ФГБОУ ВПО «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

САМАРИНА Марина Сергеевна

ФРАНЦИСКАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПЕРИОДА «НАЧАЛ» В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (XIII ВЕК).

Специальность 10.01.03. — Литература народов стран зарубежья (литература народов Европы, Америки, Австралии)

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Санкт-Петербург
2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……4

§ 1. Общая характеристика работы……..4
§ 2. Францисканская литература как предмет медиевистических исследований..17
§ 3. Франциск Ассизский в российских исследованиях……32

ГЛАВА I. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ И ЕГО ЭПОХА……52

§ 1.Культурно-историческое содержание эпохи Франциска Ассизского: события, персонажи, идеи…….52
§ 2. Франциск Ассизский: слово и дело. Биография Франциска в свете средневековых источников……...92
§ 3. Литературный фон эпохи Дуеченто……...108

ГЛАВА II. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО……127

§ 1. Понятие фидеистических текстов в религиозном дискурсе и жанр молитвы……129
§ 2. Специфика письменного наследия Франциска Ассизского в современной филологической медиевистике……..140
§ 3. Поэтическое наследие Франциска Ассизского: традиции, проблемы, жанры……160
§ 4. Вопросы анализа прозаического наследия Франциска Ассизского……196

ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ФРАНЦИСКАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В XIII СТОЛЕТИИ……..229

§ 1. Проблемы изучения агиографии: «легенды» и «цветочная литература»…...232
§ 2. Ученые штудии францисканцев: основная проблематика……...256
§ 3. Францисканская апокалиптика: наследие Томмазо да Челано и иоахимизм……267
§ 4. Экстремальный экстатизм поэзии Якопоне да Тоди……...299
§ 5. Проповедь Антония Падуанского и францисканская традиция……..316
§ 6. Литературное наследие Клары Ассизской и Анжелы да Фолиньо в свете современной медиевистики……336
§ 7. Современное состояние изучения вопроса «францисканство и ислам»…….369
§ 8. Вопрос о доминиканской литературе во францискановедении……..397
§ 9. Францисканские образы в наследии Данте……411

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……431

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ……439

БИБЛИОГРАФИЯ……...442

ПРИЛОЖЕНИЕ (тексты и переводы)……522

§ 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Средневековье, как известно, является особым типом культуры, неким «затонувшим континентом», «Атлантидой культурных представлений», доступ к которой возможен только при решительном расширении круга проблем традиционного литературоведения.

При изучении средневековой литературы, кроме того, исследователь сталкивается и с большим разбросом оценочных составляющих, до сих пор бытующих в научной литературе: это «черная легенда» - негативный образ «мрачного средневековья», созданный просветителями и включающий такие обычные штампы как инквизиция, охота на ведьм, невежество и нетерпимость; или, наоборот, восторженная оценка этой эпохи европейским романтизмом, также основанная на общеизвестных штампах (прекрасные дамы, верные рыцари, таинственный Грааль, мистика монастырей, тайны эзотерических орденов и готических соборов), это и новое представление об этой эпохе - «иное» или «долгое Средневековье» Школы Анналов.

Средневековье - это и особый истинно целостный тип культуры, обладающий единой незыблемой картиной мира, еще не поколебленной ни гелиоцентрической системой Коперника, лишившей землю и человечество центрального положения во Вселенной, ни теорией относительности Эйнштейна, уничтожившей вместе с традиционными понятиями пространства и времени вообще всякое понятие о незыблемости. Это культура, основанная на единственном сакральном тексте Священного Писания, культура, характеризующаяся не только напряженными духовными поисками, доходящими до крайней и иногда болезненной мистики, но и особым «вертикальным менталитетом» и иерархическим сознанием, в особенности период нашего исследования, XII - XIV столетие - Высокое, или «готическое» Средневековье.

В нашей работе мы исследуем один из наиболее любопытных с точки зрения средневекового менталитета пластов религиозной литературы эпохи Высокого Средневековья. Это литература францисканского ордена, возникшего

в Италии в эпоху напряженных духовных исканий Дуеченто (т.е. в первую четверть XIII столетия) и получившая дальнейшее развитие в самых разных областях – в религиозной поэзии, агиографии, проповедях, в эпистолярном жанре, в теологических и естественнонаучных трактатах. Основатель ордена Франциск Ассизский создал ряд произведений, предопределивших пути развития литературы во францисканском ордене. Эта литературная традиция, включающая в себя самые различные направления и жанры, характеризуется некоей общей «идеологией», особым взглядом на мир и человека, то есть тем, что и носит название «францисканство». Речь идет, прежде всего, о новом для средневекового человека положительном взгляде на вселенную, о радостном восприятии природы, человека и материального мира, ставшем характерном впоследствии для новой культуры Ренессанса. Именно в этом, как мы стремились показать в работе, францисканская литература сыграла важную роль, а средневековый мистик Франциск Ассизский стал справедливо считаться непосредственным предшественником Возрождения.

Именно францисканские идеи явились определяющими практически во всех проявлениях итальянской литературной традиции XIII столетия, при этом всю разнообразную литературу этого периода объединяет ощущение «францисканской новизны» - вера в то, что с приходом в мир Франциска Ассизского для всего человечества начинается «новая жизнь».

Хронологические рамки нашего исследования – это так называемый период «начал» францисканского движения, то есть от первой четверти XIII века (появление первых францисканских текстов, созданных самим основателем движения) до первой четверти XIV столетия, времени, когда в ордене в силу различных причин стали происходить глубокие изменения и первоначальная чистота францисканства оказалась утраченной. Логическое завершение исследуемого нами периода – значительный «францисканский» пласт дантовского наследия; Данте обращался к Франциску и францисканским образам на протяжении всего творчества – от ранней небольшой повести «Новая жизнь» до колоссальной «Божественной комедии», одним из самых ярких персонажей

которой является Франциск Ассизский, а также другие деятели францисканского движения.

АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ определяется следующим. Несмотря на то, что в зарубежной критике имеется значительное количество работ, посвященных самым различным вопросам францисканства (это не только филологические, но и исторические, и философско-теологические, и экономические, и искусствоведческие работы), в отечественном литературоведении насчитывается довольное скромное количество исследований в этой области, при этом подавляющее большинство этих работ относится к рубежу XIX – XX веков, то есть к Серебряному веку, когда в рамках петербургской школы медиевистики имел место настоящий всплеск интереса к итальянскому средневековью. Впоследствии в силу сложившейся социально - политической ситуации в стране петербургская школа медиевистики была практически уничтожена, а вся религиозная литература оказалась под негласным запретом на несколько десятилетий; в советское время из всей массы средневековой литературы мог изучаться только эпос, как имеющий народное происхождение, и городская литература, так как она имела определенную антиклерикальную и антифеодальную направленность. Интерес к религиозной литературе возобновился только в конце XX века, когда эпизодически стали появляться работы о религиозной литературе (А.В.Топорова, Л.В.Евдокимова). СТЕПЕНЬ РАЗРАБОТАННОСТИ проблемы в отечественной науке, таким образом, на настоящий момент представляется достаточно скромной. Этим и определяется актуальность данной работы – прежде всего отсутствием в современном литературоведении обобщающей работы по данной теме, необходимость в которой давно назрела, а также актуальностью решения самих научных проблем, связанных с новой оценкой феномена средневековой культуры.

ОБЪЕКТОМ ИССЛЕДОВАНИЯ выступает литература францисканского ордена за столетний период существования (от первой четверти XIII в. до первой четверти XIV в.) на территории Италии в контексте культуры средневековой Европы.

ПРЕДМЕТОМ ИССЛЕДОВАНИЯ выступает комплекс литературных памятников данного периода, состоящий из текстов самого Франциска Ассизского (или приписываемых ему) и его ближайших сподвижников; кроме того, мы исследуем и произведения (хроники, трактаты, эпистолярную и проповедническую литературу) авторов, бывших так или иначе связанными с францисканским орденом в указанный период.

ЦЕЛЬ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ состоит в синхронном и диахронном описании и анализе возникновения и развития францисканской литературы в рамках культуры средневековья и, тем самым, в воссоздании и в восстановлении целостной картины литературного процесса этой эпохи. Именно изучение францисканской литературы указанного периода на широком культурно – историческом фоне дает возможность выявить и проследить рождение новых мировоззренческих установок в недрах средневековой картины мира у человека периода высокого Средневековья.

ОБЩУЮ ЗАДАЧУ исследования мы видели в том, чтобы, проследив зарождение и развитие францисканской литературы XIII столетия, дать целостное представление об этом феномене средневековой культуры в совокупности социальных, культурных и исторических проблем эпохи.

КОНКРЕТНЫЕ ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ могут быть сформулированы следующим образом:

1. Рассмотреть специфику эпохи Высокого Средневековья с точки зрения его особого менталитета и духовных исканий этого времени.
2. Исследовать проблемы францисканского письменного наследия с точки зрения специфики средневекового религиозного дискурса.
3. Проанализировать «Гимн творений» Франциска Ассизского в качестве его программного произведения и определить само понятие францисканской духовности.
4. Рассмотреть францисканские тексты внехудожественного назначения с точки зрения наличия в них художественного элемента.

5. Исследовать образ Франциска Ассизского как персонажа средневековой агиографии.

6. Выявить специфику жанра «цветочной» литературы и ее мировоззренческую составляющую.

7. Установить факторы, приведшие к развитию во францисканском ордене естественно-научной литературы.

8. Проанализировать причины обращения писателей францисканцев к апокалиптике и крайней мистике.

9. Рассмотреть францисканскую литературу с точки зрения гендерного вопроса на фоне развития культа женского начала.

10. Проанализировать специфику сюжета путешествия Франциска Ассизского на Восток и исследовать параллели между ранним францисканством и исламской мистикой.

11. Рассмотреть влияние францисканской литературы на другие течения, а именно на литературу доминиканского ордена.

12. Выявить причины обращения Данте Алигьери к францисканскому наследию и проанализировать новое художественное наполнение францисканских образов у Данте.

МАТЕРИАЛ ИССЛЕДОВАНИЯ включает в себя памятники из различных областей письменной культуры, созданные в первой четверти XIII – первой четверти XIV столетия. Как известно, средневековье не знало жестких границ между художественными текстами (религиозная поэзия) и текстами внехудожественного назначения (проповеди, трактаты, церковные документы), поэтому во всех этих текстах, даже в документах папской канцелярии, присутствует значительный художественный элемент. Кроме того, так как период Дуеченто является эпохой рождения итальянского языка, то есть переходным периодом от латыни к итальянскому, анализируемые нами тексты представлены как на средневековой латыни, так и на староитальянском языках. Это следующие тексты:

1. Тексты самого основателя религиозного движения Франциска Ассизского (1182-1226) – так называемые Opuscula, состоящие из нескольких частей:

- Правила, наставления и завещания: Admonitiones, De vera et perfecta laetitia, Regula non bullata, Regula bullata, Forma Vivendi S. Clarae, Ultima voluntas scripta s. Clarae, Regula pro eremitoriis data, Testamentum, Testamentum senis factum;
- Послания: Epistola ad fidelis, Epistola ad clericos, Epistola ad omnes clericos de reverentia corporis domini et de munditia altaris, Epistola ad populorum rectores, Epistola toti ordini missa, Epistola ad ministrum, Epistolae ad custodes I et II, Epistola ad fratrem Leonem, Epistola ad fratrem Antonium, Epistola ad Dominam Jacopam.
- Хвалы и молитвы: Espositio in Pater Noster, Laudes ad omnes horas dicendae, Salutatio virtutum, Salutatio Beatae Mariae Virginis, Chartula fratri Leoni data (Laudes Dei Altissimi), Benedictio fratri Leoni data, Exhortatio ad laudem Dei, Oratio ante crucifixim dicta, Canticum fratris solis vel Laudes craeturarum, Officium passionis domini, Oratio de pacem, Exhortatoiria ad fraters, Oratio Absorbeat, Oratio Audite poverelle.

2. Тексты основательницы женской ветви францисканства Клары Ассизской (1193- 1253) – Regula, Testamentum, Epistolae (Устав, Завещание, Послания).

