечки кедровые»⁶¹⁸. Свидетельство о материале отделки дверей можно обнаружить и у Ришара Сен-Викторского. Врата в церковь могли быть отделаны как камнем, так слоновой костью, и камень означал крепость в вере, а кость – чистоту⁶¹⁹. Вероятно, в этом случае Ришар визуально представляет врата церковного здания, а не городские.

Таким образом, экзегетические тексты XII века свидетельствуют о городских реалиях, которые отображаются в толкованиях в зависимости от степени знакомства автора с жизнью города. Для регулярных каноников ясна необходимость очистки города от отходов, и в своих толкованиях они обращают внимание на вывоз навоза через специальные ворота или же на существование отдельных ворот для загона скота. Ришар из парижского

⁶¹⁷ *Guillelmus de Sancto Theodorico*. Excerpta... P. 100: «Est enim ciuitas quae portas murorum clausas non habet, de qua dictum est: Et portae eius non claudentur per diem, nox enim non erit amplius in ea; afferent gloriam et honorem gentes in illam».

⁶¹⁸ *Ibid.*: «... ecclesia ianua nuncupatur, quia per ipsam patet populis aditus ad salutem, ne haereticorum corrumpatur tineis aut uermibus, dicunt filiae Ierusalem uel angeli uel animae iustorum: Aedificemus super eam tabulas cedrinas».

⁶¹⁹ *Richardus de Sancto Victore*. Liber exeptionum... P. 320: «Lapidea habet per illos qui sunt in fide firmi, eburnea per illos qui sunt castitate nitidi. Lapis namque per firmitatem significat fidem. Ebur vero per naturae frigiditatem significat castitatem».

аббатства Сен-Виктор даже указывает, что *porta stercoris* используются исключительно для вывоза навоза, и через них никто не въезжает. В текстах можно найти свидетельство, что мост к городским воротам строился еще из дерева, сами ворота были из металла, но для сохранности их обшивали деревом. Авторы, находящиеся в лоне традиционной экзегезы, давали тропологические и аллегорические толкования названиям ворот Иерусалимских, которые приводятся в книге Неемии, хотя они не были полностью зависимы от патристики. Так, Старые врата означали и святоотеческое наследие, и заповедь любви, врата Источника – как покаяние, так и Христа и т.д. В то же время можно отметить и новую тенденцию: полный отказ от привязки к топографии ветхозаветного Иерусалима. Авторы строят свои толкования на ярких образах, понятных аудитории: ворота с мостом, которые поднимаются и опускаются, ворота, обшитые деревом с целью сохранить их целостность.

3. Городской ландшафт: улицы и площади, районы и их специализация

В данном параграфе будет рассмотрено, каким представлялось внутреннее пространство города в экзегетике, что замечали авторы, какой терминологией пользовались при описании городского ландшафта и какова была социокультурная динамика этой терминологии, какой материал из Священного Писания они использовали для своих интерпретаций, как в их экзегезе проступали контуры современного города сквозь толкования города библейского.

3.1. Структура городского ландшафта и вопросы топографии

В латинских средневековых текстах экзегетического характера для описания внутригородского пространства часто использовался термин *vicus*,

который мог означать и район, и улицу. Гуго Фольетский, например, поясняет, что будет подразумевать под этим понятием: два ряда домов, а посередине – дорога⁶²⁰. Однако автор употребляет его и в более привычном для теолога значении – квартал, предел – когда, например, трактует стихи из книги пророка Неемии, где упоминаются округа Иерусалима, обозначенные в латинском тексте Библии как *vici*.

Факт многозначного употребления слова *vicus* обусловлен тем, что текст Вульгаты не позволяет четко определить, где речь идет об улице, а где – об округе. Например, в книге пророка Иеремии для описания улиц Иерусалима в тексте Септуагинты и в древнееврейском тексте используется одно и то же понятие עֲוֹתָיִם (51:6, 51:9), רְצֵפֶת (44:6, 44:9). Во множественном числе слово רְצֵפֶת переводится как «улицы»⁶²¹, хотя основное его значение – «снаружи», «вне дома». Такую же закономерность можно заметить и в древнегреческом тексте при употреблении лексемы ἐξωθεν . В соответствующих отрывках латинского текста Писания на месте ἐξωθεν , רְצֵפֶת употреблены различные слова: *in plateis* (44:6), *in regionibus* (44:9).

Следует отметить, в эпоху текста Вульгаты социально-политическая реальность четко различала понятия *vicus* и *civitas*: например, Сардикийский собор 343 г. предписывал, чтобы резиденция епископа находилась в городе (*civitas*), а не *vici*. Очень скоро это привело к тому, что почти в каждом городе позднеантичного времени был епископ⁶²². В таком смысле

⁶²⁰ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1148C: «Sicut enim in materiali vico duo sunt ordines domorum, sic in vico Ecclesiae sunt duo ordines. Inter hos ordines domorum est quasi via media».

⁶²¹ *Holladay W.L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1971. P. 98.*

⁶²² *Sydow J. Stadt und Kirche im Mittelalter // Jürgen Sydow. Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag / Hrsg. von Maurer H. Sigmarinen, 1991. S.179.*

фигурирует это понятие, в частности, у Гуго Сен-Викторского: «В Писаниях обычно города-метрополии называются матерью, а примыкающие области, а также городки, замки и поселки (*vici*) – дочерьми»⁶²³. В данном контексте очевидно, что под *vicus* каноник из Сен-Виктора понимал не часть города, а отдельный населенный пункт.

В тексте книги Неемии, при описании административного деления Иерусалима употреблен термин «*vicus*»: «*aedificavit Sellum filius Alloes princeps mediae partis vici Hierusalem*» (3:12), «*portam Sterquilinii aedificavit Melchias filius Rechab princeps vici Bethaccharem*» (3:14), «*aedificavit Neemias filius Azbos princeps dimidiae partis vici Bethsur*» (3:16) и т.д. При иносказательной интерпретации Иерусалима авторы, ориентировавшиеся на типологическую экзегезу, использовали преимущественно этот текст и употребленные в нем понятия, додумывая «лакуны». В частности, пространство города внутри городских стен предстает у Гуго не в виде хаотичной застройки, а в виде упорядоченной структуры: улицы бывают параллельные и примыкающие – *continentes* и *conjugates*. Существуют и определенные принципы градостроительства: улица застраивается так, чтобы соблюдать «права» примыкающих улиц⁶²⁴. Если взглянуть на карты Амьена, Лана, или Мондидье⁶²⁵, с которыми автор был, вероятно, знаком, то можно заметить присутствие подобного принципа планировки и застройки улиц, который был характерен для городов Северной Франции XII века⁶²⁶.

⁶²³ *Hugo de Sancto Victore. Adnotatiuncula...* Col.265B: «*Mos enim Scripturarum habet ut metropolitanae civitates matres appellentur, et circumjacentes regiones, oppida quoque, et castella et vici, filiae*».

⁶²⁴ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1148: «*In Jerusalem mediam partem vici aedificat, qui conjugatorum legitime jura conservat*».

⁶²⁵ *Fossier R. La Terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Paris, 1968. T. I. P. 324; Saint-Denis A. Apogée d'une cité. Laon et le Laonnois aux XIIe et XIIIe siècles. Nancy, 1994. P. 49, 76, 193, 231.*

⁶²⁶ *Leguay J.-P. La rue au Moyen Age. Rennes, 2004. P. 20.*

В Иерусалиме Гуго выделяет улицы большие и малые: малые от больших отходят или к большим примыкают⁶²⁷. Важно подчеркнуть, что данное описание является личным представлением автора о том, как устроен город, поскольку подобных сведений Ветхий Завет не содержит.

Свое видение пространства города Гуго Фольетский проецирует на пространство души: «Как в земном пределе есть различные сословия людей, так и в уголках души есть различие стремлений». Это пределы страха и любви⁶²⁸. Данный тезис каноник подтверждает трактовкой ворот Долины и Моста в моральном смысле экзегезы священного текста: «Предел страха нисходит к вратам Долины, т.е. смирения, а область души ведет к вратам Моста, т.е. к размышлению о будущем воздаянии»⁶²⁹. Использование понятия *vicus* у Гуго при описании города в моральном смысле позволяет считать, что этот термин автор использовал и в значении «предела». Можно также предположить, что в масштабах реального средневекового города эти два понятия городского ландшафта совпадают. Использование глаголов *ducit* и *descendit* в контексте приведенной выше цитаты позволяет сделать такой вывод, поскольку для описания улиц характерны глаголы «подниматься» и «спускаться», но по контексту фраза *vicus timoris descendit ad portam vallis... vicus amoris ducit ad portam pontis* связана с предыдущими размышлениями автора о пределах города и их градации. Кроме того, данный отрывок позволяет сказать, что автор визуально воспринимает структуру ландшафта местности – спуски и подъемы в средневековых городах не были необычным явлением.

⁶²⁷ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1148: «Minores vero ad illos [maiores] pertinent, qui ex illis derivantur, vel ipsis inhaerent».

⁶²⁸ *Ibid.*: «Sicut enim in materiali vico sunt diversi ordines hominum, sic in vicis animae sunt diversitates morum. Habet autem anima vicum timoris, et vicum amoris».

⁶²⁹ *Ibid.*: «Vicus timoris descendit ad portam vallis, id est, humilitatis. Vicus amoris ducit ad portam pontis, id est, ad contemplationem futurae retributionis».

Гуго Фольетский отмечает и наличие определенной специализации городских кварталов, выделяя торговые районы и районы, где живут люди более низкого социального уровня: «В других пределах Иерусалима, проживают рабы (*servi*) и торговцы: первые служат из-за страха, вторые – ищут награды за труд. Одним из таких пределов является «*vicus scuta vendentium*». Теолог взял это обозначение из третьей главы Неемии (3:31). Важно заметить, что в Библии в этом стихе говорится просто о торговцах мелким товаром – «*ad domum... scruta vendetium*». Можно было бы предположить, что речь идет об ошибке переписчика, перепутавшего *scruta* (мелкий товар) и *scuta* (щиты), однако Гуго подробно разбирает символику щитов, интерпретирует образы торговцев и покупателей этого товара⁶³⁰. Автора не удивляет подобный топоним, ведь в средневековых городах кварталы часто назывались по главному ремеслу местного населения – квартал кожевников, квартал ткачей и т.д.⁶³¹

В Иерусалиме Гуго выделяет два района – священнический и торговцев щитами⁶³². Квартал священников – это предел «святых увещеваний», который находится вблизи Навозных ворот, т. е. у врат исповеди. Каноник находит свое объяснение в подобном расположении квартала, где проживают клирики, и ворот исповеди в моральном толковании: ведь именно через таинство исповеди душа очищается от скверны греха так же, как город очищается от навоза, вывозимого через эти

⁶³⁰ *Hugo de Folieto*. De claustro. Col. 1148: «*Servi prae timore poenae serviunt, mercenarii pro labore mercedem quaerunt. Sunt enim quidam, qui scuta emunt, et scuta gerunt, quia in necessitate fratres defendant*».

⁶³¹ *Leguay J.-P.* La rue... P. 95.

⁶³² *Hugo de Folieto*. De claustro... Col. 1151: «*Sed et in Jerusalem morali alii vici possunt assignari, id est, vicus sacerdotum, et vicus scuta vendentium*».

врата⁶³³. Возможно, в таком делении города на районы проявляется и личный опыт автора, его знакомство с городскими реалиями современности.

Характерной чертой средневекового города было наличие целых районов, где располагались церковные здания, и они занимали значительную часть пространства внутри стен (таков, например, епископский квартал в Бовэ), а иногда и определяли развитие застройки⁶³⁴. Часто такие районы обладали правовым иммунитетом и собственной, церковной юрисдикцией. Помимо построек, относящихся к епископской курии, в таких районах могли находиться и «представительства» отдельных монастырей, странноприимный дом, мельница, жилища клириков, нотариев, а также людей из окружения епископа⁶³⁵.

Уже в епископском городе раннего средневековья либо в пределах стен, либо в ближайших пригородах находилось несколько монастырей и обителей, и расхожая поговорка, что бенедиктинцы любят горы, цистерцианцы – долины, а францисканцы – города, справедлива лишь отчасти. В каждом средневековом европейском городе с древней традицией христианской жизни было хотя бы одно бенедиктинское аббатство, нередко также каноникат и женская обитель. Кроме того, такие города словно венком, опоясывали обители, построенные за пределами городских стен, в пригороде (*suburbium*), либо же «городские» монастыри обладали в таких районах собственностью. При дальнейшем расширении городского пространства эти объекты оказывались включенными в пределы города. Процветающие города континентальной Европы считали необходимым сохранять оборонительные сооружения, поэтому происходил поэтапный «горизонтальный» прирост городов: строилась новая стена, которая включала ранее «незащищенный»

⁶³³ Ibid.: «Sicut enim fimus ejicitur per portam sterquilinii, sic etiam per portam confessionis ejicitur fetor peccati».

⁶³⁴ Heers J. La ville au Moyen Âge. Paris, 1990. P. 148-160.

⁶³⁵ Haverkamp A. Gemeinden, Gemeinschaften und Kommunikationsformen im hohen und späten Mittelalter. Festgabe zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Trier, 2002. S. 132.

пригород⁶³⁶ с монастырями и обителями, которые находились прежде за пределами города. «Процесс прироста» городского пространства наглядно демонстрируют и археологические раскопки: в случае с Кёльном оно изучено достаточно хорошо: окруженная стенами площадь города составляла 100 га в X в., 185 га к 1106 г. и 320 га в 1180 г. (к этому времени в Кёльне проживало около 32 тысяч человек)⁶³⁷. Порой данный процесс мог сопровождаться конфликтами, как в случае с аббатством Дойц в Кёльне, освещенный Рупертом Дойцким.

3.2. Монастырь и город – монастырь в городе: казус Дойца

Спор об юрисдикции территории *oppidum (castrum, castellum) Tuitiensis*, где в 1128 г. располагалось бенедиктинское аббатство Дойц, стал одной из центральных тем трактата Руперта Дойцкого «De incendio oppidi Tuitiensis». Обитель была основана святым Херибертом⁶³⁸, архиепископом Кёльнским (к XII в. ставшим святым покровителем этого аббатства), в 1002/3 г. на месте римского *castellum Divitia*⁶³⁹. Эта крепость была заложена в начале IV в. как военный лагерь на правом берегу Рейна напротив *Colonia Claudia Ara Agrippinensium* (будущий Кёльн) по приказу Константина Великого⁶⁴⁰. Кёльнский хронист XII в. из монастыря св. Пантелеона, обобщая эти две точки зрения, писал, что первоначально Дойц был построен Юлием Цезарем, но затем за давностью лет он разрушился и был укреплен, когда Константин

⁶³⁶ Morris A.E.J. History of Urban Forms. London, 1972. P. 69.

⁶³⁷ Mols R. Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIVe au XVIIIe siècle. Vol. 2. Louvain, 1955. P. 39, 147.

⁶³⁸ Св. Хериберт, архиепископ Кёльнский в 999-1021 гг.

⁶³⁹ В рамках общей политике укрепления римского лимеса, проводимой Константином, а также для защиты Кёльна. Подробнее См.: Precht G. Alt St. Heribert in Deutz // Führen zu vor und frühgeschichtlichen Denkmälern. Bd. 39. Mainz, 1980. S. 190.

⁶⁴⁰ Müller H. Deutz // Lexikon des Mittelalters. Bd. 2. Sp. 919-920.

был императором⁶⁴¹. Эта крепость простояла вплоть до времен Оттона I⁶⁴², когда родной брат императора, архиепископ Кёльнский Бруно⁶⁴³, который «наряду с великой знатностью обладал также добропорядочностью нравов»⁶⁴⁴, приказал разрушить Дойц. Кёльнский хронист конца XII в. сообщает, что крепость и мост через Рейн были разрушены архиепископом Бруно из-за восстания⁶⁴⁵. В первой трети XII в. хроника уже просто сообщает, что крепость во времена Бруно Кёльнского «пребывала частично разрушенной вплоть до времен императора Генриха II»⁶⁴⁶. Изначально на месте, где располагался монастырь, находился римский *castrum*. Руперт подробно рассказывает историю основания аббатства, о том, как архиепископу Кёльнскому Хериберту было видение: «Пресвятая Дева явилась ему и сказала: «Восстань и потребуй замок Дойц. Позаботься, чтобы место в нем было очищено. Сооруди монастырь Богу, мне и всем святым, чтобы там, где был грех и культ демонов, правила праведность и память о святых»⁶⁴⁷. В память об императоре Оттоне III⁶⁴⁸ и согласно своему обету Хериберт решает воздвигнуть монастырь на месте бывшего римского *castrum*. Руперт также скупо сообщает в «De incendio», что у архиепископа Кёльнского были владения – некие постройки: «*curtis pertinens ad servitium episcopi*» в Дойце. Кёльнская хроника сообщает, что в крепости Дойц по просьбе блаженного Хериберта бенедиктинский монастырь был передан Пресвятой Деве Марии «для возведения конструкций», то есть пока еще не

⁶⁴¹ Chronica regia Coloniensis/ Ed. G.Waitz // MGH SSRG in us. schol. T. 18, 1880. P. 284.

⁶⁴² Оттон I Великий (912 - 973 гг.), восточно-франкский король с 936 г. и император с 962 г.

⁶⁴³ Бруно I Саксонский, архиепископ Кёльнский в 953-965 гг.

⁶⁴⁴ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio. P. 450.*

⁶⁴⁵ Chronica regia Coloniensis. P. 29.

⁶⁴⁶ Ibid. P. 284.

⁶⁴⁷ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio. P. 450.*

⁶⁴⁸ Оттон III Великий (980 -1002), германский король и император Священной Римской империи.

существующий монастырь посвящается Богородице с обещанием в будущем его построить⁶⁴⁹.

При этом аббатство сразу создается как реформированное – *monasterium monachorum nigri ordinis sancti Benedicti*. Основывая аббатство в Дойце в память об императоре Оттоне III, Хериберт призывает туда в 1002 г. Фольперта Гладбахского в качестве настоятеля. Это обстоятельство, по мнению К.Халлингера, свидетельствует об усилении влияния обычаев Горце в данном регионе (Хериберт был воспитан в аббатстве Горце)⁶⁵⁰.

В отличие от других монастырей, придерживающихся обычаев Горце, например, Зигбурга или Альтенберга (они относились к архиепископству Кёльнскому), которым передавалась сразу вся территория, включая бывшую крепость⁶⁵¹, вопрос о передачи территории замка аббатству в Дойце является спорным. Исследователи, занимавшиеся этим вопросом, сходятся на том, что правовое положение крепости Дойц было не совсем ясным и, скорее всего, *castrum* принадлежал не монастырю, а архиепископу и фогту графу фон Бергу⁶⁵².

Эти выводы подкрепляются Кёльнской хроникой, где под 1243 г. сообщается, что архиепископ и граф фон Берг легко пришли к соглашению о продаже *castrum Tuitiense* горожанам Кёльна, поскольку держали его частями, из-за чего каждый считал, что ничем не владеет⁶⁵³. Вопрос о правовом статусе *oppidum Tuitiense* и монастыря в Дойце был наиболее

⁶⁴⁹ *Chronica regia Coloniensis*. P. 284.

⁶⁵⁰ *Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*. Graz, 1971. Bd. 1. S. 120-122.

⁶⁵¹ И Зигбург, и Альтенберг были основаны на территории *castellum* (об этом свидетельствуют и топонимы). *Ibid.* S. 447-450.

⁶⁵² Подробнее см.: *Grundmann H. Der Brand von Deutz 1128*. S. 398-406. *Wisplinghoff E. Beiträge zur älteren Geschichte der Benediktinerabtei Deutz // Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 29/30, 1957. S. 139-160.

⁶⁵³ *Chronica regia Coloniensis*. P. 284.

болезненным для Руперта. Вероятное отсутствие иммунитета непосредственным образом повлияло на взаимоотношения аббатства св. Хериберта с Кёльном на фоне возникновения и развития на правом берегу Рейна протогородского поселения.

Подробное описание истории основания монастыря в «De incendio» дается Рупертом потому, что в дальнейшем оно станет основным аргументом в претензиях монастыря на всю территорию крепости. Архиепископ «посвятил Господу этот городок, а именно разрушенные остатки городка, построив монастырь в центре крепости». Для строительства аббатства Хериберту было необходимо очистить место (состоявшее из *fragmenta ruinosi oppidi*), что он и сделал⁶⁵⁴.

Итак, святой Хериберт «очистил место», «чтобы никакого частного жилища там не осталось»⁶⁵⁵. О чем говорит этот факт? Во-первых, даже после разрушения крепости в X веке здесь, в «полуразвалинах», продолжали жить люди. Во-вторых, с точки зрения Руперта, было вполне логично, чтобы территория *castrum* освобождалась именно для нужд монастыря. Неслучайно архиепископ выселяет всех прежних обитателей Дойца за стены крепости, предоставляя им жилье. Руперт здесь ссылается на свидетельства своих современников – «потомков наследников тех, кто держал эти же дома как бенефиции, признавая высшее право этой церкви и ее право владения»⁶⁵⁶. Автор приводит данный факт как косвенное доказательство того, что территория крепости изначально предназначалась для монастыря.

Руперт настаивает на том, что весь *castrum* был посвящен Господу, поскольку архиепископ очистил «от скверны» языческого служения всю территорию Дойца и противопоставляет языческое прошлое христианскому настоящему крепости. Сооружение монастыря освятило всю территорию

⁶⁵⁴ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio. P. 450.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*: «Ut nullam secularium habitationem in ea [castrum] relinqueret».

⁶⁵⁶ *Ibid.*: «Sicut hodie noverunt et testantur quam plurimi, et maxime ipsorum posteri, tenentes easdem domos beneficiales ad huius ecclesiae ius dominationemque respicientes».

castrum, поэтому логично, с точки зрения аббата, что она должна относиться *ad ius sacerdotum*.

Таким образом, территория крепости могла относиться как к праву архиепископа, так к праву аббата, поскольку термин *sacerdos* мог означать все священство (в том числе и монашествующих) или только обозначать епископа (архиепископа).

Руперт приводит читателям еще один аргумент, что *oppidum Divitia* изначально принадлежала монастырю. Это существование «древнего обычая», сохранявшегося в аббатстве «вплоть до недавнего времени»: ключи от ворот крепости (именно, от *castrum*, не от монастырских ворот) на ночь оставались у пропста или приора монастыря⁶⁵⁷. По нерадивости своих предшественников этот обычай был забыт: «Теперь же длительное пренебрежение наших предшественников, когда они уподобились мирским, ускормило такое своеволие, что нам следует слова пророка: «Наследие наше перешло к чужим, дома наши – к иноплеменным»⁶⁵⁸.

Примечательна ремарка Руперта о причине такого поведения своих предшественников: «когда они уподобились мирянам» (*dum secularibus sese nimis accommodant*). На первый взгляд, эту фразу можно связать с «пренебрежением» обязанностями аббата и со «вскормленным своеволием»; «уподобились мирским» могло означать, что монахи стали вести образ жизни, присущий мирянам, забыв свои обеты. Однако можно понять этот упрек и иначе. *Secularis* могли обозначаться не только и не столько миряне

⁶⁵⁷ Ibid. P. 450: «Fere usque ad nostra tempera perseverarat, sicut scitis, huic monasterio vestigium aliquod iuris antiqui, ita ut claves huius castelli nullo contradicente haberet prior sive praepositus monasterii, et clausae tota nocte non aperirentur portae usque ad diem hora competenti».

⁶⁵⁸ Ibid.: «Nunc autem longa praedecessorum nostrorum negligentia, dum secularibus sese nimis accommodant, tantam aluit licentiam, ut illud propheticum dicere nobis conveniat, praesertim quibus optabilis est et grata religio quique bono zelo zelamur pro Domino: “Haereditas nostra, versa est ad alienos, domus nostrae ad extraneos».

(которых называли термином *laicus*), сколько каноники (нерегулярные)⁶⁵⁹. Возможно, Руперт имеет в виду, что монахи уподобились именно секулярным каноникам. В пользу данной версии говорит наличие в Дойце приходской церкви св. Урбана.

Соприкосновение с другим образом жизни, вернее, осквернение – Руперт использует понятие *contaminatio* – является для монахов препятствием в выполнении взятых на себя обетов. «Следовало, чтобы все пространство этого замка было посвящено Господу. Это означало, что никакие мирские дела, ни частные, ни публичные, не могли вестись там. Это приносило братьям, посвященным Богу и обязанным перед Ним служить в чистоте монашеской веры, чаще всего великое искушение и соблазн»⁶⁶⁰.

Примечательно, что рассмотрение дел, в том числе и тяжб, на территории монастыря не было чем-то исключительным для этой эпохи⁶⁶¹. В письме к аббату Сугерию Бернад Клервоский сетует, что в аббатстве Сен-Дени разбирались споры и даже присутствовали женщины, из-за чего сам монастырь перестал выполнять свои непосредственные функции, превратившись в «синагогу дьявола»⁶⁶².

⁶⁵⁹ К вопросу о *cura animarum*, о регулярных и нерегулярных канониках см.: *Bosl K. Regularkanoniker und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jh. München, 1983.*

⁶⁶⁰ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio. P. 450.*

⁶⁶¹ Вопрос об использовании освященного пространства на примере британского материала раскрывает Анисимова А.А. См.: *Анисимова А.А. Горожане и монастырь: мирское использование освященного пространства // Запад-Россия-Восток в исторической науке XXI века: научные парадигмы и исследовательские новации. В 2 частях / Под общ. ред. Ю.В. Варфоломеева и Л.Н. Черновой. Саратов: Издательский центр «Наука», 2010. Ч. 2. С. 36-43.*

⁶⁶² *Bernadus Claevallensis. Epistula 78. P. 203: «Quod audivimus, non quod vidimus, loquimur: claustrum ipsum monasterii frequenter, ut aiunt, stipari militibus, urgeri negotiis, iurgiis personare, patere interdum et feminis».*

Люди, которые захватили стены и башни Дойца, были знатными «в веке сем». Среди них был и фогт аббатства граф фон Берг⁶⁶³, который, воспользовавшись трениями между аббатом и архиепископом, начал даже возводить на территории *castellum* другие башни и постройки. Пожар в Дойце и смерть жены привели к тому, что граф «стал действовать более кротко» и даже продал монастырю дом, который начал сооружать под одной из башен. Этот дом был передан обители «частично во спасение души жены, частично за деньги»⁶⁶⁴.

Строительство в Дойце велось также и по поручению архиепископа: в 1126 г. Фридрих начал перестройку северо-восточной башни Дойца и строительство укрепленного сооружения (*domum firmam*).

Положение монахов ухудшалось тем, что архиепископ решил восстанавливать угловую северо-восточную башню, как раз там, где располагался монастырь (эта башня была угловой также и для монастырских стен, в данном случае соответствующих стенам крепости). Фридрих, в свою очередь, видимо, пытался аргументировать свое решение необходимостью укрепить монастырские стены и весь *castrum* целиком, что следует из следующего замечания Руперта: «Ибо мужам и женам духовного звания тишина одиночества, свобода или безопасность суть некое укрепление, и, напротив, шум подобного рода как бы пленом является»⁶⁶⁵.

Прецедент с архиепископом, создал возможность мирским людям *per occasionem* «захватить» часть строений на территории крепости.

⁶⁶³ Об отношениях графа Адольфа фон Берга и Руперта Дойцкого подробнее См.: Grundmann H. Der Brand von Deutz. S. 425-428.

⁶⁶⁴ *Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio...* P. 463: «Mortua est enim uxor illius, cuius opus vel aedificium maxime nos contriscabat, et per hanc (ut reor) occasionem mitius cepit agere, quatenus mecum eiusmodi placitum iniret, ut domum, quam aedificare ceperat subter turrim, quam ut suam reaedificaverat, nobis cederet partim pro anima sua, partim accepta pecunia».

⁶⁶⁵ *Ibid.* P. 456: «Spiritualis namque propositi viris aut feminis silentium solitudinis libertas vel securitas et quaedam munitio est, et econtra strepitus eiusmodi quasi captivitas est».

Воспринимались ли они как временные (только на период строительства) или же жители Дойца планировали остаться здесь надолго, неясно. Ясно лишь, что люди, почитавшиеся *secundum seculum*, захватывали для себя башни и строения между башнями (*turres ac interturria*), занимали также помещения под башнями (*subterturria*).

Если описание внутреннего пространство замка Дойц дается очень подробно, указываются разные детали архитектурного ландшафта, то собственно городской ландшафт Руперт трактует схематично: идущая через Иерусалим невеста из Песни Песней, ищущая возлюбленного, идет через улицы и площади, то есть сквозь узкое и широкое пространство: «*per vicos et plateas quaerat, id est, per angusta et lata gradiens*»⁶⁶⁶.

Площади и переулки городов являются теми самыми местами, где иудеи слышат хвалу Богу, наблюдают христианские праздники⁶⁶⁷. Руперт указывает, что на городских площадях проходят церковные процессии, однако само пространство опять вырисовывается у него схематично.

3.3. Городские площади

Понятием *platea* – площадь – обозначалось чаще всего незастроенное пространство внутри города или же пространство, постройки которого были разрушены⁶⁶⁸. Площадь могла появиться и при расширении улицы. Например, в документах Эвре *platea Carnotensis* фигурирует рядом с

⁶⁶⁶ Idem. Commentaria in Cantica Canticorum... P. 266.

⁶⁶⁷ Idem. De operibus Spiritus Sancti // PL Vol. 167. Col.1798D : «...vox laudis quae in omni terra, et per omnes terras, corporaliter quoque auditur Judaeis, qui per omnes gentes dispersi sunt, audientibus, et quaquaversum distracti sunt nostros per vicos et urbes urbiumque plateas festivitates aspicientibus nostro die ac nocte...»

⁶⁶⁸ Jean-Marie L. La place dans les villes normandes des XIe-XIIe siècles: un espace difficile à percevoir et définir // La place publique urbaine: Du Moyen Age à nos jours / Etudes réunies par L. Baudoux-Rousseau, Y. Carbonnier, Ph. Bragard. Arras, 2007 (Histoire / publications d'Archéologie et d'Histoire de l'Art de L'Université Catholique de Louvain, Vol. CII). P. 23.

*vicus Carnotensis*⁶⁶⁹. Порой под площадью могла подразумеваться просто широкая улица или пространство при пересечении двух улиц⁶⁷⁰. В латинской Библии чаще всего встречается словосочетание городская площадь (*platea civitatis*)⁶⁷¹. Кроме того, можно обнаружить конкретную локализацию площадей в ландшафте Иерусалима: площадь у городских ворот⁶⁷², площадь перед храмом Божьим⁶⁷³, площадь у водяных ворот⁶⁷⁴.

Все средневековые города имели открытую территорию (а иногда и несколько), которая функционировала как рынок⁶⁷⁵. Площади и улицы были частью торгового пространства, особенно те, что примыкали к рынкам или городским воротам. Рынок (*forum, mercatum*) был не только местом, где велась торговля, но и коммуникативным пространством средневекового общества⁶⁷⁶. Из-за скученности зданий с несколькими этажами, оставлявшими мало свободного пространства, численность населения была непропорционально большой. Рынки организовывались на площади перед церковью, и часто даты их проведения совпадали с датой празднования памяти святого или праздника, в честь которого была освящена церковь⁶⁷⁷. Например, с XI века на площади перед аббатством св. Троицы (*ante portam Sanctae Trinitatis*) в городе Фекан проходил рынок в октаву Пятидесятницы.

⁶⁶⁹ Musset L. Pour l'histoire sociale d'une habitude onomastique: Essai sur l'apparition des noms de rues dans les villes normandes (XIe-XIIIe siècles) // Aspects de la société et l'économie dans la Normandie médiévale, Xe-XIIIe siècles / Ed. par Musset L., Bouvrin J.-M., Gazeau, V. Caen, 1988. P. 165-183.

⁶⁷⁰ Jean-Marie L. La place dans les villes... P. 26.

⁶⁷¹ Jud. 19:15, 17;

⁶⁷² 2 Paralipomenon. 32:6: «Platea portae civitatis».

⁶⁷³ 1 Esdras. 10:9: «Platea domus Dei».

⁶⁷⁴ Неем. 3:26.

⁶⁷⁵ Morris A.E.J. History of Urban Forms. London, 1972. P.70

⁶⁷⁶ Verlinden Ch. Markets and Fairs // Cambridge Economic History. III. P. 119-130.

⁶⁷⁷ Sydow J. Stadt und Kirche... S. 182.

Гуго Фольетский в своем трактате «Об обители душе» обращает особое внимание на то, что площадь перед храмом была местом публичным, где велась торговля, решались мирские дела, и проводит параллель между ветхозаветным храмом и церковью. Он пишет: «Всякий раз, когда Храм внешне запутывался мирскими заботами, о нем говорилось, что он имел площадь»⁶⁷⁸, т. е. торговая площадь перед Храмом в Иерусалиме являлась источником мирских неурядиц. Экзегет не случайно подмечает этот факт в Священном Писании – регулярный рынок на площадях перед религиозными зданиями был явлением обычным⁶⁷⁹. Площадь он определяет как «широкую дорогу (*via lata*), шагающие по которой следуют к смерти»⁶⁸⁰. С одной стороны, подобное определение площади могло быть аллюзией на другой отрывок Священного Писания, а именно, на Нагорную проповедь, где говорится, что «...широки врата и пространен путь, ведущие в погибель...»⁶⁸¹. Использование этой аналогии могло отражать как отношение автора к жизни и деятельности, которая кипит на площадях, так и конкретное представление Гуго о том, что такое *platea* в контексте ландшафта средневекового города: площади в средневековых городах возникали на расширяющемся участке улицы, например, когда она раздваивалась⁶⁸².

На площадях присутствуют горожане (*cives*) плохие и хорошие. Плохие – это те, которые поддаются страстям плоти и шагают по площадям к смерти, не возвращаясь к добру от пристрастия к грехам⁶⁸³. Грязь и пыль на

⁶⁷⁸ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1051C: «Quae plateam habere perhibetur, quoties saecularibus negotiis exterius implicatur».

⁶⁷⁹ *Heers J. La ville au Moyen Âge.* P. 160.

⁶⁸⁰ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1050C: «Plateae sunt viae latae, quae per eas gradientes ducunt ad mortem.»

⁶⁸¹ Матф. 7:13.

⁶⁸² См.: *Pilon E. Senlis et Chantilly.* Grenoble, 1937. P. 58.

⁶⁸³ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col. 1150: «Habet igitur Hierusalem cives bonos et malos. Mali vero in plateis civitatis sunt, et deficiunt, quia vagi et instabiles voluptatibus carnis non resistunt. Plateae sunt viae latae, quae per eas gradientes ducunt ad mortem.»

площадях в рамках морального толкования – это нечистота плоти. Те, кто привык долго и радостно сновать туда-сюда по площади, в результате оказываются сидящими на ней и стонущими о своих грехах⁶⁸⁴.

Когда Гуго пишет о площадях Иерусалима, он приводит и аллегорические толкования названий этих городских объектов, почерпнутых из Ветхого Завета – в первую очередь, из книг Неемии и Ездры: это широкая площадь, храмовая площадь, площадь перед Водными воротами и площадь перед воротами Эфраима.⁶⁸⁵ Широкая площадь означает мирскую жизнь, а также беспокойство духа. На этой площади защищают грех. Площадь перед водными воротами означает воспоминание грехов через поучения Святого Писания или сокрушение души. Площадь перед воротами Ефраима сравнивается с покаянием или с плодом добрых дел, который позволяет надеяться на милость. Хождение через эти площади имеет и духовный смысл – это обращение (*conversio*) души. Таким образом, «ментальная» карта Иерусалима в моральной интерпретации представляет собой путь души к Богу.

В иносказательной интерпретации городского ландшафта библейского Иерусалима можно обнаружить и некоторые аллюзии на современность. Так, в толковании Гийома из Сен-Тьерри на Песнь Песней появляются площади Сирийская и Дамасская⁶⁸⁶, их нет в описаниях города, которые присутствуют в Священном Писании, но можно предположить, что автору были известны свидетельства современников, побывавших в святом городе: известно, что в Иерусалиме в это время был Сирийский квартал. Дамаск и Сирия

⁶⁸⁴ Ibid. Col. 1151: «Sed qui diu per plateam laeti discurrere consueverunt, quandoque in eadem platea sedentes pro peccato gemunt».

⁶⁸⁵ Ibid. Col. 1151A.

⁶⁸⁶ *Guillelmus de Sancto Theodorico. Expositio super Cantica Canticorum*. P. 388: «Religio enim in qua auaritia dominatur, plateae sunt in Ierusalem Syriae et Damasci; et uici in quibus sponsus non inuenitur».

перекраивают ландшафт города, устанавливают там свой гарнизон, делают общественную площадь⁶⁸⁷.

При описании рыночной площади этот автор использует также термин *forum*. Это место является одним из центров общественной жизни города. Помимо торговли здесь могли вестись разборы тяжб, решаться правовые вопросы. Свое представление о бурлящей жизни городской площади Гийом изящно переносит в иносказательную интерпретацию ветхозаветного Иерусалима из Песни Песней, по которому бродит невеста в поисках своего возлюбленного. Аббат Сен-Тьерри сводит в этом отрывке две библейских истории – ветхозаветную из Песни Песней и новозаветную притчу о разумных и неразумных евангельских девах. Объединяющим элементом для толкования является образ жениха, под которым в аллегорической интерпретации подразумевался Господь. «Буду искать, говорит [невеста], на рынке того города, на том рынке, где рассуждают знатоки права, где продается елей, что покупают евангельские девы...»⁶⁸⁸. Именно на городскую площадь, на рынок идут евангельские девы для закупки масла, туда же, в толпу людей, отправляется Суламифь, чтобы найти своего возлюбленного.

Городская площадь была и коммуникативным пространством для жителей и гостей города, здесь происходил обмен новостями, велся суд. В своем комментарии на стих 2:11 Плача Иеремии Гуго Сен-Викторский особенно подчеркивает эту особенность данной части городского ландшафта: «А потому, вероятно, в слабости пола и немощи возраста почитают знатность рода: «на площадях, говорит пророк, городка». Ни во дворце, ни в городе, ни даже в доме, но на площадях городских, поскольку чем грубее отторжение

⁶⁸⁷ Ibid. P. 382: «...et sic ubi videtur esse Jerusalem, licite sibi eam, et absque ulla contradictione, et praesidia facit, et in plateas redigit Syria et Damascus».

⁶⁸⁸ Idem. Excerpta... P. 97: «Quaeram, inquit, in foro illius ciuitatis, in illo foro, ubi tractant iura consulti, ubi oleum uenditur, quod euangelicae uirgines emunt».

изнуренных, тем тяжелее проступок, и оттого еще дороже становится сострадание скорбящему»⁶⁸⁹.

