



Редькова И. С.

**ГОРОД ГЛАЗАМИ
СРЕДНЕВЕКОВОГО МОНАХА
(ПО ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИМ
ТЕКСТАМ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XII в.)**

М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.:
Петроглиф, 2020. (Mediaevalia. [Series minor]). 432 с.
ISBN 978-5-98712-906-7

УДК 82-95 (94(36))

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.013

Монография Ирины Сергеевны Редьковой посвящена городу как новому феномену социальной жизни Средневековья, рассмотренному по экзегетическим текстам первой половины XII в. В предисловии автор справедливо отмечает, что «история интерпретации может быть использована как зеркало социальных и культурных изменений» (с. 9). И если любой древний текст нуждается в толковании, то тем более это относится к тексту священному. По этой причине при переводах Библии меняются также адресаты, контексты и культурные коды. Каждый народ и каждая эпоха привносит некие новые реалии и новые прочтения в изначальный священный текст.

Двенадцатый век представляется особой эпохой в истории Западной Европы. Это время развития городов как новой формы организации социальной жизни, как нового феномена. Это развитие диалектики и схоластики как новых направлений в богословской мысли. Это время глубинных трансформаций во всех сферах жизни — политической, социальной, экономической и культурной. Изучение и анализ текстов той эпохи позволяет глубже понять и осмыслить дальнейшее развитие и динамику европейской культуры в целом.

Первая глава данной работы носит название «Источники». Она является своего рода введением к остальной части исследования. После общих параграфов, посвящённых понятиям экзегетики и герменевтики, а также богодуховенности Библии, автор переходит к характеристике латинских переводов Священного Писания. Первые переводы

на латинский язык книг Ветхого и Нового Заветов появились уже во II в. в Африке и Южной Галлии. Это были технические переводы, которые во многом повлияли на формирование и развитие «церковной латыни». Постепенно, в процессе формирования канона появилась потребность в стандартизации и унификации текста. В 382 г. папа Дамас I поручил блж. Иерониму сверить латинские переводы Нового Завета с греческим текстом. После работы над текстом Нового Завета Иероним приступил к ревизии и переводу Ветхого Завета, чему он посвятил около двадцати лет. В ходе работы блж. Иероним приходит к формулировке концепции *hebraica veritas* («еврейская истина»), согласно которой еврейский оригинал Ветхого Завета является первичным авторитетом и главным критерием истинности при переводе и толковании Священного Писания. Впоследствии блж. Августин подвергнет критике данную концепцию, отстаивая авторитет Септуагинты как богодухновенного текста, освящённого традицией христианской Церкви.

В параграфе 1.2.3 автором рассматривается рецепция Вульгаты в Раннее и Высокое средневековье. Как отмечает автор, до нашего времени сохранилось более десяти тысяч рукописных экземпляров латинской Вульгаты (больше всего Нового Завета и Псалтири), древнейшие из которых датируются V в. К эпохе Карла Великого Вульгата постепенно заняла приоритетное положение. Начиная с этого времени, возникают попытки создать единый унифицированный текст Библии, нашедшие выражение в Библии Алкуина (801 г.), в редакции Стефана Хардинга, третьего аббата Сито (XII в.), и редакции Стефана Лангтона, архиеп. Кентерберийского (XIII в.).

Второй параграф первой главы посвящён методам экзегетики. По мнению автора, самой ранней формой экзегезы является этимологическое толкование слов, которое строилось на гипотезе, что в слове содержится и точность, и суть вещи, явления. Другим методом является интерпретация парафразы, где исследованию подвергался синтаксис предложения, взаимосвязи и их расположение в предложении. Крайней формы экзегезы является аллегорическое толкование, воспринятое христианством через Филона Александрийского и раннюю иудео-христианскую традицию, когда за буквальным смыслом («тело») интерпретатор раскрывает духовный смысл («душу») Писаний. Этот тип был развит впоследствии в рамках Александрийской богословской школы (Климент Александрийский и Ориген). Ещё одним методом толкования является типология, ставящая перед собой задачу найти соответствия Нового Завета (антитип) в тайнах Ветхого (тип, «тень», прообраз).

В отдельном разделе, посвящённом Оригену и его методу, автор характеризует герменевтическую теорию Оригена, согласно которому в Писании присутствует три уровня смыслов: буквальный, духовный и моральный. Кроме того, Библия является единомысленной, и Ветхий Завет прообразовательно (типологически) согласуется с Новым. А любую фигуру Ветхого Завета также следует рассматривать как «тень» или «отображение» некой духовной тайны и как моральную аллегория.

Этот метод Александрийской школы не получил значительного распространения на Востоке, но был весьма популярен на Западе. Учение о множественности смыслов Писания становится нормой в интерпретации библейского текста. Это учение автор находит у свт. Амвросия Медиоланского, у блж. Иеронима, блж. Августина и папы Григория Великого.