3. Агиографический материал о Франциске и Кларе, созданный францисканскими авторами в XIII- XIV столетии:

- Epistola enciclica de Frate Elia, 1226
- Speculum perfectionis (Legenda antiquissima), 1227
- Leggenda perusina (Compilatio assisiensis), I четверть XIII в.
- Legenda trium sociorum (Leggenda dei tre compagni) 1246
- Leggenda maggiore di San Bonaventura 1263
- Leggenda minore ad uso corale di San Bonaventura
- Vita prima di Tommaso da Celano 1229
- Vita seconda di Tommaso da Celano 1247
- Tractatus de miraculis Tommaso da Celano, 1253
- Memoriale dei tre frati di Greccio 1246 г.
- Legenda Sanctae Clarae di Tommaso da Celano, 1255

- Legenda Assidua di Tommaso da Celano, 50-60 –е гг. XIII в.

4. Документы папского престола:

- Материалы процесса канонизации Франциска Ассизского 1228 г.
- Материалы процесса канонизации Клары Ассизской 1255 г.;
- Материалы IV Латеранского Собора 1215 г.,
- Буллы Римских пап: Иннокентия III «Venerabilem» 1202 г.; Гонория III «Cum dilecti» 1218 г., «Solet annuere» 1223 г.; «Cum secundum» 1220 г., Григория IX «Mira circa nos» 1228 г.; «Quo elongati» 1230 г.; Урбана IV «Beata Clara» 1263 г.; Николая IV «Supra montem» 1289 г.

5. Произведения авторов-францисканцев XIII-XIV столетий:

- «Sacrum commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate» 1227
- «Chronica XXIV generalium ordinis minorum» 1244
- «Cronaca Anonima Perugina», I пол. XIII в.
- «Chronaca» Giordano da Ciano 1262 г.
- «Chronaca» di Salimbene de Adamo 1287 г.
- «Chronaca» di Giuliano da Spira, I пол. XIII
- «Chronaca di Bernardo da Bessa, I пол. XIII
- «Chronaca» di Thomas Ecclestone, I пол. XIII
- «Arbor vitae crucifixae» Убертино да Казале 1305 г.
- «Itinerarium mentis in deum» di San Bonaventura, II пол. XIII
- «Historia septem tribulationem» Анжело Кларено 1330 г.
- «Actus Beati Francisci et sociorum eius» (опубл.1327-1340)
- «Chronaca dei XXIV Generali» (XIV век)
- «Fioretti» (XIV век)
- «De conformitate vitae Beati Francisci ad vita Domini Jesu Cristi» Bartolomeo Pisano 1385
- сборник проповедей Олдона Черрингтонского, II пол. XIII в.
- сборник проповедей Фомы Спалатенского, II пол. XIII в.
- «Книга видений» Анжелы да Фолиньо, XIV в.
- «Мемориал» Анжелы да Фолиньо, нач. XIV в.

- Сборник Лауд Якопоне да Тоди, нач. XIV в.

6. Произведения средневековых авторов нефранцисканцев

- Трактаты Иоахима Флорского, II пол. XII в. – I четверть XIII в.
- Корпус религиозных песнопений (лауды) флагеллантов, XIII – XIV вв.
- Хроники IV (1202-1204) и V (1217-1221) Крестовых походов:

Хроника Эрнуля, Хроника Бернардо Тезорьере, Хроника Монте Серено, Хроника собора св. Мартина в Туре, Historia occidentalis Жака де Витри, письмо Жака де Витри о взятии Дамьеты.

- Средневековый агиографический сборник «Legenda aurea», нач. XIII в.

7. Произведения Данте Алигьери (1265 – 1321)

- повесть «Новая жизнь» (80-90-е гг. XIII в.)
- поэма «Божественная комедия» (окончена в 1321 г.)

МЕТОДОЛОГИЯ

Теоретические и методологические основы исследования логически связаны с его задачами и целью.

Мы проводим наше исследование в рамках широкого системного подхода, используя как историко-литературный, так и сравнительно-исторический и типологический метод на разностороннем культурно-историческом фоне. Подобный комплексный подход совмещает литературоведческий, лингвистический, исторический и культурологический анализ с использованием материала из смежных наук – истории философии, истории религии, истории изобразительных искусств. Заметим, в связи с этим, что, по нашему мнению, современное литературоведческое исследование не может не являться одновременно и культурологической работой, тем более, если речь идет об изучении Средневековья, эпохи специфической и не всегда доступной для изучения с помощью традиционной методов изучения. Наша диссертация представляет собой междисциплинарное исследование, в котором исследуются проблемы филологического, культурологического, историко-религиозного и

социологического характера. Основным методом остается для нас классический компаративизм в его широком междисциплинарном понимании, а именно: от литературоведческого, лингвистического и палеографического анализа текста до обращения к религиоведению, искусствоведению, истории социологических учений. Видимо, лишь на этом пути возможно приближение к тому идеалу «синтеза через анализ», к которому стремится современная медиевистика. Специфика весьма пестрого материала нашего исследования такова, что для ее анализа потребовались сведения из истории агиографии и гомилетики, истории становления литературных языков Европы, данные из области культурной повседневности, включая моду и историю манер. Чтобы понять реальное значение дела Франциска для дальнейшего движения мировой культуры, необходимо было погрузиться в атмосферу Крестовых походов, в экзотический мир исламской культуры, в историю миссионерского опыта раннего францисканства, в историю фресковой живописи.

Перечисленные аспекты невозможно обосновать вне комплексного подхода, - поэтому мы подчеркиваем, при соблюдении филологических приоритетов, на необходимости ориентации на методологические возможности родственных дисциплин.

Поэтому наша методология изучения средневековья в значительной степени основывается на классических трудах отечественных ученых по медиевистике эпохи Серебряного века. Это в первую очередь исследования петербургской школы медиевистики рубежа XIX –XX столетий: Л.П.Карсавина, И.М.Гревса, В.И.Герье, П.М.Бицилли, С.А.Котляревского, О.А.Добиаш-Рождественской. Методологической основой исследования явились также важнейшие методологические достижения зарубежных исследователей, связанные с осмыслением понятий культуры средневековья, прежде всего Й. Хейзинги, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби, Ф.Броделя, У. Эко. Не во всем разделяя положения исторической школы Анналов, мы, тем не менее, принимаем ее общую направленность изучения ментальных структур, показавшую себя плодотворной при анализе средневековых текстов.