Гуго Сен-Викторский описывает площадь как часть городского пространства, где ведут мирские дела⁶⁹⁰ (можно предположить, что он подразумевает, в том числе, и торговлю), здесь можно удовлетворить самые разнообразные чувственные прихоти⁶⁹¹. Этот социальный аспект и топографическая реальность – площадь как место расширения улицы – обыгрываются у каноника через евангельскую цитату о «широкой дороге», ведущей к гибели. Такие дороги и такие площади Гуго находит в Вавилоне⁶⁹².

У Ришара Сен-Викторского можно обнаружить подробное описание городского ландшафта, причем структура его идентична как и у Иерусалима, так и Вавилона, то есть сам город становится моделью, парадигмой толкования. Например, и у Вавилона, и у Иерусалима есть семь широких и длинных площадей. Ришар дает описание площади, и каждой характеристике объекта находит моральное изъяснение. В Вавилоне под длиной Ришар понимает ежедневную привычку, под шириной – разнузданное своеволие. Семь площадей Вавилона обозначают семь смертных грехов, а семь площадей Иерусалима – семь добродетелей: первая площадь Вавилона – это

⁶⁸⁹ *Hugo de Sancto Victore. Adnotatiunculae elucidatoriae. Col. 287B* : «Sed adhuc fortassis in infirmitate sexus et aetatis honorat nobilitatem generis: In plateis, inquit, oppidi. Non in aula, non in urbe, non in civitate, non saltem in domo, sed in plateis oppidi, quia quanto major est contritorum abjectio, tanto gravior est, ideoque pretiosior dolentis compassio».

⁶⁹⁰ *Ibid. 290B* : «In plateis autem civitatis deficiunt, qui terrenis negotiis occupati spirituales consolatores non inveniunt».

⁶⁹¹ *Ibid. Col. 318A*: «Per plateas oppidi, voluptates hujus saeculi accipere debemus. Parvulus ergo et lactens in plateis oppidi deficiunt, quando carnales quique, et stulti cum perversis doctoribus per latam viam voluptatum ad perditionem vadunt».

⁶⁹² *Ibid. Col. 286A*: «Sed Babylonia plateas habet, id est vias latas, quae ducunt ad mortem».

гордыня, и первый камень в ее основание заложил дьявол⁶⁹³. К ней стремятся те, кто ищет земной славы. В Иерусалиме существует противоположность площади гордыни – площадь смирения. Вторая площадь – это зависть, ее антипод в небесном граде – площадь любви к Богу и ближнему, площадь мира – антипод площади гнева, площадь радости противостоит площади уныния, площадь щедрости противостоит площади жадности, воздержание – противоположность чревоугодия, и умеренность – похоти⁶⁹⁴.

Хотя толкование Ришара структурно и схематично, а элементы городского пейзажа он использует в качестве технического элемента для создания своей собственной ментальной конструкции-карты, в описание вавилонских площадей каноник привносит несколько штрихов из жизни, за которыми проступают сценки, которые он наблюдал, вероятно, в действительности. На первой вавилонской площади автор видит предметы роскоши, которыми кичатся обитатели города, горожан в роскошных одеждах, приезжающих на повозках, запряженных лошадьми, прогуливающимися и болтающих между собой: «На ней есть и пурпур, и виссон, и шелковые одеяния, и египетские ковры, и украшения на обувь, и различные женские украшения – подвески в виде луны, ожерелья, браслеты, головные уборы, заколки для волос, кольца, бусы, флаконы с благовониями, серьги, драгоценные камни, женские накидки, плащи, белье, пряжки,

⁶⁹³ *Richardus de Sancto Victore*. Sermo de Babylone, id est saeculari conversatione per septem crimina fugienda... // PL Vol. 177. Col. 995B: «Plateae istius spiritalis Babylonis septem vitia principalia sunt. Istae plateae longae sunt et latae. Longae per consuetudinem diuturnam, latae, per dissolutam licentiam».

⁶⁹⁴ *Idem*. Sermo de civitate sancta Jerusalem secundum sensum tropologicum // PL Vol. 177. Col. 999: «Habet et septem plateas contra septem plateas Babylonis per quasdam septem virtutes septem vitiis supra descriptis contrarias. Habet nimirum sancta et spiritalis vita humilitatem, quae est contraria superbiae, habet charitatem, quae est contraria invidiae, habet pacem quae est contraria irae, habet spiritualem laetitiam, quae est contraria accidiae, habet largitatem, quae est contraria avaritiae, habet abstinentiam, quae est contraria gulae, habet continentiam, quae est contraria luxuriate».

зеркальца, теристр. Обитатели ее выходят помпезно, с вытянутой шеей, переглядываясь глазами, болтая и горделиво вышагивая. Повсюду их лошади, и бесчисленны повозки их»⁶⁹⁵. Ришар замечает и социальную дифференциацию пространства в пределах городских стен, отмечает наличие более бедных районов, застроенных более скученно – даже площадь в таком районе уже. В тропологическом толковании это представляется как вторая вавилонская площадь – площадь зависти: «Вторая вавилонская площадь укрепляется и суживается глубочайшей бедностью. Даже имея какое-то добро, человек на этой площади изучает завистливым взглядом тот блеск богатств и славы, что преизбытке наблюдается на ближайшей площади. Он считает себя беднейшим и несчастнейшим и безутешно стонет и чахнет»⁶⁹⁶.

Площадь могла стать центром городских волнений и недовольств. Э/тот кадр городской жизни каноник из Сен-Виктора помещает в вавилонскую площадь гнева: «На площади гнева действуют толпы несогласных, шумит громыхание угроз, ревут бури притязаний, рушатся ливни и град преследований, сверкает блеск оружия, звучит гром преследований и убийств»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Idem. Sermo de Babyone.... Col. 995: «In ipsa purpura, et byssus, vestes holosericae, et tapetia de Aegypto, ornamenta calceamentorum, et lunulae, et torques, et monilia, et armillae, et mitrae, et discriminaria, et periscelides, et murenulae, et olfactoria, et inares, et annuli, et gemmae, et mutatoria, et pallia, et linteamina, et acus, et specula, et suidones, et theristra. Habitatores ejus ingrediuntur pompose, et extento collo, et nutibus oculorum plaudentes, pedibus suis composito gradu incedentes. Repleta est terra ejus equis, et innumerabiles sunt quadrigae ejus».

⁶⁹⁶ Ibid. Col.996A: «Secunda Babylonis platea, quae est invidia, altissima paupertate constringitur et arctatur. Nam et si qua quandoque possident bona, dum pompam divitias et gloriam, quae in prima ei vicina platea superabundant, livido aspectu perpendit, se pauperrimam, et quasi omni felicitate destitutam credens, inconsolabiter gemit et tabescit».

⁶⁹⁷ Ibid. : «In hac etenim se agitant turbines dissensionum, strepunt fragores comminationum, fremunt venti contentionum, ruunt imbres et grandines persecutionum, micant fulgura armorum, sonant tonitrua percussionum et interfectionum».

Таким образом, экзегетические тексты первой половины XII в. отражают и архитектурно-пространственные особенности городских площадей, которые могли возникать при расширении улицы и которые можно обнаружить перед церквями, показывают общественную и экономическую деятельность: кипела торговля, разбирались судебные споры, выражалось недовольство. Площадь была городским публичным пространством, где горожане вели дела, общались, прогуливались. Важно отметить, что в экзегетических толкованиях Иерусалима этой эпохи появляются названия площадей, которые отсутствуют в Священном Писании (Дамасская площадь у Ришара) и которые, вероятно, были известны авторам по рассказам побывавших в Иерусалиме.

3.4. Внутренняя застройка города: храм в ландшафте средневекового города

Изучением процесса застройки городов в эпоху высокого средневековья занимается преимущественно археология. По экзегетическим трактатам, посвященным толкованию библейского Иерусалима или Вавилона, сложно судить о застройке Парижа или Кельна, но эти источники могут дать ответ на вопросы, каким представлялось внутреннее пространство города экзегетам, что они выделяли в городском ландшафте.

Ришар Сен-Викторский указывает на неоднородность застройки города, где есть и низкие здания, и очень высокие: «У Вавилона есть стена, ворота, строения большие и малые. Стеной огорожено то пространство города, в которое входим при рождении, а выйти можем лишь через смерть»⁶⁹⁸. Такая же неоднородная застройка и у града Божьего: «Есть у града святого камни, стена, башни, здания, ворота... Словно башни в святой

⁶⁹⁸ Ibid. Col. 994-995: «Habet enim ad modum civitatis alicujus secundum sensum tropologicum portas suas, murum suum, plateas suas, aedificia sua minora et majora. Murus ejus est orbis istius ambitus, quem intramus quidem nascendo, sed exire non valemus nisi moriendo»..

церкви те совершенные, кто оставив земное попечение, воспаряется к созерцанию. В городе маленькие здания, большие и огромные. Маленькие здания означают жизнь супружескую, большие – жизнь в воздержании, огромнейшие – жизнь в сохранении девства»⁶⁹⁹.

Описывая идеальный городской ландшафт, то есть небесный град, в Комментариях на Песнь Песней, Руперт пишет, что «в нашем городе у нас будет много прекрасных домов, то есть церквей, которые простоят долго. Наши домашние, то есть апостолы и апостольские мужи, учителя церкви и прелаты, обладали вечными добродетелями и всегда присутствовавшей твердостью, и наши дома, построенные человеческими руками, останутся, пока стоит мир, и будут иметь следующие имена: *locus terribilis, aula Dei, porta caeli*»⁷⁰⁰. Следует отметить, что к XII в. в Кельне было такое количество церквей, что он не даром получил название «святой Кёльн»⁷⁰¹, поэтому зарисовка Рупертом города, состоящего из многих прекрасных храмов, могла иметь под собой вполне конкретный прототип.

В богословских текстах можно найти свидетельства о конкретных перестройках церквей и церковных зданий в городах. В трактате на 64-й псалом Герхох Райхерсбергский отмечает изменение архитектурного ландшафта Рим, который он сравнивает разрушенным Иерихоном. Императорские дворцы и другие общественные здания – свидетельства

⁶⁹⁹ Idem. Liber exceptionum... P. 379: «Habet haec civitas sancta, id est Ecclesia, lapides suos, murum suum, turres suas, aedificia sua, portas suas <...> Quasi namque turres in sancta Ecclesia levantur, dum perfecti quique, relictis terrenis, ad coelestia per contemplationem sublimantur. Habet aedificia minora, habet majora, habet maxima. Minora habet aedificia per vitam conjugatorum, majora per vitam continentium, maxima per vitam virginum».

⁷⁰⁰ *Rupertus Tuitiensis*. Commentaria in Cantica Canticorum. P. 192: «...imo in civitate nostra domos habebimus, et habebimus divitias multas et praeclaras, scilicet Ecclesias <...> domestici nostri apostoli atque apostolici viri, doctores Ecclesiarum atque praelati, perpetuae virtutis atque firmitudinis indeficientes erunt, et domus quoque manufactae nostrae stabunt, quandiu durabit saeculum, titulum habentes. Locus terribilis, aula Dei, porta coeli».

⁷⁰¹ *Sydow J.* Stadt und Kirche... S. 180.

языческого прошлого Рима – лежат в руинах, одна лишь Церковь – спасшийся дом блудницы Раав, растет. Причем Церковь возрастает не только духовно, но и вполне материально, расширяются церковные здания, украшенные сияющими золотыми изображениями и орнаментом⁷⁰². Герхох называет и конкретные объекты – Латеранская базилика⁷⁰³, Сан-Кроче-ин-Джерузалеме⁷⁰⁴ и Санта-Мария-Нова⁷⁰⁵ выросли не только в вере, но также расширились в стенах⁷⁰⁶. Как отмечают современные историки, до 1161 г. Санта-Мария-Нова, небольшая церковь IX в., была расширена – были достроены трансепт, апсида, колокольня. Упоминает Герхох и монастырь Сан-Паоло-фуори-ле-Мура и восстановительные работы папы Григория VII, говорит о расцвете обители во имя четырех увенчанных мучеников (Кватро Коронати)⁷⁰⁷ и св. Анастасия⁷⁰⁸, а также других церквей и обителей города

⁷⁰² *Gerhohus*. Tractatus in Psalmum LXIV... P. 82: «...ecclesiastica aedificia de die in diem crescentia, et auratis imaginibus fulgentia, morum simul et murorum quotidiano incremento et ornamento evidenter ostendant».

⁷⁰³ О значении Латеранской базилики для Рима в XII в. см.: *Земскова В. И.* Христианская базилика и Иерусалимский храм: единство традиции и преемство архитектуры. СПб, 2012. С. 207-214.

⁷⁰⁴ Перестраивался в 1144-1145 гг.

⁷⁰⁵ Теперь – Санта-Франческа-Романа.

⁷⁰⁶ *Gerhohus*. Tractatus in Psalmum LXIV. P. 82: «Sic in diebus nostris ecclesia Lateranensis, et ecclesia Sanctae Crucis, et ecclesia Sanctae Mariae Novae crescentes profecerunt in religione simul, et in forinseca murogum ampliatione». Латеранская базилика перестраивалась в эпоху Иннокентия II и Луция II. Сан-Кроче-ин-Джерузалемме была титулярной церковью кардинала Джерардо Каччианемичи дель Орсо, которую он стал перестраивать во время своего понтификата. Перестроенная церковь Санта-Мария-Нова была вновь освящена папой Александром III в 1161 г.

⁷⁰⁷ Эта церковь была полностью сожжена норманнами в 1084 г. См.: *Krautheimer R.* Rome, Profile of a City, 312-1308. Princenton; NY, 1980. P. 164-165.

⁷⁰⁸ *Gerhohus*. Tractatus in Psalmum LXIV... P. 84.: «Domus quoque beati Pauli apostoli per Gregorium VII reparata, claret nunc in religione monastica, qua et monasterium Sanctorum

Рима. Монастырь Сан-Паоло-фуори-ле-Мура⁷⁰⁹ был перестроен папой Иннокентием II, церковь во имя четырех мучеников была восстановлена папой Пасхалием II к 1116 г., монастырь св. Анастасия был передан папой Евгением в 1140 г. цистерцианцам. Рим начала XII века сохранял материальные свидетельства своего античного (что для церковных авторов означало языческого) прошлого. Восстановление античных памятников вызывает неоднозначную реакцию у Герцоха: в воссоздании капитолийского храма⁷¹⁰ он видит знак Вавилона⁷¹¹. Городские волнения⁷¹² также находят отражение в экзегетическом трактате на псалом LXIV: поднятое оружие и «мерзость запустения» в храме св. Петра, где были сложены щиты,⁷¹³ – это отголосок конфликта горожан.

В экзегетических трактатах можно обнаружить и описание-интерпретацию внутреннего убранства храмов. Прекрасный собор был одним из самых важных элементов престижа города, он символизировал силу и богатство городской общины. Размеры храмов, построенных в относительно небольших городах, как, например, Ангулем, Лодев, Мант, Нуайон, Отен,

Quatuor Coronatorum, et Sancti Anastasii florere videmus, cum caeteris ecclesiis, ac monasteriis in urbe Roma religiose ordinatis».

⁷⁰⁹ Т.е. за пределами стены Аврелианы (mura Aureliana). См.: Krautheimer R. Three Christian Capitals. Topography and Politics. Berkeley; Los Angeles; London, 1983. P. 28.

⁷¹⁰ Капитолий Герцох мог видеть в 1144 или в 1146 г.

⁷¹¹ Gerhohus. Tractatus in Psalmum LXIV... P. 83: «Verum si rebelles istos Ecclesia velut castrorum acies ordinata magis ordinate persequeretur; non per eos Jericho seu Babylonia reaedificaretur, ut Romae apparet in aede Capitolina olim diruta et nunc reaedificata contra domum Dei, contra domum Raab...».

⁷¹² Подробнее о городских волнениях в Риме см.: Baumgärtner I. Rombeherrschung und Romerneuerung. Die römische Kommune im 12. Jahrhundert // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. 1989. Bd. 69. S. 27-79.

⁷¹³ Ibid.: «Unde non immerito dolemus, quod adhuc in domo beati Petri, principis apostolorum, desolationis abominationem stare videmus, positis etiam propugnaculis, et aliis bellorum instrumentis in altitudine sanctuarii supra corpus beati Petri».

Сен-Жиль или Шартр, роскошь и сложность их интерьеров отвечали потребности создать нечто несоизмеримое по красоте и величию со всем окружающим. Бернард Клервоский так критиковал царящие в его эпоху архитектурные вкусы: «Я умалчиваю о бесконечной высоте храмов, чрезмерной длине, ненужной ширине, расточительной полировке, занимательных изображениях. Все это отвлекает взоры молящихся, мешает переживаниям, и все это чем-то напоминает мне древний обряд иудеев»⁷¹⁴.

Стремление городской общины к обладанию роскошным собором вызывало критику в церковной среде. Гуго Фольетский полагает, что здания обители должны быть скромными, без излишеств, что если камни необходимы для постройки зданий, то рельефные украшения – уже ненужная роскошь. Он обращает внимание на то, что на стенах городских соборов было принято изображать сцены Священного Писания. Каноник язвительно замечает: «Книгу «Бытия» следовало бы читать в книге, а не на стене церкви, и что Ева, изображенная на стене, оказывается одетой, тогда как бедный без одежды спит рядом с этой стеной, Адам получает меховую одежду, тогда как множество братьев терпят тяготы зимы»⁷¹⁵. С другой стороны, Гуго признает дидактическую пользу фресок: «Так могут быть украшены церковные здания в городах и деревеньках, куда стекается множество людей, чтобы те, кто не может наслаждаться тонкостью Писания, услаждались изображениями. Тем же, кто ищет уединения, полезнее лошадь или бык в поле, нежели их

⁷¹⁴ *Bernardus. Apologia...* P. 104: «Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudes, supervacuas latitudes, sumptuosas depolitiones, curiosas depictiones: quae dum orantium in se retorquent aspectum, impediunt et affectum, et mihi quodammodo repraesentant antiquum ritum Judaeorum».

⁷¹⁵ *Hugo de Folieto. De claustris.* Col. 1053: «Aedificia fratrum non superflua sint, sed humilia; non voluptuosa, sed honesta. Utilis est lapis in structura, sed quid prodest in lapide, caelatura? Utile hoc fuit in constructione templi, erat enim forma significationis et exempli. Legatur Genesis in libro, non in pariete. Vestitur Eva in pariete, pauper autem juxta parietem nudus accubat Datur Adae tunica pellicea, fratrum vero multitudo coarctatur hiemali molestia».

изображение на стене»⁷¹⁶. В средневековом городе собор долгое время был единственным общественным зданием и использовался не только по прямому назначению – религиозному, нередко он был также административным центром города; ратуши и крытые рынки появились гораздо позднее.

В соборах хранились реликвии с мощами, к нему стекались паломники, иногда издалека, происходил постоянный обмен между жителями различных местностей. О вкусах и отношении простых людей к реликвиям Бернард также отзывается весьма критически: «Так богатства притягивают богатства, так деньги притягивают деньги, ибо там, где больше блистает сокровищ, также охотней жертвуют. Глаза услаждаются покрытыми реликвиями, и открываются кошельки. Выставляется красивая статуя какого-то святого или святой, и чем более разукрашена она, тем святее считается. Люди спешат, чтобы прикоснуться к святыне, и их призывают к пожертвованиям, и больше дивятся красоте, нежели почитают святость»⁷¹⁷.

Бернард критикует роскошь внутреннего церковного убранства, указывая на огромные паникадила, которыми освещается храм: «Так в церкви ставятся не просто украшенные драгоценными камнями светильники – нет, целые огромные колеса, окруженные светильниками и при этом не меньше сверкающие инкрустированными камнями. Вместо подсвечников мы видим целые возведенные деревья, огромной тяжести, из бронзы, искусно

⁷¹⁶ Ibid.: «Liceat hoc (si cui licitum esse debeat) illis, qui in urbibus aut in vicis morantur, ad quos confluit populi frequentia, ut simplicitas eorum teneatur delectatione picturae, qui non delectantur subtilitate Scripturae. Nobis autem, qui solitudine delectamur, utilior est equus, aut bos in agro, quam in pariete».

⁷¹⁷ *Bernardus*. *Apologia*... P. 104: «Sic opes opibus hauriuntur, sic pecunia pecuniam trahit: quia nescio quo pacto, ubi amplius divitiarum cernitur, ibi offertur libentius. Auro tectis reliquiis saginantur oculi, et loculi aperiuntur. Ostenditur pulcherrima forma sancti vel sanctae alicujus, et eo creditur sanctor, quo colorator. Currunt homines ad osculandum, invitantur ad donandum; et magis mirantur pulchra, quam venerantur sacra».

сделанные и еще более из-за своих драгоценных камней, чем из-за поставленных свечей сверкающие... Сверкает церковь в стенах, в бедных несет умаление. Свои камни одевает в золото, своих детей оставляет нагими. Деньгами нуждающихся услуживает глазам богатых. Любопытствующие находят то, чем услаждаются, а бедные не находят пропитания»⁷¹⁸. Бернард также свидетельствует об украшении пола мозаикой и изображением святых, критикует, что часто прихожане даже плюют на пол, а попадают в уста ангелов, а лики святых попираются ногами⁷¹⁹.

Гуго Фольетский рассказывает о роскошных епископских резиденциях, в которых стены дворцов расписывали не только сюжетами на Писание, но также и языческими сюжетами: «Епископы строят дома, схожие по величию церквям, находят удовольствие в обладании раскрашенными покоем, где картины облакаются драгоценными облачениями цветов»⁷²⁰. Гуго критикует излишнюю роскошь церковных прелатов: «Бедный же идет без одежды и пустым желудком взывает к вратам. О, чудесное, но извращенное наслаждение! Стена, расписанная пурпурным цветом, изображает троянцев, одетых в золото, христианам же отказывают в старых лохмотьях. Дают оружие войску греков, дают сияющий золотом щит Гектору, бедному же, у ворот просящему, не протягивают хлеб, и, скажу по правде, бедных часто

⁷¹⁸ Ibid. P. 105: «Ponuntur dehinc in ecclesia gemmatae, non coronae, sed rotae, circumseptae lampadibus, sed non minus fulgentes insertis lapidibus. Cernimus et pro candelabris arbores quasdam erectas, multo aeris pondere, miro artificis opere fabricatas, nec magis coruscantes superpositis lucernis quam suis gemmis [...] Fulget ecclesia in parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit. De sumptibus egenorum servitur oculis divitum. Inveniunt curiosi quo delectentur, et non inveniunt miseri quo sustententur».

⁷¹⁹ Ibid. P. 106: «Utquid saltem sanctorum imagines non reveremur, quibus utique ipsum, quod pedibus conculcatur, scatet pavimento? Saepe spuitur in ore angeli, saepe alicujus sanctorum facies calcibus tunditur transeuntium».

⁷²⁰ *Hugo de Folieto. De claustris...* Col. 1019D: «Episcopi domos non impares ecclesiis magnitudine construunt, pictos delectantur habere thalamos, vestiuntur ibi imagines pretiosis colorum indumentis».

обкрадывают, и украшают камни и древо. Украшаются колоннами дворцы, ворота ставятся перед домами, о, если бы они включали бедных, а не исключали их»⁷²¹.

Секулярное, светское использование собора, церкви не только как места отправления культа, но и как репрезентацию власти и могущества города и коммуны встречало критику в церковной среде, во всяком случае, у тех ее представителей, которые ратовали за реформу Церкви. В критике, среди риторических примеров «злоупотреблений», на которые указывают богословы, можно обнаружить детали реалий действительности (как фрески с изображением сценок античной мифологии), и даже зарисовки из жизни, в том числе и о плюющих на мозаику жителей, пришедших на службу.

4. Водоснабжение города

Основание и развитие древних городов чаще всего было обусловлено наличием воды. Разработка и использование водных ресурсов вдали от их естественных источников, вырывание неглубоких колодцев считаются первыми изобретениями в этой области.⁷²² В Античности самой развитой была система водоснабжения Рима, создававшаяся с 312 г. до н.э. по 455 н.э. Сведения о ней наиболее полно отражены в труде Секста Юлия Фронтинна «*De aquaeductu urbis Romae*»⁷²³, в котором представлены описания

⁷²¹ Ibid.: «O mira, sed perversa delectatio! Trojanos gestat paries pictus purpura, et auro vestitos, Christianis panni negantur veteres. Graecorum exercitui dantur arma, Hectori clypeus datur auro splendens, pauperi vero ad januam clamanti non porrigitur panis, et, ut verum fatear, pauperes spoliantur saepe, et vestiuntur lapides, et ligna. Ornant praetoria columnis, fores domibus anteponunt, quae utinam pauperes includerent, non excluderent».

⁷²² *Smith N.* Man and Water: A comprehensive history of water technology, irrigation, hydropower and drinking water. NY, 1975.

⁷²³ *Sectus Julius Frontinus.* De aquaeductu urbis romae. Darmstadt, 1998.

конструкций одиннадцати важнейших римских акведуков, систем очистки, подземных и наземных каналах.

Акведуки доходили до распределительных резервуаров в Риме, откуда вода потом поступала в общественные термы и фонтаны. Только очень богатый римлянин мог позволить провести себе отдельную трубу непосредственно в дом. Большинство людей носили воду в контейнерах от общественных фонтанов. Вода шла по акведукам постоянно, ее излишки использовались в очистке улиц и промывании канализации⁷²⁴.

Средневековый европейский город не мог похвастаться подобной инфраструктурой водоснабжения. Система акведуков, созданная в эпоху Римской империи, перестала функционировать. Одним из наиболее протяженных (95 километров) акведуков Римской империи был акведук Айфель, находящийся на территории нынешней Германии. Это чудо инженерного мастерства древних римлян снабжало Колонию Агриппину водой с гор Айфель. Акведук перестал функционировать в Средние века и был превращен в каменоломни⁷²⁵. Известняковые отложения внутри труб широко использовались при постройке церквей, монастырей и замков. В прирейнских землях нет, практически, ни одной романской церкви, при возведении которой не использовался бы материал из акведука Айфель⁷²⁶.

В некоторых городах на территории Франции акведуки продолжали существовать в Средние века. Разрушенные во времена поздней империи, они в дальнейшем восстанавливались заново⁷²⁷. Так в Ле-Мане епископ Альдрик восстановил в 832 г. римский акведук. А в городе Безье римские

⁷²⁴ *Кнабе Г.С.* Древний Рим: история и повседневность. М., 1986. С. 172-175.

⁷²⁵ *Grewe K.* Atlas der römischen Wasserleitungen nach Köln. Köln, 1986 (Rheinische Ausgrabungen, Bd. 26). S. 36.

⁷²⁶ *Idem.* Aquaedukt-Marmor-Kalksinter der römischen Eifelwasserleitung als Baustoff des Mittelalters. Stuttgart, 1992.

⁷²⁷ *Benoît P., Rouillard J.* Medieval hydraulics in France // Working with water in medieval Europe. P. 167.

конструкции стали основанием для создания средневековой системы водоснабжения города ⁷²⁸. Римский акведук на левом берегу Сены функционировал в Париже вплоть до IX в. ⁷²⁹. Нередко античные акведуки использовались для организации водоснабжения христианских баптистериев, как в случае Пуатье и Экс-ан-Прованс ⁷³⁰. Новые исследования показали взаимосвязь между расположением римских акведуков и строительством христианских церквей на территории германских земель. Например, Диткирхе в укреплении Бонна возвели рядом с римским акведуком, как раз где он заканчивался ⁷³¹.

При организации водоснабжения средневековых городов на территории Западной Европы, огромное значение оказывали и климатические условия. На территории Франции, как у любой другой страны, которая преимущественно расположена у океана, существует разветвленная система рек, среди которых можно выделить и четыре основных реки: Луара, Сена, Гаронна и Рона, что обеспечивает функционирование естественного водообеспечения ⁷³². Этот природный фактор объясняет отсутствие в Античности и в Средневековье региональной конструкции водоснабжения и наличие лишь локальных акведуков ⁷³³.

В немецких землях многие города не имели своих акведуков, например, Кёльн, водоснабжение которого осуществлялось через подачу воды из колодцев. В Регенсбурге акведук был построен лишь в конце XII в. Он находился в аббатстве Санкт-Эммеран и служил нуждам монахов. Акведук

⁷²⁸ *Cazal G.* L'aqueduc en France de l'Antiquité à l'époque contemporaine. Villeneuve d'Ascq, 2001.

⁷²⁹ *Lavedan P.* Histoire de l'urbanisme à Paris. Paris, 1975.

⁷³⁰ *Guild R., Guyon J., Rivet L.* Les origines du baptistère de la cathédrale Saint-Sauveur – Etude de topographie aixnoise // *Revue archéologique de Narbonnaise* Vol. 16 (1983). P. 171-209.

⁷³¹ *Grewe K.* Water Technology... P. 134.

⁷³² *Benoît P., Rouillard J.* Medieval hydraulics in France... P. 167.

⁷³³ *Grewe K.* Die Wasserversorgung im Mittelalter. Mainz, 1993. Bd. 4. S. 190.

для обеспечения регенсбургских горожан возвели не раньше XV в. В Аугсбурге же центральное городское водоснабжение появилось лишь в 1412 г.

В документах XII в. практически отсутствует информация о городском водоснабжении, а сколько-нибудь подробные свидетельства о пользовании водой в городе появляются лишь к концу XIII века⁷³⁴. В данном параграфе будут рассматриваться вопросы, каким образом экзегетические тексты отражали представления авторов о водоснабжении городов, в целом, и санитарии, в частности, существовали ли региональные особенности, о которых свидетельствует данные археологии и топографии.

В Библии можно обнаружить различные свидетельства о городском водоснабжении: и акведуки, и искусственные резервуары для хранения воды (*cisterna*)⁷³⁵, и колодцы (*puteus*)⁷³⁶, и источники с проточной водой (*fons*)⁷³⁷, и

⁷³⁴ *Grewe K. Water Technology...* P. 145.

⁷³⁵ Один из таких резервуаров находился перед воротами Вифлеема. Для простоты и благозвучия этот тип водохранилища в переводах на русский обозначается как колодезь: *Desideravit ergo David, et ait: O si quis mihi daret potum aquae de cisterna quae est in Bethlehem juxta portam! Irruperunt ergo tres fortes castra Philisthinorum, et hauserunt aquam de cisterna Bethlehem, quae erat juxta portam, et attulerunt ad David: at ille noluit bibere, sed libavit eam Domino* (И захотел Давид пить, и сказал: кто напоит меня водою из колодезя Вифлеемского, что у ворот? Тогда трое этих храбрых пробились сквозь стан Филистимский и почерпнули воды из колодезя Вифлеемского, что у ворот, и взяли и принесли Давиду. Но он не захотел пить ее и вылил ее во славу Господа) (2 Царств 23:15-16).

⁷³⁶ О том, что именно под этим термином в латинской Библии подразумевается выкопанный колодец, откуда черпали подземные воды, позволяет судить следующая фраза: *Puteus, quem foderunt principes et paraverunt duces populi* (колодезь, которые вырыли князья и подготовили вожди народа. – Чис.21:18).

⁷³⁷ Одним из самых комментируемых источников в латинской экзегетике стал „*fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano*“ (садовый источник, колодезь живых вод, бегущих потоком с Ливана) (Песн. 4:15). Источники могли бы и в

городские пруды (*piscina*), и купели (как, например, Овечья купель⁷³⁸, где исцелился расслабленный). Вода могла использоваться в фортификации (случай Александрии⁷³⁹).

Следует отметить сакральное восприятие воды, которая была огромной ценностью для народов пустыни. Погружению в воду или обливание ею почти у всех народов древности – халдеев, финикийцев, персов, отчасти у греков и римлян – придавалось особое значение, в смысле не только физического, но и нравственного очищения.

Отцы Церкви не преминули воспользоваться некоторыми дохристианскими и универсальными ценностями водного символизма, и обогатили его новыми значениями, связанными с земной жизнью Христа. По Тертулиану, вода – это пристанище Святого Духа, который предпочитает ее другим элементам. Именно эта первая вода порождает все живое, и нет ничего удивительного в том, что при крещении воды вновь даруют жизнь... Всякие воды благодаря преимущественному положению, свойственному им изначально и закрепленным за ними в древних культурах, участвуют в таинстве освящения, как только над ними будет призываться Бог. Едва прозвучит мольба к Богу, как с небес спускается Святой Дух. Он спускается

городе: книга Неемии свидетельствует о Змеином источнике (*fons draconis*) в Иерусалиме (Неем. 2:13).

⁷³⁸ Лат. *Piscina probatica*. Ср. Ин. 5:2: *Est autem Jerosolymis probatica piscina, quae cognominatur hebraice Bethsaida, quinque porticus habens* (Есть же в Иерусалиме Овечья купель, называемая по-еврейски Вифезда, при которой было пять крытых ходов).

⁷³⁹ См. *Nahum 3:8: Numquid melior es Alexandria populorum, quae habitat in fluminibus? aquae in circuitu ejus; cujus divitiae, mare; aquae, muri ejus*. «Разве ты лучше Александрии многолюдной, находящейся между реками, окруженной водою, богатство которой - море, а вода - стены?» Следует отметить, что Иероним здесь следует определенной раввинистической традиции, которая толковала топоним Но Амон (который имеется в греческом и еврейском тексте этой книги) как Александрию, и дает в латинском переводе не собственно топоним, а его толкование.

на воду и освящает ее своим присутствием. А освященная таким образом вода приобретает силу освящать других»⁷⁴⁰.

Вода широко применялась в литургической практике Церкви: она использовалась в таинстве крещения, которое символизировало очищение и вечную жизнь, сохранилось и описание римского обычая освящение воды в *Ordo Romanus XI*,⁷⁴¹ которую после совершения службы верующие могли брать с собой, чтобы благословлять ею свои дома или же употреблять как целительное средство, – перечень может быть продолжен⁷⁴². В данном случае важно отметить, что представление об онтологической сакральности воды было присуще средневековому богословию в целом⁷⁴³, а ее символика также привлекала внимание.

В контексте «богословия города» латинской экзегетики XII века основной мотив толкования воды как материи, которая может обладать сакральными свойствами, пересекался с библейскими сюжетами водоснабжения города, городских источников, прудов, бассейнов, акведуков.

Обращение к толкованию библейских акведуков встречается у авторов этой эпохи гораздо реже, чем интерпретация таких понятий, как *piscina, fons, puteus, lacus*.

Руперт Дойцкий, настоятель обители, расположенной недалеко от места, где заканчивался акведук Айфель, безусловно, был знаком с этим важным элементом городской жизни, о чем свидетельствует его трактат «De

⁷⁴⁰ *Tertullianus*. De Baptismo. IV // Ed. J.G. Borleffs, 1954 (CCSL, 1). P. 295: «Igitur omnes aquae de pristina originis praerogatiua sacramentum sanctificationis consecuntur inuocato deo: superuenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi conbibunt».

⁷⁴¹ *Ordo Romanus XI*, 95// *Andrieu M.* Les Ordines Romani du Haut Moyen Age. Leuven, 1931. V. XI. P. 445.

⁷⁴² *Schneider H.* Aqua benedictina – Das mit Salz gemischte Weihwasser// *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*. Spoleto, 1987. S. 337-365.

⁷⁴³ *Angenendt A.* Die Geschichte der Religiosität... S. 417.

incendio...». Например, рассказывая о деятельности Иезекии в Иерусалиме, автор отмечает, что тот «сам укрепил город свой и провел через его центр воду».⁷⁴⁴ Этот факт аббат Дойца расценивает как деятельность по благоустройству города, и рассматривает как возможный контраргумент своих оппонентов в защиту городов. Проведение воды рассматривается тоже как *munitio* города : «совершенно другое [дело] – захватить и укрепить, нежели основать и возвести город»⁷⁴⁵. Очевидно, что автор знаком с возможностью применения воды в фортификационных сооружениях. Кроме того, акведук Руперт рассматривает как необходимый элемент городской жизни, и его сооружение Иезекией как совершенно очевидную необходимость: «Откуда следует заметить, что во времена вождей Моисея и Иисуса дано и разрешено было обнесенные стеной города захватывать и в них жить, но ни при каких обстоятельствах не было приказано сооружать их...».⁷⁴⁶ Когда Руперт пишет об укреплении Иерусалима Иезекией, обращает внимание слушателей и читателей на то, что подобную деятельность следует понимать, прежде всего, *spiritualiter* – как укрепление молитвой и *водой*, «милостью Божьей, которая таким образом исходила с небес». Именно эти духовные укрепления, по мнению Дойцкого аббата, спасли город от нашествия воинства Сеннахериба, а не стены, которые возвел Иезекия⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ Сир. 48:19.

⁷⁴⁵ Rupertus, abbas Tuitiensis. De incendio... P. 469: «... *longe aliud est capere vel munire quaro fundare vel aedificare civitatem*».

⁷⁴⁶ Ibid.

⁷⁴⁷ Ibid.: «Preterea sciendum quia munitio, qua Ezechias civitatem suam munivit, ut merito in laudibus patrum debeamus eam venerari, spiritualiter debet intelligi, quia videlicet illa munitio fortissima fuit oratio et aqua, quam induxit per medium civitatis, illa fuit misericordia, quae taliter de caelo manavit, ut una nocte interficeret angelus Domini centum octoginta quinque milia viro- rum de exercitu Sennacherib» (Кроме того, следует знать, что сильнейшим укреплением, которым Езекия защитил свой город, была молитва и вода, которая проходила чрезе центр города. Это была милость, нисходившая с небес. Именно молитвой и милостью Божьей

Бернард Клервоский в своих проповедях упоминает разные системы водоснабжения городов, в том числе, и акведуки: «Сходит по акведуку тот небесный поток вод, не показывая обилие источника, но вливая иссушенным нашим сердцам струящуюся по желобам воду, кому-то меньше, кому-то больше. Полон этот акведук, чтобы черпали остальные из его полноты, но не саму полноту»⁷⁴⁸. Описание акведука с такими подробностями позволяет предположить, что Бернард мог видеть какие-то функционирующие акведуки. Его замечание о том, что акведук не являет полноты источника, но дает другим воду от этой полноты, свидетельствует о понимании принципов функционирования водоводов. Не стоит сбрасывать со счетов и тот факт, что именно цистерцианские аббатства стали достаточно широко внедрять в свою практику технологии, связанные с осушением болотистой местности, с функционированием прудов.

Гуго Фольетский также обращается к данному элементу городского ландшафта, однако в его толкованиях, в отличие от интерпретации Бернарда, нет таких деталей, которые могли бы говорить о том, что каноник видел работающий акведук своими глазами. Гуго пишет: если вода – это милость от Господа, то акведук - желание созерцания Бога (*desiderium contemplandi Deum*)⁷⁴⁹. Фразу Неемии о том, что «не было там [у царского водоема] место пройти животному, которое было подо мною»,⁷⁵⁰ Гуго толкует как невозможность человеку, отягощенному притупленностью мыслей (*hebetudo mentis*) и плотской чувственностью (*sensualitas carnis*), быстро перейти

ангел Господень в одну ночь уничтожил сто восемьдесят пять тысяч мужей из воинства Сennaхериба).