В X–XI вв., с расцветом монашеской культуры и литературы на Западе, возникает особый тип образования, в основе которого лежит *lectio divina* — чтение Библии и размышление (*meditatio*) над прочитанным текстом. И если в кафедральных школах у схоластов *lectio* вело в дальнейшем к *quaestio* (вопросу) и *disputatio* (дискуссии), то есть к научному познанию предмета, то в монашеских кругах за чтением Библии следовало *meditatio et oratio* (размышление и молитва), что вело, в свою очередь, к мудрости и внутреннему познанию.

Как справедливо отмечает автор, Библия занимала центральное место в процессе обучения в городских, кафедральных школах (например, в Лане, Шартре, Париже). Здесь возникают новые формы экзегезы, появляются комментарии, на смену которым приходят отдельные трактаты сотериологического или космологического характера. Ещё одним характерным элементом раннесхоластической экзегезы являются глоссы (*glossa*; *glossa ordinaria*), которые представляют собой результат колоссальной работы: текст Библии сопровождался прологом (или несколькими прологами), а также комментариями на полях (маргиналии), либо между строк (интерлинейные глоссы). Как замечает автор, «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 и разъяснениями на полях и между строк» (с. 70).

В четвёртом параграфе первой главы даётся обзор тех авторов и тех источников, которые легли в основу данного исследования. Среди авторов перечисляются Руперт Дойцкий (Rupertus Tuitiensis, или Роберт Сен-Лоранский), Герхох Райхерсбергский, Готфрид Адмонтенский, Гуго Фольетский, представители Сен-Викторской школы (Гуго и Ришар

Сен-Викторские) и представители цистерцианской традиции (Бернард Клервосский, Гильом из Сен-Тьерри и Исаак из Стеллы).

Вторая глава носит название «Город библейский и город XII в.». По словам автора, Библия, особенно Ветхий Завет, даёт богатый материал по истории города и городской культуры Древнего Востока и античности. Но при переводе на латынь христианские авторы пытались адаптировать социально-экономическую и политико-правовую реальность цивилизации Древнего Востока к культурному коду греко-латинского мира.

Особый вклад внёс блж. Августин со своей моделью: «град Божий» — «град земной» (*civitas Dei — civitas terrena*). Как отмечает автор, понятие *civitas* для Августина имело ряд значений: 1) сообщество граждан; 2) город или государство, где проживают граждане; 3) политическая единица, институция (город, государство); 4) статус, обозначение принадлежности гражданина к общности граждан, то есть гражданство. Иными словами, для блж. Августина *civitas* есть организованное сообщество граждан, связанных между собой богослужением, правовыми нормами, культурой и этическими ценностями.

По мысли блж. Августина, мир состоит из двух градов. *Civitas Dei* состоит из ангелов и благих людей, а *civitas terrena* — из падших ангелов и грешников. В настоящее время два града смешаны и таковыми останутся до конца века. Родоначальники этих двух сообществ — Каин и Авель. Каждый град создается любовью: земной — любовью к себе, доходящей до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доходящей до презрения к себе. Град земной гордится собой, град небесный хвалится о Господе.

Эта идея «двух градов» прослеживается автором в контексте экзегетики первой половины XII в. Она встречается в концепции *translatio imperii* (земной град как сменяющие друг друга империи) Оттона Фрейзингского, в противостоянии Иерусалима и Вавилона или «*civitas Dei — civitas diaboli*» Герхоха Райхерсбергского. Такое же противопоставление Иерусалима и Вавилона имеет место в творчестве Гуго Фольетского. По его мысли, Иерусалим имеет четыре значения. Иерусалим материальный — это город в Иудее, мистический — Церковь, моральный — душа верующая, анагогический — небесная отчизна. Первый построен из камней и дерева, второй — из праведников и тех, кто будет прошён, третий — из добродетелей, четвёртый — из людей и ангелов. В то же время Вавилон толкуется у него «гастрономически», как иллюстрация культа желудка. Как пишет автор, «Вавилон теряет своё “величие” как оплот зла и начинает использоваться в качестве иллюстрации к таким грехам,

как чревоугодие» (с. 155). Эту трансформацию автор называет «профаннизацией *civitas diaboli*» (с. 153).

В цистерцианской традиции происходит «релокализация града небесного». Бернард Клервосский, а за ним Исаак из Стеллы располагают *civitas Dei* не в Иерусалиме, а в Вифлееме. По мысли Бернарда, Иерусалим — это город земной, столица, где находится резиденция правителя века сего. Этот город не может быть градом небесным, в то время как Вифлеем был избран Самим Всевышним для того, чтобы в нём родился и вочеловечился Сын Божий.

Особое место в данном контексте занимает Руперт Дойцкий, который выдвигает идею странствующего града. По его мнению, верующий есть странник (*peregrinus*), поскольку истинная отчизна христиан — в небесном граде, а на земле все они есть странники посреди Вавилона.

Наконец, автор переходит к Сен-Викторской школе. И Гуго, и Ришар Сен-Викторские также используют и развивают августиновскую идею двух градов, говоря о противопоставлении Иерусалима и Вавилона.