Мы основывались также и на современных работах А.Я.Гуревича, В.П.Даркевича, Ю.М.Лотмана, Д.С.Лихачева по истории и культуре Возрождения. Среди работ зарубежных ученых наиболее плодотворными для нашего исследования оказались идеи А. Озанама, основателя францисканистики П.Сабатье, Э.Жебара, И.Йоргенсена, Г.К.Честертона, Г.Грюндмана, К.Эльма, Дж.Микколи, А.Бартоли-Ланджели, С. да Кампаньола, Э. Манселли, Х.А.Мерино.

ОСНОВНАЯ НАУЧНАЯ ГИПОТЕЗА, ВЫНЕСЕННАЯ НА ЗАЩИТУ.

Францисканская литература, явившись высшей точкой развития средневековой религиозной литературы, в полной мере выразила напряженные духовные искания эпохи и оказала влияние на формирование нового позитивного образа материального мира и человека в литературе и культуре.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДИССЕРТАЦИИ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ

1. Эпоху XII-XIII вв. мы определяем как период особой «готической» ментальности, предполагающей целый комплекс представлений о вселенной и о месте в ней человека. Организующим вектором духовных устремлений эпохи является вертикаль.

Напряженные духовные искания «готического средневековья» выразились в так называемом «религиозном возрождении», предшествовавшем и во многом подготовившем гуманистическую культуру Возрождения.

2. На фоне многочисленных религиозных движений именно францисканство в наиболее полной мере выразило стремление средневекового общества к религиозному обновлению.

3. Богатая и разнообразная литература францисканского ордена возникла на довольно скромном литературном фоне средневековой Италии как развитие двух составляющих – примитивной местной религиозной поэзии и некоторых тем куртуазной французской литературы.

4. Яркий и неординарный образ Франциска Ассизского, выходящий за рамки средневековой агиографии (эзотерический элемент, куртуазная составляющая, смеховое начало), стал одним из любимейших персонажей средневековой литературы, что свидетельствует о пробуждении индивидуалистического начала в средневековом сознании.

5. Специфика разнообразного по жанрам письменного наследия Франциска Ассизского формально вписывается в характеристики средневекового религиозного дискурса и фидеистических текстов: магическое отношение к слову, низкая степень авторского самосознания и осознание себя как орудия высших сил. При этом все тексты оказываются связанными с музыкальным началом.

6. В текстах Франциска, наряду с традиционно средневековыми мировоззренческими элементами, содержатся основы нового мировоззрения – позитивная оценка вселенной и человека, радость жизни и восхищение красотой материального мира. Наиболее полным выражением этого мировоззрения мы считаем его «Гимн творениям».

7. Францисканская литература, возникшая после смерти Франциска, ярко демонстрирует тот факт, что Средневековье не знало жестких границ между художественными текстами и религиозной, философской, исторической литературой. Во всех жанрах францисканских текстов «внехудожественного» назначения (молитвы, трактаты, проповеди, письма) присутствует значительный художественный элемент.

8. В обширной францисканской агиографии Франциск Ассизский выступает прежде всего как носитель принципиально нового восприятия мира и как его преобразователь. Основная ее идея – духовное возрождение мира, а Франциск воспринимается как новый евангелист и даже второй Христос. При этом образ Франциска приобретает некоторую эзотерическую составляющую.

9. Во францисканской литературе возникает новый жанр народной «цветочной» прозы, когда жизнеописание строится по принципу коротких новелл, не связанных между собой хронологически. Тональность францисканской агиографии – радость и предчувствие «новой жизни».

10. Расцвет научной литературы во францисканском ордене является следствием внимательного и восторженного отношения к миру как к прекрасному творению бога, полному чудес. Развитие не только средневековой университетской науки, но и паранаучных знаний (алхимия, астрология, практическая магия) связано с ведущей ролью францисканских ученых (наряду с доминиканцами).

11. Апокалиптическая тема и болезненная экстремальная мистика, существовавшая в ордене несмотря на общий жизнеутверждающий настрой францисканской литературы, является следствием восприятия пришествия Франциска Ассизского как финального этапа мировой истории и предвестия Страшного Суда.

12. Культ женского начала, выразившейся в развитии культа Девы Марии, является важнейшей составляющей францисканского движения, о чем свидетельствует большое количество текстов, посвященных Мадонне. Значительное количество текстов, созданных женщинами, и их большая роль во францисканском ордене свидетельствует о сдвиге в отношении к женщине в средневековом менталитете.

13. Францисканство выступило и в качестве моста, связующего два мира эпохи Крестовых походов - христианский и исламский. Основа – общие у францисканства и ислама мистические практики и общие темы мистической поэзии (суфизм).

14. Литература доминиканского ордена, находившегося в некоторой конкуренции по отношению к францисканскому, развивалась под несомненным влиянием францисканской литературы и, за исключением некоторых явлений, не породила значительной литературной традиции.

15. Францисканские образы оставили большой след во всем дантовском наследии от «Новой жизни» до «Божественной комедии» Данте. Это является следствием восприятия великим поэтом многих сторон францисканства – его социальных ориентиров, эстетических и этических идеалов, мистической устремленности. Франциск Ассизский, сам ставший литературным персонажем «Божественной комедии», находится на высотах колоссальной дантовской вертикали.

НАУЧНАЯ НОВИЗНА ИССЛЕДОВАНИЯ.

В нашей работе впервые в российском литературоведении мы рассматриваем проблематику зарождения и развития францисканской литературы на широком культурно-историческом фоне.

Научная новизна работы определяется новым аспектом рассмотрения проблемы: тем, что в ней впервые францисканская литература изучается как целостное историко-литературное явление в широком историческом, философском и мировоззренческом контексте. В работе впервые предпринимается попытка проанализировать зарождение и формирование францисканской литературы, выявляются мировоззренческие основы францисканства, рассматриваются францисканские тексты XIII века в совокупности их проблематики (аутентичность, время создания, авторство, лингвистические проблемы), ставятся проблемы влияния и взаимовлияния францисканской литературы на литературное развитие эпохи Высокого Средневековья, анализируются проблемы восприятия францисканских идей литературами последующих эпох.