⁷⁴⁸ *Bernardus Claraevallensis. Sermo in nativitate beatae Mariae Virginis // SBO V. P.277: "Descendit per aquaeductum vena illa caelestis, non tamen fontis exhibens copiam, sed stillicidia gratiae arentibus cordibus nostris infundens, alii quidem plus, alii minus <...> Plenus equidem aquaeductus, ut accipiant ceteri de plenitudine, sed non plenitudinem ipsam».*

⁷⁴⁹ Hugo de Folieto. De claustro... Col. 1147.

⁷⁵⁰ Неем. 2:14.

акведук, то есть вознестись к благодати созерцания.⁷⁵¹ Может быть, последняя деталь намекает на то, что каноник видел какие-то руины римского водовода? К сожалению, исследователю остается лишь в данном случае остановиться на своих предположениях.

Проблема санитарии и обеспечения города чистой водой стояла очень остро. Выше уже упоминалось, что для интеллектуалов той эпохи, проживавших в крупных городах, наименование Навозные ворота воспринимались очень конкретно: как ворота, через которые вывозились нечистоты. В городах северной Европы улочки не мостили, они были тесными, в несколько метров, с желобом посередине, куда стекали сточные воды и бытовые отходы. Из окон верхних этажей, нависавших над улицей, прямо на середину прохода выплескивали нечистоты и отбросы, и лишь боковая часть улицы, находившаяся под навесами, была вне досягаемости для помоев. Чтобы очищать улицу от отбросов, заводили собак и даже бродячих свиней⁷⁵². Гуго Фольетский рассказывает, что над рыночной площадью в летний зной клубится пыль, а в дождливое время образуется грязь. Небесный град будет отличаться от земного тем, что там не будет ни грязи, ни пыли⁷⁵³.

Упоминаются в экзегетических источниках и резервуары для сбора и хранения воды, которыми могли быть и искусственные пруды. Вода, которую хранили в таких резервуарах, могла быстро портиться⁷⁵⁴. Богословам было также очевидно, что качество воды в этих водохранилищах порой оставляло желать лучшего. Готфрид Адмонтенский, толкуя образ

⁷⁵¹ Hugo de Folieto. De claustro... Col. 1147.

⁷⁵² Фоссье Р. Люди Средневековья. СПб., 2010. С. 214.

⁷⁵³ Hugo de Folieto. De claustro... Col.1166D: «In plateis igitur coelestis Hierusalem non erit lutum terrenae voluptatis, nec pulvis mundanae vanitatis, sed sternentur auro perfectae claritatis, simili vitro imperturbatae puritatis».

⁷⁵⁴ Meyer W. Deutsche Burgen, Schlösser und Festungen. Frankfurt-am-Main, 1979. Bd. 2. S. 84-90.

прудов в Иерусалиме, отмечает, что вода там взбаламученная, а не чистая: «И вода раскаяния сотворена словно бы пруд между двумя стенами, ибо как пруду вода бывает мутной, так и вы, двумя стенами – черствостью сердец и грубостью тела – окруженные, воду не из чистого источника черпаете, но словно бы из озера взбаламученного, чистой и сладкой воды той, милости раскаяния, которую желаете по обету вашему, не заслужили».⁷⁵⁵ Из-за своей мутности и наличия грязи «воды нижнего пруда обозначают вожделения плоти»⁷⁵⁶.

Бернард Клервоский также упоминает в своих трактатах иерусалимские пруды, в которых хранились запасы воды: «Три бассейна можно обнаружить в писании: застарелость ошибок, которая расположена за двумя стенами⁷⁵⁷, чувственность плоти, в который падают усталые, прозорливость разума, который находится на дороге⁷⁵⁸ к полю прядильщика⁷⁵⁹».

В экзегетических работах авторов, знакомых с жизнью южнофранцузских городов, можно найти упоминания и о городских источниках. Нередко они строились по инициативе правителей и представляли собой символ городской или даже королевской власти. Именно вокруг этих созданных человеческим трудом водоемах можно было увидеть

⁷⁵⁵ *Godefridus, abbas Admontensis. De decem oneribus...* Col. 1195: «Sed aqua haec compunctionis facta est quasi lacus inter duos muros, quia sicut lacus aquam turbidam habet, sic et vos duobus muris, duritia utique cordis et duritia corporis circumdati aquam non ex fonte limpidam, sed quasi ex lacu turbidam interdum habetis, quia ad puram et suavem illam, quam desideratis, compunctionis gratiam necdum pro voto vestro pertingere meruistis».

⁷⁵⁶ *Ibid.* Col. 1196.

⁷⁵⁷ Ис.22:11: «и устроите между двумя стенами хранилище для вод старого пруда».

⁷⁵⁸ Ис.7:3.

⁷⁵⁹ *Bernardus Claraevallensis. Sententiae* 125 // SBO VI/2. P.48: «Piscinae tres in scriptura inveniuntur: vetustas erroris, quae est post duos muros; sensualitas carnis, in qua decumbabant languidi; perspicacitas rationis, quae est in via agri fullonis».

беседовавших меж собой женщин⁷⁶⁰. Гийом из Сен-Тьерри свидетельствует о том, что на городских площадях находились фонтаны, из которых била вода⁷⁶¹. Наличие городских фонтанов свидетельствует либо о развитии технологий подачи воды под напором, либо о сохранении классической античной традиции. Необходимо отметить, что для того, чтобы фонтан функционировал, требуется подача воды по трубе под давлением.

Вероятно, под городскими источниками в латинской экзегетике следует понимать именно фонтаны. Герхох Райхерсбергский пишет о «струящейся, бегущей воде» Иерусалимского источника, которая символизирует у него очищение слезами души грешника.⁷⁶²

Гуго Фольетский, обращаясь к толкованию Змеиного источника в Иерусалиме⁷⁶³, пишет о том, что вода этого источника падает сверху вниз. *Fons draconis* Гуго интерпретирует как источник дьявола⁷⁶⁴. Следует

⁷⁶⁰ *Fossye P.* Люди Средневековья... С. 215.

⁷⁶¹ *Guillelmus de Sancto Theodorico.* Excerpta... P. 97: «Quaeram, inquit, in plateis, in quibus superfluunt aquae de illis fontibus prorumpentes, de quibus Salomon dicit esse potandum» (Буду искать на площадях, на которых в преизбытке вода, что течет из тех источников, из которых, как говорит Соломон, следует пить).

⁷⁶² *Gerhohus, praepositus Reicherspergensis.* De aedificio... Col. 1305.

⁷⁶³ В книге Неемии упоминается иерусалимский источник, который в Вульгате назван *fons draconis* – источник Дракона, Змеиный источник. Именно так на латынь был переведен топоним ‘*ên hattannîn*. Словом *hattannîn* в древности обозначались как драконы, так и змеи, в таких же значениях употреблялось и греческое понятие δράκων. В греческом переводе книги пророка Неемии этот водоем назван «источником со смоковницами» – στόμα πηγῆς τῶν συκῶν. Данный факт еще раз наглядно демонстрирует существование несоответствия, в том числе, и в переводе топонимов, древнееврейского текста Ветхого Завета и Септуагинты. В своем переводе Священного Писания на латынь Иероним ориентировался, прежде всего, на древнееврейский текст Библии, *hebraica veritas*, как он отзывался о нем, с Септуагинтой же по большей части лишь сверялся. См. подробнее: *Brown D.* *Vir trilinguis.* Kampen, 1992; *Rebenich S.* Jerome: The “vir trilinguis” and the “hebraica veritas”// *Vigilia Christiana*, 1993. Vol. 47, P. 50-77.

⁷⁶⁴ *Hugo de Folieto.* De claustro... Col. 1146-1147.

отметить, что в условиях жаркого климата Ближнего Востока возле источников воды, в местах повышенной влажности обитали (и обитают) змеи, а потому топоним «змеиный источник» выглядит вполне естественно⁷⁶⁵. В северных районах Франции змеи попадают редко, поэтому для теолога гидроним «Змеиный источник» имел, прежде всего, символическое значение. Самое слово «дьявол» Гуго трактует как «текущий вниз» (*deorsum fluens*), а в моральном смысле экзегезы «вниз течет» (то есть спускается в ад) тот, кто «кто сердцем и делами от Бога уклоняется». Так получается, что источник дракона (*fons draconis*) становится началом падения⁷⁶⁶. Примечательно, что этот элемент ландшафта библейского Иерусалима не встретил особого интереса у богословов латинского средневековья, его интерпретацию можно обнаружить лишь у Ришара Сен-Викторского, который видит в Змеином источнике источник злодейства⁷⁶⁷.

Таким образом, несмотря на общее представление о сакральности воды, характерное для изучаемой эпохи, можно с уверенностью утверждать, что авторы не понаслышке были знакомы с проблемой санитарии и водоснабжения городов. Они характеризуют и качество воды в городских водохранилищах (в источниках с проточной водой качество превосходное, тогда как в резервуарах, где воду накапливали, она была мутной), и различия технологии водоснабжения. Некоторым экзегетам были знакомы акведуки,

⁷⁶⁵ Иосиф Флавий упоминает некий «змеиный пруд» (*τῶν ὄφεων κολυμβήθρα*) в Иерусалиме. *Flavius J. De bello judaico. Liber V, caput III, paragraph 2. Darmstadt, 1963. T. II. P. 124.*

⁷⁶⁶ *Hugo de Folieto. De clastro... Col. 1146: «Unde diabolus deorsum fluens interpretatur. Deorsum fluit, qui a Deo corde et opere recedit. Est autem diabolus fons draconis, id est, initium elationis».*

⁷⁶⁷ *Richardus de Sancto Victore. In Apocalypsim Johannis Libri Septem. Col. 691C: «Sic et Nehemias ista duo mala exprimit, ubi se egressum ante fontem draconis et portam stercoris ad considerandum murum Hierusalem dissipatum describit Quid etenim per fontem draconis significatur, nisi fons malitiae?»*

причем используемые метафоры позволяют сделать предположение, что они воочию наблюдали работу водовода.

Обращаясь к интерпретации библейского города, экзегеты вольно или невольно наделяли его чертами современного им урбанистического ландшафта. При описании системы укреплений, планировки, зданий, улиц, технологий водоснабжения теологи обращали внимание прежде всего на то, что было им известно и понятно из собственного опыта. Принципиально важно, что «городские» авторы, проживавшие в крупных метрополиях (как представители Сен-Викторской школы) или хорошо знакомые с внутренней городской жизнью (как Бернард, который только в зрелом возрасте ушел в монастырь), дают более «структурное» и предметное описание городского ландшафта, приводят толкования, основываясь на своем представлении о функциональности тех или иных архитектурных элементов: для таких авторов городские объекты не являются библейской экзотикой: даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту, а не традиции. Гийом из Сен-Тьерри описывает сложную систему оборонительных конструкций города, отмечая, что для эффективной защиты одной мощной крепостной стены мало: необходимы дополнительные сооружения, где бы хранилось оружие, могло вестись наблюдение за окрестностями. При интерпретации небесного Иерусалима он упоминает элементы топографии исторического города, не встречающиеся в Писании, однако существовавшие в эту эпоху. Ришар Сен-Викторский приводит неожиданное и оригинальное толкование Навозных ворот как отлучение от Церкви: через них только вывозятся отходы, но для въезда в город ими не пользуются. Бернард Клервоский демонстрирует прекрасное знание того, как функционирует акведук, хотя и использует этот образ для иносказательных интерпретаций Писания. Экзегетические тексты порой на наглядных

примерах дают представление о процессе роста города, о включении в городское пространство новых территорий и о конфликтах, которыми эти процессы сопровождались, и как эти процессы воспринимались и истолковывались духовенством.

Глава III

Рай как город и рай как сад: идеальная форма общежития

3.1. Представление о граде небесном в контексте монашеской реформы конца XI – первой половине XII века

По убеждению средневековых авторов, история человечества началась в райском саду и завершится в раю, который в средневековой христианской экзегезе стал градом Иерусалимом. «Сад» и «град» являлись ключевыми концептами в восприятии идеальных форм бытия и пространства. В настоящей главе будут рассмотрены вопросы, касающиеся пониманиярая и небесного града, их синтеза и изменения в контексте развития экзегезы XII в.

Рай впервые упоминается в Библии во второй главе книги Бытия: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке... И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и древо жизни посредирая, и древо познания добра и зла»⁷⁶⁸. В Вульгате райский сад Эдем обозначается термином *paradisus*, который происходит от древнегреческого *παράδεισος* (парк)⁷⁶⁹. Иероним следовал принятой еще в старолатинской версии перевода Септуагинты, где «рай» понимался как *paradisus voluptatis*⁷⁷⁰. В древнееврейском тексте Библии «рай» обозначался, как «сад в Эдеме» (*gan be'eden*)⁷⁷¹ и «сад Господень» (*gan-yahweh*)⁷⁷². В Писании отсутствует

⁷⁶⁸ Gen 2:8-9: «Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat produxit que Dominus Deus de humoomne lignum pulchrum visu et advescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignum que scientiae boni et mali».

⁷⁶⁹ Бондарко Н. А. Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья // Образрая: от мифа к утопии. СПб, 2003. С. 12.

⁷⁷⁰ Например, Gen. 2:8.

⁷⁷¹ Gen. 2:8, 10.

⁷⁷² Gen. 13:10.

подробное описание Эдема, но в экзегетической традиции эта лакуна восполняется описанием сада из Песни Песней⁷⁷³, который часто толковался как Эдем.

Представление о рае как о саде было характерно для раннесредневекового западного богословия. Рай представлялся раннесредневековым теологам в виде цветущего сада, образ которого был заимствован из книг Ветхого завета и служил символом будущего века⁷⁷⁴. Рай из «Стихов на Евангелие» Отфрида из Вайсенбурга был прекрасным садом, но никак не градом из Откровения Иоанна Богослова⁷⁷⁵. Однако уже к XII веку этот образ стал претерпевать существенные изменения⁷⁷⁶, и восприятие рая как сада начинает совмещаться с образом града⁷⁷⁷.

Представление о монастыре как месте, где человек реализует стремление к утраченному раю, складывается еще в патристической литературе, в которой сформировалась концепция «монастырского рая» и «ангелической» монашеской жизни. По словам Иоанна Златоуста, монахи не знали мирских забот; «их жребий ангельский, неизреченное блаженство»⁷⁷⁸. Иероним писал о том, что в монастыре восстанавливается падшая природа

⁷⁷³ ССт. 4:12-15.

⁷⁷⁴ Peters E. Quellen und Charakter der Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert. Breslau, 1915. S. 7-8.

⁷⁷⁵ Otfried (von Weissenburg). De qualitate caelestis regni et inaequalitate terreni V. 23. / Hrsg. von E.G. Graf. S. 273-277: «Thar blyent thiri oliliainti rosa Suazo sie thir stinken tihelicho mir welkent».

⁷⁷⁶ Peters E. Quellen und Charakter... S.11.

⁷⁷⁷ Kugler H. Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters. München, 1986. S. 87. Это совмещение было присуще уже автору Апокалипсиса: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов» (Откр. 22:1-2).

⁷⁷⁸ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа LXVIII.

человека, здесь он возвращается в райское состояние, в котором пребывали Адам и Ева. Девственность монахов символически знаменовала их связь с прародителями до грехопадения⁷⁷⁹. Августин дает как буквальное, так и типологическое толкование Эдемского сада, переведенного им как «услаждение», «наслаждение»⁷⁸⁰, «красота человека»⁷⁸¹. Зеленые лужайки (*viride agri*) из книги Бытия⁷⁸² символизируют душу или духовное и незримое творение до падения. Задача людей в раю – сохранить покой блаженной жизни⁷⁸³.

В типологической экзегетике рай обозначал церковь (*paradisus – ecclesia*), четыре райские реки – четыре Евангелия, деревья – святых, фрукты – плоды их деяний, древо жизни – Христа, древо познания – свободную волю.

Августин выделял три рая: первый – земной рай, Эдемский сад, ставший недоступным для людей после грехопадения прародителей, второй – местопребывание умерших душ, третий – апофеоз рая (*paradisus paradisorum*)⁷⁸⁴. Последний рай епископ Гиппона соотносит с третьим небом,

⁷⁷⁹ *Hieronymus*. Epistola XXII... Col. 405: «Eva in paradise virgo fuit: post pelliceas tunicas, initium sumpsit nuptiarum. Tua region paradisus est. Serva quod nataes, etdic: «Revertere anima mea in requiem tuam». Et utsciasvirginitatemessenaturae, nuptias post delictum».

⁷⁸⁰ *Augustinus*. De Genesi contra Manichaeos. II, 9,12 // PL Vol. 32. Col. 202: «Nam deliciae, vel voluptas, vel epulum hoc verbo significari dicitur, si ex hebraeo in latinum interpretetur».

⁷⁸¹ *Ibid.* : «Videamus ipsam beatitudinem hominis, quae paradisi nomine significatur».

⁷⁸² Gen. 2:5.

⁷⁸³ *Augustinus*. De Genesi contra Manichaeos. II, 9,12. Col. 204: «...namque in tranquillitate beatae vitae, ubi mors non est, omnis opera est custodire quod tenes».

⁷⁸⁴ Подробнее см.: *Wannenmacher J.E.* Geographie der Unendlichen. (Räumliche) Vorstellungen von Paradies und Infernum im Mittelalter // Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European church history. Festschrift für Berndt Hamm zum 60.Geburtstag / Hrsg. von G. Litz. Leiden, 2005 (Studies in the history of Christian traditions, 124). S. 54-56.

о котором упоминает апостол Павел⁷⁸⁵. Подобная типологизация и сосуществование конкурирующих представлений о рае в дальнейшем даст возможность для создания самых разных ментальных моделей идеального пространства, подкрепленных авторитетом латинской патристики.

На изменение представлений о рае влияли новые условия, сложившиеся в Европе к началу XII в. Крестовые походы, участвовавшие паломничества к святым местам свидетельствовали о росте религиозного сознания и индивидуального благочестия. Повышался также интерес к образованию. Кафедральные школы готовили классифицированных теологов, которые писали богословские трактаты, посвященные церкви, таинствам и священству, а также полемические сочинения, направленные против еретиков, язычников и нехристиан. Католические авторы должны были отвечать на вызов «еретиков», которые идеализировали раннехристианскую церковь и нападали на церковь современную, богатую и увлеченную телесными благами. Таким образом, широкое распространение взглядов, признанных «еретическими», влияло на более глубокое осмысление места и значения монастырей в жизни Церкви.

Монастырь трактовался как отблеск, прототип, модель земного рая. Согласно цистерцианской и клюнийской традиции, монастырь сочетал в себе черты града (через архитектурные формы), запертого сада (*hortus conclusus*) и рая. Дерево, посаженное посередине зеленой лужайки, должно было напоминать о Древе жизни, в то время как квадратная форма клуатра сопоставлялась с четырехугольной формой небесного Иерусалима из Книги Апокалипсиса. Родной монастырь святого Лаврентия Руперт Дойцкий описывал как град Давидов, и как высокую гору, и как сад удовольствий, и как изобильное поле⁷⁸⁶. Образ «садового источника» (*fons hortorum*),

⁷⁸⁵ 2 Кор. 12:2.

⁷⁸⁶ *Rupertus Tuitiensis. Carmina de calamitatibus ecclesiae Leodiensis carmen. P. 635:*

«Tu quoque modo, Leodium sedes,
Quondam meus flos, dulce decus meum,

«колодезя живых вод» (*puteus aquarum viventium*), который встречается в Песни Песней⁷⁸⁷, Руперт соотносил с Девой: *fons hortorum* – это мать Церкви, где Церкви (*ecclesiae*) – это сады, а не *civitas*, *puteus aquarum viventium* – это потайное хранилище всех святых Писаний⁷⁸⁸. По своей природе вода является соленой и горькой, однако, протекая через «грудь земли», то есть через райскую землю, соленая и горькая вода становится пресной и пригодной для питья⁷⁸⁹ и превращает землю в пригодное для обитания человека место.

3.2. Богословие Иерусалима: небесный конвент

В первой половине XII в. концепция небесного Иерусалима как идеального пространства все больше связывается с контекстом монашеской жизни. Кардинал Анри Любак, авторитетнейший западный специалист по средневековой латинской экзегетике, видел в распространении архитектурной метафоры рая в конце XI–XII в. свидетельство перехода к систематическому схоластическому мышлению⁷⁹⁰. В XI в. кафедральные школы стали организовывать теологические диспуты, и их участники должны были уметь как можно более точно выражать свои мысли. Можно

Urbs Daudis, mons altus, hortus

Deliciosus ager [que] plenus...».

⁷⁸⁷ Песн. 4:15.

⁷⁸⁸ *Rupertus abbas Tiutiensis. Commentaria in Cantica...* Bd. 2. P. 354: «Tu fons hortorum, puteus aquarum viventium; fons, inquam, hortorum, id est mater Ecclesiarum; puteus aquarum viventium, id est secretarium omnium Scripturarum sanctarum».

⁷⁸⁹ *Ibid.* P. 362.: «Aquaе etenim suapte natura falsae erant et amarae, ascendendo autem per illam quasi terrae mammam, scilicet paradisiacam terram, versaе sunt in dulcedinem, ut irrigarent universam terrae superficiem, ipsaeque dulces atque potabiles captivo, quod futurum erat, generi humano, terram extra paradysum facerent habitabilem, scilicet herbarum, lignorum, seminumque feracem».

⁷⁹⁰ *De Lubac H. Exégèse médiévale. Vol. 2. P. 205-218.*

предположить, что понимание таких традиционных теологических концептов, как «рай», «Иерусалим», «град земной» и «град небесный» изменилось и стало более интериоризированным. XI в. стал временем роста благочестия среди мирян, что находило выражение в строительстве церквей и монастырей, приобретении и почитании реликвий, развитии гимнографии. Все это поощрялось со стороны монашества, и крепнущие контакты между монахами и мирянами приводили первых к переосмыслению своего служения и своей роли за пределами монастырских стен. Монахи новых орденов создавали собственную духовную генеалогию и подчеркивали религиозное призвание, где особое место занимало отношение к небесному отечеству⁷⁹¹.

Подъем образовательного уровня в среде монашествующих делал их более внимательными к библейским текстам, наследию патристики и монашеской теологии⁷⁹². Их логика была более чем понятной: если отдельный монах стремится «возвратиться» к небесному граду, почему же целой общине не вернуться к своим истокам – небесной отчизне? В таком богословском контексте идея небесного града Иерусалима часто ассоциировалась с реформой Церкви.

Особое значение в монашеской реформе отводилось длительной и торжественной литургии и строгому соблюдению распорядка молитв, что должно было подчеркнуть единство и постоянство монашеского ордена в

⁷⁹¹ Особенно ярко это можно увидеть в письме Бернарда Клервоского епископу города Линкольн, где Бернард подчеркивает, что каноник из Линкольна, отправившийся в паломничество в святой град, обрел его в монастыре Клерво. См. ниже.

⁷⁹² Понятие «монашеская теология» было введено в историографию Жаном Леклерком (см. *Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf, 1963*). Дискуссии вокруг этого понятия отражены у *Melve L. «The revolt of medievalist». Directions in the recent research on the twelfth century renaissance // Journal of Medieval History. 32. 2006. P. 231-252; Simón A. "Teología monástica": la recepción y el debate en torno a un concepto innovador // Studia Monastica. Vol. 45 (2003). P. 189-233.*

служении Богу. В символике литургического года (пальмовые процессии, омовение ног, воздвижение креста и др.) церковь воспринималась как град Божий. Упоминания о небесном граде во время вечерних служб и утренних хвалитн (*laudes*) и песнопения во время Адвента должны были напоминать о пророках, предсказавших пришествие Христа и появление его Церкви; литургия в Великий пост провозглашала радость Иерусалима (*laetare*)⁷⁹³. В третье воскресенье после Пасхи утренняя (*matutina*) напоминала о новом Иерусалиме из книги Апокалипсиса⁷⁹⁴.

В круге богослужений присутствовало множество аллюзий и воспоминаний о граде Небесном, ожидающем верующих, что во многом было связано с содержанием псалмов, в которых упоминается *civitas Dei* (ср. Пс. 45:5-6; 47:2,9; 86:3)⁷⁹⁵. Ключиное богослужение было преисполнено фраз «*Lauda, Hierusalem, Dominum*» и соответствующими псалмами⁷⁹⁶. Богослужения на освящение церкви, и в память об этом событии также использовали символику небесного града⁷⁹⁷. Завоеванная крестоносцами в 1099 г., Святая земля оказалась в буквальном смысле освященной заново:

⁷⁹³ Четвертое воскресенье Великого поста, *Laetare Jerusalem*. См. подробнее: *Rose A. Jerusalem celeste dans l'annee liturgique // La Vie spirituelle. Vol. 86 (1962). P. 389-403.*

⁷⁹⁴ *Hymni Latini Medii Aevi / Ed. F.J. Mone. Vol. 1. Hymni ad Deum et Angelos. Friburgi Brisgoviae, 1853. P. 425 : «In urbe mea, Jerusalem summa, sunt entot luces, quot insunt felices, quas et illustro jugiter me ipso lumine vero...»; Ibid. P. 429: «Sunt mihi gratisancti conjugati, per quos fit aucta Jerusalem sancta, nam prole horum numerus meorum crescit sanctorum...»; Ibid. P. 433: «Jerusalem luminosa, verae pacis visio».*

⁷⁹⁵ *Dubois J. Comment les moines du Moyen Age chantaient et goutaient les saintes Ecritures // Le Moyen Age et la Bible / Ed. par G. Lobrichon, P. Riché. Paris, 1984. P. 261-298.*

⁷⁹⁶ *Leclercq J. L'idéal monastique de saint Odon, d'après ses oeuvres // A Cluny: Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des Saints Abbés Odon et Odilon 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès, art, histoire, liturgie / Publiés par la Société des Amis de Cluny avec l'aide du Centre National de la Recherche Scientifique. Dijon, 1950. P. 227-232.*

⁷⁹⁷ См. *Ломакин Н.А. Образы пространства в папском церемониале XIII-XIV вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2012.*

значительная часть литургии в память об освобождении Иерусалима в дальнейшем перешла в обряд освящения церкви (*dedicatio*)⁷⁹⁸. Иерусалим земной, отвоеванный крестоносцами, символизировал новую церковь. Этот град, который был свидетелем земной жизни и крестных мук Господа, был очищен от скверны подобно тому, как оставленный или заброшенный храм после очищения и переосвящения вновь начинает исполнять свои функции.

Образ небесного Иерусалима богато представлен в иконографии. Он изображался в паникадилах романских церквей, огромное количество горящих свечей в церквях символизировали нетварный или божественный свет. Внутреннее пространство и внешнее церковное убранство представляли собой законченный образ небесного града, который актуализировался в богослужении⁷⁹⁹.

Особенно явственно это обнаруживается в гимне *Urbs beata Hierusalem*, который пелся на освящение Церкви, когда литургическое пространство зримой церкви в восприятии служащих и предстоящих соединялось с пространством незримой церкви – града небесного:

Блаженный град Иерусалим, называемый «видением мира»,
 Строящийся на небесах из живых камней,
 Увенчанный ангелами, словно благородная невеста,
 Град новый, сходящий с небес в брачный чертог,
 Приготовленный, словно невеста, чтобы сочетаться с Господом.
 Площади и стены его – из чистейшего золота⁸⁰⁰.

⁷⁹⁸ Linder A. The Liturgy of the Liberation of Jerusalem // *Medieval Studies* 52 (1990). P. 110-131.

⁷⁹⁹ Sedlmayr H. *Die Entstehung der Kathedrale*. Freiburg, 1996.

⁸⁰⁰ *Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio*

Quae construitur in coelis, vivis ex lapidibus

Et angelis coronata velut sponsa nobilis.

Nova veniens e coelo nuptiali thalamo,

Praeparata ut sponsata copuletur domino

Гимн «Блаженный град Иерусалим» соединил в себе разные литургические варианты библейского образа небесного града, который в учении клюнийцев обозначал воплощенную на земле небесную Церковь. Образ Иерусалима содержал и воплощал в себе идею «видения мира» (*visio pacis*)⁸⁰¹. В этом гимне материальная, видимая конструкция церкви должна напоминать молящимся о незримом *visio pacis*, строящимся из «живых камней – верующих. Таким образом, актуализировалась сакральность церковного пространства. Для обитателей монастырей новый Иерусалим был не предметом спекулятивной теологии, но реальностью, о которой они молились.

Идея Иерусалима как небесного града приобрела особое значение в монашеской теологии XII в. Популярность этого концепта можно объяснить тем, что основатели новых обителей нуждались в обосновании своих реформ; аббаты и их ученые помощники имели огромное число новициев, которых следовало учить. Монахам нужно было объяснять суть духовного служения их ордена (или произошедшие внутри ордена изменения) и пояснять, чем они как монахи отличались от мирян, клира и других религиозных орденов. Соответственно, авторы этой эпохи обращали большое внимание на внутреннее содержание своего служения, в частности, на идею *contemplatio Dei* (созерцания Бога).

Уже в Ветхом Завете Иерусалим представлен как град Господень, место исполнения мессианских пророчеств. Свое новое осмысление этот образ получает в христианской теологии. В Апокалипсисе Иоанна появляется образ нового Иерусалима, снизошедшего с Неба, символ совершенной Церкви (Откр. 3:12, 21:2,10). Подобные мистические представления и пророчества обуславливали особое восприятие земного города Иерусалима: он становится предметом медитаций о небесном граде. По средневековым

Plateae et muri eius ex auro purissimo...

⁸⁰¹ Renna T. Jerusalem in Medieval Thought, 400-1300. Lewinston; Queenston; Lampeter, 2002 (Mediaeval studies, 14). P. 159.

представлениям, он был и градом земным и градом небесным, ведь земное является эманацией небесного. Экзегетическая трактовка Иерусалима в свое время была дана еще Иоанном Кассианом в «Собеседованиях Святых отцов». Это толкование стало *locus classicus* для последующей западной богословской традиции. «Один и тот же Иерусалим можно понимать в четырех смыслах: в историческом смысле он есть город иудеев, в аллегорическом – Церковь Христова, в анагогическом – град Бога небесный, который есть мать всем нам, в тропологическом – это душа человека, которую часто под этим именем Господь порицает или хвалит»⁸⁰².

Святоотеческое и средневековое толкования и описания Иерусалима ко времени первого Крестового похода было уже глубоко осмысленным, однако в монашеской литературе мы видим не только повтор мотивов небесного града, но и более тщательное рассмотрение образа города, воображаемого, небесного и земного, реального или исторического. С 1099 по 1187 гг. Иерусалим был столицей христианского королевства и находился под контролем крестоносцев. Этот факт имел неожиданное влияние на изменение традиционного монашеского взгляда на святой город.

Идея монашеской жизни как странствия к небесной отчизне, горнему Иерусалиму, была подробно разработана в монашеской теологии еще до Первого крестового похода. После 1096 г. появляются новые тексты с описанием святых мест⁸⁰³, Иерусалима и его окрестностей, например,

⁸⁰² *Joannes Cassianus. Collationum XXIV Collectio. XIV, 8. PL Vol. 49. Col. 964A.*: «Igitur praedictae quatuor figurae in unum ita si volumus confluent, ut una atque eadem Jerusalem quadrifariam possit intelligi: secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur, aut laudatur a Domino».

⁸⁰³ Следует отметить, что в раннее средневековье центром паломничества на Западе оставался все-таки Рим. Именно в Рим направлялись странники, а не на Святую Землю. Получить реликвии – а именно это было чаще всего главной целью подобной *peregrinatio religiosa* (См. подробнее: *Kötting B. Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das*

сочинения паломников из немецких земель – Иоанна из Вюрцбурга, Теодориха⁸⁰⁴ (в это же время на Руси – «Житие и хождение игумена Даниила»)⁸⁰⁵. При этом итинерарии и хроники крестовых походов не

Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster, 1950) - можно было и в Риме. И именно в Риме, а не в Иерусалиме, получил развитие культ святых. Оба города претендовали на то, чтобы быть вечными. Иероним, обосновывая вечность Иерусалима, ссылаясь на еврейскую традицию («И Иудея во веки населится, и Иерусалим – в роды родов». – Иоэль 3:20), и на пророчества Иисуса о падении города («Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его». – Лук. 21:20), которому будут предшествовать события Апокалипсиса (Откр. 21:9-27). Этой иудео-христианской традиции противостоит античное восприятие Рима, которое позже было освещено в эсхатологической перспективе. Новое достоинство Рима открывалось в том, что Господь определил городу Риму быть главой и матерью христианской ойкумены. Первым эту мысль выразил папа Лев Великий (440-461) (*Leo I Magnus. Sermo 82. In Natali apostolorum Petri et Pauli // PL Vol. 54. Col 423A* : «... gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta»), который считал необходимым оправдать языческую эпоху Рима. Рим как наследник Иерусалима предстает у Иеронима: с момента основания Марцеллой женского монастыря на Авентине Рим стал вместе с Иерусалимом новым центром монашества (*Hieronymus. Epistola 127. Ad Principiam Virginem // PL Vol. 22. Col. 1092*: «...gauderemus Romam factam Jerosolymam. Crebra virginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo; ut pro frequentia servientium Deo, quod prius ignominia efuerat, esset postea gloriae»). Однако он называет его и Вавилоном, когда вынужден бежать из него (*Idem. Epistola Ad Paulianum // PL Vol.23. Col.102A* : «Cum in Babylo[n]e [Scil. Romae] versarer: et purpuratae meretricis essem colonus, et jure Quiritum viverem, volui garrere aliquid de Spiritu sancto, et coeptum opusculum, ejusdem urbis Pontifici dedicari»).

⁸⁰⁴ Peregrinationes tres (Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus) / Ed. R.B.C. Huygens.Turnhout, 1994 (CCCM 139).

⁸⁰⁵ «Житие и хождение Даниила, Руськия земли игумена» - первое древнерусское описание паломничества в Палестину, совершенное игуменом одного из монастырей Черниговской земли в 1104-1107 г. См.: Хождение игумена Даниила / Подг. текста, пер. и коммент.: Г. М. Прохоров / БЛДР. 1997. Т. 4. С. 26-116.

обращали пристального внимания на символику града, и в них сложно найти специфический монашеский взгляд на святой град.

В свете широкого интереса современников к паломничеству монахи эпохи высокого средневековья использовали метафорику странствия для описания своей духовной практики. Аббат Майоль⁸⁰⁶ вел души из тьмы к небесному граду⁸⁰⁷, где предполагал упокоиться после своей смерти, и поэтому небесная отчизна (*patria*) означала для него вечный мир (*paх*)⁸⁰⁸. Аббат Одилон⁸⁰⁹ посвятил свою жизнь взысканию небесного града, чтобы стать блаженным жителем вышнего Иерусалима⁸¹⁰. Аббат Гуго

⁸⁰⁶ Майоль, 4-й аббат Ключни в 954-994 гг.

⁸⁰⁷ *Syrus Cluniacensis. Vita Sancti Maioli Syro Auctore* // PL Vol. 137. Col. 759BC: “...ad civitatem habitationis, coelestem scilicet Jerusalem, ut irent, edocuit”.

⁸⁰⁸ *Jotsaldus. Vita Sancti Odiloni* // PL Vol. 142. Col. 900: «...sanctus Maiolus post multos pro Christo desudatos labores de tenebris Aegypti egreditur, transitoque maris periculo Jerusalem ingreditur, atque in aeterna pace a Christo collocatur”.

⁸⁰⁹ Одилон (род. в 961/962 – ум. в 1049), 5-й аббат Ключни.

⁸¹⁰ *Petrus Damianus. Vita Sancti Odilonis Abbatis Cluniacensis et Confessoris Ordinis Sancti Benedicti* // PL Vol. 144. Col. 938B: “In capitulum deinde, ubi frater Odilo cum fratribus residebat, intravit, ad ejus genua caput humiliter flexit, eique, sicut in gestu corporis videbatur, gratias egit. Cumque frater ille, qui hoc in visione contemplabatur, inquireret quisnam esset ille tam decorus ac fulgidus, qui sancto viro salutationis officium exhiberet, responsum est ei quia ille esset Benedictus, summae sedis episcopus, qui nimirum idcirco viro Dei gratias ageret, quia piis ejus sanctorumque fratrum precibus tartarei cruciatus evasisset interitum, et cum beatis civibus quieturus supernae Hierusalem meruisset ingressum” (Итак, в капитул, где находились Одилон и братия, зашел [некий муж], преклонил перед ними смиренно главу и поблагодарил Одилона, что было понятно по жесту куляции. И тогда тот брат, которому было это видение, спросил, кто это украшенный и сияющий муж, что приветствовал святого брата. Ему был дан ответ, что это был Бенедикт, епископ высочайшего престола [папа Бенедикт IX – прим. авт.], а благодарность он человеку Господню принес потому, что благочестивыми молитвами Одилона и его святых братьев избежал адских мук и, взыскав покоя, удостоился входа в вышний Иерусалим с блаженными гражданами).

Клюнийский⁸¹¹ стремился к той же цели, и посвятельная литургия церкви Клюни⁸¹² проводила параллели между Клюни и небесным Иерусалимом⁸¹³.

Одним из влиятельных клюнийских авторов первой половины XII в., писавших о небесном Иерусалиме, был Бернард Клюнийский⁸¹⁴. Свой трактат «О презрении миру» он посвятил Петру Достопочтенному, и большая часть этого труда посвящена восхвалению небесного Иерусалима: в первой книге помещен гимн Сиону, во второй и третьей критикуются светские и церковные порядки и содержится призыв к покаянию. Автор показывал контраст между тем, что происходит на земле и тем, что ожидается для благочестивой и набожной жизни: вечное благословение ждет только тех, кто избежит соблазнов дольного мира.

Бернард Клюнийский подробно описывал радости небесного града, который не знал схизмы, брожений и споров⁸¹⁵: он сопоставлял лживый дольный и истинный горный миры: если на земле гнев, дурные распри, скандалы, мир без мира, то на Сионе – мир без вражды и без скорби⁸¹⁶.

Примечательно, что град небесный оказывается в видении Бернарда и садом, в котором благоухают всевозможные ароматы⁸¹⁷. Небесный Сион – это видение мира и святое отдохновение; на земле мы живем в надежде на горный град, где будем обладать истинным миром. На земле святые души

⁸¹¹ Гуго Великий (1049-1109 гг.), последний из четырех великих аббатов Клюни. См. подробнее: *Редькова И.С.* Гуго I Великий // КЭ. Т. 1. 2002. С. 1497-1499.

⁸¹² Клюнийская базилика (Клюни III) была одним из самых крупных храмов этой эпохи. Гуго начал строительство этой церкви в 1085 г., а освящена она была во имя апостолов Петра и Павла в 1130 г.