Третья глава данной книги носит название «Пространство библейского и средневекового города в представлении экзегетов XII в.». По мнению автора, «для западноевропейского средневекового сознания важнейшим компонентом города были стены, которые не только защищали город, но и символизировали его свободы и привилегии... Стена имела не только практическое, социальное, но и символическое значение» (с. 187). Экзегеты XII в. порой дают следующее тропологическое толкование: город символизирует человеческую душу. Град Божий есть верующая душа, стены этого города суть добрые дела людей, а пробоины в них — бреши, созданные грехами. В мистическом преломлении город есть Церковь, стены — Священное Писание, которыми град Божий защищается от хитроумных козней и открытых нападков еретиков. Стражи стен города мистического — это учителя Писаний, призванные охранять божественный закон и защищать истину веры. Опора и защита Церкви — исповедники и учителя Церкви. В аллегорической интерпретации под обороной города понималось то, что помогало защитить правильное исповедание веры, это Священное Писание и учителя Церкви. В моральном толковании под стенами понимались добрые дела, которые защищают души верующих.

Особую функцию в городе играли городские ворота (*portae*), которые также толкуются церковными авторами XII в. либо морально (например, как добродетель смирения, через которую воссоединяются с Богом; или как глаза и уши человеческой души, которые закрываются перед дьяволом и открываются Богу), либо мистически (как вход в град небесный).

Во всех средневековых городах большую роль играла городская площадь (*platea*) — место торговли и коммуникативное пространство средневекового общества. Наконец, важное значение в городе отводится водоснабжению. Как отмечает автор, в Библии мы находим разные свидетельства о городском водоснабжении: акведуки, искусственные резервуары для хранения воды (*cisterna*), колодцы (*puteus*), источники с проточной водой (*fons*), городские пруды (*piscina*), купели. Вообще, вода для многих народов древности имела сакральное значение и широко применялась в литургической практике христианской Церкви. Автор пишет: «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 на то, что было им известно и понятно из собственного опыта... Даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту, а не традиции» (с. 243–244).

В четвёртой главе книги идёт речь о рае как городе и рае как саде. По мнению средневековых христианских авторов, история человечества началась в райском саду и завершится в раю, в небесном граде Иерусалиме. «Сад» и «град» были ключевыми концептами в восприятии идеальных форм бытия и пространства. По словам автора, «западное богословие раннего Средневековья представляло рай в виде цветущего сада, его образ был заимствован из книг Ветхого Завета и служил символом будущего века» (с. 270). Но к XIII в. этот концепт стал претерпевать существенные изменения и райский сад стал замещаться образом рая-града. В монашеской письменности таким местом становится «монастырский рай», где человек реализует стремление к утраченному раю и восстанавливает свою падшую природу, возвращаясь к тому состоянию, в котором некогда пребывали Адам и Ева.

В теологии XII в. монастырь нередко изображается как отблеск, прототип, модель земного рая. Согласно цистерцианской и клюнийской традиции, монастырь сочетал в себе черты града (через архитектурные формы), запертого сада и рая. Реформированное бенедиктинское монашество (Бернард Клюнийский, Руперт Дойцкий) широко использует концепцию *paradisus claustralis*, которая позволяет синтезировать обе конкурирующие модели рая — сада и града. Эту концепцию воспримет и разовьёт цистерцианская традиция, которая будет рассматривать монастырь как осуществление идеала человеческого общежития на земле.

Последняя пятая глава — «Горожане и жизнь в городе» — посвящена жителям средневекового города: горожанам, горожанкам (им

отводится отдельный параграф главы) и иноверцам (речь идёт преимущественно о евреях). Если до конца XI в. монастыри должны были находиться в удалённых местах, а монахам без особой надобности запрещалось покидать его стены, то в начале XII в. многие монастыри оказались вблизи городов или даже внутри городского пространства, и монахи должны были найти формы соответствующего взаимодействия с гражданами города.

Как пишет автор, «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... 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» (с. 364, 365).

В данной работе есть ряд небольших недостатков. Кроме нескольких цитат и абзацев, которые повторяются в работе дважды, и несогласованности перевода имён (Абеляр — Абелярд; Пантелеон — Пантелеймон), можно высказать ещё два замечания. На с. 24, говоря о раннехристианской апологетике, автор приводит имена Игнатия Антиохийского, Иустина Философа и Иринея Лионского. Но из этих трёх авторов апологетом был только св. Иустин Философ, написавший две апологии. Сщмч. Игнатий Антиохийский — один из мужей апостольских, написал семь посланий, не имевших апологетического характера, а св. Ириней Лионский более известен как антигностический писатель. Также на с. 33 говорится, что блж. Иероним отправился в «Халкидонскую пустыню». Это ошибка, поскольку речь идёт о Халкидской пустыне (от сирийского города Халкида), которая никак не связана с Халкидоном.

Несмотря на эти незначительные недосмотры, работа выполнена на высоком научном уровне. Автор привлекает совершенно неизвестные русскому читателю источники (некоторые из которых являются архивными), вводит в научный оборот ряд новых имён, открывая перспективы для дальнейших исследований и изысканий в данной области.

Священник Евгений Шилов