СТРУКТУРА РАБОТЫ. Диссертация состоит из Введения, трех глав, каждая из которых включает в себя несколько параграфов, Заключения, Приложения и Библиографии.

§ 2. ФРАНЦИСКАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕДИЕВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ.

Францисканистика – одна из обширнейших областей итальянистики, – по количеству материала и широте охвата сродни дантологии. Библиография по францисканистике все же намного превышает дантологию по количеству работ[1] по следующей причине. Дантовское наследие представляет собой определенный круг текстов, ограниченный хронологически 1321 годом, то есть датой смерти великого поэта и мыслителя. Францисканский орден же, как неотъемлемая часть католической церкви, продолжает благополучно существовать уже восемь столетий, а современные францисканские ученые продолжают публиковать свои труды в самых разных областях гуманитарных наук[2].

Францисканистика - область во многом интердисциплинарная и выходящая за рамки «узкого» литературоведения, включающая в себя как исследования по истории францисканской литературы, насчитывающей восемь столетий существования, так и работы по истории религии и философии, общественных движений и экономических учений, истории искусства и, конечно, работы историко-лингвистического характера. В мире, кроме важнейшего Centro di studi francescani del Sacro Convento di Assisi, насчитывается не один десяток научных «Центров францисканских исследований», находящихся во многих странах Европы, Азии, и Америки (как Северной, так и Южной)[3], а также францисканских университетов[4].

---

[1] Только за последние пять лет появилось более 5000 работ по различным вопросам францисканистики.

[2] Живой пример этому – современный францисканский философ, историк и антрополог автор множества научных работ Хосе Антонио Мерино, много лет занимавший должность ректора Папского Университета св. Антония.

[3] В Европе наиболее известные научные центры находятся в Риме, Милане, Венеции и Сполето, в Америке – в исторически связанных с францисканским орденом городах Сан Франсиско и Лос Анжелесе.

[4] Ведущее место в настоящее время занимает Папский Университет св. Антония Падуанского в Риме (Pontificio Ateneo Antonianum).

Научная продукция, выпускаемая францисканскими центрами[1], многочисленна и разнообразна, а диапазон рассматриваемых проблем во всех работах по францисканству чрезвычайно широк. Понятие «францисканство», само по себе трудноопределимое, фиксирует не столько доктринальное учение, сколько способ определенного самовыражения и самоопределения в мире, который предполагает наличие неких устойчивых отношений между миром и человеком, человеком и Богом. Поэтому работы по францисканистике рассматривают «францисканского человека» в разнообразных взаимосвязях его с миром, или же, пользуясь выражением Ж. Ле Гоффа, с культурными и идеологическими моделями своего времени[2].

Первые исследования жизни и учения Франциска появились практически сразу же после его смерти, то есть в первой половине XIII века, но хронологические рамки нашего исследования позволяют нам рассмотреть только работы XIX–XX веков.

Специфика развития францисканистики за несколько столетий своего существования такова, что некоторые работы, написанные в прошлых столетиях, не потеряли актуальности до сих пор и, наметив наиболее важные аспекты изучения францисканства, послужили толчком для дальнейших современных исследований. Тогда были в первичной форме высказаны важные идеи, получившие подробное развитие и обоснование уже в наше время.

К таким основополагающим работам прошлого относится небольшое по размерам, но важное исследование немецкого медиевиста-романтика Й. фон Гёрреса о поэзии Франциска – трубадура, в которой была очень верно выявлена параллель между провансальской поэзией и романтическим духом францисканства[3].

Французский ученый католического направления А.Ф. Озанам за его недолгую жизнь в двух основополагающих работах о Данте и католической

---

[1] Из многочисленных францисканских издательств упомянем только самые известные – Edizioni Porziuncola, а также Cittadella editrice.

[2] Le Goff J. San Francesco d'Assisi. Milano. 1998. P.110-175

[3] Görres J. von. Der Heilige Franziscus von Assisi, ein Troubadour. Strasbourg. 1826.

философии XIII века[1] и о поэтах-францисканцах[2] развил целый ряд действительно фундаментальных идей о роли духовности францисканского движения в подготовке культуры Возрождения, рассматривая истоки францисканской литературы в контексте литературных взаимосвязей и взаимовлияний. Идея значения францисканства для подготовки Возрождения была впоследствии воспринята многими исследователями.

Характерно, что в подобном историко-культурном контексте к изучению францисканства обратился выдающийся историк религии Э. Ренан, плодом которого явилась небольшая, но чрезвычайно глубокая работа о личности Франциска.[3] Впоследствии Ренан поручил написание большого исследования о Франциске своему ученику Полю Сабатье.

Франциск как зачинатель нового отношения между миром, человеком и Богом, как личность, давшая сильнейший толчок развитию искусства эпохи Возрождения, был поставлен в центре внимания известного исследования немецкого историка культуры Г. Тоде[4], ознаменовавшего важный этап в изучении францисканства. Вслед за Озанамом Тоде подчеркивал значение XIII столетия и Франциска в подготовке формирования нового мировоззрения. Согласно хорошо аргументированному мнению немецкого историка, деятельность Франциска Ассизского знаменует собой кульминацию великого духовного движения западноевропейского мира, движения, подготовившего культуру современной цивилизации. В работе Тоде, не лишенной некоторого налета свойственного для его времени декаданса, содержится также и очень интересная идея о мистическом пантеизме францисканства, которая впоследствии станет поводом для дискуссий.

Из работ этого периода следует вспомнить также фундаментальное исследование Карла Мюллера, написанное с позиций исторического позитивизма[5], и получившую широкую известность книгу Эмиля Жебара

---

[1] Ozanam A.F. Dante et la philosophie catholique au treizième siècle. Paris. 1840.
[2] Ozanam A.F. Les poètes franciscains en Italie au treizième siecle. Paris. 1854.
[3] Renan E. François d'Assise // Nouvelles études d'histoire réligieuse. Paris. 1884. P. 323-352.
[4] Thode H. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissanse in Italien. Berlin. 1885.
[5] Müller K. Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften. Freiburg. 1885.