⁸¹³ *Conant K.* Carolingian and Romanesque Architecture 800-1200. Harmondsworth, 1959.

⁸¹⁴ Бернард Клюнийский (1091-1153 гг.).

⁸¹⁵ *Bernardus Morlanensis.* De contemptu mundi / Ed. H.C. Hoskier. London, 1929. P. 4: «Patria luminis inscia turbinis, inscia litis».

⁸¹⁶ *Ibid.*: «Hic furor, hic mala scismata, scandala, pax sine pace; Pax sine litibus et sine luctibus in Sion arce».

⁸¹⁷ *Ibid.*: «Hortus odoribus affluet omnibus hic paradisus».

ревностно стремятся к Иерусалиму, который прекрасен и исполнен изобилия. Бернад Ключийский рассказал о достоинствах небесного рая и его жителей, применяя стандартные методы гомилетики – призывы отклоняться от греха и стремиться к добродетели. Наградой за благочестие будет вечная жизнь.

Регулярный каноник Гуго Фольетский дал подробное толкование небесного града Иерусалима на анагогическом уровне. По словам Гуго, и земной Иерусалим, и анагогический находятся в Иудее, которая также имеет иносказательное толкование. В тропологической интерпретации Иудея трактуется не только как «исповедание», но и как «хвалящий». Небесный Иерусалим пребывает в Иудее: ведь ангелы на небе и люди на земле хвалят Господа⁸¹⁸.

Этот город обладает идеальными пропорциями: «Мы знаем, что длина, ширина и высота упомянутого города – как сообщает Писание – имеет равные значения. Об этом говорит Иоанн в Апокалипсисе: «Длина, широта и высота города одинаковы»⁸¹⁹. О плане Иерусалима в форме квадрата в свое время писал еще Григорий Великий в «Комментариях на пророка Иезекииля»: «Поскольку святой град Иерусалим, в котором обитает Бог, одновременно создается из людей и ангелов», – а потом ангельские чины находятся наверху, а люди – внизу, то эти творения Божьи могут быть обозначены как высота и ширина этого града. Они – одинаковых пропорций, ведь смирение людей к равенству с ангелами приведет»⁸²⁰. В описании

⁸¹⁸ *Hugo de Folieto. De clastro... Col. 1162A.*

⁸¹⁹ Откр. Гл. 21.

⁸²⁰ *Hugo de Folieto. De clastro... Col. 1162A.: «Longitudinem, latitudinem et altitudinem supradictae civitatis novimus esse, sicut Scriptura refert, ejusdem aequalitatis. Unde Joannes in Apocalypsi: Longitudo, latitudo, et altitudo civitatis aequalia sunt Unde beatus Gregorius super Ezechielem: «Quia civitas sancta Hierusalem quam inhabitat Deus, ex angelica simul et humana natura perficitur:» per hoc quod angelica creatura sursum est, et humana deorsum, potest per altitudinem et latitudinem civitatis haec utraque creatura signari, quoniam adhuc ista in imis degit, illa vero in sublimibus permanet. Sed latitudo et altitudo aequalia sunt, quoniam humilitas hominum quandoque ad aequalitatem perducetur angelorum».*

небесного града Гуго также следует Книги Апокалисиса: «Вышний град Иерусалим окружен со всех сторон непреодолимой стеной совершенной безопасности. В этом городе есть двенадцать врат, через которые спешат войти к тому нетварному монастырю, что на небе, души блаженных. Отдельные врата сделаны из цельных жемчужин, поскольку через единство веры и чистоту мысли стремящиеся к небесной отчизне праведные люди войдут. Его площади из чистого золота и украшены драгоценными камнями, поскольку в них не найти ничего, кроме чистоты. Во всех его кварталах поется «Аллилуйя», поскольку повсюду в этом граде проповедуется слава божественной хвалы»⁸²¹. Нововведением средневекового монаха стало упоминание о «непреодолимой стене», важного элемента совершенного города.

Кроме того, в центр небесного града Гуго поставил монастырь: «В этом граде Иерусалиме, который переводится как видение мира, построена обитель совершенной красоты. Эта обитель в основании представляет прочнейший квадрат – с равными сторонами, фундаментом стойкости, колоннами добродетелей, капителями божественной защиты. В этом монастыре обитает конвент ангелов, и в нем сохраняет порядок совершенной любви. Здесь различным ангельским духам поручаются различные должности, каждому отдельному – свое. Здесь есть ангелы, архангелы, престолы и господства, троны, начала и власти, силы, херувимы и серафимы. Над этим конвентом ангелов по образу аббата предстоит Бог-Отец, а сама обитель управляется Богом-Сыном (который вследствие своей человеческой

⁸²¹ Ibid: «Illa superna civitas, quae Hierusalem dicitur, inexpugnabili muro perfectae securitatis undique munitur. In hac civitate duodecim portae sunt, per quas beatorum animae ad illud claustrum non manufactum, quod est in coelis, festinant introire. Ex singulis margaritis singulae portae fiunt, quoniam per unitatem fidei, et puritatem mentis ad coelestem patriam justipervenientes intrabunt. Plateae ejus auro mundo, et lapidibus pretiosis sternuntur, quoniam nihil in ea, nisi puritas invenitur. Per omnes vicos ejus alleluia canitur, quia ubique per eam divinae laudis gloria praedicatur».

природы меньше Отца⁸²²) и руководствуется милостью Святого Духа. К этому монастырю, оставив все, что имеют, спешат праведные, чтобы в нем облачиться в одеяние совершенной жизни, т.е. одежды бессмертия и невинности»⁸²³. Этот «топографический» элемент небесного града свидетельствует о синтезе идеи *paradisus claustralis*, характерной для монашеской теологии, с конкретными историческими особенностями городского развития северной Франции и немецких земель, на которых многие городские поселения возникали возле монастырских стен. Так, среди 120 немецких городов в XI в. около 40 были резиденциями епископа, 20 возникли возле монастырей и около 60 – вокруг королевских объектов, в том числе, 12 – возле королевских дворцов⁸²⁴.

Гуго подробно описал жизнь в обители небесного града: он дает анагогическую интерпретацию колоннам клуатра и их цветам (глава 30), самому клуатру (глава 31), монашеской форме общежития (*ordo* – глава 32), чтению из Книги жизни (глава 33), монастырской лужайке (глава 34) и находящейся в ее центре Древу жизни (глава 35), дисциплине молчания (глава 36). Бог-Отец является аббатом монастыря (глава 42), Христос – его

⁸²² Вероятно, автор руководствуется евангельской цитатой «Pater maior me est» (Joh. 14:28).

⁸²³ *Hugo de Folieto. De clastro...* Col. 1162A: «In hac civitate Hierusalem quae interpretatur visio pacis, fundatur claustrum perfectae beatitudinis. Hoc claustrum habere dicitur firmae stabilitatis quadraturam, aequitatis latera, perseverantiae bases, columnas virtutum, divinae protectionis capitella. In hoc clastro angelorum conventus residet, et in eo perfectae charitatis ordinem tenet. Ibi diversis angelorum spiritibus diversa commendantur officia, singulis singula. Sunt enim ibi angeli, archangeli, throni et dominationes, principatus et potestates, virtutes, cherubin et seraphin. Huic angelorum conventui Deus Pater omnipotens abbatis more praeponitur. Hic conventus per sapientiam Filii (qui minor est Patre secundum humanitatem) more prioris regitur, et Spiritus sancti gratia moderatur. Ad hoc claustrum justi relictis omnibus quae possident, pervenire properant, ut in eo perfectae religionis habitum, id est immortalitatis et innocentiae vestem sumant».

⁸²⁴ *Smith C.T. An Historical Geography of Western Europe before 1800. London, 1969.*

приором (гл. 43): «Основатель нашего ордена (или сословия) был послан из обители высшего аббата, а именно Бога-Отца. Он пришел в этот мир, принял одеяние смирения и платье плоти, он призвал грешников в обитель совершенной веры. Он предпосылал благодать, явил пример добродетели и обещал прощение. Он собрал конвент, определил твердое число, то есть двенадцать апостолов и многих новициев, а также конверсов. Он возвел церковь, которая распространилась по всему миру, и представил общее житие, которая велась по уставу при святых апостолах»⁸²⁵.

Идея небесного Иерусалима глубоко прорабатывалась в монашеской теологии XII в. Представление о граде Божьем, обретение которого мыслилось как главная цель монашеского служения, находило выражение в литургической практике конвента, визуализировалось в архитектуре обители. Богословие бенедиктинцев (Руперта и Бернара К्लюнийского) предложило синтез двух конкурирующих моделей рая, где град Господень являлся одновременно и благоуханным садом. Его земной проекцией мог быть сам монастырь, сочетавший черты и рукотворного архитектурного ландшафта, и «запертого сада». Августинский каноник Гуго предлагает оригинальное видение анагогического Иерусалима, в центре которого расположился небесный конвент. С одной стороны, это свидетельствует о том, что идеальное пространство воспринимается в архитектурных реалиях города, а с другой – говорит об осознании каноником особой значимости жизни по Уставу в конвенте.

⁸²⁵ *Hugo de Folieto. De claustro...* Col.1181B: «Inventor siquidem nostri ordinis missus fuit a claustro summi Abbatis, a sinu videlicet Dei Patris. Venit in hunc mundum, induit humilitatis habitum, induit vestem carnis: vocavit peccatores ad claustum perfectae religionis. Praemisit gratiam, proposuit misericordiam, promisit veniam. Collegit conventum, constituit numerum, duodecim scilicet apostolos, et discipulos complures quasi conversos. Construxit Ecclesiam per totum orbem terrarum diffusam, proposuit communem vitam secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam».

3.3. Цистерцианский рай

Если Гуго Фольетский поместил монастырь в небесном граде – обитель оказывается в центре небесного Иерусалима – то цистерцианская традиция восприняла монастырь как осуществление идеала человеческого общежития на земле⁸²⁶. Согласно распространенной интерпретационной модели, град небесный был общиной, и монашеская литература предполагала, что монастырь – это община, прообразом которого является рай. Таким образом, монашеская жизнь отражает жизнь горожан небесного града. Град Божий – монастырь – это место, где братья живут вместе в едином духе, во взаимной любви и в служении Господу теми дарами и талантами, которыми наградил их Бог. «Прекрасно, когда люди одного нрава обитают в доме, прекрасно и приятно жить *братьям в одном духе*⁸²⁷. Взгляни: тот плачет о своих грехах, другой возносится в хвалах Богу, тот всем служит, этот других наставляет, тот молится, этот читает, тот сострадает, этот карает за грехи, тот цветет любовью, этот смирением обогащается, этот в успехе смиренен, тот в неудачах возвышенный, этот в активной жизни работающ, тот умолкает в созерцании, и сможешь сказать: «Это укрепления Господни. Это ничто иное, как дом Господень и врата небес»⁸²⁸. Таким образом, монастырь представляет собой сакральное пространство – место, посвященное Богу, где

⁸²⁶ См. подробнее: *Редькова И. С.* Град Небесный и город земной в представлении Бернарда Клервоского // Вестник Московского Государственного Университета. Серия "История". 2014. № 4. С. 16-29.

⁸²⁷ Пара фраза из Пс. 133 :1.

⁸²⁸ *Bernardus Claraevallensis. Sermones de diversis. Sermo 42.4 // SBO VI, 2. P. 258: «Gloriosa res, homines unius moris habitare in domo; bonum et iucundum habitare fratres in unum. Videas illum peccata sua flentem, alium in Dei laudibus exultantem, hunc omnibus ministrantem, illum alios erudiantem, hunc orantem, illum legentem; hunc miserentem, illum peccata punientem; hunc caritate flagrantem, illum humilitate pollentem; hunc in prosperis humilem, illum in adversitate sublimem; hunc in activa laborantem, illum in contemplativa quiescentem, et poteris dicere: Castra Dei sunt haec. Non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli».*

служат Всевышнему – на земле, то есть град Божий, в анагогической перспективе - рай. Это место имеет свои укрепления – вал, построенный из дисциплины монашеской жизни. Насельник монастыря является жителем Иерусалима, но не Иерусалима земного, а града Божьего.

По мысли цистерцианцев, чтобы построить монастырь по лекалам града Божьего, необходимо полностью отдалиться от внешнего мира. В одном из писем Бернад упрёк одного из братьев в том, что тот остался в городе. Городское пространство являлось визуальным образом жизни века сего и монаху, отрекшемуся от мира, не следовало находиться в городе: «Что ты делаешь в городе, о духовный воин? Товарищи твои, которых ты бросил, убегая, сражаются и побеждают, стучатся и входят, вырывают небеса силой и правят, а ты, сидя на лошади, одетый в пурпур и виссон, обходишь площади, гуляешь по улочкам?»⁸²⁹

Монастырь является градом Божьим, его насельники – братья, живущие в едином духе – его жителями, и благодаря монашеской киновийной жизни можно было достичь царства Божия. Хотя Устав св. Бенедикта видел идеал жизни в отшельничестве и относил монахов-анакоретов к великим духовным подвижникам⁸³⁰, сам Бернад к такому виду

⁸²⁹ Idem. Epistola 2 // SBO VII. P. 22: «Quid agis in urbe, delicate miles? Commilitones tui, quos fugiens deseruisti, pugnant et vincunt, pulsant et intrant, caelum rapiunt et regnant, et tu, sedens super ambulatorem tuum, indutus purpura et bysso, circuis plateas, vicos perambulas?».

⁸³⁰ Benedicti regula / Ed. R. Hanslik. Wien, 1960 (Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum 75) P. 17: «Deinde secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi, securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt» (Второй тип [монахов] называют анахоретами, то есть ереmitами. Не рвением обращения новиция, но долгим пребыванием в монастыре, они научились при помощи многих вести борьбу против бесов. Хорошо подготовленные среди братского воинства для одиночных битв в пустыне, уже способные

аскетики относился с определенной долей недоверия, поскольку осознавал опасности и трудности в жизни отшельника. В письме к монахине из конвента в Труа, которая спрашивала его совета, покинуть ли ей обитель и удалиться в пустынь, аббат Клерво отвечал, что «для желающего творить дурное пустынь дает изобилие [возможностей], чащоба – прикрытие, одиночество – молчание»⁸³¹. В отличие от жизни в пустыни, подвижничество в монастыре более безопасно для стремящегося служить Господу, поскольку благие дела там совершать никто не запрещает, однако если монах замыслит дурное, совершить это будет сложнее – товарищи увидят его поступок, начнут увещевать, наставлять и исправлять.

В жизни отшельника Бернад видит множество опасностей: «Сколько из монастырей пустынь приняла пылающих духом и [затем] или извергла теплыми, или удержала против закона пустынников»⁸³². Желание уйти от братьев в пустынь Бернад объясняет ложным стремлением к большей чистоте жизни: «Сколько раз, завидуя продвигающимся во благе в обителях, [искуситель] убеждал под предлогом большой чистоты искать пустыни, и познавали там несчастные, насколько истинны слова, которые в отчаянии читали: Горе тому, который если упадет, не имеет того, кто бы поднял»⁸³³.

Бернард возвращает набожных и ретивых монахов в городское пространство, но это не пространство земного города, но пространство града духовного – Церкви. В этом городе есть своя ночная стража, охраняющая покой горожан. Обращаясь к Песни Песней, аббат Клерво пишет: «Насколько

без поддержки других, при помощи Божией, они ведут борьбу против пороков плоти и помышлений лишь одной рукой своей).

⁸³¹ *Bernardus Claraevallensis*. Epistola 115 // SBO VII. P. 294: «Nam volenti perperam agere, et desertum abundantiam habet, et nemus umbram, et silentium solitudine».

⁸³² *Idem*. Sermones super Cantica... Sermo 64 // SBO II. P. 168.

⁸³³ *Ibid*. Sermo 33 // SBO I. P. 240: «Quotiens bene proficientibus in coenobiis invidens, quasi obtentu maioris puritatis eremum petere persuasit, et cognoverunt miseri tandem quam verus sit sermo quem frustra legerant: Vae soli, quoniam si ceciderit, non habet sublevantem!».

прекрасны стражники, которые ради нас, спящих, сами бодрствуют! Сколь прекрасны стражники, которые духовно охраняют и в молитвах проводят ночи, проницательно выведывая козни врагов, предвосхищая совет злодеев, замечая ловушки, обходят западню, сносят решетки, разрушают орудия»⁸³⁴. Город/град понимается как общность «горожан», которую составляют монахи, строящие свой небесный град в своем монастыре.

Таким образом, идея строящейся *civitas Dei* рассматривается в контексте конкретной монастырской общины. Бернард проводит параллель между *civitas Dei* (градом Божиим) и *domus Dei* (домом Божиим). Подобное сопоставление становится возможным благодаря использованию ветхозаветных текстов, в первую очередь, Псалтири (ср. Пс. 121): И дом Божий (то есть ветхозаветный храм), и град Божий в латинской экзегетике традиционно толковались как *ecclesia Dei*. Такое наложение и совпадение экзегетических фигур позволяет Бернарду описать град Божий при помощи тех же образов, которые прежде использовались для рассказа о доме Божиим, возводящегося из «живых камней», то есть верующих и ангелов. Поскольку из разрозненных камней и бревен не сложить полноценное жилище, *domus Dei* созидается по определенным принципам – через совершенную любовь и полное познание. Старшие между собой связаны узами братской любви и помогают ближним своим (то есть младшим братьям) испытывать любовь, которая есть Бог⁸³⁵.

Бернард показывает не только идеальный образ общины – небесного града – но и реальный монастырь со своими трудностями и проблемами. Он прекрасно понимает и осознает сложности и трудности иночийного жития. В письме Гумберту, аббату Иньи Бернард писал: «Знаю, что тяжело несобранному человеку принять дисциплину, болтливому – терпеть

⁸³⁴ Idem. Ibid. Sermo 76. P. 258: «Quam boni custodes, qui vigilantes animo atque in orationibus pernoctantes, hostium insidias explorant, anticipant consilia malignantium, deprehendunt laqueos, eludunt tendiculas, retiacula dissipant, machinamenta frustrantur».

⁸³⁵ Bernardus Claraevallensis. In dedicatione... P. 374.

молчание⁸³⁶, бродящему – оставаться все время на месте»⁸³⁷. В то же время монастырский конвент – это *ecclesia Dei* здесь и сейчас и одновременно укрепленный город (*urbs fortitudinis*), Сион, замок (*castrum*). Град Божий, укрепление Божье – это монастырь, сражающийся против козней врага рода человеческого, его насельники – ополчение Божье.

Монашеская община для Исаака из Стеллы является местом, откуда братия начинает свое восхождение к небесному граду. Саму обитель сложно назвать небесным градом. Для аббата Стеллы его монастырь – это «удаленный, окруженный океаном остров», куда последовали монахи, нагие, потерпевшие кораблекрушение, обняв нагой крест нагого Христа»⁸³⁸. Суровая и скудная природа Стеллы должна была научать смирению, сама обитель была расположена в столь глухом месте, что становилась словно очагом, островом человеческого общежития. Уход в пустынь означал отказ от всего мирского, сам монастырь становился миром для монаха: «Именно поэтому вас, дражайшие братья, привели в эту отдаленную, скудную и невозделанную пустынь..., где вы сможете быть смиренными, но не богатыми. Она расположена далеко от моря, и у нее нет почти ничего общего с миром земным. Вы, удалившиеся от всякого светского и даже просто человеческого утешения удаленные, умолкните для мира, поскольку для вас, кроме этого маленького островка на краю земель нет никакого иного мира»⁸³⁹.

⁸³⁶ Бернард пишет об обетах *stabilitas*, *obedientia* и *taciturnitas*, которые были предписаны Уставом св. Бенедикта.

⁸³⁷ *Bernardus Claraevallensis*. In obitu Domini Humberti / SBO V. P. 447.

⁸³⁸ *Isaac de Stella*. Sermo XVIII. P. 28: «...in hanc semotam, et inclusam Oceano insulam nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi, pauci evasimus».

⁸³⁹ *Ibid.* 14.11. P. 326: «Eapropter, dilectissimi, et vos in hanc semotam, aridam, ac squalentem induximus solitudinem; ... ubi humiles esse potestis, divites non potestis. In hanc, inquam, solitudinem, ut in mari longe jacentem, cum orbe terrarum nihil fere commune habentem, quatenus ab omni saeculari, et fere humano solatio destituti, prorsus sileatis a mundo, quibus, praeter modicam hanc insulam, omnium terrarum ultimam jam nusquam est mundus».

Природа в этих краях была чрезвычайно суровой⁸⁴⁰, и необработанную землю тяжело было обрабатывать в зной: «Вот, обрабатывая себе целину, чтобы не сеять среди терния, мы обливались потом, а полуденное солнце палило нас сверху»⁸⁴¹. Условия проживания в Стелле были настолько тяжелыми, что это вызывало у монашеской братии ропот: «Бедность, слишком строгий образ жизни, или слишком долгое паломничество, или отвращение к столь отдаленной пустыньке, глубокое молчание, – это преодолевается через чтение, размышления и молитву»⁸⁴². Аскетический подвиг был необходим, поскольку мирские заботы угрожали духовной жизни монашеских общин. По словам Исаака, среди людей духовного звания возникали споры, распри, вражда из-за лесов, полей и скота. Из-за споров и распрей обесценивалось значение религиозного подвига в глазах простых людей, ведь в таких случаях монахи начинали сутяжничать ради суеминутной выгоды и интереса⁸⁴³.

В отречении от мира, в аскезе и труде монахи искали небесный Иерусалим: «Вот и мы поднимаемся в Иерусалим, ведь именно из-за этого мы сошли на этот маленький, потерянный в море остров, на краю земли, после которого, как говорит пророк, нет ничего другого, чтобы подняться в

⁸⁴⁰ О природе и природным условиях, где цистерцианцы создавали свои монастыри, см.: Ефремова Ю.А. Основание цистерцианских монастырей в XII в.: природные условия и их восприятие // Средние века. М., 2013. Вып. 73 (3–4). С. 83–103.

⁸⁴¹ *Isaac de Stella. Sermo. XXIV.1. P. 450: «Ecce succidentis nobis novale, ne super spinas seminemus sudore defluimus, urente nos desuper sole meridiano».*

⁸⁴² *Ibid. Sermo. XV. 7. P. 336: «Ideo, fratres, quotiescunque tentatio vos apprehendit, sive infirmitatis, sive paupertatis, sive durioris disciplinae, aut prolongatoris incolatus, taedii etiam tam remotae solitudinis, et profundi silentii, sive cujuscunque generis, quae prorsus innumerabilia sunt, legendo, meditando, orando, excitemus nobis Christum dormientem».*

⁸⁴³ *Ibid. Sermo 37. P. 628: «Quid aliud est, rogo, religiosorum, maxime monachorum hodie contentio, aemulatio, et provocatio, pro terris, pro nemoribus, pro pascuis, pro pecudibus: quibus nec terrae hominibus...? Nam quod in oculis hominum viluerit religionis nomen et opinio propter haec, qui nescit, nihil scit. Pro se enim litigant, et suas causas, etsi nesciant, agunt».*

Иерусалим, не в тот Иерусалим, что на земле и в рабстве со своими детьми, но в вышний, свободный, матерь всем нам, где нет рабство но все царствуют»⁸⁴⁴.

Примечательно, что Иерусалимом у Исаака становится сама сотворенная Богом природа, разумно созданная, чтобы зреть Бога, который есть истинный мир, и быть храмом, где Он обитает⁸⁴⁵. Идеальное пространство – это гармоничное соразмерное и разумно структурированное пространство. Эту соразмерность можно обнаружить как в природе, так и в архитектуре. Град небесный Исаак понимал как *societas sanctae congregationis*⁸⁴⁶, место, куда стекаются обращенные, испытанные и проверенные. Давая тропологическое толкование града как души человека аббат из Стеллы создает своеобразную «карту» небесного города, которая одновременно является «планом» духовных упражнений по восхождению в рай. Этот план квадратной формы⁸⁴⁷, поскольку такая форма более устойчива и совершенна⁸⁴⁸.

На первой стороне (стене) находятся святые желания, на второй – чистые мысли, на третьей – труды добродетелей, на четвертой – добродетели труда, и все в соответствующем порядке⁸⁴⁹. У каждой стены расположены по трое врат. К стене святых желаний относятся врата страха (от наложения

⁸⁴⁴ Ibid. Sermo XXI.1. P. 486: «Ecce enim et nos ascendimus Jerosolymam. Ideo enim in hanc insulam omnium terrarum ultimam, postquam, ut ait propheta non est alia, modicam, et in mari magno occultatam descendimus, ut Jerosolymam ascendamus. Verumtamen non in eam, quae terrena est, et servit cum filiis suis; sed in coelestem, quae sursum libera est, mater omnium nostrum, ubi nemo servit, sed reges sunt universi».

⁸⁴⁵ Ibid. Sermo VII.6. FC1. P. 238: «Templum vero, sive Jerusalem, natura est rationalis instituta, creata videlicet, ut videret Deum, qui est pax vera, et templum fieret, ubi habitaret».

⁸⁴⁶ Idem. In Epiphania Domini...P. 868.

⁸⁴⁷ Откр. 21:16.

⁸⁴⁸ *Isaac de Stella*. In Epiphania Domini... P. 874.

⁸⁴⁹ Ibid.: «Et sunt in angulo priori affectus sancti, in secundo cogitationes mundaе, in tertio opera virtutum, in quarto virtutes operum. Et ordine quidem congruo».

наказания), боли (откладывания – задержки прихода Царствия) и любви (от стремления к вечности), у стены помыслов находятся врата познания себя, размышлений о смерти и созерцания жизни. У стены дел добродетели – терпения в страдании от зла, сострадания в изобилии доброго, покаяния в отпущении преступлений, к стене добродетелей относятся врата мудрости, справедливости, умеренности. Таковы укрепления града святой религии (*civitas religionis sacrae*), где вскармливается, наставляется и достигает совершеннолетия младенец Иисус, символизирующий духовный возраст (*aetas spiritualis*)⁸⁵⁰. В конверсах духовный возраст наставляется святыми дисциплинами, в испытываемых приобретает форму благодаря воспитанию нравов, в испытанных украшается добродетелями.

Гийом из Сен-Тьерри, как и Исаак, отмечал трудности церковной жизни, далекой от совершенства. Для нынешнего града Иерусалима характерны распри, ссоры, обман, коварство. Церковь и весь церковный порядок пребывает во грехе⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ Ibid. P. 876: «His ergo sacrae religionis civitas firmiter fundata munitur, et intra eam puer Iesus, id est aetas spiritualis, nutritur, instruitur, perficitur».

⁸⁵¹ *Guillelmus de Sancto Theodorico. Expositio super Cantica...* P. 382: «Quaenam est ista ciuitas, qui uici, quae plateae, in quibus sponsus quaerendus esse uidetur, nec inuenitur? Nempe ipsa est ciuitas de qua psalmus dicit: Vidi iniquitatem et contradictionem in ciuitate; die ac nocte circumdabit eam super muros eius iniquitas; et labor in medio eius et iniustitia; et non defecit de plateis eius usura et dolus. Vbi homo unanimes, qui simul cum ipso sponso dulces capit cibos, ampliat super eum supplantationem, ubi caro concupiscit aduersus spiritum, siue proximus aduersus proximum. Quae est haec ciuitas? Saeculum. Quae est haec ciuitas? Vt cum dolore dicam, saeculum saeculare, ecclesia in saeculo. Plus dicam, et dolens dicam: omnis ordo, omnis habitus religionis». (Каков этот город, что за улочки, что за площади, на которых, как казалось, можно найти жениха, и он не находился. Это тот город, несомненно, о котором псалмопевец сказал: «Я вижу насилие и распри в городе, днем и ночью они ходят кругом по стенам его, злодеяния и бедствие посреди его. Посреди его пагуба, обман и коварство не сходят с улиц его». Там человек, единый сердцем с Женихом, что берет сладкий хлеб, начинает строить против него козни, где плоть вожделеет против духа или ближний против ближнего. Что это за град? Это век сей. Каков этот град? С горечью говорю, что

Идеальное пространство видится Гийому в малых формах, как «дом Божий»: «Вифиль означает дом Божий, Вифир – дом поднимающийся или дом бдящих. Вифилем являются те, в которых Бог по-семейному обитает, простецы-сыны Божии, смиренные и тихие. Дом поднимающийся есть то, кто всегда тянется к вышнему, дом бдящих, где постоянно бодрствуют те, кто в благочестии и простоте ожидают Жениха Господа...»⁸⁵².

Таким образом, для Гийома идеальное пространство и идеальная форма человеческого общежития представляется в образе небольшой общины, которая в рамках своей духовной практики занимается восхождением к небесному граду. Исправление нравов, поступков и веры является путем к небесному Иерусалиму: «Иерусалим, как учил тебя Павел, есть на небесах. И он же тебя научил, каким образом сможешь оказаться на небесах: наше обращение на небесах. Исправление нравов, исправление дел, исправление веры»⁸⁵³. Гийом также останавливается на проблеме «исправления веры». На фоне религиозных споров и еретических движений, в которых прошли конец XI в. и первая половина XII в., ортодоксальное учение католической церкви становится необходимым условием спасения. Для аббата Сен-Тьерри, как для активного участника триадологических споров своей эпохи, догматическая правильность вероучения играла настолько принципиальное значение, что даже град Небесный он населяет «экспертами» в толковании Священного Писания, которые научают остальных: «Есть тот град Иерусалим на небесах,

это век преходящий, Церковь в веке сем. Я скажу более и с горечью скажу – весь порядок, все церковный строй).

⁸⁵² Ibid. P. 272: «Bethel interpretatur domus Dei; Bether domus consurgens, siue domus uigiliarum. Bethel ergo sunt, in quibus Deus familiaris inhabitat, simplices filii Dei, humiles et quieti <...> Ipsa est domus consurgens, quae semper nititur ad altiora; domus uigiliarum, in qua iugiter uigilant, qui pia ac sollicita expectatione expectant sponsum dominum, quando reuertatur a nuptiis».

⁸⁵³ Idem. Excerpta... P. 97. : «Ierusalem, sicut Paulus te docuit, in caelo est. Et idem te docuit, quemadmodum in caelo stare possis, cum dicit: nostra autem conuersatio in caelis est. Conuersatio morum, conuersatio factorum, conuersatio fidei».

в котором в избытке толкователей божественного закона и опытных в аскезе, через них взыскуется слово Божье»⁸⁵⁴. Гийом также отметил спор по поводу толковании эдемского рая, вызванный текстологическим плюрализмом среди латинских версий Библии. «Paradisus – по-гречески, а на латыни говорится «сад». А потому и Сусанна была в раю, и так читается по латыни, и Адам был в раю, и так читаем, а потому пусть не смущает тебя то, что в одних кодексах мы читаем «сад», а в других – «рай»»⁸⁵⁵. Гийом различает ветхозаветный сад как идеальное пространство, новозаветный град грядущий и нынешний град, пребывающий в плачевном и порочном состоянии. Путь к небесному Иерусалиму, городу с площадями и рынками, лежит через исправление собственной жизни и через освоение догматически верного вероучения.

3.4. Райский град в представлении викторинцев

При толковании «рая» Сен-Викторская школа обращалась, в первую очередь, к историческому или буквальному толкованию. Для Ришара, рай был вполне конкретным существовавшим местом с идеальными условиями жизни: «Рай – это место в восточных землях, где были посажены все виды деревьев и фруктовых побегов. Там есть древо жизни, там не холодно и не жарко, но всегда мягкая погода. Есть источник, который делится на четыре реки. «Paradisus» – по-гречески, по-еврейски – «Эден», что вместе соединенным на наш язык переводится как сад услаждений»⁸⁵⁶.

⁸⁵⁴ Ibid.: «Est ciuitas illa Ierusalem in caelo, in qua abundant diuinae legis interpretes et disciplinarum periti; per eos uerbum Dei quaeritur».

⁸⁵⁵ Ibid. P. 77: «Paradisus graece, latine hortus dicitur. Denique Susanna in paradiso erat, et sic legitur latine et Adam in paradiso erat et sic legimus. Ergo non te moueat, quod alii codices latini hortum habent, alii paradisum».

⁸⁵⁶ *Richardus de Sancto Victore. Liber exeptionum...* P. 122: «Paradisus est locus in Orientis partibus omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus. Habet lignum vitae; non ibi frigus est, non aestus, sed perpetua aeris temperies. Habet fontem, qui in quatuor flumina dividitur.

В аллегорическом толковании этот первый рай означает Церковь, в которой есть различные благости и удовольствия. Некоторые из них верующие получают через преизбытка благодати, другие – через благоухание добродетелей, третьи – через разнообразие добрых дел, четвертые – через созерцание небесной отчизны, пятые – в мелодии божественной хвалы, шестые – в сладости божественного и вечного воздаяния, седьмые – в надежде будущей красоты»⁸⁵⁷.

Если первый рай был реальным или исторически существовавшим местом на земле, и его описание Ришар понимает буквально, то рай Апокалипсиса необходимо понимать только в мистическом смысле, как некий мыслительный конструкт: «Но когда читаем о земле, где течет молоко и мед, о стенах небесного Иерусалима из драгоценных камней, вратах из жемчужин, площадях из золота, какой человек в здравом уме будет понимать это буквально?»⁸⁵⁸

Викторинская школа двояко трактовала Иерусалим: как церковь и как град. В проповеди на освящение храма Ришар пишет, что Иерусалим – это град святой и град святого, святая церковь, которая созируется как город и, после постройки украшается различными орнаментами⁸⁵⁹. Анагогическое и

Paradisus Graece, Hebraice dicitur Eden, quod utrumque junctum in nostra lingua dicitur hortus deliciarum».

⁸⁵⁷ Ibid.: «Paradisus voluptatis Ecclesiam significat, in qua diversae sunt voluptates, et jucunditates, aliae per gratiarum abundantiam, aliae per virtutum redolentiam, aliae per multiplicem bonorum operum differentiam, aliae in contemplatione patriae coelestis, aliae in melodia divinae laudis, aliae in dulcedine divinae simul et aeternae retributionis, aliae in spe futurae beatitudinis».

⁸⁵⁸ Idem. P. 138: «Sed cum terram lacte et melle manantem, coelestis Ierusalem muros ex lapidibus pretiosis, portas ex margaritis, plateas ex auro legerit, quis sani sensus homo haec iuxta litteram accipere uelit?».

⁸⁵⁹ Idem. Sermo de civitate sancta Jerusalem... Col. 999A: «Jerusalem civitas sancta, et civitas Sancti, sancta Ecclesia est. quae sicut civitas aedificatur, et aedificata diversis ornamentis ornatur».

экскезиологическое толкование Иерусалима как церкви визуализируются у Ришара в наглядный образ недавно построенного и украшенного здания. Одновременно с этим автор переходит к тропологическому толкованию: у града есть камни, стены, башни, здания. Стена этого града необходима для укрепления добродетелей, она защищает против пороков.

В отличие от цистерцианцев, которые строили свой монашеский Иерусалим в пустыне и ограничивали его, словно укрепление, стенами клуатра, каноник из Сен-Виктора видел Иерусалим – град Божий – как огромный город, с самыми разными постройками, где найдется место для людей разного положения, статуса и аскетического подвига: «В городе маленькие здания, большие и огромные. Маленькие здания означают жизнь супружескую, большие – жизнь в воздержании и огромнейшие жизнь в сохранении девства. Жизнь супружеская из-за земных деяний и порождения влечения останавливается у самого низа. Жизнь в воздержании благодаря упражнению в добродетелях и проявлению добрых дел поднимается к высотам. Жизнь в сохранении девства благодаря чистоте сердца и нетронутости плоти возносится к небесному»⁸⁶⁰. Этот город имеет двое врат: католическую веру и божественное созерцание⁸⁶¹. Попасть в рай можно только людям истинной веры или через врата исповедания правильной веры.

Тропологический Иерусалим – это духовная жизнь человека, и городские улицы представляют главные добродетели души: смирение, чистота, мир, радость, щедрость, воздержание, любовь. Ландшафт города является своеобразным руководством жизни верующего человека. Площадь,

⁸⁶⁰ Ibid.: «Habet aedificia minora, habet majora, habet maxima. Minora habet aedificia per vitam conjugatorum, majora per vitam continentium, maxima per vitam virginum. Vita namque conjugatorum per terrenorum actionem et generandi voluptatem circa ima subsistit. Vita vero continentium per virtutum exercitationem, et bonorum operum exhibitionem ad altiora se subrigit. Vita vero virginum per cordis puritatem, et carnis integritatem ad coelestia se extollit».

⁸⁶¹ Ibid. Col. 1001C: «Habet quoque portas duas Jerusalem ista spiritualis, quarum prima et inferior est fides Catholica. Secunda et superior est contemplatio divina».

где царит любовь и милость, делится на две части – любовь к Богу, которого следует возлюбить всеми силами сердца, души, мысли, и ближнему, которого надо любить как самого себя⁸⁶².

Площадь мира также подразделяется на две части: мир с Богом и согласие с ближним⁸⁶³. Духовная радость – также одна из площадей Иерусалима – это не только внутреннее состояние души, но она должна проявляться вовне: в голосе, в выражении лица, в жестах⁸⁶⁴. Ришар Сен-Викторский обращал внимание на необходимость установления добрососедских взаимоотношений между жителями города. Важным элементом этих взаимоотношений является и щедрость, которая состоит из честного приобретения и тайной милостыни. Каноник указывает на необходимость именно праведного обогащения, которое не может строиться на вреде, обмане, лжи и других хитрых уловках⁸⁶⁵.

Люди, живущие в идеальном граде, должны отличаться бережливостью и умеренностью, а также телесной и душевной чистотой, которая определяет чистоту помыслов и деяний⁸⁶⁶.

⁸⁶² Ibid. : «...platea est charitas, quae ex una parte habet dilectionem Dei, ex altera dilectionem proximi. Hinc enim jubemur diligere Deum ex toto corde, anima, viribus, et memoria; illinc jubemur proximum diligere sicut nosmetipsos».

⁸⁶³ Ibid.: «Tertia platea hujus spiritualis Jerusalem pax est. Hujus unam partem facit intus concordia cum Deo, alteram facit foris concordia cum proximo».

⁸⁶⁴ Ibid. Col. 1000A: «Quarta platea ejus spiritualis laetitia est. Cujus partem unam facit exultatio illa quae intus solum sentitur in affectione, alteram facit illa quae etiam foris apparet in sensualitate. Aliquando quippe tanta laetitia coelitus infunditur animae, ut non solum intus sentiatur, sed et foris agnoscat, in vultu, in voce, in gestu, in motu».

⁸⁶⁵ Ibid.: «Quinta platea civitatis sanctae est largitas, quam ex una parte constituit justa acquisitio, ex altera discreta distributio. Ex una parte facit eam justa acquisitio, quia religiosa et honesta largitas dedignatur vivere vel dare ex rapto, ex turpi, ex fraude, ex furto, vel quolibet modo alio injusto acquisita substantia...».