«Мистическая Италия»[1], (именно через эту работу воспринимали Франциска многие русские писатели этого периода). В исследовании Жебара, написанном увлекательно и художественно, Франциск рассматривается как одна из основных фигур итальянской культуры, где религия, изобразительное искусство и литература оказываются неразрывно связанными в мистической традиции, так как в эти столетия именно религия была «главным и совершеннейшим созданием итальянского национального гения»[2].

Со времени появления самого известного исследования о Франциске, знаменитой книги Поля Сабатье[3], бесконечно критикуемой и все равно остающейся одной из самых любимых, прошло уже более ста лет. Тем не менее она до сих пор является наиболее распространенной и популярной его биографией, удачно сочетающей научный подход с доступностью изложения.

Франциск у Сабатье – личность прежде всего драматическая и страдающая, находящаяся в противоречии с обществом и самим собой. Несомненно тенденциозное изображение фигуры Франциска у Сабатье является следствием его религиозных взглядов и принадлежности к определенной исторической школе. Ученик Ренана (отсюда его крайний субъективизм и определенная модернизация общественных явлений), был к тому же убежденным протестантом, его называли папой христианского модернизма.

Именно Сабатье очертил круг так называемой «францисканской проблемы», то есть проблемы источников, являющейся первостепенной филологической проблемой очищения раннефранцисканских текстов от позднейших наслоений[4]. Сабатье как историк францисканского движения оставил действительно обширное наследие. Он не только написал ряд серьезных работ по истории религии и литературы средних веков, но и начал глубокое изучение проблемы францисканских источников. Именно он издал основные францисканские тексты - достаточно полный сборник рассказов о Франциске и его ближайших

---

[1] Gebhart E. L'Italia mistica. Storia del Rinascimento religioso nel Medioevo. Bari. 1924.
[2] Ibid. P. 5.
[3] Sabatier P. Vie de S. François d'Assise. Paris. 1893.
[4] Fierens A. La Question franciscaine // Révue d'histoire ecclesiastique. T. VIII. 1907. P.57-80.

сподвижниках, а также латинский оригинал «Цветочков». В начале XX столетия им было основано Международное общество францисканских исследований, существующее и по сей день[1].

Сама противоречивая фигура французского ученого неоднократно становилась предметом исследования[2], не говоря уже о его нетрадиционном (т.е. некатолическом) взгляде на францисканство[3]. Так, вкладу Сабатье во францисканскую историографию был посвящен Первый международный конгресс францисканских исследований в Ассизи 1974 году[4].

Характерно, что многие русские писатели Серебряного века воспринимали фигуру Франциска через книгу Сабатье и, естественно, оказались в плену его оценок и акцентов, как, например, Д.С. Мережковский, много писавший о Франциске в самых различных жанрах, – можно вспомнить его известный роман о Ассизском святом[5].

С книгой Сабатье по популярности может соперничать только исследование датского писателя и поэта-символиста Й. Йоргенсена (1866 - 1956), одновременно научное и увлекательное[6], рисующее незабываемые образы средневековых героев и картины средневековой жизни[7]. Его книга-роман об Ассизском святом – плод его самозабвенной любви к итальянской земле, которую он воспевал в своих стихотворениях, написанных под влиянием «Гимна творений» Франциска[8], а также его религиозных убеждений[9]. Успех этой книги был таковым, что писатель

---

[1] Manselli R. Paul Sabatier e la “questione francescana” // La ‘Questione francescana” dal Sabatier ad oggi. Atti del convegno internazionale. Assisi. 1974. P.51-70.

[2] Maugain G., Lemaitre H. Paul Sabatier (1858-1928): Notes biographiques. Paris. 1931.

[3] Veuthey L. Il pensiero definitivo di Sabatier sulla vita di S. Francesco e sulle fonti storiche // Miscellanea francescana. T. 33. 1933. P. 3-14.

[4] La “Questione francescana” dal Sabatier ad oggi. Atti del I Convegno internazionale. Assisi. 1974.

[5] Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам. Франциск Ассизский. М. 1997

[6] Jørgensen J. Den hellige Frans von Assisi. Copenhagen. 1907. (Через несколько лет вышел в 1910 году вышел итальянский перевод, а затем и французский: Saint François d’Assise, sa vie et son œuvre. Paris. 1922; именно французский перевод был знаком русским читателям Серебряного века). Из всего наследия датской литературы книга Йоргенсена – вторая по издаваемости после произведений Г. Х.Андерсена.

[7] Йоргенсен – автор ряда исследований о религиозной истории Италии и европейского католицизма.

[8] Мы имеем в виду сборники «Laudes Italiae» и «Ave, Italia» 1902 – 1903 гг.

[9] Йоргенсен обратился в католичество в 1894 году.

был удостен титула почетного гражданина Ассизи, а одна из центральных улиц города была названа его именем. В 2002 году в родном городе писателя Свендборге была основана «Международная Ассоциация Иоганна Иоргенсена»; его книга о Франциске выдержала множество изданий и была переведена на несколько языков мира[1].

Из многочисленных работ XX века по францисканистике упомянем самые известные.

Книга английского католика Г.К. Честертона (1923) до сих пор остается лучшей их всего написанного о Франциске.[2] Среди работ о Франциске она занимает совершенно особое положение. Определить ее жанр практически невозможно, Честертон – классик английского детектива, владеющий увлекательной, а зачастую и парадоксальной манерой повествования, выходит за рамки и трактата, и эссе. Исследование о средневековом монахе захватывает читателя так же, как и его известные рассказы о сыщике-любителе отце Брауне. Доступность, легкость и даже некая «ненаучность» стиля Честертона обманчивы – трактат насыщен самыми глубокими идеями, такими, например, как «эсхатологическая легкость» Франциска.[3]

В первой половине XX века появляется большое количество работ, посвященных различным проблемам исторической эпохи Франциска. Это, прежде всего, основополагающее историческое исследование Герберта Грюндмана о религиозных движениях средневековья, первое издание которого появилось в 1935 году[4]. Францисканству автор уделяет одну, но важную часть исследования, рассматривая его в контексте общей религиозной ситуации средневекового общества. В таком же историческом ключе (но уже во второй половине XX века)

---

[1] Мы надеемся, что русский перевод – дело недалекого будущего.
[2] Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский // Вечный человек. М. 1991. С.13-93.
[3] Трауберг Н. Гилберт Кийт Честертон и его трактаты // Честертон Г.К. Вечный человек. М. 1991. С.10.
[4] Grundman H. Movimenti religiosi nel Medioevo. Bologna. 1980 (первое издание – Berlin. 1935)

написаны и работы другого немецкого исследователя К.В. Зельге о религиозном подъеме этих столетий[1], а также итальянского ученого Дж. Кракко[2].