⁸⁶⁶ Ibid.: «Sexta platea istius Jerusalem abstinentia est, quae ex una parte habet parcimoniam, ex altera sobrietatem. Parcimonia est contraria edacitati, sobrietas ebrietati. <...> Septima platea

Представления Ришара об идеальном пространстве и идеальной форме общежития вписываются в городской уклад жизни и определяют принципы этого уклада: бережливость, сдержанность, справедливое обогащение и распределение от прибыли, добрососедские и миролюбивые отношения между жителями. Ветхозаветный рай-сад является предметом медитации и благочестивых размышлений о духовных дарах Церкви, при этом уклад жизни и приведенные Ришаром идеальные формы человеческих отношений являются конкретным призывом не столько к насельникам монастыря. Но и мирянам. Как каноник, который живет и осуществляет свое служение в городе и занимается пастырским окормлением горожан, Ришар видел идеальный уклад жизни не в бегстве от мира, от суетного Вавилона с его грехами стяжательства, гордыни и уныния, но в преобразовании земного града в небесный.

Представления об идеальном пространстве и идеальном укладе жизни в экзегетике XII века зависели от двух конкурирующих моделей рая – сада и града – и принадлежности авторов к тому или другому монашескому ордену, от их понимания духовного служения и образа мира. Важным концептом монашеской теологии была идея *paradisus claustralis*. Обитель как микромодель рая могла представляться в виде сада и града (Руперт Дойцкий, Бернард Клунийский), «укрепления Господнего» «врат небес», где монахи вели аскетическую жизнь и взыскивали небесный Иерусалим (цистерцианцы). В некоторых случаях в небесном Иерусалиме, городе со стенами, площадями и улицами, можно обнаружить образ небесного конвента, где аббатом является Бог-Отец (например, у Гуго Фольетского). На монашеские представления об идеальном пространстве несомненное влияние

sanctae civitatis est continentia sive castitas. Haec ex una parte habet munditiam cordis, ex altera munditiam corporis. Vel ex una parte habet munditiam cogitationis, ex altera munditiam actionis».

оказывала эпоха, развитие и появление многих средневековых городов вокруг монастырей. Сен-Викторская школа предложила новую модель идеальной формы общежития, где жителями небесного града становятся не только представители монастыря, но и все верующие – миряне и клирики. Необходимым условием для принадлежности к этому граду становится ортодоксия, правильное исповедание веры, верное толкование Писаний, что объясняется важным значением богословских дискуссий того времени – о Троице, Евхаристии, боговоплощении, роли и месте Церкви в спасении.

Глава IV.

Горожане и жизнь в городе

Отгороженное от сельской округи стенами и башнями городское пространство создавало особый мир и культуру жизни, формировало свой социум с особым образом жизни, шкалой ценности и правилами поведения.

Свидетельства монахов, которые можно найти в экзегетической литературе о характере социальных связях и социальных, в том числе, гендерных взаимоотношениях - являются преимущественно взглядом со стороны.

В данной главе будут рассмотрены вопросы, касающиеся образов горожан, горожанок и их занятий в экзегетике XII в. Какое влияние на представления о горожанах оказывали гендерные стереотипы? Как богословы воспринимали иноверцев (иудеев) и какое место в экзегетике занимают полемические или апологетические мотивы.

4.1. Горожане и монахи

С самого своего возникновения город был тесно связан с рынком, и в каждом средневековом городе существовала рыночная площадь (в крупных городских центрах их могло быть даже несколько)⁸⁶⁷. Как отмечал историк-урбанист Г. Сэлман, «существование этого отведенного под торговлю пространства не должно скрывать от нас следующего факта – весь средневековый город был рынком. Торговля и производство велись во всех частях города: на улицах и в зданиях, в частных домах и в общественных пространствах»⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ *Morris A.E.J.* History of Urban Forms. London, 1972. P. 70.

⁸⁶⁸ *Saalman H.* Medieval Cities. N.-Y., 1968.

В своем трактате «О пожаре городка Дойц» аббат монастыря св. Хериберта рассказывает, как возникал городской ремесленно-торговый квартал. Архиепископ Кельнский Фридрих задумал перестроить и укрепить крепость с обителью Руперта. В это время выяснилось, что миряне захватили для себя *turres ac interturria*. По словам Руперта, они также заняли помещения под башнями (*subterturria*), то есть кладовые и «как будто создавали тайные туннели и темные углы для таких людей, чья жизнь сомнительна, положение неизвестно, слава мрачная»⁸⁶⁹. В подземных помещениях эти люди устроили *officinas immunditiarum* (мастерские нечистот). В этом рассказе можно увидеть антитезу *puritas religionis monasticae* и *immunditia extraneorum*. Перед читателями возникает образ типичного полукриминального квартала пригорода: «тайные туннели» (*specus caecos*), «темные углы» (*angulos occultos*), «сомнительная жизнь» (*vita dubia*), «мрачная слава» (*fama obscura*).

Бенедиктинские монахи были далеки от городской жизни. Согласно уставу, они должны были избегать городской суеты и как можно большую часть времени проводить в монастырских стенах. 66-е правило устава св. Бенедикта провозглашало: «монастырь, если это возможно, так должен быть основан, ... чтобы у монахов не возникало необходимости скитаться снаружи, ибо в том содержится вред для их душ»⁸⁷⁰.

⁸⁶⁹ *Rupertus Tuitiensis. De incendio...* P. 451: «Castellum quippe occupaverunt, et non tantum turres et interturria sibi ad inhabitandum reparaverunt homines, honesti quidem secundum saeculum, verum etiam subterturria, quae dicunt cellaria, quasi specus caecos et angulos pene occultos talibus personis locaverunt, qualium vita dubia est, conditio ignota, fama obscura, ita ut gravibus in circuitu nostro personis tale sit de habitaculis istis iudicium, et sic de illis iudicent tanquam de quibusdam officinis immunditiarum».

⁸⁷⁰ RB. Cap. 66:6-7. P. 156: «Monasterium autem, si posit fieri, ita debet constitui, ut ... non sit necessitas monachis uagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum».

Образ жизни в поселении, возникшем рядом с аббатством, мешал монахам осуществлять свой аскетический идеал, жизнь в *contemplatio*⁸⁷¹. Как народ Израиля, который попал в рабство в Вавилонию, так и монахи оказались плененными, поскольку монастырь находился в крепости Дойц, где возник протогородской поселок. Истинное укрепление для людей духовного звания – это не городские стены, но «тишина одиночества, свобода и безопасность», в то время как шум городской жизни «как бы пленом является»⁸⁷². Здесь автор проводит аллюзию на стих Исаяи «In silentio et in spe erit fortitudo vestra» (В молчании и надежде будет ваша крепость) (Ис 30:15). *Silentium* - одна из важнейших категорий, определивших образ жизни клюнийского монашества⁸⁷³, была его отличительным признаком и занимала огромное место в дисциплине монастыря, сакрального пространства, посвященного служению Богу.

В поисках града Небесного отцы-патриархи «городов и укреплений не воздвигали, а ушли из построенных городов и обитали в хижинах»⁸⁷⁴. Проживание в городе, т.е. причастность к городскому образу жизни, является, с точки зрения Руперта, недопустимой для тех, кто взывает града Небесного (*civitas Dei*). Подтверждение этой мысли богослов находит и в Ветхом и в Новом Завете: Священник Ионадав велит жить своим сыновьям-священникам в шатрах (*in tabernaculis*), и сам Иисус предписал, «чтобы

⁸⁷¹ Редькова И. С. Горожане и странники: образ жизни как способ конструирования пространства в экзегетике 12 в. // Электронный журнал «История» 2 (10). М., 2012. <http://www.history.jes.su/s207987840000296-4-1-en>

⁸⁷² Ibid. Col. 345C: «*Spiritualis namque propositi viris aut feminis silentium solitudinis libertas vel securitas et quaedam munitio est, et contra strepitus ejusmodi quasi captivitas est.*»

⁸⁷³ De Valous G. Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre. Paris, 1970. T.1. P.78-83.

⁸⁷⁴ *Rupertus Tuitiensis*. De incendio... Col. 343D.: «...*civitates sive castella non aedificaverunt, imo de civitatibus aedificatis egressi in casulis habitaverunt...*».

священники его не любили города и крепости никогда и особенно мы, ведя монашескую жизнь и исполняя службу при алтарях...»⁸⁷⁵.

Странствие ради града Небесного Руперт Дойцкий трактует также и в духовном смысле (*spiritualiter*) - как «строительство Божье». В этом он видел задачу «верных Божьих», «дело странствующих в этом веке сыновей Божьих»: «Они должны быть помощниками Бога, помощниками в строительстве Божьем для изгнания «сильного с оружием» из его жилища, которого победил Сын Божий»⁸⁷⁶. Архиепископов Кёльнских Бруно⁸⁷⁷ и Хериберта⁸⁷⁸ Руперт также относил к *peregrini*, поскольку их «благочестивые намерения к жребью странников-устроителей относятся»: своими делами иерархи Церкви разрушали *atrium fortis armati* (строение дьявола), либо же «изгоняли вон из того дома или жилища». Так, Бруно разрушил *castrum* Дойц, построенный римлянами еще в языческие времена, а Хериберт позже возвел на его месте монастырь⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ Ibid. 346A: «Sicut ille Jonadab, quod nomen interpretatur spontaneus Domini, filiis suis utique sacerdotibus ipse sacerdos in tabernaculis habitare praecepit ita Dominus Jesus Christus sacerdos aeternus spontanea charitate nobis factus, sacerdotes suos civitatibus et castellis nequaquam delectari vult, et maxime nos... qui et monachicam vitam profiteremur, et sacri altaris ministerio fungimur».

⁸⁷⁶ Ibid. «...causa peregrinationum in hoc saeculo filiorum Dei ista fuit, et est, et esse debet usque ad consummationem saeculi, quia esse debent adjuutores Dei, adjuutores in aedificatione Dei, ad ejiciendum fortem armatum de atrio suo, quem vicit Filius Dei».

⁸⁷⁷ Бруно I Саксонский, святой, архиепископ Кёльнский в 953-965 гг.

⁸⁷⁸ Хериберт, святой, архиепископ Кёльнский в 999-1021 гг.

⁸⁷⁹ *Rupertus, abbas Tuitiensis*. Op. cit.: «Ad talium taliterque aedificantium peregrinorum sortem pertinere non dubium est piam beatorum pontificum intentionem Brunonis atque Heriberti, supra memoratorum, qui nescio quem nebulonem illius fortis armati satellitem, quales multos habet, de isto atrio sive particula atrii ejus foras ejecerunt, alter castellum confringendo, alter monasterium hoc ad honorem fortioris qui illum fortem vicit, aedificando». Подробнее о конфликте вокруг замка и аббатства Дойц см.: Редькова И.С. Город глазами средневекового монаха // Средние века, 2009. Т. 70. С. 45-62.

В сочинениях Бернарда Клервоского неоднократно подчеркивалось, что города – неподходящее место для жизни монашествующих: «Что ты делаешь в городе, о духовный воин? Товарищи твои, которых ты бросил, убегая, сражаются и побеждают, стучатся и входят, вырывают небеса силой и правят, а ты, сидя на лошади, одетый в пурпур и виссон, обходишь площади, гуляешь по улочкам. Это украшения мира, а не броня войны. Пурпур не отразит вожделения и гордыни, не избавит от жадности»⁸⁸⁰.

Городские рынки с их суетой, шумом, гвалтом, темными делишками представляли собой мало подходящую обстановку для монаха, стремящегося к небесному Иерусалиму: «Что тебе, душа верующая, следует посмотреть на этом рынке?»⁸⁸¹. Экзегетические тексты свидетельствуют о возникновении общества потребления, когда желание жить лучше и богаче осмысливается в христианских категориях *luxuria* (роскошь, излишество, расточительство) и *avaritia* (жадность): «Ведь, например, у того, кто имеет красивую жену, более красивая женщина вызывает дерзкий взгляд или помысел, носящий дорогую одежду желает иметь более роскошную, а обладающий значительным состоянием завидует более богатому...», – отмечал аббат Клерво.

Бернард также писал о жадности и страсти наживы: «Можно видеть обитателей царских палат и просторнейших дворцов, беспрестанно прибавляющих дом к дому и обуреваемых беспокойным стремлением рушить, строить и круглое заменять квадратным. А люди, удостоенные высших почестей?! Разве они в своем ненасытном честолюбии не стремятся

⁸⁸⁰ *Bernardus. Epistola 2. 12 // SBO VII. P. 22: «Quid agis in urbe, delicate miles? Commilitones tui quos fugiens deseruisti, pugnant et vincunt; pulsant et intrant; coelum rapiunt et regnant et tu sedens super ambulatorem tuum, indutus purpura et bysso, circuis plateas, vicos perambulas? Haec sunt pacis ornamenta, non belli munimenta. Purpura non propulsat libidinem, non superbiam, non avaritiam repellit; et si qua sunt alia ignea inimici jacula, non exstinguit».*

⁸⁸¹ *Idem. Sermones de diversis. Sermo 42. 4 // SBO VI/2. P. 258: «Quid tibi fidelis anima in his nundinis est considerandum? Perambula virtutes cohabitantium in domo Domini virtutum, et fac inde sarcinam tuam, formam vivendi».*

возвыситься еще больше?! И нет конца этим желаниям, ибо нельзя найти в этом наивысшего и наилучшего». «Кто любит серебро, тот не насытится серебром, а алчущие и жаждущие правды... насытятся. Ибо правда есть насущная и естественная пища для духа всякого, кто наделен разумом, тогда как деньги так же мало утоляют голод духа, как ветер – голод тела».

В «Апологии к аббату Гильому» Бернард Клервоский дал весьма подробное описание того, как проходили торговые сделки, и рассказал, как монах для покупки хабита путешествовал из города в город: «Ты говоришь, что ведь не в одеянии состоит религия, но в сердце. Хорошо. Но когда ты для покупки кукуля обходишь города, ходишь по рынкам, обегаешь торжища, перерываешь лавки торговцев, обходит рыночные площади и рынки, перебираешь каждый по отдельности, протрясаешь огромную груду тканей, ощупываешь пальцами, разглядываешь, проверяешь под лучом солнца, с презрением отвергаешь то, что оказывается грубым и выцветшим. А если что-то понравится своей чистотой и блеском, сразу же хочешь оставить себе за любую цену... ведь ты покупаешь не то, что получаешься дешевле, но тщательнейшим образом ищешь то, что является более редким, а потому оказывается дороже»⁸⁸².

Сочинения Бернарда дают свидетельства о постоянных лавках в городе и говорят об омирщении Церкви о тесных контактах между духовенством и горожанами.

Аббат Клерво описал поведение покупателя, его мотивы и отметил покупательский спрос при совершении сделки. Бернард отмечал, что в своем

⁸⁸² *Bernardus Claraeuallensis. Apologia. X.26 // SBO III. P. 102: «Caeterum in habitu, inquis, non est religio, sed in corde. Bene. At tu quando cucullam empturus lustras urbes, fora circuis, percurris nundinas, domos scrutaris negotiatorum, cunctam evertis singulorum supellectilem, ingentes explicas cumulos pannorum, attrectas digitis, admoves oculis, solis apponis radio; quidquid grossum, quidquid pallidum occurrerit, respuis; si quid autem sui puritate ac nitore placuerit, illud mox quantolibet pretio satagis tibi retinere [...] non quod vilius occurrerit, sed studiosissime quaeris, quod quia rarius invenitur, pretiosius emitur...»*

стремлении к красивой одежде некоторые монахи превосходили даже женщин; в одежде они ценили ее дороговизну, но не необходимость. По словам аббата, они не соблюдали даже предписанную форму рясы – в своем облачении воины Христовы старались украсить, но не укрепить⁸⁸³.

Тем не менее, по мнению цистерцианца, занятия торговлей не были постыдными. В своей критике Бернард указывал на обратную сторону богатства и славы: «Благоразумен тот купец, кто видит в богатстве труд, в чести – наказание, в славе зависть, берет мешок свой презрение к миру и бежит»⁸⁸⁴.

Если Руперт Дойцкий противопоставлял грязь мира, преступные делишки купцов чистоте монашеской жизни, то Гийом, аббат нереформированного бенедиктинского монастыря, не такому жесткому противопоставлению не следовал. Церковь сама стала мирской: «Кто сегодня из изображающих бедность Христову, не пытается, не стремится перещегольнуть богатых мира сего по власти, собранным сокровищам и набитым кошелькам? Большая часть мира является владением духовенства. В пустыне возводятся дворцы, и в отдалении, в пещерах устраивают благоухающие покои»⁸⁸⁵. В комментариях на Песнь Песней Гийом рассказал о проповедниках, которые появляются в городах и учат учению Христа отметил: «И поскольку пока недостойная милости, чтобы посетил меня Жених по милости обычной, я спрашиваю других, тех, которых Бог сотворил

⁸⁸³ Idem. *Homiliae super 'Missus est'*. Hom. 4 // SBO IV. P. 55: «Vincuntur in suo studio mulierculae, quando a monachis pretium affectatur in vestibus, non necessitas, nec saltem forma religionis retenta, in habitu ornari, non armari appetunt milites Christi».

⁸⁸⁴ Idem. *Sermones de diversis*. Sermo 42 // SBO VI /q. P. 258: «Prudens ergo negotiator, qui videt in divitiis laborem, in honoribus poenam, invidiam in gloria, facit sarcina suam mundi contemptum et fugit».

⁸⁸⁵ *Guillelmus de Sancto Theodorico*. *Expositio in Cantica...* P. 384: «Quis enim hodie profitens paupertatem Christi, non conetur, non satagat, opibus distento sinu atque refertis marsupiis, supergredi etiam diuites mundi? Maxima pars mundi possessio religiosorum est. In heremis palatia exstruuntur; in solitudinibus et in speluncis aromaticaе cellae fabricantur».

для того, чтобы пользуясь ими в Боге, я также радовалась в них Богу... Иногда таковых встречаешь на общественных площадях, когда, к сожалению, их не найти в монастырях, их находят на улочках, и не находят в пустыне. Поскольку не часто они показываются в монастырях и не слишком знакомы с пустыней»⁸⁸⁶.

Так же как и другие экзегеты того времени Гийом из Сен-Тьерри отметил дух соперничества и наживы, который характерен для «мира», представляемого в виде города: это стремление воспользоваться удачным моментом, установление «полезных знакомств», чтобы получить свою выгоду. В своих разъяснениях на Песнь Песней он обратился с призывом не уподобляться таким людям: «Давайте не будем хватать, давайте не будем обманывать. И не будучи грабителями или лжецами, мы сможем научиться не пользоваться благоприятным случаем, чтобы когда мы что-то теряем, мы молча будем есть хлеб наш, делая свое дело. В вожделении века мы являемся рабами мирских людей, заискиваем перед грешниками, взыскуем не их самих, но то, что принадлежит им. Разве не это есть широкие площади века сего, которыми шествуют к смерти? Разве не это есть переулки века, разные, но живущие по мирскому обычаю? ... Ибо ведь при любой возможности, под любым видом подползает жадность, вечный корень всего зла».⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Ibid. P. 396: «Et cum interim indigna sim, quam solita gratia visitet Sponsus, quaeram aliquos, quos in hoc ipsum efficit Deus, ut fruendo in Deo illis, vel sic fruar Deo in illis. Ipsi enim aliquando inveniuntur in plateis, cum, proh dolor! non inveniuntur in coenobiis; inveniuntur in vicis, cum non inveniuntur in eremis. Non quod non sint in coenobiis frequentius, et familiarius in eremis...».

⁸⁸⁷ *Guillelmus de Sancto Theodorico*. Expositio in Cantica... P. 388: «Esto, non rapimus, non fraudamus; sed nec raptores nec fraudantes pati possumus, non tempus redimere, ut quidquam perdamus, ut nostrum negotium agentes, panem nostrum cum silentio manducemus. In concupiscentia saeculi obnoxii sumus hominibus saeculi, peccantibus adulantes, non ipsos, sed quae ipsorum sunt, quaerentes. Nonne istae sunt latae plateae saeculi, quibus itur in mortem? Nonne isti sunt vici saeculi, varii quidem, sed tamen secundum saeculum modi vivendi?»

Ответом цистерцианцев на социальные изменения в обществе и в Церкви стал аскетический идеал новой бедности, которая была связана с идеей подражания Христу. Он стал Богочеловеком, давшим человеку пример бедности, которую символизировала нагота: «*В левой Его руке богатство и слава, в правой – долгоденствие*⁸⁸⁸. Вечное изобилие всего этого на небесах имеется, но бедности не найдется на них. В свою очередь на земле она в преизбытке, и не знает человек ей цену⁸⁸⁹. Поэтому ее взыскав, Сын Божий сошел с небес, чтобы ее избрать себе и чтобы для нас она стала важной через Его выбор»⁸⁹⁰. Идеал новой бедности и новой духовности цистерцианцев предусматривал возврат к простоте человеческого бытия, это отказ не только от богатств, власти и славы, но и отказ от книжной мудрости ради практического воплощения христианской аскезы. Исаак из Стеллы пишет, что «в богатой бедности нашей, тихой и благословенной бедности, мы изобилуем нехваткой книг, более всего – комментариев, как видите. Мы оставили книги ради книг. Наученные священным книгами о добродетели святого уединения, о плоде молчания, о милости бедности, мы не только однажды покинули дом и отказались от кровного родства, но даже позабыли многих из святых братьев и дом духовного отца, как и остальное богатство, и огромное разнообразие кодексов, и оставив весь мир и весь род

... Etenim quacunq[ue] occasione, sub quacunq[ue] specie subrepat avaritia, «radix» semper est «omnium malorum»».

⁸⁸⁸ Притчи 3:16.

⁸⁸⁹ Иов 28:13.

⁸⁹⁰ *Bernardus Claraeuallensis. Sermones in vigilia nativitate Domini. Sermo 1 // SBO IV P. 200-201: «In sinistra ejus divitiae et gloria, in dextera longiturnitas vitae. Horum omnium aeterna in coelis affluentia suppetebat, sed paupertas non inveniebatur in eis. Porro in terris abundabat et superabundabat haec species, et nesciebat homo pretium ejus. Hanc itaque Dei Filius concupiscens descendit, ut eam eligat sibi, et nobis quoque sua aestimatione faciat pretiosam».*

человеческий, последовали на этот удаленный, окруженный океаном остров, нагие, потерпевшие кораблекрушение, обняв нагой крест нагого Христа»⁸⁹¹.

Самодостаточное существование монастыря, посредством которого достигалась желаемая *contemplatio pia*, трудно сравнить с жизнью каноников, на которых было возложено бремя пастырского служения. Им приходилось жить в городах, и они были более подвержены влиянию социальных изменений⁸⁹². Быт в монастыре был организован так, что освобождал от потребностей зарабатывать на пропитание и одежду, обеспечивать семью и воспитывать детей: «Нет вам заботы кормить детей, нет обязанности, каким образом угодить женам»⁸⁹³, монахам не нужно было думать «ни о рынках, и о делах мирских, ни даже о пропитании и одежде»⁸⁹⁴ «Victus et vestitus» клиикам и монашенствующим должен был предоставить аббат или епископ. В сочинениях регулярных каноников затрагиваются вопросы пастырского окормления горожан. Гуго Сен-Викторский писал о недостатках хороших священников: «Краснеют, потому что из пастырей стали волками. Краснеют,

⁸⁹¹ *Isaac de Stella*. Sermo 18. P. 28: „Inter quietae et amabilis paupertatis nostrae copiosas inopias, librorum, et maxime commentariorum, ut cernitis, penuria sumus opimi. Nos libros reliquimus propter libros. Edocti enim a libris sanctis sanctae solitudinis virtutem, quietis fructum, paupertatis gratiam, non solum ut olim, de domo et cognatione carnali egressi, quinimo plurium sanctorum fratrum ac domus spiritualis patris quasi obliti, sicut caeterae plenitudinis, sic numerosae codicum varietatis, et totius orbis ac generis fere humani jacturam facientes, in hanc semotam, et inclusam Oceano insulam nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi, pauci evasimus».

⁸⁹² *Fonseca C.D.* I conversi nelle communita canonicali// I laici nella “societa christiana” dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola, 25-1-27 agosto 1965. Milano, 1968. P. 266; *Laudage J.* Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993. S. 122-131.

⁸⁹³ Парафраза из 1 Кор. 7.33.

⁸⁹⁴ *Bernardus Claraeuellensis*. Sermons divers. Sermo 2. // SC 496. Paris, 2006. P.88: «Nulla vobis hic nutriendorum liberorum cura, nulla sollicitudo quomodo placeatis uxoribus, non de nundinis, non de negotiis secularibus non de ipso victu et vestitu necesse est cogitare».

потому что не как пастыри, а как наемники пастут паству Божию. Сильные на растерзание, беспомощные на защиту, скорые на принятие, ленивые на отдачу. Красноречивые на уловки, а неучи на то, чтобы проповедовать благое, больше готовые взыскать долг, и менее, если не совсем не готовы отсрочить долг, суд истины в делах общественных извращают»⁸⁹⁵. Гуго Фольетский обратил внимание и на царившую в городе социальную несправедливость: «Если вдова продает овечку, то по праву рынка она должна заплатить за это»⁸⁹⁶.

В экзегетике первой половины XII в. можно найти свидетельства того, как возникали городские поселения, и реакцию на них богословов. Нажива, накопление богатства являются главными характеристиками городской жизни, по мнению авторов. Эти процессы затрагивают и Церковь и духовенство.

4.2. Нравы и зрелища

Рост городского населения и диверсификация городской жизни повышали роль свободного времени, интерес к зрелищам и к занятиям, которые средневековые моралисты считали непристойными⁸⁹⁷. О свободных нравах городского клира Кёльна свидетельствуют обвинения Бернарда Клервоского. В январе 1147 г., находясь в рейнской метрополии, он обвинил

⁸⁹⁵ *Hugo de Sancto Victore. Adnotatiuncula...* Col.288A: «Erubescant, qui de pastoribus lupi facti sunt. Erubescant, qui non sicut pastores, sed sicut mercenarii gregem Domini pascunt. Qui ad laniandum sunt fortes, et ad protegendum imbecilles. Ad accipiendum prompti, ad tribuendum pigri. Ad circumveniendum disertii, ad bene dicendum indocti: qui aut plus debito exigunt; minus, vel nihil, debito impendunt; qui iudicia veritatis in causas forenses mutaverunt».

⁸⁹⁶ *Hugo de Folieto. De claustro.* Col. 1054A: «...non jura fori, non telonei nummos, non transeuntium mercatorum laboriosos, ut ita dicam, recipiant obolos. Quae enim justitia est, ut si vendiderit ovem vidua, jure fori nummum reddere cogatur...».

⁸⁹⁷ *Фоссье Р.* Ук. соч. С. 310.

местное духовенство в том, что они вели *informem vitam*. Следует отметить, что точно такое же обвинение Бернард выдвинул восемь лет ранее в отношении парижского духовенства. Хотя аббат Клерво так и не записал ту проповедь, с которой он выступил перед кельнским духовенством, Годфруа Осерский, монах аббатства Клерво с 1140 по 1153 гг. и секретарь Бернарда, позже составил диалог «*Colloquium Symonis et Jesu*», который как считается. Содержит запись этого выступления⁸⁹⁸. Его задачей было убедить секулярных клириков присоединиться к жизни по Уставу в цистерцианском монастыре.

Рассказывая о жизни в Аугсбурге, Герхох Райхерсбергский, сетовал на обычаи местного духовенства и указывал, что разрушение нравов среди клириков заметнее, чем разрушение стен. В трактате на псалом 133 Герхох отмечал, что каноники не следуют уставу св. Августина, т.е. не спят в дормитории, не едят вместе в рефектории, что ходят смотреть на театральные представления и игрища. «И насколько была огромна церковь в этом городе, настолько мала в ней была церковная дисциплина»⁸⁹⁹. По его словам, каноники крайне редко собирались вместе в рефектории, и если собирались, то чаще всего по праздникам, когда устраивалась торжественная трапеза и зрелище – театральное действо, в котором отображалась историческая канва праздника. За исключением редчайших праздников, во время которых показывали Ирода, преследователя Христа, убийцу младенцев, или во время разных игр или театральных зрелищ, которые предшествовали пиру – в остальное время рефекторий пустовал⁹⁰⁰.

⁸⁹⁸ *Leclercq J.* Saint Bernard et ses secrétaires // *Revue Bénédictin*, 61. 1951. P. 221-224.

⁸⁹⁹ *Gerchohus.* Expositio in Psalmos... Col. 890D: «*Nam quantum ad muros, magna erat ecclesia, sed nulla seu parvaerat in ea disciplina ecclesiastica*».

⁹⁰⁰ *Ibid.*: «*Ex tunc mihi habitanti in civitate Augusta cum habitantibus Cedar fuit pax aliquantula etiam cum his qui oderunt pacem, cum nihil contra se loquenti qualemcunque servabant amicitiam. .. Nam quantum ad muros, magna erat ecclesia, sed nulla seu parva erat in ea disciplina ecclesiastica. Cohaerebat ipsi Ecclesiae claustrum satis honestum, sed a claustrali*

Сочинение регулярного каноника из Райхерсберга свидетельствует о том, что в первой половине XII в. в Аугсбурге ставились «литургические драмы», которая была одним из истоков театра (временем его зарождения считается XIII в.). Вопреки осудительному тону клирика церковные спектакли разрешались в противовес народному искусству жонглеров. Первоначально существовало два цикла постановок: рождественский и пасхальный, их играли на латинском языке, а роли исполняли клирики. Переход на народный язык упрощает постановки, и спектакли из церковных помещений выливаются на улицу. Для них подбираются более близкие к жизни простого народа сюжеты, которые играют в праздничные дни⁹⁰¹.

Свидетельство того, что театральные зрелища были частым, хотя и негативным с точки зрения аскетичных каноников и монахов элементом городской жизни, можно также найти у Гуго Фольетского, упоминавшего о зрелищах, на которые глаза горожане⁹⁰².

Резкое осуждение и обличение театральных постановок мы находим у Бернарда. Берnard Клервоский писал о светских театральных представлениях, о шутах и циркачах, ходящих головой вниз, ногами вверх, и

religione omnino vacuum, cum neque in dormitorio fratres dormirent, neque in refectorio comederent, exceptis rarissimis festis, maxime, in quibus Herodem repraesentarent Christi persecutorem, parvulorum interfectorem seu ludis aliis aut spectaculis quasi theatralibus exhibendis comportaretur symbolum ad faciendum convivium in refectorio aliis pene omnibus temporibus vacuo».

⁹⁰¹ Крылова Ю.П. Игры и развлечения горожан свобод // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей. М., 2000. С.330.

⁹⁰² Hugo de Folieto. De claustris... Col. 1027C: «Qui enim discurrunt per alienas domos, qui assiduitate saecularium gaudent hominum, qui foris spectacula sequuntur, qui non ad necessitatem communem, sed ad propriam voluntatem sunt parati...»

таким образом привлекающих внимание⁹⁰³ о театральные представлениях, где бесстыдные женские изгибы возбуждают у мужчин похоть⁹⁰⁴.

4.3. Горожанки

Иоанн Кассиан в своих «Собеседованиях» предупреждал, что более всего монахи должны остерегаться епископов (епископские кафедры всегда были в городах) и женщин.

Бенедиктинский монастырь представлял собой конвент монахов. Поскольку у бенедиктинцев существовала практика «облатов», когда в монастырь отдавались мальчики в совсем юном возрасте, то можно предполагать, что это был своего рода мужской мир, куда женщинам доступ был запрещен, и в некотором смысле устав св. Бенедикта создал тип монашеского общежития, предполагавший гендерную сегрегацию. Монастырь должен был находиться в удаленном месте, и монахам без особой надобности запрещалось покидать его стены. Принимая монашеские облачения, новиций приносил обеты «послушания, исправления нравов и постоянства места».

В начале XII в. многие монастыри оказались вблизи городов, или даже внутри городского пространства, и вопрос гендерной сегрегации стал более острым. Регулярный каноник Гуго Фольетский отказался от места настоятеля монастыря в Сен-Дени и обыгрывая название города Реймса, пошутил: «Timeo enim si Remis vivam, remissius vivam» («Опасаясь, что если буду жить в Реймсе, буду жить более распущенно»). Вместо Реймса он предпочел остаться приором небольшого и бедного конвента вблизи Амьена.

⁹⁰³ *Bernardus*. Epistola 87.12 // SBO VII. P. 231: «More scilicet jocularum et saltatorum, qui capite misso deorsum, pedibusque sursum erectis, praeter humanum usum stant manibus vel incedunt, et sic in se omnium oculos defigunt».

⁹⁰⁴ *Ibid.*: «...de theatro, qui femineis foedisque anfractibus provocet libidinem, actus sordidos repraesentet».

В своем трактате «De claustro...» Гуго пишет, что города становятся местом, где человек подвергается различным искушениям из-за красоты: «Есть четыре рода вещей, относящихся к красоте, которые являются причиной искушения и которых должны избегать. Во-первых, это красота места, как, города и крепости, которые становятся красивыми не по природному расположению, а по милости жителей. Во-вторых, из-за богатства места, поскольку где богатство, там и опасность. В-третьих, из-за богатого убранства, это забота об убранстве лошадей. Четвертый тип – это вид женщин, голос которых, как говорят, услаждает слух, а вид – глаза. Всего этого надо избегать, поскольку из-за красоты женщин появляется вожделение плоти. Из-за разнообразия одежд внушается желание нравиться. А место, то есть города и укрепленные поселки, дают возможность добиться того, что нравиться, а изобилие богатств удается добиться того, что нравится»⁹⁰⁵. Царь Давид с крыши своего дворца увидев купающуюся жену Урии, Вирсавию, и возжелал ее и совершил тяжкое преступление. Удобство место и женская красота привели к греху.

⁹⁰⁵ *Hugo de Folieto. De Claustro...* Col. 1025: «Sunt autem quatuor diversitates rerum, quae ad pulchritudinem pertinent, quas vocamus causas tentationum, quae omni homini fugiendae sunt, et maxime renuntiantibus huic saeculo habendae despectui. Sed quae sint hae causae tentationum, et quare et quomodo fugiendae, audientium mentibus pro captu nostro patefaciamus exemplis. Prima autem harum quatuor est loci amoenitas, ut civitates et oppida, quae non tantum ex situ loci amoenitatem recipiunt, sed etiam ex inhabitantium gratia. Secunda vero causa est locus divitiarum; ubi enim divitiae, ibi periculum. Tertia vero causa est pretiosus ornatus, ut est equorum cura pinguium, et vestimentorum exquisita varietas. Quarta autem est mulierum species, quarum (ut dicitur) vox blanditur auribus, et facies oculis. Ecce quae sint illae quatuor tentationum causae audivimus, nunc autem quare fugiendae sint, restat ut dicamus. Ideo etenim fugienda sunt ista, quia ex pulchritudine mulierum voluptas carnis nascitur. Ex varietate vero vestimentorum affectus placendi subministratur. Locus autem, id est urbes et oppida, dant opportunitatem impetrandi quod placet. Per divitiarum vero affluentiam, quod placet impetrari solet».

По словам Гуго, блудницы – продажные женщины – имели красивые одеяния, заставлявшие мужчин их вожделеть. Без этих одеяний не совершилось бы греха. Он также упоминает «украшенный наряд блудницы», которое надела Фамарь и из-за красоты которого ее возжелал свёкр Иуда⁹⁰⁶. «Происходит плотское удовольствие красивой женщиной, у которой нет стыда. Она нравится из-за украшенного тела, без этих украс смотрящим она не нравится»⁹⁰⁷.

Комментируя скитания невесты из Песни Песней по Иерусалиму, Гуго Фольетский, отмечает, что на площадях находятся бордели (*lupanar*), где удовлетворяется плотское вожделение⁹⁰⁸. Упоминание борделей не относится к библейскому рассказу и является нововведением экзегета. Публичные дома в средневековом городе также работали «под прикрытием» цирюлен и бань. Занятия проституцией осуждалась как церковной, так и общепринятой моралью, и местными властями, которые штрафовали проституток, но их деятельность не запрещали. Например, в Марселе, эти дамы могли пользоваться общественными банями только в понедельник. В Бордо всякий, кто принимал таких женщин у себя, был обязан выплачивать штраф 10 су за ночь. С другой стороны, их могли изгнать из собственных жилищ, если жители с хорошей репутацией, живших в том же доме или в квартале, подавали на них жалобу⁹⁰⁹.

⁹⁰⁶ Ibid.: «...Placuit Judae Thamar, num propter pulchritudinem, cum etiam quaedam esset ignorabat? Consequens ergo est ut ornatus meretricii habitus sit aliqua causa propter quam Judas complexset delectationem carnalem».

⁹⁰⁷ Ibid. Col. 1025C: «...Cum muliere etenim speciosa delectatio carnalis, quae cum turpi non fieret, perficitur. Propter ornatum corporis placet, quae sine ornatu videntibus displiceret».

⁹⁰⁸ Ibid.: «...per plateas civitatis, nec intrat lupanar luxuriosae voluptatis, quae capta non trahitur ad obscuritatem carceris, id est, ad oblivionem mentis, nec jacet in grabbato dissolutionis, in voluptate videlicet dissolutae carnis. Homo siquidem interior indutus vestibibus egreditur, quando per plateas civitatem saecularium meditando delectatur».

⁹⁰⁹ Pernoud R. La femme au temps des Cathédrales. Paris, 1984. P. 202.

Интерпретация библейских женских образов не была свободной от существовавших в это время гендерных стереотипов.

Один из собирательных образов Писания – дочери Иерусалимские из Песни Песней (1:4); их призывают пойти посмотреть на царя Соломона в венце, которым увенчала его мать в день его бракосочетания, 3:11). Невеста в смятении ищет своего возлюбленного и встречает дочерей Иерусалимских (5:8).

Интерпретируя эти образы, Бернард Клервоский крайне негативно пишет о жительницах Иерусалима, отмечая, что из-за своей завистливости и развратности их следовало называть дочерьми Ваала или еще каким-нибудь имечком похуже⁹¹⁰. В своих проповедях на Песнь Песней он трактует дочерей Иерусалимских как блудливых и завистливых женщин. Они суетливые (*commotas per se*) и терзаются завистью (*stimulis invidiae qua torquebantur*). В письме к аббату Сугерию Бернард критикует прежние обычаи Сен-Дени; в аббатстве можно было встретить солдат, в нем также велись торговые дела, был слышан крик спорящих, а иногда там даже «терпели женщин»⁹¹¹. В такой обстановке невозможно было размышлять о божественном, небесном и духовном, и монастырь, посвященный Богу, превращался в синагогу сатаны.