Известная книга Ж. Ле Гоффа о Франциске была издана впервые в 1967 году на итальянском языке[3], и впоследствии выдержала несколько изданий, хотя издания на языке автора, французском, долгое время не существовало. Книга написана с позиций культурологической методологии французского медиевиста – фигура Франциска рассматривается в контексте "культурных моделей" средневековья.

По количеству самых разнообразных публикаций выделяются 70-е – 80-е годы. Это публикации и исследования, связанные с двумя важными датами: 750 годовщиной смерти Франциска в 1979 и с 800 годовщиной его рождения в 1982. В этот период, помимо новых изданий францисканских текстов[4], начинается новый этап и в развитии научных исследований по францисканистике, как в качественном, так и в количественном отношении. В 1973 году возобновляет свою деятельность Международное общество францисканских исследований в Ассизи, основанное в начале столетия Полем Сабатье. Конгресс 1973 года был посвящен проблеме источников и тема его была сформулирована следующим образом: «Францисканский вопрос – от Сабатье до сегодняшнего дня». В материалах конгресса рассматривался факт недостаточности, ненадежности и запутанности францисканских источников для воссоздания реальной фигуры Франциска и отмечалось отсутствие современных его биографий, максимально охватывающих исторический материал и удовлетворительных с научной точки зрения[5]. Тем не менее, после окончания конгресса личность и биография основателя францисканского движения опять остались за рамками широких

---

[1] См. например Selge K.V. L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa / A cura di I. Baldelli e A. M. Romanini. Roma. 1986. P. 37-45.

[2] Cracco G. Francesco e i laici. Il desiderio di Dio nella "civilitas" medievale // Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascità. Milano. 1982.

[3] Мы ссылаемся на последнее издание: Le Goff J. San Francesco d'Assisi. Milano. 2000.

[4] В 1977 году было наконец осуществлено издание текстов основателей францисканства в итальянском переводе: Fonti francescane. Padova-Assisi. 1977. До этого доступен был лишь латинский текст.

[5] La "Questione francescana" dal Sabatier ad oggi. Atti del I Convagno Internazionale. Assisi. 1974.

культурологических исследований; исследователи вновь обращаются к изучению связей францисканского движения с различными сторонами жизни эпохи: общественной, религиозной, политической и экономической.

Так, уже на следующий год после окончания конгресса в Ассизи появилась фундаментальная работа Дж. Микколи по истории религии в Италии от Высокого средневековья до XVI века, одна из глав которой была посвящена подробной истории раннего францисканства[1]. Эту же историческую линию продолжают работы А.Бартоли-Ланджели[2] и С. да Кампаньола[3]. Французский исследователь Дебоне обращается к филологическому анализу францисканского наследия, и издает францисканские тексты, особенно важные для понимания проблемы источников. Ему же принадлежит и известная работа по исследованию истории францисканского движения[4]. С исторической точки зрения написана и работа Д. Флуда о францисканском движении в контексте экономических и социальных проблем средневековья[5]. Л. Пеллегрини изучает историю развития францисканского ордена на его первом, наименее изученном этапе, этапе образования первых монашеских поселений[6], а также предпринимает новый тщательный пересмотр францисканских источников[7].

Только в 80-е годы исследователи обращаются к изучению личности самого Франциска, появляются серьезные биографические работы. Среди них – работа о Франциске историка религии Р. Манселли 1980 года, содержащая глубокий

---

[1] Miccoli G. La storia religiosa // Storia d'Italia, II, Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII, Torino, Einaudi. 1974. P. 431-1079.

[2] Bartoli-Langeli A. Francesco d'Assisi e ricerca storica, un discorso aperto // Laurentianum. T. 3. 1977.

[3] Da Campagnola S. Le origini francescane come problema storiografico. Perugia. 1979.

[4] Desbonnets Th. De l'intuition à l'institution: les franciscains. Paris. 1983.

[5] Flood D. Francis of Assisi and the Franciscan movement. Quezon City (Philippines). 1989 (trad.it.: Francesco d'Assisi e il movimento francescano. Padova. 1991).

[6] Pellegrini L. L'esperienza eremitica di Francesco a dei primi francescani // Atti del convegno "Francesco d'Assisi e il francanecanesimo dal 1216 al 1226". Assisi. 1977; Pellegrini L. Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento. Roma. 1984.

[7] Pellegrini L. Considerazioni metodologiche per una analisi delle fonte francescane // Laurentianum. T. 3. 1977; *Idem*. Francesco e i suoi scritti . Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. T. 36. 1982; *Idem*. Studi recenti sulle fonti francescane // Quaderni medievali. T. 14. 1982.

анализ принципиально новой духовности Франциска и его последователей, уходящей корнями в народную религиозность[1].

Задачу воссоздания реальной фигуры Франциска путем очищения древнейших францисканских источников от позднейших наслоений сформулировал Р. Рускони в работе 1983 года, уделив особое внимание общекультурному развитию и образованию Франциска, формированию его менталитета.[2]

Уже выдержавшая несколько изданий известная книга Ф. Кардини 1989 г., где приводится одна из немногих полных биографий Франциска[3], рассматривает личность Франциска с не всегда традиционной точки зрения и ориентирована на достаточно эрудированного читателя, знакомого с проблемами той бурной эпохи. Фигура Франциска изображается автором на широком культурно-историческом фоне. Особенно интересны части, описывающие Франциска как участника крестовых походов и проповедника христианства в исламском окружении. При этом автор совершенно справедливо делает упор на такую сторону личности Франциска, как ориентация на рыцарство и на понимание своей миссии как рыцарского служения.