Следует отметить, что нормативные документы цистерцианского ордена категорически запрещали присутствие женщин в монастырских стенах. «Ни под каким предлогом, ни из-за приготовления пищи или заготовок, ни из-за стирки каких-либо вещей монастыря, как это до этого было необходимо, не из-за каких либо других необходимостей, нам и нашим

⁹¹⁰ *Bernardus. Sermo XXV // SBO I. P. 163: «...filias Ierusalem vocans, quae magis pro sua nequitia filiae Babylonis vel filiae Baal aut si quod aliud nomen impropertii occurrisset appellari meruerunt» ((невеста) обращается к дочерям Иерусалимским, которые из за своей развратности скорее дочерьми Вавилона или Ваала или если какое другое имя упрека придет на ум, заслуживали называться).*

⁹¹¹ *Idem. Epistola 78.4 // SBO VIII. P. 204.*

конверсам запрещено проживание рядом с женщинами»⁹¹². «Им (женщинам) запрещается быть гостями в пределах грангий, и запрещается переступить ворота монастыря»⁹¹³.

Один из ярких примеров того, что эти нормативные предписания действительно претворялись в жизнь, является эпизод из жизни самого Бернарда. Однажды его сестра, замужняя дама, мать двоих детей, приехала в Клерво навестить брата. Она безрезультатно стучалась в монастырские врата, но Бернард отказывался с ней встречаться, назвав ее *stercus involutus*. Сестра упросила брата все-таки встретиться, не ради ее прекрасного вида, но исключительно ради спасения ее души. По словам аббата, одна из самых больших опасностей и искушений – это совместное проживание мужчин и женщин под одной крышей.⁹¹⁴

По мнению цистерцианца, красота женщины является, служит источником соблазна, и даже брачные узы не защищают от похоти и вожделения: «Ведь, например, у того, кто имеет красивую жену, более красивая женщина вызывает дерзкий взгляд или помысел, носящий дорогую одежду желает иметь более роскошную, а обладающий значительным состоянием завидует более богатому....». Этот порок в глазах Бернарда был непосредственно связан и с другими телесными пороками – страстью к роскошным дворцам, стремлению постоянно строить и перестраивать свои жилища: «Можно видеть обитателей царских палат и просторнейших

⁹¹² Carta caritatis, XVII: «...remota omni occasione sive nutrimentorum augendorum vel conservatorum sive rerum monasterii quarumlibet ut quando necesse est lavandarum sive denique cujuscumque necessitatis feminarum cohabitatio nobis et conversis nostris omnino interdicta est».

⁹¹³ Ibid. XVIII: «...sed nec intra curtes grangiarum hospitari nec portam ingredi permittantur».

⁹¹⁴ *Bernardus Claraevallensis*. Epistola 78.1 // SBO VII. P. 211: «...periculum, quod maxime ex virorum et feminarum cohabitatione non immerito timetur ab his qui, in schola Dei diu jam contra diaboli tentamenta luctati».

дворцов, беспрестанно прибавляющих дом к дому и обуреваемых беспокойным стремлением рушить, строить и круглое заменять квадратным».

Между тем, следует отметить, что такие острые высказывания по отношению к женщинам не были, тем не менее, характерными для монашеской культуры того времени. Особую категоричность к женщинам проявляла цистерцианская традиция; орден отказывался от практики приема облатов, в монастырь вступали люди с жизненным опытом и имевшие конкретные представления о супружеской жизни и плотских удовольствиях. В проповеди на освящение церкви Берnard особо подчеркивал разницу между тем образом жизни, что вели монахи до своего обращения— почти ежедневное пьянство и гулянки с продажными женщинами — и после, когда они, отказавшись от пороков сего мира, живут в чистоте, воздержании и терпении: «Насколько удивительно, когда тот, кто раньше едва ли мог и два дня удерживаться от разнузданности, пьянок, пирушек, спален распутников и других схожих и разных пороков, теперь от них воздерживается многие годы, всю свою жизнь?»⁹¹⁵ Образ жизни, который видел аббат Клерво в Париже или в Кёльне, привел его к мысли, что единственной возможностью спасения для людей должен был стать полный разрыв с мирской жизнью ради жизни в монастыре..

Руперт Дойцкий, напротив, не был столь категоричным в своих суждениях. Поясняя в комментариях на Песнь Песней, зачем женщины носят украшения, аббат Дойца отмечал, что «женщины закрывают ожерельями свои стыдливые груди... дабы не хватали их руками чужаки бесстыжие»⁹¹⁶. Следует заметить, что это оригинальная интерпретация Руперта, и видимо, он сам имел возможность наблюдать подобные сценки в своем монастыре в Кёльне.

⁹¹⁵ *Bernardus Claraevallensis*. In dedicatione ecclesiae. Sermo 1 / SBO V. P. 371.

⁹¹⁶ *Rupertus Tuitiensis*. Commentaria... P. 121: «Sicut enim monilia muniunt matronarum pectora pudica, unde et dicuntur monilia, eo quod pectus muniant, ne quis extraneus, est impudicus, manum suam injiciat, ita et collum tuum munit verba tua».

Руперт поясняет, почему Мария отправилась беременной к Елисаветь: это было необходимо, чтобы не давать соседям повода для сплетен, что Мария родила ребенка всего шесть месяцев спустя после того, как была обручена с Иосифом⁹¹⁷. Руперт подмечает, что женщинам свойственно «перемывать косточки» (*pugnās verborum, pugna linguarum*) и отмечает их болтливость и острый язык, а также сварливость (*garulla, vaga*). Дщери Иерусалимские отличались болтливостью: невеста из Песни Песней хотела спать и не желала просыпаться и бодрствовать среди болтливых женщин⁹¹⁸. Поскольку, хотя среди дочерей Иерусалимских были и женщины, которые обладали доброй волей (*benevolae essent*), те не менее, далеко не всегда они хранили необходимое молчание.

Контакты между монашеством и мирянами существовали, несмотря на предписания *stabilitas loci*, и состояли, прежде всего, в пасторском окормлении городских приходских церквей. О том, что между мирянами и духовным сословием, могли складываться неформальные, может быть, даже и дружеские связи, свидетельствует совет Руперта не посещать духовным лицам брачные пиршества, потому что на это тяжело и опасно взирать из-за того, что супружеское ярмо оставляется с трудом⁹¹⁹. В 1115-1116 гг. Руперт писал, что те, кто вел активную жизнь (либо в браке, либо ведя честную предпринимательскую деятельность) могут спастись, если будут давать милостыню; на Страшном суде они будут стоять в конце среди

⁹¹⁷ Ibid. P. 147: «Fieri occasio loquendi».

⁹¹⁸ Ibid. P. 212 : «Inter verbosas filias».

⁹¹⁹ Idem. Commentaria in Euangelium // PL Vol. 169. Col. 278A: «Iam non est spiritualis propositi viris eumdum, exemplo Domini, ad nuptias saecularium...Et non quod iuxta Tatianum et Marcianum, alios quenonnullos haereticos, nuptiis detrahant, aut fornicationi comparent; sed, quia melioris ipsi votum propositum que habentes, bonum hoc post tergum dereliquerunt: quod tale est, ut non sine periculo respiciatur, quia non sine labore relinquatur».

судимых и оправданных, тогда как те, кто отказался от активной жизни ради созерцательной в монастыре, будут среди судей⁹²⁰.

Экзегетические трактаты первой половины XII в. являются уникальным источником о жизни и быте горожан. Свои объяснения библейских сюжетов авторы порой сопровождают комментариями, основанными на собственном жизненном опыте. Так, в небесном граде Иерусалиме можно обнаружить бордель, а невеста из Песни Песней носит нагрудные украшения, чтобы они защищали ее тело от посягательств грубых мужчин. Бернард Клервоский подробно описывает, с какой тщательностью монах выбирает ткань для своего облачения, как обходит лавки и оценивает качество материи и как происходит процесс покупки. Гийом из Сен-Тьерри замечает, что обмирщение и страст к роскоши стали присущи тем, кто отрекся от мира, а на городских площадях можно встретить проповедующих Христа людей. Ришар Сен-Викторский описывает поведение священников, на которых возложена задача по пастырскому окормлению горожан и которые с ней не справляются, а Руперт Дойцкий красочно описывает, как возникает новый городской квартал в развалинах римской крепости. Подобные свидетельства появляются в экзегетических трактатах при нестандартных интерпретациях библейского сюжета, когда автор привносит «свое» видение и понимание священного текста, актуализирует его в злободневных проблемах.

4.3. Иноверцы: христиане и иудеи в средневековом городе

В настоящем параграфе мы рассмотрим отношение экзегетики к евреям и покажем, в какой степени антииудейская полемика может отражать еврейско-христианские отношения в средневековом городе XII в.

⁹²⁰ Idem. De Sancta Trinitate. 42.14 // CCCM 24. 2115-2116.

История евреев и еврейско-христианских отношений в средневековой Европе является одной из самых динамичных областей современной зарубежной историографии⁹²¹. Небольшие, но весьма активные еврейские общины можно обнаружить уже в раннее Средневековье в северной Франции и на Рейне. Евреи играли важную роль в развитии средневековой экономики. Источники упоминают, что они жили не только в городах, но и в сельской местности и даже владели земельными участками, где выращивали виноград (религиозные предписания запрещали им пользоваться нееврейским вином). В городах по ту сторону Альп евреи чаще действовали в финансовой сфере. Их общины находились под защитой и на службе местных правителей – чаще всего, у епископов⁹²². Главной сферой деятельности евреев была торговля. В первую очередь, они торговали предметами роскоши – золотом, серебром, пряностями, вином, лекарственными средствами, а также и рабами и занимались транзитной или международной торговлей,⁹²³ В городах евреи жили в отдельных кварталах и их правовое положение регулировалось хартиями, которые они получали от местных правителей. Хартии предоставляли им защиту, религиозную свободу, самоуправление и даже освобождение от некоторых синодальных ограничений (привилегия Рудигера, епископа Шпееера, 1084 г.). В XI веке весьма крупные еврейские общины находились в Кёльне, Майнце, Вормсе и Шпееере.

Многие историки полагают, что положение евреев в Западной Европе существенно изменилось в период двух Крестовых походов (1095-1149гг.)⁹²⁴.

⁹²¹ Библиографию к этой теме см. в: *Toch M.* Die Juden im mittelalterlichen Reich. München, 2013.

⁹²² *Greive H.* Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitigen Europa. Darmstadt, 1982 (Grundzüge, Bd. 37). S. 67.

⁹²³ *Straus R.* Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1964. S. 29.

⁹²⁴ См. *Gilchrist J.* The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades // *Jewish History*. Vol. 3. №1. 1988. P. 9-24. Бернад Блюменкранц показывает

До этого времени еврейские общины относительно мирно уживались с христианами, мирное сосуществование между двумя общинами было разрушено Первым Крестовым походом⁹²⁵. Сигберт из Жамблу пишет, что до начала крестовых походов «установился крепчайший мир повсюду», но затем «на иудеев в городах, где те проживали, нападали, чтобы заставить их уверовать во Христа. Тех же, кто не хотел уверовать, лишали имущества, убивали или изгоняли из городов. Некоторые потом вернулись в иудаизм»⁹²⁶.

Гуго из Флавины также свидетельствует о массовых убийствах евреев в 1096 г.: «В тот год во многих местах были иудеи. Это совершили люди Иерусалима [крестоносцы]. Было удивительно видеть, что в одном месте во

данный процесс на примере иконографии: например, при изображении Распятия иудеи начинают замещать римских солдат. См.: *Blumenkranz B. Die Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst. Stuttgart, 1965.* Акцент на сознательности действий евреев-богоубийц (глоссы Ансельма Ланского на Матфея (Мат. 21:33-39, и *Glossa ordinaria* на 1 Кор. 2:8). Тем не менее, Жильбер Криспин подчеркивает роль римлян в распятии Христа, другие (Псевдо-Ансельм, Псевдо-Гийом из Шампо) выделяют роль дьявола (*Sapir Abulafia A. P. 120*). Свою трактовку богоубийства дает Абельярд, рассуждая о грехе, зле и благе.

⁹²⁵ В современной историографии отмечается, что уже в начале XI в. гонения на евреев участились, став предвестником погромов эпохи Крестовых походов и последующих столетий., однако, несмотря на случаи погромов в этот период, о массовых преследованиях евреев на Западе можно говорить не раньше 1160 г. См. подробнее: *Barthélemy D. L'Ordre seigneurial. Nouvelle Histoire de la France médiévale. T. 3. Paris, 1990. P. 175-179; Blumenkranz B. Juifs et chretiens dans le monde occidental, 430 – 1096. Paris, 1960; Chazan R. 1007-1012: Initial Crisis for Northern European Jewry // American Academy for Jewish Research (1970-71). P. 111-113; Сидорова В.В. Сарацины и иудеи в сочинениях Адемара Шабанского и Рауля Глабера // Per Aspera... Сборник научных статей победителей конкурса студенческих работ исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. № 2. М., 2010. С. 88-100.*

⁹²⁶ *Sigebertus monachus Gemblacensis. Chronographia / Ed. L. Bethmann. MGH SS 6. 1844. P. 367: «Firmissima pace interim ubique composita, et primo Iudeos in urbibus, in quibus erant, aggressi, eos ad credendum Christo compellunt; credere nolentes bonis privant, trucidant, aut urbibus eliminant. Aliqui post ad Iudaismum revolvuntur».*

многих местах в пылании одного духа было совершено это уничтожение, хотя оно многими было осуждено и как противоречащее религии заклеяно. Мы знаем, что это невозможно было сделать несовершенным, хотя многие священники накладывали экскоммуникацию, а многие князья пробовали угрожать⁹²⁷. Латинские⁹²⁸ и еврейские хроники⁹²⁹ содержат множество свидетельств о погромах 1096 г., что говорит о прочном присутствии еврейских общин в средневековых городах Западной Европы. В Майнце были убиты 900 евреев, не пощадили ни женщин, ни детей. Иудеи искали

⁹²⁷ *Hugo abbas Flaviniacensis. Chronicon* / Ed. G.H. Pertz. MGH SS 8. Hannover, 1948. P. 474: «Judeorum quoque exterminium ipso anno multis in locis factum est a viris Iherosolimitanis. Quod certe mirum videri potest, quod una die pluribus in locis uno spiritus fervore exterminatio illa facta est, quamquam a multis inprobetur factum, et religioni adversari judicetur. Scimus tamen quia non potuit inmutari quin fieret, cum multi sacerdotes data excommunicationis sententia, multi principes terrore comminationis id perturbare conati sint».

⁹²⁸ Iudei in pertinacia sua tumultuarie occiduntur // *Annales Blandinienses* / Ed. G.H. Pertz. MGH SS 5. 1843. P. 27; Iudei Moguntiae et variis locis occisi // *Annales Corbeienses* / Ed. G.H. Pertz. MGH SS 3. 1839. P.7; Ab his, quia multitudini confidebant, in plerisque urbibus Iudaei coacti baptizabantur, aut interimebantur, aut se ipsos interficiebant // *Annales Augustani* / Ed. G.H. Pertz. MGH SS 3. 1839. P.134.

⁹²⁹ Основными еврейскими источниками являются хроники Соломона бар Самсона, Майнцского Анонима и Элиезера бар Натана: *Hebräische Berichte über Judenverfolgungen während der Kreuzzüge* / Hrsg. von A. Neubauer, H.Stern. Berlin, 1892. Более подробно о погромах 1096г. и фактах насильственного крещения: *Kedar B. Z. The Forcible Baptisms of 1096: History and Historiography* // *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte: Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht* / Hrsg. von K. Borchardt und E. Bünz. Stuttgart, 1998. Bd. 1. R. *Hiestand*. 'Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern // *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* /Hrsg. von A. Haverkamp (Vorträge und Forschungen Bd. 47). Sigmaringen, 1999. S. 153–208.

защиты своей жизни и своего имущества у епископа Рутхарда, но тот не смог им помочь. Тела убитых из Майнца вывозили уже на повозках⁹³⁰.

Гвиберт Ножанский, рассказывая о массовом убийстве евреев в Руане, отмечает, что из иудеев спаслись только те, кто согласился принять христианскую веру. В своей автобиографии Гвиберт также сообщает о погромах еврейской общины Руана и насильственных обращениях иудеев в христианство: «В тот день, когда жители Руана, идущие в тот поход под знаком креста, объединились, стали говорить между собой: «Мы, пройдя огромные расстояния, на восток, хотим напасть на врагов Божьих, но это бестолковый труд, поскольку перед нашими глазами есть евреи – злейшие враги Бога из всех народов». Сказав это и взяв свое оружие, они затолкали евреев в какую-то церковь, подгоняя их силой или пикой, и не различая возраста и пола, порубили мечами, позволив лишь тем, кто принял христианство, спастись от клинка»⁹³¹. В Руане существовала крупная

⁹³⁰ *Annalista Saxo* / Ed. *G. Waitz*. MGH SS 6. 1844. P. 729: «Hi Siquidem habebant in professione, ut vellent ulcisci Christum in gentilibus vel Iudeis. Unde etiam in civitate Mogontia interfecerunt circiter 900 de Iudeis, non parcentes omnino vel mulieribus vel parvulis. Erat tunc episcopus civitatis Rothardus, ad cuius auxilium et defensionem cum thesauris suis confugerant Iudei; quos nec episcopus nec milites eius, quorum tunc ibi multitudo aderat, vel defendere vel eripere poterant ab Hierosolimitis, quia fortasse christiani contra christianos pugnare nolebant pro Iudeis, verum expugnato atrio episcopi, in quo erant ad firmamentum sui, vel etiam expugnatis ipsis penetralibus archiepiscopi, omnes interfecti sunt, quotquot ibi inventi sunt Iudei. Fuerat hec cedes Iudeorum ante dominicam pentecostes, feria 3, eratque miseria spectare multos et magnos occisorum acervos efferri in plaustris de civitate Mogontia. Similiter Colonie, Wormatie aliisque civitatibus Gallie vel Germanie interfecti sunt Iudei, preter paucos qui ad bapulum confugerunt coacti, cum illi minime debeant ad fidem inviti [cogi]».

⁹³¹ *Ibid.* P. 246: «Rothomagi quadam die hi qui illam ituri expeditionem sub eadem crucis professione susceperant, inter se coeperunt queri: Nos Dei hostes orientem versus longis terrarum tractibus transmissis desideramus aggredi. Cum ante oculos nostros sint Judaei, quibus inimicior existat gens nulla Dei, praeposterus, inquiunt, labor est. His dictis arma praesumunt, et in quamdam ecclesiam compellentes, utrum vi nescio an dolo recutiunt, et gladiis indiscrete

еврейская община, был целый еврейский квартал и возможно, синагога. Некоторые историки полагают, что под церковью (*ecclesia*) в данном пассаже Гвиберт имел в виду синагогу: убийство иудеев было совершено в их культовом здании⁹³².

Еврейские хроники первой половины XII века также содержат в себе свидетельства «евангелизации», ради которой крестоносцы не останавливались ни перед чем – соблазнением материальными благами, ни перед прямым насилием⁹³³. Регенсбург и Мец пережили массовые насильственные крещения евреев, которых согнали к берегу реки, где и провели обряд⁹³⁴. Еврейские источники также рассказывают об истории Ицхака га-Леви из Кёльна, который под убеждением христианских проповедников, принял крещение, однако вскоре осознал свое отступничество и бросился в воды Рейна⁹³⁵.

В историографии по-разному оцениваются причины и предпосылки крестовых погромов в Северной Франции и Германии. Историки приводят экономические, политические и социальные факторы, однако сходятся во мнении, что особую роль в эскалации насилия сыграли религиозные мотивы. С другой стороны, в последнее время, масштабы погромов и их воздействие на экономическую жизнь еврейских общин были серьезно пересмотрены. Погромы крестоносцев серьезно повлияли на культурную и религиозную

sexus et aetates addicunt, ita tamen ut qui Christianae conditioni se subderent, ictum mucronis impendentis evaderent».

⁹³² *Herval R.* Histoire de Rouen. Vol. I. Rouen, 1947. P. 53.

⁹³³ *Katz J.* Exclusiveness and tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. NY, 1969. P. 67.

⁹³⁴ *Goldin S.* Juifs et juifs convertis au moyen âge. "Es-tu encore mon frère?" // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Bd. 54 (1999). P. 859.

⁹³⁵ *Ibid.* P. 861.

жизнь евреев, однако их влияние на экономическое развитие и правовой статус евреев было ограниченным⁹³⁶.

Еврейские общины жили изолированно от христиан, однако в повседневной жизни границы между евреями и христианами были достаточно размытыми. Между ними существовали тесные экономические связи, и деловые отношения зачастую переходили в дружеские и культурные связи⁹³⁷. Проживание евреев и христиан в одном городе способствовало ежедневным контактам между христианскими учеными и еврейскими мудрецами. Первым не приходилось искать иудейского мудреца, чтобы объяснить библейский текст согласно *veritas hebraica* – он находился в синагоге, до которой можно было дойти пешком. Еврейская община была частью города, и не только топографически, но и на социальном уровне. Например, даже ее расположение в Париже, значение которого для развития культурных связей между христианскими и еврейскими учеными трудно переоценить, обуславливало такие взаимоотношения. Еврейская община была частью города, и не только топографически, но и на социальном уровне. Например, даже ее расположение в Париже, значение которого для развития культурных связей между христианскими и еврейскими учеными трудно переоценить, обуславливало такие взаимоотношения. Школа еврейской общины Парижа стала одним из главных центров тосафистской учености в Европе. В историографии отмечается связь между приростом населения в Париже и увеличением иудейского присутствия в городе, в частности в квартале Иль-дэ-Сите, и не только за счет естественного демографического фактора. Очевидно, что важные и ученые евреи переезжали в город. В частности, биограф Филиппа Августа пишет, что население Париже на половину состояло из иудеев⁹³⁸, что, вероятно, было преувеличением, но тем не менее, является убедительным свидетельством

⁹³⁶ Chazan R. *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley etc., 1987. P. 288, 249.

⁹³⁷ Dahan G. *Les intellectuels chretiens et les juifs au moyen age*. Paris, 1990.

⁹³⁸ *Gesta Philippi Augusti* // Ed. H.F. Delaborde. Paris, 1982. P. 24.

серьезного присутствия иудейской общины в западном средневековом городе. Еврейская община была частью города, и не только топографически, но и на социальном уровне. Например, даже ее расположение в Париже, значение которого для развития культурных связей между христианскими и еврейскими учеными трудно переоценить, обуславливало такие взаимоотношения. Расположенный в самом центре Иль-дэ-Сите, еврейский квартал находился на главной дороге, связывающей Пон-о-Санж и Пти-Пон, которые соединяли северную Францию, Германию и Нидерланды с югом. Это был в первую очередь и торговый путь, но также и известная паломническая дорога к Сант-Яго де Компостелла. Люди, которые проходили через еврейский квартал, были не только торговцами, но паломниками, монахами, студентами⁹³⁹. Еврейская община вызывала любопытство со стороны христианского населения города. Это было естественной реакцией на «странный» элемент городской структуры

Согласно учению Августина, иудеи признавались живыми свидетелями христианской древности и достоверности Библии (*testimonium veritas*), поэтому должны быть терпимы государством, церковью и обществом. Перед концом света иудеи признают Христа и установят окончательное «согласие» (*concordatio*) между Ветхим и Новым заветами⁹⁴⁰. Однако, на низовом уровне не без согласия низшего духовенства, формировался иной образ иудея, воплощавшего силы зла. В XII в. ученый книжный антииудаизм начал впитывать в себя агрессивные антиеврейские настроения социального низа, и с тех пор мы видим появление, развитие и распространение т.н. химерического антисемитизма. XII в. – это время, когда евреев еще не изгоняют (впервые они были изгнаны из Франции в 1182 г.) и новые строгие законы о «вечном рабстве» (*perpetua servitudo*) или «еврейском знаке» не были еще приняты.

⁹³⁹ *Anchel R.* The Ancient Jewish Quarters in Paris // *Jewish Social Studies* 2 (1940).P. 82-92.

⁹⁴⁰ *Berger D.* The Attitude of St. Bernard of Clairvaux toward the Jews // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 40 (1972). P. 89-108.

Возросшие контакты с евреями в возникающих городках, растущая роль евреев как заимодавцев епископам и аббатам, возрождение еврейской экзегетики, связанное с Раши и кругом его учеников, а также страшные погромы и насильственные обращения, имевшие место в 1096 г. в Рейнской долине⁹⁴¹ и около 1140 г. в долине Роны⁹⁴², актуализировали на социальном и личном уровне традиционные для богословия вопросы о законе и благодати, обрезании и крещении⁹⁴³, избранном народе и Мессии⁹⁴⁴. От XII в. сохранился целый ряд трактатов *Adversus Judaeos*. Полемическая литература содержит свидетельства об оживленной дискуссии, которая велась между евреями и христианами. Христианские авторы говорили о необходимости поиска ответов на вопросы, которые ставили иудеи. Д. Бергер считает, что именно провокационные темы, которые поднимала еврейская община в Западной Европе, обусловила развитие христианской полемической литературы⁹⁴⁵. А. Функенштайн в своем исследовании показывает, что двенадцатый век был той эпохой, когда рациональные аргументы стали использоваться в диспутах между христианами и евреями, частично или полностью заменяя аргументы, основанные на авторитете Библии⁹⁴⁶. Именно в эту эпоху образ «иудея» перестает выступать в качестве символической или

⁹⁴¹ Прежде всего, евреи селились в городах Майнц, Бонн, Вормс, Кёльн.

⁹⁴² *Фоссье Р.* Ук. соч. С. 203.

⁹⁴³ См., например, *Young A.A.* The Fourth Gospel In The Twelfth Century: Rupert Of Deutz On The Gospel Of John / <http://homes.chass.utoronto.ca/~young/rdintro.html> (Последнее обращение 08.02.2014).

⁹⁴⁴ См., например: *Odo Tornacensis.* Disputatio contra Iudeum Leonem nomine de adventu Christi / PL. T. 160. Col. 1103-1112; *Guibertus de Novigento.* Contra iudaizantem et Iudaeos. Turnhaut, 2000 (CCCM 171). P.316-373; *Hermanus.* De incarnatione Iesu Christi Domini nostril / PL Vol.180. Col. 9-38.

⁹⁴⁵ *Berger D.* Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages // *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 3 (Jun., 1986). P. 576-591.

⁹⁴⁶ *Funkenstein A.* Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics // *Viator* 2. 1971.P. 377-379.

вымышленной фигуры, и полемика с иудаизмом становится двухсторонней. В это же время возникает первая апология иудаизма «Мильхамот Ха-Шем» (1170) Якова бен Реувена⁹⁴⁷.

Другие исследователи, наоборот, подчеркивают консервативность антииудейской литературы и показывают, что она продолжала носить скорее апологетический, чем полемический характер. То, что антииудейская полемика могла являться не более чем выражением внутренних христианских вопросов, показывают глоссы к «Трактату о Святом Духе» Жильбера Криспина (1045-1117), которые заменяют «учителя» и «ученика» на «христианина» и «иудея».

В «Споре между иудеем и христианином» Жильбер Криспин вложил в уста «иудея» те идеи, которые Ансельм Кентенберийский высказывал словами «ученика» в «*Cur Deus Homo*»: вопрос не о возможности, но о необходимости теозиса. Poleмика о роли разума, благодати и чудесного должна противопоставить разумность и духовность христиан глупости и телесности иудеев. И если в антииудейских сочинениях идет речь об алчных и жадных евреях-ростовщиках (Петр Достопочтенный, Руперт Дойцкий), то только для того, чтобы еще раз подчеркнуть телесные свойства отверженного от благодати и спасения народа⁹⁴⁸.

В 1115 г. Гвиберт Ножанский писал, что добровольное обращение иудея в христианство в наши дни является необычным и редким⁹⁴⁹. Однако, это свидетельство ненадежно. Автор «Трактата о Боговоплощении» обвинял

⁹⁴⁷ Berger D. Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic // *Speculum*. Vol. 49, No. 1 (1974). P. 34–47.

⁹⁴⁸ Sapir-Abulafia A. Christian and Jews in the 12th Century Renaissance. London; New-York, 2002. P. 77-93.

⁹⁴⁹ *Guibertus de Novigento. De vita sua sive Monodiae. Liber II. Cap. V.* / Ed. E.-R. Labande. Paris, 1981 (Les classiques de l'histoire du Moyen Age, 34). P. 252: «Cruх igitur in ejus baptisinate non fortuitu, sed divinitus facta jure apparuit, quae insolitam nostro tempori in Judaici generis homine credulitatem futuram innotuit»

иудеев в воровстве, порицал их занятия ростовщичеством и указывал, что они не способны понять христианские истины (святую простоту) и их обращение в христианство может быть только под принуждением. По свидетельству еврейских источников, в одном Париже в XII в. зафиксировано около двадцати разводов на основании того, что мужья обратились в христианскую веру⁹⁵⁰.

До нашего времени дошли свидетельства об обращении в иудейскую веру той эпохи: это письмо из Монлье, обнаруженное в середине прошлого века в Каирской генизе⁹⁵¹, в котором рассказывается, как девушка из влиятельной христианской семьи одного из городов Северной Франции приняла иудаизм и бежала от преследования семьи на юг, осев в Нарбонне, городе, где была большая и влиятельная еврейская община, которой принадлежала треть города⁹⁵². Там принявшая иудаизм девушка обрела приют и встретила своего мужа, Давида, сына Тодроса. Узнав, что семья разыскивает ее, она бежала с мужем из Нарбонны и осталась в Монлье, где семья прожила шесть лет. У пары родились двое сыновей и дочь. Потом на еврейскую общину обрушился погром, мужа беглянки убили прямо в синагоге, сыновей забрали в плен, сама женщина осталась без средств к существованию с младенцем на руках. Община не могла больше поддерживать женщину, и она в итоге оказалась в городе Фустат⁹⁵³. Нобилитет и знать в городах Северной Франции могли снисходительно и

⁹⁵⁰ Подробнее см.: *Marcus I.G. Jews and Christians Imagining the Other in Medieval Europe // Prooftexts. Vol. 15, No. 3 (September 1995), P. 209-226.*

⁹⁵¹ *A Letter from Provançal community of Monlieux / Ed. and trad. N.Golb // Golb N. New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade // Proceedings of the American Academy of Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 53-63.*

⁹⁵² *Gross H. Etude sur la condition des juifs de Narbonne du Ve au XIVE siècle. Narbonne, 1912.*

⁹⁵³ Подробнее об этом казусе см.: *Golb N. New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade // Proceedings of the American Academy of Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 1-52.*

покровительственно относиться к евреям, и не препятствовать распространению иудейской веры.

О таких связях сообщает и Гвиберт Ножанский, который жалуется на «иудействующего» еретика графа Суассонского, против которого аббат написал трактат⁹⁵⁴. Для Гвиберта было приемлемо, когда иудеи отказывались принимать христианство: евреи, в конечном итоге, восприняли этот обычай от своих отцов и росли в такой традиции, однако совершенно недопустимым был тот факт, что те, кто называют себя христианами, нападают на веру. Граф Суассонский якобы осмелился проповедовать такие идеи, которые не решались проповедовать сами иудеи⁹⁵⁵.

Связи иудейской общины с городскими элитами, когда евреи становились финансовыми агентами нобилитета и знати, прочитываются и в богословской полемике: иудеи утверждали, что женское тело слишком нечисто, чтобы стать вместилищем Бога, а Гвиберт утверждал, что интимные

⁹⁵⁴ *Guibertus de Novigento. De vita sua...* P. 252: «... libellum quemdam direxi, quem contra Suessorum comitem, judaizantem pariter et haeticum, ante quadriennium ferme scripseram».

⁹⁵⁵ *Idem. Tractatus de Incarnatione contra Judaeos // PL T. 156. Col. 489-490.* Обвинение в «иудаизантизме» было весьма распространено и весьма сложно определить, означало ли это действительную симпатию к евреям или влияние иудаизма, или же это было только огульным ругательством. См.: *Dan R. 'Judaizare': The Career of a Term // Antitrinitarianism in the Second Half of the XVI Century / Ed. by R. Dan, A. Pirnat. Budapest, 1982. P. 25-34; Dagon G. Judaiser // Travaux et Memoires. XI. 1991. P. 359-380.* Для более позднего времени см.: *Tedeschi A. Jews and Judaizers in the dispersed archives of the Roman Inquisition // The Roman Inquisition. The Index and the Jews. Contexts, Sources and Perspectives / Ed. by S. Wendehorst. Leiden, 2004. P. 177-197; Rashkow I.N. Hebrew Bible translation and the fear of Judaization // Sixteenth Century Journal. Vol. 21 (1990). P. 217-233; Чумичева О.В. Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца XI - начала XVI вв. // Очерки феодальной России. Вып. 14. СПб., 2010. С. 209-226.*

части Девы достойнее и чище, чем грязные уста тех, кто погряз в обмане и роскоши и высмеивает животворящие Таинства⁹⁵⁶.

Кельнский городской патрициат в XII в. во многих случаях имел также дружеские связи с иудеями. Известен также случай Иуды бен Давида га-Леви из Кельна, в крещении – Германа⁹⁵⁷. Он написал свою собственную автобиографию⁹⁵⁸, в которой сообщает, что присоединился к обители премонстрантов в Каппенберге. Герман рассказывает, что еще будучи иудеем, он вел диспут о христианской вере с Рупертом. Диспут происходил в январе или февраля 1128 г. в Мюнстере. Епископом в то время в Мюнстере был Эгберт (1126-1132 гг.), который ранее был магистром (1106-1118 гг.), а затем главой (1118-1126 гг.) кафедральной капитулы в Кельне, где, вероятно, и произошло знакомство Руперта с Эгбертом. В 1128 г. Герман прибыл в Мюнстер, чтобы получить деньги, одолженные епископу. Он вызвал Руперта на диспут, и тот принимает вызов. Герман вспоминает о Руперте как о самом блестящем и талантливом ораторе, с которым ему приходилось спорить до своего обращения в христианство⁹⁵⁹. Однако ни книжки, ни диспуты привели Иуду га-Леви в христианскую веру, а наблюдение за одухотворенными

⁹⁵⁶ Ibid. P. 357: «...dicam et astruam certe digniora fuisse illa membra, quae illi tunc partui deservissent, quam sint ora spurcissima, quae se cotidianis fraudibus et luxuriis imbuunt et vivifica sacramenta derident».

⁹⁵⁷ Об этом источнике и о дискуссии по поводу его фиктивности и достоверности см: Morrison K.E. Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah and Constantine Tsatsos. London, 1992. P. 39-113; Schmitt J.-Cl. La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction. Paris, 2003. P. 179-206 (ch. 5: Le baptême et le nom) (английский перевод: Schmidt J.-C. The Conversion of Heran the Jew. Autobiography, History and Fiction in the Twelfth Century. Philadelphia, 2010).

⁹⁵⁸ Hermannus Quondam Judaeus Opusulum de Conversione Sua / Ed. G. Niemeyer. Weimar, 1963.

⁹⁵⁹ Ibid. P. 76.

молитвами монахинь⁹⁶⁰, что свидетельствует о простых и тесных контактах между еврейским и христианским населением городов.

Отголоски спора между Рупертом и Германном можно обнаружить и в экзегетическом наследии Руперта Дойцкого, который, пишет весной 1126 г. по просьбе Рудольфа из обители Сен-Трон, в то время настоятеля монастыря св. Пантелеона в Кельне, антиеврейскую полемическую работу «Диалог между христианином и иудеем»⁹⁶¹. Рудольф говорил о том, что в его монастыре часто проходят дискуссии с иудеями. Он считал, что для юных монахов необходима работа, на которую можно было бы сослаться во время иудео-христианских дебатов. Руперт в своем введении к «Диалогу» пишет, что читательская аудитория его работы – молодые и неопытные монахи, у которых, возможно, еще нет крепких основ веры⁹⁶². Он конструирует словесную дуэль (*conflictum, duellum*) между христианином и иудеем.

В комментарии на Евангелие от Иоанна аббат Дойца дает как экклезиологическое толкование «иудею» – «исповедник» -, так и социальное, которое соответствует реальным представлениям монахов о еврейских общинах - это те, кто творит зло, убийство, проливает кровь Христа и вплоть до сего дня проклинает его в своих синагогах и которые несут на себе кровь Христа, унаследованную от отцов⁹⁶³.

⁹⁶⁰ Ibid. P.107-108.

⁹⁶¹ *Rupertus. Annulus sive dialogus inter Christianum et Judaeum* / PL T. 170. Col. 559-610.

⁹⁶² Ibid. Col. 559: «Festivum fit pueris fidelibus hoc spectaculum; nam non necesse est forte senibus, nec vacat aut delectabile interesse, aut animum intendere ad hujusmodi conflictum; quippe quorum in mentibus bene fundatum est super petram et firmiter stat Christianae fidei fundamentum».

⁹⁶³ *Rupertus Tuitiensis. Commentaria in euangelium sancti Iohannis* / CCCM 9. P. 391: «Judaeus enim *confessor* interpretatur [...] contraria huic intellectui significatione Judaeos dicimus istos incipientes malignos, homicidas, effusores sanguinis Christi, qui usque hodie maledicunt Christum in synagogis suis hereditarium a parentibus suis super se portantes eundem sanguinem Christi».

По словам Руперта Дойцкого, иудеи в силу их неразумия и глупости (по словам Петра Достопочтенного, они даже глупее варваров - греков и римлян) должны быть исключены не только из христианского сообщества, но и человечества вообще (которое верит в Христа). Евреи же до сих пор придерживаются своих гнусных суеверий и делают все для того, чтобы предотвратить собственное спасение.

В трактате Петра Достопочтенного “Против укоренившегося упрямства евреев” (около 1144 г.) впервые звучит тезис о том, что еврейство изменилось, и нынешние евреи не таковы, как их предки, поэтому на них не распространяется та терпимость, которую подразумевает принципы Августина. Эти идеи получают широкий отклик в следующем столетии.

Руперт достаточно живо, с «коммуникативными» комментариями, описывает, как проходили споры с представителями еврейской общины, что позволяет судить о том, что таковые дискуссии были не плодом фантазии автора, а имели место в жизни: «Иудеи обычно возражают, смеясь, когда мы говорим им, что обрезание было знаком веры: почему лучше не в ухе или в губах или в других каких-либо открытых частях тела, чем в той, которая всегда закрыта, поставлен этот знак, чтобы лучше являлся, если, как говорите, для знака веры дано обрезание»⁹⁶⁴. Дискуссия об обрезании должна была противопоставить всеобщность христианства и партикуляризм иудаизма.

Такие споры и дискуссии проходили весьма часто: «Сколько раз мы вели с ними беседы, если речь заходила об историях или генеалогиях, тогда они начинали шуметь, а потом отступали, и словно найдя в долинах какой-нибудь листик, кусочек коры или корешок можжевельника, они, перебегая от одного к другому и распуская какой-то вздор, в своем мнении предстают

⁹⁶⁴ Ibid. P. 142: «Solent enim irridentes obicere iudaei cum dicimus eis circumcisionem signum fuisse fidei : cur inquirunt non potius in aure uel in labiis siue in alia qualibet nuda corporis parte quam in ea quae semper operitur positum est hoc signum ut melius pareret si ut dicitis pro signo fidei circumcisio data est».

учителями»⁹⁶⁵. У Руперта присутствуют свидетельства о спорах между иудеями и христианами: «Неудивительно, что вплоть до сего дня в гневе, говоря о своей земле, помышляют лукавое и настолько одержимы гневом, что не могут вынести имя Христово, зная, что из-за его крови потеряли землю»⁹⁶⁶.

В комментариях Руперта Дойцкого можно обнаружить сведения и о «иудейской манере» вести полемику: «Итак, на сегодняшний день, всякий раз, когда кто-либо из нетвердых (в вере) следует шагу учения, чтобы удостоится с Иисусом подняться в храм и посреди церкви открыть уста свои, будет ли кто-либо, кто с презрением отвергнет его по образу иудейскому, поскольку он не обошел огромное расстояние в поиске великих и значимых учителей и не отправился в странствие за науками, и о нем говорят: кто это? И каким образом он узнал науки, если не учился. Ему будет достаточно для защиты, если он скажет, что есть истинно, и что его учение не его есть, но того, кому принадлежит все истинное учение»⁹⁶⁷.

⁹⁶⁵ Idem. *Commentaria in duodecim prophetas minores in Amos* // PL Vol. 168. Col. 365: “Quoties cum illis sermonem conferimus si qua de fabulis ac genealogiis occasio incidit ibi clamosi atque deserti sunt et ueluti quidpiam herbarum siue corticum aut radicum iuniperi de conuallibus rapientes ad singula cum clamore currunt dum aliquid nugarum retexentes declamant suo que arbitrato magistri sunt”.

⁹⁶⁶ Idem. *De sancta trinitate et operibus eius In librum Psalmorum* // CCCM 22. P.1356 : “Nimirum et usque hodie in iracundia eiusdem terrae loquentes dolos cogitant nimio quippe feruntur odio ut nec nomen christi audire sustineant non ignorantes licet negitent quia propter sanguinem eius perdiderunt terram”.

⁹⁶⁷ *Rupertus Tiutiensis. Commentaria in euangelium...* P. 393 : «Igitur hodieque quoties de infimis quilibet aliquem assequitur doctrinae gradum ut ualeat cum iesu ascendere in templum et in medio ecclesiae aperire os suum si qui uitio iudaico fastidiant illum quia forte magnos et insignes quaerendo cathegetas longa terrarum spatia non circuiuit nec peregrina studia relegit et ob hoc dicant : quis est hic uel quomodo litteras scit cum non didicerit sufficit illi ad defensionem si uerum dicere queat quod sua doctrina non sit sua sed eius cuius est omnis uera doctrina».

Дискуссии могли проходить и в дружественной атмосфере. Например, Рудольф из Сен-Трон, когда возглавлял обитель св. Пантелеймона, настолько полюбился местной еврейской общине, что даже еврейским женщинам разрешалось принимать участие в дискуссиях. «С иудеями часто имел неспешную беседу, не рассуждая и не упрекая, но прощупывая жестокость из сердец и смягчая трения, насколько необходимо, и поэтому так он полюбился им, что их женщины ходили посмотреть на него и поговорить».⁹⁶⁸ Иудеи могли сами задавать вопросы, которые волновали их – об изображениях и статуях, теологические – насколько последователен Бог в истории спасения, если он отверг свой избранный народ и начал все заново с Иисусом. Вероятно, таких вопросов было много⁹⁶⁹.

Контакты и споры с иудеями в городах становились рутиной жизни. О трудностях полемики христиан с иудеями свидетельствует и Гвиберт: он рассказывает о чудесной истории, когда некий клирик в одном доме споря с иудеем, не в состоянии опровергнуть хитроумную аргументацию последнего, предложил доказать правоту огнем – здесь мы сталкиваемся с раннесредневековым инструментом решения конфликтов с помощью ордалии. Иудей не стал разубеждать клирика, и тот прошел испытание огнем и не сгорел, что, однако, не побудило последнего принять христианство⁹⁷⁰.

Еще в XI в. монах-бенедиктинец Петр Дамиани пишет в предисловии к трактату «Слово против иудеев», что взялся за этот труд по просьбе некоего клирика Хонеста для опровержения иудеев, где рассматривает свидетельства

⁹⁶⁸ *Gesta abbatum Trudonensium. Lib. XI. Cap.16 // MGH. SS. 10. P. 304: «Cum Iudeis frequenter lene habebat colloquium, non disceptando neque exprobrando, sed duritiam cordis eorum palpatu et fricatione qua opus erat emolliendo; quam ob rem ita amabatur ab eis, ut etiam mulieres eorum irent videre eum et alloqui».*

⁹⁶⁹ *Golb N. Notes on the Controversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century // Journal of Jewish Studies 16 (1965). P. 69-74; Giese W. Jüdische Proselytenmacherai im frühen und hohen Mittelalter // Historisches Jahrbuch 88 (1968). S. 407-418.*

⁹⁷⁰ *Guibertus de Novigento. Tractatus... Col. 528.*

Писания о том, что те нечестиво отвергают, то есть о трех ипостасях в божественной сущности, о Христе, которого они называют Мессией, как Бог во плоть и пришел в мир⁹⁷¹. Петр подчеркивает, что настоящий воин Христов должен сражаться против искушений плоти и уловок дьявола – врага, который никогда не умрет – а не против евреев, которые вскоре исчезнут с лица земли. Тем не менее, он считает, что молчать не следует, когда христианская вера подвергается нападкам со стороны евреев, поскольку ситуация, когда клирик не в состоянии из-за неопытности, ответить на нападки иудеев, может породить заблуждение и сомнение в сердцах верующих, а неверующим придает наглости⁹⁷².

Сталкиваясь с текстологическими трудностями в передаче текста Священного Писания, христианские авторы обращались к еврейским мудрецам, чтобы установить *hebraica veritas*. К евреям прибегают для того, чтобы воспользоваться их авторитетом для целей христианской пропаганды, то есть для того, чтобы через евреев подтвердить легитимность христианской власти и укрепить основание христианской веры. С другой стороны,

⁹⁷¹ *Petrus Damiani. Antilogus contra judaeos, ad honestum virum clarissimum / PL T. 145. Col. 41: «Hunc libellum ad confutandos Judaeos conscripsit, in quo plurimis sacrarum litterarum testimoniis probat ea, quae ab illis impie negantur, hoc est, Trinitatem personarum in Divina essentia: Christum, quem illi Messiam vocant, Deum et hominem fuisse, eumque jam in mundum venisse».*

⁹⁷² *Ibid.: «... si Christi miles esse, et pro eo viriliter pugnare desideras, contra carnis vitia, contra diaboli machinas insignis bellator arma potius corripe; hostes videlicet, qui nunquam moriuntur: quam contra Judaeos, qui jam de terra pene deleti sunt. Verumtamen et huic studio ego nequaquam derogo, imo et vestrae petitioni satisfacere, aequum esse decerno. Inhonestum quippe est, ut ecclesiasticus vir his, qui foris sunt, calumniantibus, per ignorantiam conticescat: et Christianus de Christo reddere rationem nesciens, inimicis insultantibus victus et confusus abscedat. Huc accedit, quod saepe hujus rei noxia imperitia, et cavenda sim dicitas non solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam errorem et dubietatem in cordibus fidelium gignit».*

еврейский текст должен приблизить иудеев к истинной вере. Этот процесс Анна Сапир-Абулафия назвала «христианизацией еврейской Библии»⁹⁷³.

В начале XII в. третий аббат Сито Стефан Хардинг предпринял попытку «очищения» библейского текста от разночтений. Стефан попросил знающего иудея указать на лишние места и приказал вытереть их из кодекса. Вероятно, это был один из мудрецов школы Раши, которая находилась в Труа, пользующийся авторитетом не только в еврейских, но и в христианских кругах⁹⁷⁴. И эти пустоты он оставил сознательно открытыми, чтобы будущие переписчики знали, что это было сделано намерено, а не случайно пропущено. Аббат Сито предписал⁹⁷⁵, чтобы сделанная редакция Библии⁹⁷⁶ использовалась во всех цистерцианских монастырях⁹⁷⁷.

Первым из викторинцев, кто упоминает свои контакты с еврейскими учеными, был Гуго Сен-Викторский⁹⁷⁸. Каноник из Сен-Виктора указывал на важность еврейских штудий в своей работе «Дидаскаликон»⁹⁷⁹. Даже жанр его *notulae* сходен с методом школы Раши толкования текста, что свидетельствует о знакомстве Гуго с еврейской традицией толкования. Например, его *notula* на стих Быт. 49:12 является точным переводом комментария этого еврейского мудреца⁹⁸⁰. Когда Гуго ссылается на Раши, то

⁹⁷³ Sapir-Abulafia A. Christians and Jews... P. 94-106.

⁹⁷⁴ Grabois A. Jewish-Christian Intellectual Relations... P.618.

⁹⁷⁵ Oursel C. La Bible de saint Etienne Harding et le scriptorium de Citeaux (1109 - vers 1134) / Citeaux. T. 10. 1959. P. 40.

⁹⁷⁶ «Библия Стефана Хардинга» находится в настоящее время в Муниципальной библиотеке Дижона, Mss 12-15.

⁹⁷⁷ Французский ученый Библии Ги Лобришон считает, что оснований полагать, что подопечные Стефана Хардинга восприняли и использовали данную редакцию Библии, нет. См. Lobrichon G. La Bible des Maitres / Bernard de Clairvaux. Histoire. Mentalites. Spiritualite. Colloque de Lyon-Citeaux-Dijon. SC 380. Paris, 1992. P. 212 .

⁹⁷⁸ Smalley B. Study of the Bible. P. 97-106.

⁹⁷⁹ Hugo de Sancto Victore. Didascalicon VI. 9-10.

⁹⁸⁰ См. Hailperin H. Rashi and the Christian Scholars. P. 107-108.

обозначает это в тексте как *opinio antiqua*, если речь идет о ученике Раши – то *quidam hebraeus*, о своих современниках в Париже он пишет *hebraei*.⁹⁸¹

Ришар Сен-Викторский также контактировал с еврейскими учеными, изучал не только еврейскую Библию, но также и еврейские толкование на Священное Писание. Его отмечает более критический подход к источникам, он ставит под сомнение даже свидетельства Иосифа Флавия. Например, описание скинии в «Иудейских древностях» нельзя считать верным, поскольку оно не соответствует тексту Ветхого Завета. Свидетельство Иосифа важно, когда он пишет о известных ему фактах или ссылается на вызывающие доверие источники⁹⁸².

Латинская экзегетика оставила свидетельства о присутствии евреев в городах Западной Европы: можно обнаружить как эксплицитные комментарии, оговорки, замечания, так и сдвиг интереса богословов к антииудейской полемике. Если латинские хроники скупо или в деталях повествуют о погромах, которые происходили в Германии и Галлии в конце XI – начале XII века, то теологические трактаты позволяют пролить свет на напряженный диалог с иноверцами в мирное время, когда интеллектуальное развитие было тесно связано с ростом городом и возникновением особого самосознания городского сообщества.

⁹⁸¹ См. *Smalley B. The Study of the Bible...* P. 103-104.

⁹⁸² *Richardus de Sancto Victore. De Tabernaculo* // PL 196. Col. 214.

Заключение

Мы пытались показать, как в средневековой экзегетике XII в. воспринимался и соотносился между собой символический библейский и средневековый город. Средневековые экзегетические тексты исследователями социальной истории практически не используются, поскольку работа с подобного рода литературой сопряжена с известными методологическими трудностями: аллегорические и типологические толкования Священного Писания составляли сложную систему знаков и символов, в которой общепринятые и освященные традицией комментарии могли тесно переплетаться с весьма оригинальными толкованиями и интерпретациями.

Ключевым в данном исследовании был вопрос о том, как авторы экзегетических комментариев реагировали на изменяющуюся действительность и что их тексты рассказывают о ней. Решение этой проблемы становится возможным, если вначале выявить интерпретационную матрицу, и затем найти в ней "отклонения" от нормативного образца.

Латинская экзегетика сильно отличается от византийско-православной традиции комментирования библейского текста, поэтому прежде чем приступить к анализу текстов латинских богословов XII в. мы посчитали необходимым вернуться к ее истокам – к Оригену и Александрийской школе, Иерониму и его спору с Августином о «еврейской истине» (*hebraica veritas*) и отдельно обсудить становление текста латинской Библии, принципы и методы ее толкования.

Первая глава диссертации посвящена исследованию классической для Средневековья августиновской концепции двух градов и ее рецепции в первой половине XII в. Анализ концепта «небесного» и «земного» града позволил выделить исходные уровни интерпретации и ее основные элементы. Изучение рецепции августиновской модели в экзегетике XII в.

выявило существенные изменения традиционной парадигмы: приспособление антитезы *civitas Dei – civitas diaboli* к реалиям и запросам своего времени. Так, цистерцианцы перенесли град Божий из Иерусалима в маленький Вифлеем; его проекцией на земле становится их собственный монастырь, в то время как Иерусалим – *civitas Dei* в традиционной для патристической традиции – уподобляется Вавилону. Это нововведение можно объяснить категоричным неприятием монахами этого ордена городского образа жизни. В текстах того времени мы также находим «релокализацию» *civitas diaboli*: если в традиционной модели ей соответствует Вавилон, то у авторов XII в. этим термином могут обозначаться ханаанские города, которые противостояли народу Израиля (Годфрид Адмонтенский, Гуго Фольетский). Противниками града Божьего становятся также полчища врагов, пришедшие из пустыни, а образ языческого Вавилона подвергается профанизации: могущественный город сравнивают с кухней, служение идолам уподобляют чревоугодию.

Во второй главе были рассмотрены элементы городского ландшафта в том виде, в котором они представлены в экзегетических трактатах. Обращаясь к интерпретации библейского города, экзегеты вольно или невольно наделяли его чертами современного им урбанистического ландшафта. При описании системы укреплений, планировки зданий и улиц, а также технологий водоснабжения теологи обращали внимание, в том числе, на то, что им было известно из личного визуального опыта. Принципиально важно отметить, что авторы, проживавшие в крупных метрополиях (например, представители Сен-Викторской школы) или по тем или иным причинам хорошо знакомые с городской жизнью (как Бернард Клервоский), дают более детальное и предметное описание городского ландшафта, приводят толкования, основанные на представлениях о функциональности тех или иных архитектурных элементов; даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту, но не к традиции. Так, Гийом из Сен-Тьерри описал сложную систему оборонительных городских

сооружений, отметив, что для эффективной защиты одной мощной крепостной стены недостаточно: необходимы дополнительные конструкции, где бы хранилось оружие и могло вестись наблюдение за окрестностями. При интерпретации небесного Иерусалима он упомянул топографические названия, не встречающиеся в Писании, однако существовавшие в средневековом Иерусалиме. Ришар Сен-Викторский привел неожиданное и оригинальное толкование Навозных ворот как отлучение от Церкви: через них вывозятся отходы, но для входа в город ими не пользуются.

В третьей главе рассматривались вопросы, касающиеся понимания рая и небесного града, их соотношения и изменения в контексте развития экзегезы XII в. Представления об идеальном пространстве и идеальном укладе жизни в экзегетике XII в. зависели от двух конкурирующих моделей рая – сада и града – и принадлежности авторов к тому или иному монашескому ордену, также от их понимания духовного служения, образа мира и экклезиологии. Важным концептом монашеской теологии была идея *paradisus claustralis*. Обитель как микромодель рая могла представляться в виде сада и града одновременно (Руперт Дойцкий, Бернارد Клервоский), «укрепления Господнего» и «врат небес», где монахи вели аскетическую жизнь и искали небесный Иерусалим (цистерцианцы). В некоторых случаях в небесном Иерусалиме, городе со стенами, площадями, кварталами и улицами, можно обнаружить образ небесного конвента, где аббатом является Бог-Отец. На представления экзегетов об идеальном пространстве, таким образом, несомненное влияние оказывала эпоха, развитие и появление новых средневековых городских центров поблизости от монастырей. Сен-Викторская школа предложила новую модель идеальной формы общежития, где обитателями небесного града оказываются теперь не только представители монастыря, но и все верующие – миряне и клирики. Необходимым условием для принадлежности к этому граду становится правильное исповедание веры, верное толкование Писаний, что наверняка связано с важным значением богословских дискуссий того времени – о

Троице, Евхаристии, боговоплощении, роли и месте Церкви в спасении человека.

Четвертая глава посвящена образам горожан и городской жизни. Отдельное место занимает анализ отношения монахов к иудеям, игравшим важную роль в социальной и экономической жизни европейских городов XII в. Информация о социальных, в том числе гендерных связях, которую мы находим в экзегетической литературе, является ценным свидетельством об отношении католического духовенства к мирянам вообще и горожанам, в частности. Экзегетические трактаты первой половины XII в. являются уникальным источником о жизни и быте средневекового города.

Свои объяснения библейских сюжетов авторы сопровождали комментариями, основанными на собственном жизненном опыте. Так, в небесном Иерусалиме можно найти бордель, а невеста из Песни Песней носит нагрудные украшения, которые защищают ее тело от посягательств грубых мужчин. Бернард Клервоский подробно описал, с какой тщательностью монах выбирал ткань для своего облачения, как обходил лавки и оценивал качество материи и как происходила сама покупка. Гийом из Сен-Тьерри с горечью отмечал, что обмирщение и страсть к роскоши стали присущи тем, кто отрекся от мира, хотя на городских площадях можно встретить проповедников, вещавших о Христе. Ришар Сен-Викторский рассказал о недостойном поведении священников, которые не справляются с возложенными на них обязанностями по пастырскому окормлению горожан, а Руперт Дойцкий красочно описал, как на развалинах римской крепости возник новый городской квартал и какие трудности и неудобства его жители создавали монахам. Подобные свидетельства появляются в экзегетических трактатах при нестандартных интерпретациях библейского сюжета, когда автор давал оригинальное видение и понимание священного текста, делая его актуальным и злободневным в глазах слушателей или читателей.

Латинская экзегетика XII в. также содержит антииудейскую полемику, которую можно назвать не только апологетической, но и действительно

полемиической. Изученные нами источники упоминают о реальных дискуссиях с иудеями в монастырях и на городских площадях и в монастырских стенах: о законе, обрезании, избранном народе и пр.

Таким образом, экзегетические сочинения являются сложным, но очень ценным источником, отразившим в себе не только символический мир, дискурсивные практики, но и живой отклик на запросы и требования эпохи. Библейские символы и метафоры, а также традиция их интерпретации, заложенная отцами Церкви, легли в основу культурного кода Средневековья.

Положения, выносимые на защиту:

1. Многоуровневая система толкования Библии давала теологам возможность на основе определенного и единого для всех корпуса источников и обозначенных в латинской традиции принципов толкования выразить с помощью библейских метафор и аллегорий свою собственную позицию по отношению к изменениям в жизни общества, свидетелями которых они были. Комментатор и толкователь Священного Писания обязательно опирался на авторитет своих предшественников – отцов Церкви, но совсем необязательно полностью повторял их. Изучение рецепции августиновской модели в экзегетике XII в. выявило существенные изменения традиционной модели интерпретации града небесного и земного, в частности, приспособление антитезы *civitas Dei – civitas diaboli* к реалиям и запросам своего времени. Это стало возможным в отсутствие четкого определения термина *civitas* (а вернее, сосуществование многих его дефиниций). Так, цистерцианцы перенесли град Божий из Иерусалима в маленький Вифлеем; его проекцией на земле становится их собственный монастырь, в то время как Иерусалим – *civitas Dei* в святоотеческой литературе – уподобляется Вавилону. Это нововведение можно объяснить категоричным неприятием монахами этого ордена городского образа жизни. В текстах того времени мы также находим «релокализацию» *civitas diaboli*

(если в традиционной модели ей соответствует Вавилон, то у авторов XII в. этим термином могут обозначаться ханаанские города), отказ от античной модели противостояния двух градов, переосмысление августиновской антитезы в понятиях город и странничество (*civitas* и *peregrinatio*).

2. Обращаясь к интерпретации библейского города, экзегеты вольно или невольно наделяли его чертами современного им урбанистического ландшафта. При описании системы укреплений, планировки зданий и улиц, а также технологий водоснабжения теологи обращали внимание, в том числе, на то, что им было известно из личного визуального опыта. При этом авторы, проживавшие в крупных метрополиях (например, представители Сен-Викторской школы) или по тем или иным причинам хорошо знакомые с городской жизнью (как Бернард Клервоский), дают более детальное и предметное описание городского ландшафта, приводят толкования, основанные на представлениях о функциональности тех или иных архитектурных элементов; даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту, но не к традиции.

3. Представления об идеальном пространстве и идеальном укладе жизни в экзегетике XII в. были обусловлены двумя конкурирующими моделями рая – сада и града – и принадлежностью авторов к тому или другому монашескому ордену. Идея Иерусалима как небесного града приобрела особое значение в монашеской теологии XII в. Популярность этого концепта можно объяснить тем, что основатели новых обителей нуждались в обосновании своих реформ. На монашеские представления об идеальном пространстве несомненное влияние оказывала эпоха, развитие и появление многих средневековых городов вокруг монастырей. Сен-Викторская школа предложила новую модель идеальной формы общежития, где жителями небесного града становятся не только представители монастыря, но и все верующие – миряне и клирики. Необходимым условием для принадлежности к этому граду становится ортодоксия, правильное исповедание веры, верное толкование Писаний.

4. Экзегетические трактаты первой половины XII в. являются уникальным источником о жизни и быте горожан. Свои объяснения библейских сюжетов авторы порой сопровождают комментариями, основанными на собственном жизненном опыте. Подобные свидетельства появляются в экзегетических трактатах при нестандартных интерпретациях библейского сюжета, когда автор привносит «свое» видение и понимание священного текста, актуализирует его в злободневных проблемах. Латинская экзегетика также оставила свидетельства о присутствии евреев в городах Западной Европы: можно обнаружить эксплицитные комментарии, оговорки, замечания и в целом констатировать рост интереса богословов к антииудейской полемике. Если латинские хроники скупо или в деталях повествуют о погромах, которые происходили в Германии и Галлии в конце XI – начале XII в., то теологические трактаты позволяют пролить свет на напряженный диалог с иноверцами в мирное время, когда интеллектуальное развитие было тесно связано с ростом городов и возникновением особого самосознания городского сообщества.

Библиография

Сокращения.

BJRL = Bulletin of the John Rylands University Library Manchester

ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

BZAW Zeitschrift fuer die alttestamentische Wissenschaft. Beiheft

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

FC = Fontes Christiani

LMA = Lexikon des Mittelalters

PL = Patrologia Latina ... cursus completus

RAC = Reallexikon fuer Antike und Christentum

RB = Benedicti Regula. Ed. a R. Hanslik. Vindobonae, 1977

SBO = Sancti Bernardi Opera

SC = Sources Chrétiennes

Источники

Неопубликованные источники

Национальная библиотека Франции (г. Париж):

Hugo de Folieto. Visio cuiusdam monachi // BNF ms. lat. 2495.

Университетская библиотека г. Дюссельдорф:

Hugo de Folieto. Liber quintus de claustro animae // ULB Düsseldorf, Ms. B71.

Архиепископская академическая библиотека г. Падернборн:

Hugo de Folieto. De uocrita // Paderborn. Erzbischöfliche Akademische Bibliothek MS Ba23.

Опубликованные источники

A Letter from Provençal community of Monlieux / Ed. and trad. N.Golb // *Golb N. New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade // Proceedings of the American Academy of Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 53-63.*

Arno Reicherspergensis. Scutum canonicorum // PL. Vol. 194. Col.1493A-1528D.

Augustinus Hipponensis. Enarrationes in psalmos // PL. Vol. 36-37. Col. 67-1967.

Benedicti Regula. Ed. a R. Hanslik. Vindobonae, 1977 (CSEL 75).

Bernardus Claraevallensis. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theodorici abbatem // Idem. Tractatus et opuscula / Ed. J. Leclercq, H. Rochais. Romae, 1963. P. 81-108 (SBO, 3).

Bernardus Claraevallensis. Epistolae. T. 1, 2 / Ed. J. Leclercq, H. Rochais. Romae, 1974, 1977 (SBO, 7, 8).

Bernardus Claraevallensis. Liber de diligendo Deo // Idem. Tractatus et opuscula. P. 119-154.

Bernardus Claraevallensis. Liber de gratia et libero arbitrio // Ibidem. P. 165-203.

Bernardus Claraevallensis. Parabolae // Ed. J. Leclercq, H. Rochais. P. 261-303 (SBO, 6/2).

Bernardus Claraevallensis. Sententiae // Ididem. P. 7-255.

Bernardus Claraevallensis. Sermo ad clericos de conversione // Idem. Sermones. T. 1. P. 69-116.

Bernardus Claraevallensis. Sermo Dominica infra octavam Assumptionis // Idem. Sermones. T. 2 / Ed. J. Leclercq, H. Rochais. P. 262-274 (SBO, 5).

Bernardus Claraevallensis. Sermo in obitu domni Humberti // Ibidem. P. 440-447.

Bernardus Claraevallensis. Sermones de diversis // Idem. Sermones. T. 3. P. 73-406 (SBO, 6/1).

Bernardus Claraevallensis. Sermones in adventu Domini // Idem. Sermones. T. 1. P. 161-196.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in annuntiatione Dominica // Idem. Sermones. T. 2. P. 13-42.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in ascensione Domini // Ibidem. P. 123-160.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in dedicatione ecclesiae // Ibidem. P. 370-398.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in Epiphania Domini // Idem. Sermones. T. 1. P. 291-309.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in festivitate omnium sanctorum // Idem. Sermones. T. 2. P. 327-370.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in nativitate Domini // Idem. Sermones. T. 2. P. 244-270.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in psalmum «Qui habitat» // Idem. Sermones. T. 1. P. 383-492.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in quadragesima // Ibidem. P. 353-380.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia nativitatis Domini // *Idem*. Sermones. T. 1. P. 197-244.

Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia nativitatis Domini // *Ibidem*. P. 197-244.

Bernardus Claraevallensis. Sermones pro Dominica in kalendis Novembris // *Idem*. Sermones. T. 2. P. 304-326.

Bernardus Claraevallensis. Sermones super Cantica Canticorum. T. 1, 2 / Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais. Romae, 1957-1958 (SBO, 1, 2).

Bernardus Claraevallensis. Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae // *Ibidem*. P. 13-59.

Bernardus Morlanensis. De contemptu mundi / Ed. H.C. Hoskier. London, 1929.

Exordium Cistercii // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux / Ed. Ch. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 399-404.

Exordium parvum // *Ibidem*. P. 232-259.

Flavius J. De bello judaico. Darmstadt, 1963.

Gerhoh di Reichersberg. Tractatus in Psalmum LXIV. Exegesi ed ecclesiologia bel seculo XII / A cura di P. Licciardello. Firenze, 2001.

Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. Opusculum de aedificio Dei. PL T. 194. Col. 1187-1336.

Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. Dialogus inter clericum secularem et regularem. PL T. 194. Col. 1375-1426.

Gerhohus, praepositus Reicherspergensis. Liber de eo, quod princeps huius mundi jam iudicatus sit. PL T. 194. Col. 1335-1375.

Gregorius Magnus. Dialogues. Tome II (Livres I-III) / Ed. par A. de Vogüé, P. Antin. Paris, 1979 (SC 260).

Gregorius I. Regula pastoralis. Paris, 1992 (SC 381-382).

Guibertus de Novigento. De vita sua sive Monodiae / Ed. E.-R. Labande. Paris, 1981 (Les classiques de l'histoire du Moyen Age, 34).

Guibertus de Novigento. Contra iudaizantem et judaeos / Ed. R.B.C. Huzgens. Turnhout, 200 (CCCM 171). P. 316-373.

Guillelmus a Sancto Theodorico. Brevis commentatio // Idem. Opera omnia. T. 2 / Ed. P. Vedreyen. Turnhout, 1997. P. 155-196 (CCCM, 87).

Guillelmus a Sancto Theodorico. Epistola ad fratres de Monte Dei // Idem. Opera omnia. T. 3 / Ed. P. Vedreyen. Turnhout, 2003. P. 225-289. (CCCM, 88).

Guillelmus a Sancto Theodorico. Tractatus de contemplando Deo // Ibidem. P. 151-173.

Guillelmus a Sancto Theodorico. Tractatus de natura et dignitate amoris // Ibidem. P. 175-212.

Guillelmus a Sancto Theodorico. Vita prima sancti Bernardi Claraevallis abbatis. Liber I // Idem. Opera omnia. T. 6. P. 29-85.

Hebräische Berichte über Judenverfolgungen während der Kreuzzüge / Hrsg, von A. Neubauer, H. Stern. Berlin, 1892.

Hermannus Quondam Judaeus. Opusculum de Conversione Sua / Ed. G. Niemeyer. Weimar, 1963.

Hugo de Folieto. De claustro animae // PL Vol. 176. Col. 1017-1187.

Hugo de Folieto. De medicina animae // PL Vol. 176. Col. 1183-1202.

Hugo de Folieto. De avibus // PL Vol. 177. Col. 13-55.

Hugo de Folieto. De nuptiis // PL Vol. 176. Col. 1201-1218.

Hugo de Sancto Victore. Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Ieremiae. PL. Vol. 175. Col. 255-322.

Hugo de Sancto Victore. De arca Noe morali. PL Vol. 176. Col. 617-680.

Hugo de Sancto Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae. PL. Vol. 175. Col. 9-28.

Hymni Latini Medii Aevi / Ed. F.J. Mone. Vol. 1. Hymni ad Deum et Angelos. Friburgi Brisgoviae, 1853.

Iohannis Salisberiensis. Epistola Iohannis et quorundam aliorum contemporaneorum / Ed. W.J. Millor, H.E. Butler and C.N.L. Brooke. Oxford, 1979.

Isaac de Stella. Sermones. Freiburg im Bressgau, 2012 (FC 52/1-3).

Isaac de Stella. De anima. Freiburg im Bressgau, 2012 (FC 52/3). P. 890-939.

Isaac de Stella. De officio missae. Freiburg im Bressgau, 2012 (FC 52/3). P. 940-960.

Isidorus Hispalensis. Etymologiae / Ed. J. Oroz Reta, M. A. Marcos Casquero, M. C. Díaz y Díaz. T. 1, 2. Madrid, 1982-1983.

Jotsaldus. Vita Sancti Odiloni // PL Vol. 142. Col.895B-940C.

La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, du XIIe au XVIIIe siècle.

Tome II. Les manuscrits conservés. Première partie: manuscrits bibliques, patristiques et théologiques / Sous la direction A.Vernet. Paris, 1997 (Documents, Études & Répertoires 19.2).

Le Liber de Pastoribus et Ovibus' d'Hugues de Fouilloi, ed. Clercq C. de// Archivium Latinitatis Medii Aevi, T31. 1961, P.77—107.

Leo I Magnus. Sermo 82. In Natali apostolorum Petri et Pauli // PL. Vol. 54. Col.422C - 427A.

Lucanus, Marcus Annaeus. [De bello civili]M. Annaei Lucani de bello civili libri X / ed. D. R. Shackleton Bailey. Stutgardiae, 1988. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Ordericus Vitalis. Historia Ecclesiastica // The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis / Ed. M. Chibnall. Vol. 1-5. Oxford, 1980-1985.

Otto episcopus Frisingensis. Chronica sive Historia de duabus civitatibus, Berlin 1960 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. XVI).

Peregrinationes tres (Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus) / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1994 (CCCM 139).

Petrus Damianus. Antilogus contra judaeos, ad honestum virum clarissimum // PL Vol. 145. Col. 41-57.

Petrus Damianus. Vita Sancti Odilonis Abbatis Cluniacensis et Confessoris Ordinis Sancti Benedicti // PL. Vol. 144. Col. 925A-944C.

Petrus Venerabilis. De miraculis libri duo / Ed. D. Bouthillier. Turnhout, 1988 (CCCM, 83).

Petrus Venerabilis. Epistolae // The Letters of Peter the Venerable / Ed. G. Constable. V. 1, 2. Cambridge, 1967.

Petrus Venerabilis. Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum. Liber I // Peter the Venerable and Islam / Ed. J. Kritzeck. Princeton, 1964. P. 220-291.

Petrus Venerabilis. Sermones // PL. Vol. 189. Col. 1005-1024.

Petrus Venerabilis. Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem / Ed. Y. Friedman. Turnhout, 1985 (CCCM, 58).

Petrus Venerabilis. Tractatus adversus Petrobrusianos hereticos / Ed. J. Fearn. Turnhout, 1968 (CCCM, 10).

Richard de Saint-Victor. De contemplatione (Beniamin maior) / Ed. par J. Grosfillier. Turnhout, 2013 (SRSA 13).

Richard de Saint-Victor. De Trinitate. Text critique avec introduction, notes et tables / Ed. par J. Ribailleur. Paris, 1958.

Richardus de Sancto Victore. Liber expectionum / Ed. par J. Chatillion. Paris, 1958 (Textes philosophiques du moyen age V).

Richard de Saint-Victor. Les Douze Patriarches: Beniamin minor. Paris, 1997 (SC 419).

Recueil des actes de Louis VI. / Ed. par J. Dufour. Paris, 1992.

Robertus de Torinneio. Tractatus de immutatuione ordinis monachorum // PL T. 202. Col. 1309B-1320B.

Rupertus Tuitiensis. Commentaria in euangelium sancti Iohannis / Hrsg. von R. Haacke. Turnhout, 1969 (CCCM 9).

Rupertus Tuitiensis. De incendio oppidi Tuitiensis / Grundmann H. Der Brand von Deutz 1128 // Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters. 1966. Bd. 22. S.441-467.

Rupertus Tuitiensis. De Sancta Trinitate et operibus eius / Hrsg. von R. Haacke. Turnhout, 1971-1972 (CCCM 21-24).

Rupertus Tuitiensis. De victoria Verbi Dei // PL Vol. 169. Col. 1215-1502.

Rupertus Tuitiensis. Rupertus Tuitiensis Commentaria in Cantica Cantorum / Cura et studio S. Döpp, F. Dünzl. Turnhout, 2005 (FC 70/1-2).

Rupertus Tuitiensis. In Iob Commentarius // PL Vol. 168. Col.961A-1196C.

Rupertus Tuitiensis Opera apologetica / Cura et studio M. L. Arduini. Turnhout, 2012 (CCCM 28).

Sugerius. Ordinatio // Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften / Hrsg. von A. Speer und G. Binding. Darmstadt, 2000. S.174-199.

Sugerius. De consecratione // Ibid. S. 200-255.

Sugerius. De administratione // Ibid. S. 256-374.

Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116-1786). T. I. Ab anno 1116 ad annum 1220 / Ed. J.-M. Canivez. Louvain, 1933.

Tertullianus. De Baptismo / Ed. J.G. Borleffs, 1954 (CCSL, 1).

Udalricus Cluniacensis. Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii // PL. Vol. 149. Col. 635-778.

Syrus Cluniacensis. Vita Sancti Maioli Syro Auctore // PL Vol. 137. Col.745-778.

Хождение игумена Даниила / Подг. текста, пер. и коммент.: Г. М. Прохоров / БЛДР. 1997. Т. 4. С. 26-116.

Литература

Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften / Hrsg. von A. Speer, G. Binding. Darmstadt, 2000.

Abulafia A.S. The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus // Jewish History. Vol. 7. N 3 P. 43-63.

Abulafia A.S. Christians and Jews in Dispute. Disputational literature and the rise of anti- Judaism in the West (c. 1000-1150). Aldershot, 1998 (Variorum Collected Studies Series, 621).

Abulafia A.S. Theology and commercial Revolution: Guibert of Nogent, St. Anrews and the Jews of northern France // Church and City, 1000 - 1500. Essays in Honour of Christopher Brooke / Ed. by D. Abulafia, M. Franklin and M. Rubin. Cambridge, 1992. P. 23-41.

Ammann H. Deutschland und die Tuchindustrie Nordwesteuropas im Mittelalter // Hansische Geschichtsblätter 72 (1954). S. 1-63.

Ammann H. Klöster in der städtischen Wirtschaft des ausgehenden Mittelalters // Argovia: Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau. Bd. 72 (1960). S.102-133.

Andrew C. The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity. Oxford Early Christian Studies. Oxford, 2009.

Angenendt A. Die Geschichte der Religiosität. Darmstadt, 1999.

Angenendt A. Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München, 1972.

Annas G. Abt Suger von Saint-Denis (um 1081-1151). Eine historisch-biographische Skizze // Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften. / Hrsg. von A. Speer, G. Binding. Darmstadt, 2000. S. 67-111.

Arduini M.L. Rupert von Deutz und der "Status christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte . N-Y., 1987.

Aspekte des 12. Jahrhundert: Freisinger Kolloquium 1998 / Hrsg. von W. Haubrichs. Berlin, 2000 (Wolfram-Studien XVI).

Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions / Ed. by K. Pollman, M. Vessey. Oxford, 2005.

Augustin Handbuch / Hrsg. von V. H. Drecoll. Tübingen, 2007.

Auffarth Ch. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen, 2002.

Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Berlin; NY, 1976.

Barber J. The Road from Eden: Studies in Christianity and Culture. 2008.

Baron R. Note sur le "De claustro" // *Sacris Erudiri*. 15. 1964. P. 250-255.

Barr J. Saint Jerome's Appreciation of Hebrew / *BJRL* 49 (1966-67). P. 281-302.

Bauer G. *Clastrum Animae*. Untersuchung zur Geschichte der Methapher vom Herzen als Kloster. Bd.1. Entstehungsgeschichte. München, 1973. S. 277-300.

Baumgärtner I. Rombeherrschung und Romerneuerung. Die römische Kommune im 12. Jahrhundert // *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. 1989. Bd. 69. S. 27-79.

Beinert W. Die Kirche - Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters : Neue Folge. Bd. 13). Münster, 1973.

Beinert W. Inspiration // *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg, Basel, Wien, 1988. Sp. 289-291.

Beinert W. Die Kirche – Gottes Heil in der Welt: Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Münster, 1973.

Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen / Hrsg. von *Diestelkamp B.* Köln, Wien, 1982.

Benedictine culture 750-1050 / Ed. by *W. Lourdaux* and *D. Verhelst*. Leuven, 1983.

Bériou N. Modern questions about medieval sermons. Spoleto, 1994.

Berger D. Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages // *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 3 (Jun., 1986). P. 576-591.

Bernard de Clairvaux: histoire, mentalités, spiritualité. Paris, 1992.

Bernardus magister // Celebration of the nine century of the birth of Saint Bernard of Clairvaux: 1090-1990 / Ed. by *J. Sommerfeldt*. Kalamazoo, 1992.

The Biblical Canons / Ed. by *J.-M. Auwers, H.J. de Jonge*. Leuven, 2003.

Billy P.-H. Essai de typologie historique des désignations odonymiques en France // La toponymie urbaine. Significations et enjeux. Paris, 2001. P. 17-40.

Blotz G. Histoire grecque. Paris, 1953.

Blumenkranz B. Die Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst. Stuttgart, 1965.

Borgehammar S. Who wrote the Admont sermon corpus - Gottfried the abbot, his brother Irimbert, or the nuns? // De l'homélie au sermon: histoire de la predication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la Neuve (9-11 juillet 1992) / Ed. par *J. Hamesse, X. Hermand*. Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Série 2. Textes, Études, Congrès / 14). P. 47-51.

Borst A. Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1973.

Bourgain P., Hubert M.-Cl. Latin et rhétorique dans les préfaces de cartulaire // Les cartulaires. Éd. par *O. Guyotjeannin, L. Morelle et M. Parisse*. Paris, 1993. P.115-136.

Boshof E. Europa im 12. Jahrhundert: auf dem Weg in die Moderne. Stuttgart, 2007.

Bosl K. Regularkanoniker(Augustinerchorherren) und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts. München, 1979.

Bredero A.H. Berhard von Clairvaux (1090-1153): über seine Vita und ihre historische Auswertung. Stuttgart, 1996.

Brown D. Vir trilinguis. Kampen, 1992.

Braun R. «Deus Christianorum»: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1962.

Brandt W. The Shape of Medieval Perception. London, 1966.

Bruce S. G. Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c.900-1200. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007.

Bruce S. G. Monastic Sign Language in the Cluniac Customaries // From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny / Ed. by *S. Boyton*. Turnhout, 2005. P. 273-286.

Bruun M.B. A Companion to Bernard of Clairvaux. Leiden, Boston, 2011.

Bruun M.B. Parables. Bernard of Clairvaux's Mapping of Spiritual Topography. Leiden, Boston, 2007.

Buberl P. Die Stiftsbibliotheken zu Admont und Vorau. Beschreibendes Verzeichnis der illustrierten Handschriften in Österreich. Bd. 4. T. 1. Wien, 1911. S. 40-48.

Bur M. Suger, Abbot of Saint Denis, 1081-1151 // Lexikon des Mittelalters. Bd. 8. Sp. 292-295.

Butler E.C. Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule. London, 1919.

Büttner H. Zur Stadtentwicklung von Worms im Früh- und Hochmittelalter // Aus Geschichte und Landeskunde. Festgabe F. Steinbach. Bonn, 1960. S.389-407.

Cahn W. Architecture und Exegesis: Richard of Saint-Victor's Ezekiel Commentary and Its Illustrations // The Art Bulletin. Vol. 76. №1 (March, 1994). P. 53-68.

Campenhausen H. v. Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen, 1930.

Carleton - Paget J.N.B. Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by *M. Saebce*. Vol. I/1. Göttingen, 1996. P. 478-535.

Cazal G. L'aqueduc en France de l'Antiquité à l'epoc contemporaine. Villeneuve d'Ascq, 2001.

Chazan R. L. Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History. Baltimore, 1973.

Chenu M.-D. La théologie au XII siècle. Paris, 1957.

Chenu M.-D. Pour une théologie de travail. Paris, 1955.

Christendom and its discontents: Exclusion, persecution, and rebellion ; 1000 - 1500 / Ed. by *S. L. Waugh*. Cambridge, 1996.

Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages : A casebook / Ed. by *M. Frassetto*. NY, 2007.

Church and City, 1000 - 1500. Essays in Honour of Christopher Brooke / Ed. by *D. Abulafia, M. Franklin* and *M. Rubin*. Cambridge, 1992.

Clerval A. Les Ecoles de Chartres au Moyen Âge, du Ve au XVIe siècles. Paris, 1985.

Clark W. B. The Illustrated Medieval Aviary and the Lay-Brotherhood // *Gesta*, 21(1). P. 63-74.

Classen P. Die geistesgeschichtliche Lage. Anstösse und Möglichkeiten // Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert / Hrsg. von *P. Weimar*. Zürich, 1981 (Zürcher Hochschulforum Bd. 2). S.11-28.

Classen P. Gerhoch von Reichersberg. Wiesbaden, 1960.

Claussen P. Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter. Stuttgart, 2002 (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 20), (Corpus Cosmatorum 2,1).

Clévenot M. La double citoyenneté: Situation des chrétiens dans l'empire romain // *Mélanges Pierre Lévêque*, ed. *M.-M. Mactoux*. Paris, 1988. Vol. 1. Religion. P.107–115.

A Cluny: Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des Saints Abbés Odon et Odilon 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès, art, histoire, liturgie / Publiés par la Société des Amis de Cluny avec l'aide du Centre National de la Recherche Scientifique. Dijon, 1950.

Constable G. Eremitical Forms of Monastic Life // *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Attidella 7. Settimana internazionale di Studio. Mendola, 28 agosto - 3 sett. 1977. Milano, 1980. P. 239-264.

Constable G. Opposition to pilgrimage in the Middle // *Constable G.* Religious life and thought (11th-12th centuries). London, 1979. P.125-146.

Constable G. The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge, 1996.

Constable G. Religious life and thought (11th-12th centuries). London, 1979.

Grabois A. The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century // *Speculum*. Vol. 50. №4 (October 1975). P. 613-635.

Dahan G. Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages // *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation /* Ed. by M. Saebce. Vol.I/2.P. 196-236.

Dahan G. Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique medievale. Genève, 2009.

De l'homélie au sermon: histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la Neuve (9-11 juillet 1992) / Ed. par *J. Hamesse, X. Hermand*. Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Série 2. Textes, Études, Congrès / 14).

Delhaye Ph. L'organisation scolaire au XIIe siècle // *Traditio* Vol. 5 (1947). P. 211-268.

Denzinger H. Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Würzburg, 1857.

Dietz M. *Wandering monks, virgins, and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean world, A.D. 300-800.* Pensilvania, 2005.

Dubois J. Eléments d'une histoire du monachisme urbain // *Lettre de Ligugé*. №143. 170 (5). P.10-29.

Duby G. Le monachisme et l'économie rurale // *Il Monachesimo e la riformaecclesiastica (1049 - 1122)*. Milano, 1971. P. 336-349.

Duby G. Saint Bernard: l'art cistercien. Paris, 1976.

Duby G. Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft ; 980 – 1420. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Engen J. van. The "*Crisis of Cenobitism*". Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150 // *Speculum*. Vol. 61, No. 2 (Apr., 1986). P. 269-304.

Engen J. van. «God is no Respector of Persons»: Sacred Texts and Social Reality // Intellectual Life in the Middle Ages / Ed. by L. Smith, B. Ward. Woodbridge, 2004. P. 243-264.

Engen J. van. Rupert of Deutz. Berkeley, 1983.

Evans G.R. The Language and Logic of the Bible. Cambridge, 1991.

Esch A. Römische Strassen in ihrer Landschaft: das Nachleben antiker Strassen zu Rome. Mainz, 1997.

Estal G. del, Rosado J.J.R. Equivalencia de «civitas» en el «De Civitate Dei» / Estudios sobre la "Ciudad de Dios". T. 2. (1954). P. 367-454.

Faust U. Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige Bd. 75 (1964) S. 271-359.

Feste und Feiern im Mittelalter. Sigmaringen, 1991.

Février P.-A. Le développement urbain en Provence de l'époque romaine à la fin du 14e siècle: (archéologie et histoire urbaine). Paris, 1964.

Fleischman S. Philology, linguistics and the discourse of the medieval texts // Speculum, Vol. 65. 1990. P.19-37.

Fonseca C.D. I conversi nelle communita canonicali// I laici nella "societa christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola, 25-1-27 agosto 1965. Milano, 1968. P. 262-305.

Fossier R. La Terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Paris, 1968.

Frank K. S. Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 1993.

From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny / Ed. by S. Boyton. Turnhout, 2005.

Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European church history. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag / Hrsg. von G. Litz. Leiden, 2005 (Studies in the history of Christian traditions, 124).

Fumagalli V. Landscapes of Fear: Perception of Nature and the City in the Middle Ages. Cambridge, 1994.

Garrett T.M. St. Augustine and the Nature of Society // New Scholasticism 30 (1956). P. 16-36.

Gessler I. La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Laurent à Liège aux XIIe et XIIIe siècles. Tonges, 1927 .

Ghellink J. de. L'essor de la littérature latine au XIIe siècle. Paris, 1946.

Ghellinck J. de. Le mouvement théologique du XIIe siècle. Bruges, 1948.

Giese W. Jüdische Proselytenmacherai im frühen und hohen Mittelalter // Historisches Jahrbuch 88 (1968). S. 407-418.

Gilchrist J. The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades // Jewish History. Vol. 3. №1. 1988. P.9-24.

Gilson E. Les métamorphoses de la cité de Dieu. Paris, 1952.

Gobry I. Le De Claustro animae d'Hugues de Fouilloy. Amiens, 1995 (Eklitra, LXXIV).

Goez H.-W. Kirchenreform und Investiturstreit: 910-1122. Stuttgart, 2000.

Golb N. Notes on the Controversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century // Journal of Jewish Studies 16 (1965). P. 69-74.

Golb N. New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade // Proceedings of the American Academy of Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 1-63.

Goldin S. Juifs et juifs convertis au moyen âge. "Es-tu encore mon frère?" // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations . Bd. 54 (1999) S. 851-874.

Goy R. Die handschriftliche Überlieferungen der Werke Richards von Sankt-Viktor im Mittelalter. Turnhout, 2005 (Bibliotheca Victorina XVIII).

Goy R. Die Überlieferung der Werke Hugos von Sankt Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1976.

Grant R. M. The Short History of the Interpretation of the Bible. L., 1965.

Greive H. Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitigen Europa. Darmstadt, 1982 (Grundzüge, Bd. 37).

Grewe K. Aquaedukt-Marmor-Kalksinter der römischen Eifelwasserleitung als Baustoff des Mittelalters. Stuttgart, 1992.

Grewe K. Atlas der römischen Wasserleitungen nach Köln. Köln, 1986 (Rheinische Ausgrabungen, Bd. 26). S. 36.

Grewe K. Licht am Ende des Tunnels: Planung und Trasserie im antiken Tunnelbau. Mainz, 1998.

Grewe K. Wasser auf Burgen im Mittelalter. Mainz, 2007.

Grewe K. Water Technology in Medieval Germany // Working with Water in Medieval Europe / Ed. P. Squatriti. Leiden; Boston; Köln, 2000 (Technology and Change in History, 3). P. 129-160.

Grimm R.R. Paradisus Coelestis – Paradisus Terrestis. München, 1976 (Medium Aevum 33).

Gross H. Etude sur la condition des juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle. Narbonne, 1912.

Iogna-Prat D. La Maison Dieu. Une Histoire Monumentale de l'Eglise au Moyen Âge (v. 800 - v. 1200). Paris, 2006.

Guild R., Guyon J., Rivet L. Les origines du baptistère de la cathédrale Saint-Sauveur – Etude de topographie aixnoise // Revue archéologique de Narbonnaise Vol. 16 (1983). P. 171-209.

Jacob Ch. The Reception of Origenist Tradition in Latin Exegesis // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Ed. by M. Saebce. Vol. I/1. Göttingen, 1996. P. 682-700.

Jakobs H. Kirchenreform und Hochmittelalter 1046 - 1215 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 7). München, Wien, 1984.

Janssen H. Kultur und Sprache: Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian. Nijmegen, 1938.

Jaeger C. S. Envy of Angels. cathedral schools and social ideals in medieval Europe, 950 – 1200. Philadelphia, 1994.

Jean-Marie L. La place dans les villes normandes des XIe-XIIe siècles: un espace difficile à percevoir et définir // La place publique urbaine: Du Moyen Age à nos jours / Etudes réunies par L. Baudoux-Rousseau, Y. Carbonnier, Ph.

Bragard. Arras, 2007 (Histoire / publications d'Archéologie et d'Histoire de l'Art de L'Université Catholique de Louvain, Vol. CII). P. 23-35.

Jérusalem, Rome, Constantinople : L'image et le mythe de la ville au Moyen âge (Colloque du département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris IV) / Textes réunis par *D. Poirion*. Paris, 1986 (Cultures et civilisations médiévales V).

Haacke R. Gerhoch von Reichersberg// VerLex Bd. 2. Sp. 1250-1259.
Haskins Ch. H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge Mass., 1927.

Haase C. Die mittelalterliche Stadt als Festung // Die Stadt des Mittelalters. Bd. 1. Karlsruhe, 1977 (Wege der Forschung, 243). S. 377-407.

Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. 2 Bd. Graz, 1971.

Hammond M. The city in the ancient world. Cambridge, 1972.

Haubrichs W. Von Abstrode bis Himmelpforten. Klöster (besonders des Zisterzienserordens) und die Sakralisierung des Raumes // Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter / *C. Dobrinski, B. Gedderth, K. Wipfler*. München, 2007. P. 39-84.

Hägglund B. Die Bedeutung der «Regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen // Theologica - Nordic Journal of Theology, 12:1, 1-44.
<http://dx.doi.org/10.1080/00393385808599786>

Haverkamp A. Gemeinden, Gemeinschaften und Kommunikationsformen im hohen und späten Mittelalter. Festgabe zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Trier, 2002.

Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Ed. by *M. Saebce*. Vol. I/1. Göttingen, 1996.

Heers J. La ville au Moyen Âge. Paris, 1990.

Hengel M. Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels / Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. Hrsg. von *M. Hengel, H. Löhr*. Tübingen, 1994. S. 1-71.

Herval R. Histoire de Rouen. Vol. I. Rouen, 1947.

Hidal S. Exegesis in the Antiochene School // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Ed. by M. Saebce. Vol.I/1.Göttingen, 1996. P. 543-568.

Hildebrandt M. The Exernal School in Carolingian Society (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 1). Brill, 1992.

Holladay W.L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1971.

Howe J. Creating Symbolic Landscapes: Medieval Development of Sacred Space // Inventing Medieval Landscapes: Senses of Place in Western Europe / *J. Howe, M. Wolfe.* Gainesville, 2002. P. 208-223.

Katz J. Exclusiveness and tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. NY, 1969.

Katz P. The Early Christians` Use of Codices instead of Rolls / *JTS* 48. 1945. P.63-65.

Kaulen F. Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Freiburg im Breggau, 1904.

Kedar B. The Latin Translations / Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Ed. by *M. J. Mulder.* Maastricht, 1988. P. 311-312.

Kedar B. Z. Historians and the Massacres of 1096 // *Jewish History.* Vol. 12. №2. 1998. P.11-31.

Kiefer R. Jerome: His Exegesis and Hermeneutics // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Ed. by M. Saebce. Vol.I/1.Göttingen, 1996. P. 659 -681.

Köbler G. Mitteleuropäisches Städtewesen in salischer Zeit. Die Ausgliederung exemter Rechtsbezirke in mittel- und niederrheinischen Städten // Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen / Hrsg. von *B. Diestelkamp.* Köln, Wien, 1982. S.1-13.

Koep L. Dedicatio // *RAC.* Stuttgart, 1957. Bd. 3.Sp. 643-649.

Köhn R. Monastisches Bildungsideal und Weltgeistiges Wissenschaftsdenken zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris // Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Berlin; NY, 1976. S.1-51.

Konrad R. Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken // Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. Hrsg. von *C. Bauer, L. Boehm, M. Müller*. München, 1965. S. 523-540.

Köpf U. The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by *M. Saebce*. Vol. I/2. Göttingen, 2000. P. 148-179.

Köpf U. Zur Spiritualität der früher Kartäuser und Zisterzienser // Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser / Hrsg. von *S. Lorenz*. Stuttgart, 2002. S. 215-231.

Kötting B. Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster, 1950.

Krautheimer R. Three Christian Capitals. Topography and Politics. Berkeley; Los Angeles; London, 1983.

Krautheimer R. Rome, Profile of a City, 312-1308. Princeton; NY, 1980.

Kugler H. Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters. München, 1986.

Küster U. Der verschlossene Garten: Hohelied-Auslegung und monastisches Leben im 12. Jahrhundert. Düsseldorf, 1985.

Lackner B. The Eleventh-Century Background of Cîteaux. Washington, 1972.

Ladner G.B. Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order // Speculum. Vol. 42. 1967. P. 233-259.

Ladner G.B. The Idea of the Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of Fathers. Cambridge, 1959.

I laici nella "societas Christiana" dei Secoli XI e XII: Atti della terza

Settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, Vol. 5; Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie 3, Varia, Vol. 5). Milano, 1968.

Lamirande E. L'Eglise céleste selon Saint Augustine. Paris, 1963.

Langenbahn S.K. Tabernacles // Lexikon des Mittelalters. Bd. VIII. Sp. 392-394.

Laudage J. Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993 (Erträge der Forschung, Bd. 282).

Lauras H., Rondet H. Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin // Etudes Augustiniennes. Théologie. Etudes, publiées sous la direction de la faculté de théologie S.J. de Lyon-Fourvière. Ed. par H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier. Paris, 1953. P.98-160.

Laurent J. Les noms des monastères cisterciens dans la toponymie européenne // Saint Bernard et son temps / Association bourguignonne des sociétés savantes. Congrès de 1927. Dijon, 1928. T. I. P. 168-204.

Lazzarino del Grosso A.M. Armut und Reichtum im Denken Gerhohs von Reichersberg. München, 1973

Leclercq J. Deux opuscules médiévaux sur la vie solitaire // Studia monastica, 4. 1962. P. 93-109.

Leclercq J. L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil // L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Milano, 1965. P. 27-44.

Leclercq J. Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge (Studia anselmiana: Philosophica theologica, Vol. 48). Romae, 1961.

Leclercq J. L'idéal monastique de saint Odon, d'après ses oeuvres // A Cluny: Congrès Scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des Saints Abbés Odon et Odilon 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès, art, histoire, liturgie / Publiés par la Société des Amis de Cluny avec l'aide du Centre National de la Recherche Scientifique. Dijon, 1950. P. 227-232.

Leclercq J. Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle // Aux sources de la spiritualité occidentale. Paris, 1964. P. 35-90.

Leclercq J. Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits. T. I-V. Roma, 1962-1992.

Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen. Düsseldorf, 1963.

Lekai L.J. Ideals and Reality in Early Cistercian Life and Legislation // Cistercians Ideals and Reality. 1978, P.4-29.

Lentes T. Textus Evangelii. Materialität und Inszenierung des Textus in der Liturgie // Textus im Mittelalter: Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld / Hrsg. von *L. Kuchenbuch* und *U. Kleine*. Göttingen, 2006. S. 134-148.

Leguay J.-P. La rue au Moyen Age. Rennes, 2004.

Leyser H. Hermits and the New Monasticism. London, 1984.

Little L.K. Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. Ithaca, 1978. P.42-57.

Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle). Toulouse, 2011 (Cahiers de Fanjeaux, 46).

Longère D. La prédication médiévale. Paris, 1983.

Lottin O. Psychologie et morale aux XIIe et XIII siècles. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Geambloux 1959.

Lust J. Septuagint and Canon // The Biblical Canons. Ed. by *J.-M. Auwers*, *H. J. de Jonge*. Leuven, 2003. P. 39-55.

Magrassi M. Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz. Roma, 1959.

Malkiel D.J. Destruction and conversion: intention and reaction, Crusaders and Jews, in 1096 // Jewish History. 2001. Vol. 15. P. 257-280.

Marcus I.G. Jews and Christians Imagining the Other in Medieval Europe // Prooftexts, Vol. 15, No. 3 (September 1995), P. 209-226.

Marti H. Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen. München, 1974.

Marshall W. Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the De Civitate Dei. Washington, 1952.

Meier Ch. Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter. Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik // Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese. / Hrsg. von *R.L. Lerner*. München, 1996 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32). S.39-64.

Meier-Staubach Ch. Ruperts von Deutz literarische Sendung // Aspekte des 12. Jahrhundert: Freisinger Kolloquium 1998 / Hrsg. von *W. Haubrichs*. Berlin, 2000 (Wolfram-Studien XVI). S. 29-52.

Meier U. Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. München, 1994.

Melve L. «The Revolt of Medievalist». Directions in the Recent Research on the Twelfth Century Renaissance // *Journal of Medieval History*. 32. 2006. P. 231-252.

Meyer W. Deutsche Burgen, Schlösser und Festungen. Frankfurt-am-Main, 1979.

Michel A. Rome chez Hildebert de Lavardin // Jérusalem, Rome, Constantinople : L'image et le mythe de la ville au Moyen âge (Colloque du département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris IV) / Textes réunis par *D. Poirion*. Paris, 1986 (Cultures et civilisations médiévales V). P. 197-204.

Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity / Ed. by *M. J. Mulder*. Philadelphia, 1988.

Manuscripts and Monastic Culture. Reform und Renewal in the Twelfth-Century Germany. Medieval Church Studies, Vol. 13 / Ed. by *A. Beach*. Turnhout, 2007.

Moines et religieux dans la ville (XIIIe-XVe siècle). Toulouse, 2009 (Cahiers de Fanjeaux, 44).

Mols R. Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIVe au XVIIIe siècle. Vol. 1-3. Louvain, 1954-1956.

Morris A.E.J. History of Urban Forms. London, 1972.

Le Moyen Age et la Bible / Ed. par *G. Lobrichon, P. Riché*. Paris, 1984.

The Multiple Meaning of Scripture: the Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture / Ed. by *I. van 't Spijker*. Boston: Brill, 2009.

Musset L. Pour l'histoire sociale d'une habitude onomastique: Essai sur l'apparition des noms de rues dans les villes normandes (XIe-XIIIe siècles) // Aspects de la société et l'économie dans la Normandie médiévale, Xe-XIIIe siècles / Ed. par *L. Musset, J.-M. Bouvris, V. Gazeau*. Caen, 1988. P. 165-183.

Naumann H. Karolingische und ottonische Renaissance. Frankfurt-am-Main, 1927.

Neidiger B. Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner historische Studien, Bd. 5; Ordensstudien, Bd. 3). Berlin, 1981.

Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese / Hrsg. von *R.L. Lerner*. München, 1996 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32).

Nobbe H. F. A. Gerhoh von Reichersberg. Ein Bild aus dem Leben der Kirche im XII. Jahrhundert. Leipzig, 1881.

Noizet H. La fabrique de la ville : Espaces et sociétés à Tours (XI – XIII siècle). Paris, 2007.

Oberste J. Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters. Köln, 2003 (Norm und Struktur, 17).

Ohler N. Mönche und Nonnen im Mittelalter. Düsseldorf, 2008.

Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt, 1983.

Oort J. van. Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden, 1991.

Oort J. van. Augustin Handbuch / Hrsg. von *V. H. Dreccoll*. Tübingen, 2007.

Orselli A.M. Lo spazio dei santi // Uomo e spazio nell'Alto Medioevo, Spoleto, 2003. P.855–890.

Palmer L.R. Latin Language. London: Faber and Faber, 1955.

Panofsky E. Sinn und Deutung in der bildenden Kunst. Köln, 1978.

Paul A. La Bible et l'Occident: De la Bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne. Paris, 2007.

Patzelt E. Die karolingische Renaissance: Beiträge zur Geschichte der Kultur des Frühen Mittelalters. Wien, 1924.

Péchenard P.-L. Histoire de l'abbaye d'Igny, de l'ordre de Citeaux, au diocèse de Reims. Reims, 1883.

Peltier H. Hugues de Fouilloy. Chanoine regulier, prieur de Saint-Laurent-au Bois // Revue du Moyen Age Latin. V. II. Part 1. №1/4, 1946. P. 25-44.

Pernoud R. La femme au temps des Cathedrales. Paris, 1984.

Peters E. Quellen und Charakter der Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert. Breslau, 1915.

Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für H.J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag // Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. 24/ 1. Ed. R. Gryson. Freiburg, 1993.

Piazzoni A.-M. Le premier biographe de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry. La première partie de la Vita prima comme oeuvre théologique et spirituelle // Vies et légendes de Saint Bernard / Publ. par P. Arabeyre, J. Berlioz, Ph. Poirrier. Cîteaux, 1993.

Piendl M. St. Emmeram in Regensburg: die Baugeschichte seiner Klostergebäude // Beiträge zur Baugeschichte des Reichsstiftes St. Emmeram und des Fürstlichen Hauses in Regensburg / Hrsg. von M. Piendl. Kallmünz, 1986. S. 134-348.

Pilon E. Senlis et Chantilly. Grenoble, 1937.

La place publique urbaine: Du Moyen Age à nos jours / Etudes réunies par L. Baudoux-Rousseau, Y. Carbonnier, Ph. Bragard. Arras, 2007 (Histoire / publications d'Archéologie et d'Histoire de l'Art de L'Université Catholique de Louvain; vol. CII).

Prinz F. Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München, 1980.

Pollmann K. Augustine`s Hermeneutics as a Universal Discipline! / Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions. Ed. by K. Pollman and M. Vessey. Oxford, 2005. P. 206-231.

Precht G. Alt Sankt Heribert in Deutz. Führer zu vor und frühgeschichtlichen Denkmälern Bd. 39. Köln, Mainz, 1980. S.190-195.

Rajak T. Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

Ratzinger J. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München, 1954.

Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter // Hrsg. von J.A. Aertsen, A.Speer. Berlin; New York, 1998.

Rebenich S. Jerome: The "vir trilinguis" and the "hebraica veritas" // Vigilia Christiana, 1993. Vol. 47, P. 50-77.

Renna T. Jerusalem in Medieval Thought, 400-1300. Lewinston; Queenston; Lampeter, 2002 (Mediaeval studies, 14).

Rose A. Jérusalem dans l'année liturgique // La vie spirituelle 86 (1952). P.389-413.

Rosenthal-Heginbottom R. Tabernacle. The Anchor Bible Dictionary. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 6. P.292-302.

Rosignol S. Civitas in Early Medieval Central Europe // The Medieval History Journal. Vol. 14 (2011). P. 79-91.

Russel J.C. Medieval Regions and their Cities. Indiana, 1972.

Saint-Denis A. Apogée d'une cité. Laon et le Laonnois aux XIIe et XIIIe siècles. Nancy, 1994.

Saalman H. Medieval Cities. N.-Y., 1968.

Sauthern R. Scholastic Humanism and Unification of Europe. 2 Vols. Oxford, 1997, 2001.

Schmale F.-J., Goetz H.-W. Funktion und Formen mittelalterlicher

Geschichtsschreibung (Die Geschichtswissenschaft). Darmstadt, 1993.

Schmidt H.-J. Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter. Trier, 1969 (Trierer Historische Forschungen, Bd. 10).

Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. Hrsg. von *M. Hengel* und *H. Löhr*. Tübingen, 1994.

Schreckenberg H. Exegese / RAC Bd. 8.

Schulz-Flügel E. Interpretatio. Zur Wechselwirkung von Übersetzung und Auslegung im lateinischen Cantica Canticorum // *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für H.J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag / Ed. R. Gryson.* Freiburg, 1993 (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. 24.1). P. 131-149.

Schulz-Flügel E. The Latin Old Testament Tradition // *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by M. Saebce.* Göttingen, 1996. Vol. I. P. 643.

Schuppisser F.O. Hugo de Folietos «De Claustro Animaе»: Der Klosterbau als Abbild der Seele und des Paradieses. <http://www.fschuppisser.ch/1kunst/hugo.html> (Последнее обращение 21.12.2013).

Sedlmayr H. Die Entstehung der Kathedrale. Freiburg, 1996.

Semmler J. Benediktus II: Una regula, una consuetudo // *Benedictine culture 750-1050 / Ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst.* Leuven, 1983. P. 1-49.

Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. P. 74.

Smith C.T. An Historical Geography of Western Europe before 1800. London, 1969.

Smith N. Man and Water: A comprehensive history of water technology, irrigation, hydropower and drinking water. NY, 1975.

Snijders T., Vanderputten S. From Scandal to Monastic Penance: A Reconciliatory Manuscript from the Early Twelfth-Century Abbey of St. Laurent

in Liège // Church History 82:3 (September 2013), 523-553.
doi:10.1017/S0009640713000620

Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1952.

Sonntag J. Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit. Berlin, 2008.

Southern R.W. Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Vol 1. Foundations. Oxford, 1995.

Speer A. Die entdeckte Natur. Leiden; New York; Köln, 1995.

Spijker I. van't. Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries. Turnhout, 2004 (Disputatio 4).

Steckel S. Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten. Köln, Weimar, Wien, 2012.

Stüdeli B. E. Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beiträge zur Bedeutung von Minoriten und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz (Franziskanische Forschungen, Bd. 21). Werl, 1969.

Stummer F. Einführung in die lateinische Bibel. Paderborn, 1928.

Sundberg A. The Old Testament of the Early Church. Harvard, 1964.

Sydow J. Stadt und Kirche im Mittelalter // Jürgen Sydow. Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag / Hrsg. Maurer H. Sigmarinen, 1991. S. 178-199.

Textus im Mittelalter : Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld / Hrsg. von *L. Kuchenbuch* und *U. Kleine*. Göttingen, 2006.

Thomson R. The Place of Germany in the Twelfth-Century Renaissance // Manuscripts and Monastic Culture. Reform und Renewal in the Twelfth-Century Germany. Medieval Church Studies, Vol. 13 / Ed. by *A. Beach*. Turnhout, 2007. P.19-42.

Toch M. Die Juden im mittelalterlichen Reich. München, 2013.

Valous G. de. Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre. Paris, 1970.

Vauchez A. La spiritualità dell'occidente medioevale secoli VIII - XII. Milano, 1978.

Violante C. "Chiesa feudale" e riforme in Occidente (secc. X-XII): introduzione a un tema storiografico (Centro italiano di studi sull'alto medioevo; Studi Vol. 9). Spoleto, 1999.

Wannenmacher J.E. Geographie der Unendlichen. (Räumliche) Vorstellungen von Paradies und Infernum im Mittelalter // Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European church history. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag / Hrsg. von G. Litz. Leiden, 2005 (Studies in the History of Christian Traditions, 124). S. 47-64.

Wathen A. Conversatio and Stability in the Rule of Benedict // Monastic Studies. Vol. 11. 1975. 1-44.

Welles Ch. B. The greek city// Studii in onore di A. Calderini. E. R. Parebini. Milano, 1956. V.I. P. 37-89.

Whright D. F. Augustine: His Exegesis and Hermeneutics // Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation / Ed. by M. Saebce. Vol. I/1. Göttingen, 1996. P.701-730.

Wichner J. Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht. München, 1982.

Williams G. H. Wilderness and Paradise in Christian Thought. New York, 1962.

Wilmart A. La tradition des grands ouvrages de saint Augustin. Roma, 1931.

Wintersig A. Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie // Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laachner Mönche. Münster, 1926. S.81-102.

Wisplinghoff E. Beiträge zur älteren Geschichte der Benediktinerabtei Deutz // Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 29/30, 1957. S.139-160.

Wolfe M. Walled Towns and the Shaping of France. From the Medieval to the Early Modern Era. N-Y., 2009.

Working with Water in Medieval Europe / Ed. *P. Squatriti*. Leiden; Boston; Köln, 2000 (Technology and Change in History, 3).

Young A.A. The Fourth Gospel In The Twelfth Century: Rupert Of Deutz On The Gospel Of John / <http://homes.chass.utoronto.ca/~young/rdintro.html> (Последнее обращение 08.02.2014).

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.

Zemler-Cizewski W. The Literal Sense of Scripture according to Rupert of Deutz / The Multiple Meaning of Scripture: the Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture. Ed. by I. van 'tSpijker. Brill, 2009. P. 203

Zinn G. Hugh of Saint-Victor and the Ark of Noah: A New Look // Church History. Vol. 40. N. 3 (Sept. 1971). P. 261-272.

Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter / Bearb. von *C. Kasper, K. Schreiner*. St. Ottilien: EOS-Verlag, 1994. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, 34).

Алексеев А.А. Библия. Переводы на латинский язык / ПЭ. Т.V. М., 2002. С.125-126.

Андреев Ю.А. Раннегреческий полис. Л., 1976.

Анисимова А.А. Город и монастырь в средневековой Англии : на материале юго-восточных графств : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.03. М., 2012.

Анисимова А.А. Горожане и монастырь: мирское использование освященного пространства // Запад-Россия-Восток в исторической науке XXI века: научные парадигмы и исследовательские новации. В 2 частях / Под общ. ред. Ю.В. Варфоломеева и Л.Н. Черновой. Саратов: Издательский центр «Наука», 2010. Ч. 2. С. 36-43.

Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе / Под ред. Дж. Д. Данна, И. Ивлиева, И. Каравидопулоса, У. Луца, Ю. Ролофа и др. М., 2011.

Бондарко Н. А. Сад, Рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья // Образ рая: от мифа к утопии. Серия "Symposium", Выпуск 31. СПб, 2003. С. 11-30.

Ванеян С.С. Архитектура и иконография. "Тело символа" в зеркале классической методологии. М., 2010.

Воскобойников О.С. Тысячелетнее царство (300—1300). Очерк христианской культуры Запада. М., 2014.

Город в средневековой цивилизации Западной Европы: [Сборник: В 4 т.] / Кол. авт. Институт всеобщей истории РАН; Отв. ред. *Сванидзе А. А.* Москва, 1999.

Гришаева Л.И. Содержание культурно-специфических стереотипов и организация текста // Историческая наука сегодня. Теории, методы, перспективы. М., 2012. С.182-199.

Дандамаев М.А. Культура и экономика Древнего Ирана. М., 1980.

Древний Восток. Город и торговля. Ереван, 1973.

Донецкий П. Б. Борьба за коммуну в Амьене (1113 - 1117) в восприятии Гвиберта Ножанского // Средневековый город: межвузовский научный сборник. Вопросы социально - политической, культурно - антропологической и идейной истории города XI - XVI веков. Вып. 20. Саратов, 2009. С. 133 - 139.

Ефремова Ю. А. Восприятие пустыни у ранних цистерцианцев // Вестник Московского Государственного Университета. Серия "История". 2012. №1. С. 9-27.

Ефремова Ю.А. Основание цистерцианских монастырей в XII веке: Природные условия и их восприятие // Средние века. 2012. Т. 73 (3-4). С.83-103.

Ефремова Ю.А. Природа в цистерцианской традиции XII века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 2013.

Ефремова Ю. А. Языковые образы человека в средневековой западной культуре. Лингвокультурный анализ // Языковые образы человека в истории культуры / Ред. *В. В. Глебкин*. Москва, 2011. С. 60-80.

Ефремова Ю. А. Символика монастырского средневекового сада (на примере раннецистерцианской традиции) // Диалог со временем. Вып. 40, 2012. С. 160-172.

Земскова В. И. Христианская базилика и Иерусалимский храм: единство традиции и преемство архитектуры. СПб, 2012.

Зёдинг Т. Богодухновенность Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете / Под ред. *И. Каравидопулоса, У. Луца, Ю. Ролофа* и др. М., 2011.

Историческая наука сегодня. Теории, методы, перспективы. М., 2012.

Ле Гофф Ж. Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

Казбекова Е. В. Glossa Ordinaria // ПЭ. Т. 11. М., 2006. С. 596-598.

Казбекова Е.В. Герхох Райхерсбергский // ПЭ М., 2006. Т. 11. С. 425-426.

Карсавин Л. П. Культура средних веков. М., 2003.

Киреева М. В. Ориген и святитель Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Экзегетические методы. СПб., 2006 (Византийская библиотека. Исследования).

Кнабе Г.С. Древний Рим: история и повседневность. М., 1986.

Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. М., 2010. С. 21-33.

Кошеленко Г.А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979.

Крылова Ю.П. Игры и развлечения горожан свобод // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей. М., 2000. С. 319-336.

Ломакин Н.А. Образы пространства в папском церемониале XIII-XIV вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03: защищена 07.11.2012. М., 2012.

Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции. М., 2008.

Проблемы социально-экономической истории Древнего мира. Под ред. *В.В. Струве*. М.-Л. 1963.

Мереминский С.Г. Historiarum collatio: рецепция предшествующей традиции в западноевропейском историописании «долгого XII века» // Средние века. 2013. Вып.74(3-4). С. 90-107.

Неклюдов К.В., Петров А.Е., Ткаченко А.А. Герменевтика библейская // ПЭ. Т. 11. М, 2006. С. 360-390.

Редькова И.С. Город глазами средневекового монаха (по сочинению Руперта Дойцкого «De incendio oppidi Tuitiensis») // Средние века, 2009. Вып.70(4). С. 37-54.

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

Редькова И.С. Горожане и странники: образ жизни как способ конструирования пространства в экзегетике 12 в. // Электронный журнал «История» 2 (10). М., 2012. <http://www.history.jes.su/s207987840000296-4-1-en>

Редькова И.С. Пространство города в экзегетическом трактате Гуго Фольетского "De claustro animae" // Вестник Московского Государственного Университета. Серия "История". 2012. №1. С. 3-14.

Редькова И.С. Элементы урбанистического ландшафта в западноевропейской экзегетике XII в. / Проблемы истории и культуры средневекового общества. СПб, 2009. С. 70-73.

Репина Л. П. Городские микроструктуры и город как подсистема в истории // Феномены истории 2005. К 80-летию В. Л. Керова. Сб. статей. М., 2005. С. 244—257.

Савваитов П.И. Библейская герменевтика. Православное учение о способе толкования Священного Писания. М., 2011.

Сванидзе А.А. Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы // Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. С.9-41.

Сидоров А.И. Богословские школы древней Церкви // ПЭ. Т. 5. М., 2007. С. 525-530.

Сидорова В.В. Сарацины и иудеи в сочинениях Адемара Шабанского и Рауля Глабера // Per Aspera... Сборник научных статей победителей конкурса студенческих работ исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. № 2. М., 2010. С. 88-100.

Солодкова Л.Н. Борьба горожан Кёльна с архиепископами и рождение городских свобод // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей. М., 2000. С. 88-100.

Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, Герменевтика. М., 2008.

Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001.

Уваров П.Е. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение новых форм // Средние века. 2013. Вып.74(3-4). С. 42-59.

Усков Н.Ф. Алкуин / ПЭ. Т. II. М., 2001. С.25-27.

Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001.

Филиппов И.С. Библейские цитаты и аллюзии в проповедях Цезария Арелатского // Средние века, 2014. Вып. 75 / 3-4. С. 141-156.

Филиппов И.С. Библия и римское право: понятия права, закона и справедливости в Вульгате // Философия права Пятикнижия. М., 2012 С. 320–368.

Филиппов И. С. Средиземноморская Франция в раннее средневековье. М., 2000.

Фокин А. Р. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I-Vвв.) // Православие и Библия сегодня. Киев, 2006. С.92-135.

Фоссье Р. Люди Средневековья. СПб., 2010.

Чернышев Ю. Г. Мореплавание в античных утопиях // Быт и история в античности. М., 1988. С. 88-113.

Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003.

Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб, 2003.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. М., 2008.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Ястребицкая А.Л. Европейский город. М., 1993.

Ястребицкая А.Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке. М., 1995.