В таком же ключе написана и небольшая, но глубокая работа О. Капитани о специфике религиозного чувства у Франциска и его «христоцентризме»[4]. Работы итальянской исследовательницы Кьяры Фругони освещают еще одну сторону францисканского наследия – иконографию[5]. Особый интерес представляет ее исследование о стигматизации в живописных изображениях Франциска[6]. Г. Мерло[1] исследует францисканское движение как отражение и

---

[1] Manselli R. San Francesco d'Assisi. Roma. 1980.
[2] Rusconi R. Francesco d'Assisi. Un uomo nella storia // Francesco. Un "pazzo" da slegare. Assisi. 1983.
[3] Cardini F. Francesco d'Assisi. Milano. 1989.
[4] Capitani O. Verso una nuova antropologia e una nuova religiosità // La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del Convegno storico internazionale. Spoleto. 1991. P. 447-471.
[5] Frugoni C. Francesco, un'immagine in cammino // Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Spoleto. 1993.
[6] Frugoni C. Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino. 1993.

выражение глубокого религиозного перелома XII–XIII столетий и уделяет особое внимание взаимоотношениям нового ордена с римской курией на фоне появления разнообразных ересей и месту францисканского движения во многочисленных более или менее оппозиционных религиозных движениях.

Дж. Микколи в своем фундаментальном исследовании о Франциске[2], вызвавшем оживленную дискуссию, подчеркивает новизну францисканства и его глубочайшие отличия от других религиозных движений своего времени и вообще от предшествующего монашества.

Работы о женском францисканстве также занимают важное место в историографии последних лет. Этим проблемам был посвящен францисканский конгресс в Ассизи 1980 года. Неординарная личность любимой последовательницы и духовной дочери Франциска св. Кьяры стало предметом исследования К. Дженнаро[3], М. Бартоли[4] и Р. Рускони[5]. Специфический характер женской мистики францисканского ордена рассматривается в работе Л. Леонарди[6]. Большой интерес в этом отношении представляет сборник работ о женском францисканстве под редакцией Д. Кови и Д. Доцци[7], объединяющий исследования как по самым общим вопросам положения женщины в средневековом обществе, так и по более частным проблемам женской религиозности. В сборнике присутствует также статья известного итальянского кинорежиссера Лилианы Кавани о воплощении образа Кьяры в кинематографе.

Особое место во францисканистике занимают работы по истории францисканской философии, давшей средневековью целую плеяду выдающихся

---

[1] Merlo G. Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale. Assisi. 1991. Merlo G. Intorno a frate Francesco. Milano. 1993.

[2] Miccoli G. Francesco d'Assisi. 1993; Miccoli G. La proposta cristiana di Francesco d'Assisi // Studi medievali. S.3a. T. 24. 1983.

[3] Gennaro G. Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle "Pauperes dominae" di S.Damiano alle Clarisse // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Assisi. 1980. P. 167-191.

[4] Bartoli M. Chiara d'Assisi. Roma. 1989.

[5] Rusconi R. L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Assisi. 1980. P. 263-313.

[6] Leonardi C. Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere // I francescani nel trecento. Assisi. 1988.

[7] Covi D., Dozzi D. (a cura di). Chiara. Francescanesimo al femminile. Bologna. 2004.

мыслителей, среди которых были Бонавентура, Роджер Бэкон, Дунс Скот, Уильям Оккам, Джованни Оливи, Раймунд Луллий.

Книги последних лет известного испанского историка философии Х.А. Мерино о францисканской школе в философии, переведенные на многие языки, вносят большой вклад в понимание самого духа францисканства – его мучительных поисков Бога, человека как образа и подобия Божия и места человека во вселенной.

Его работа 1984 года "Францисканский гуманизм. Францисканство и современный мир", получившая государственную премию Испании[1], анализирует сходство двух исторических эпох – XIII столетия и XX века, – выразившееся прежде всего в глубочайшем кризисе религиозного сознания и во всестороннем стремлении общества преодолеть этот кризис. Х.А. Мерино считает, что фигура и учение Франциска Ассизского, обращенные к природе и к внутреннему миру человека дали новый толчок развитию духовности средневекового общества. Франциск Ассизский предстает в его изображении "новым человеком", олицетворяющим цивилизацию нового времени.

В объемном труде 1993 года "История францисканской философии"[2] автор убедительно доказывает, что подобный взгляд на природу и человека в высшей степени характерн для августинианско-неоплатонического течения в средневековой философии, к которому и принадлежали францисканские мыслители. Для францисканского мировосприятия бог, человек и мир находятся в единой системе координат, и во францисканском мире нет места для пессимизма и уныния, так как каждая грань существования переживается как божественная благодать. Особое значение здесь имеет, по выражению автора, францисканский "культурный оптимизм"[3], выразившийся наилучшим образом в учении великого английского францисканца Роджера Бэкона, считавшего философию и естественные науки божественным созданием, долженствующим привести человеческий род к совершенству. Теология, поэтому, не может находиться в

[1] Merino J.A. Humanismo franciscano. Madrid. 1982.
[2] Merino J.A. Historia de la filosofia franciscana. Madrid. 1993.
[3] Ibid. P. 151.

противоречии с наукой, а должна гармонично с ней сосуществовать. Именно Роджер Бэкон предсказал и обосновал будущее блестящее развитие естественных наук, удивительно точно описав много столетий назад большинство современных достижений науки и техники.

Из исследований последних лет следует отметить монографию 1995 года Л. Санджермано о письменном наследии Франциска[1]. Автор избирает чрезвычайно плодотворную методологию, восстанавливая исторический образ Франциска не через многочисленные официальные жизнеописания, зачастую намеренно искажавшие его индивидуальность в традициях церковной агиографии, а опирается исключительно на тексты, созданные самим Франциском. В результате вырисовывается фигура Франциска в его отношениях с окружающим миром.
Остается сожалеть о том, что, несмотря на явные методологические преимущества картина внутреннего мира Франциска в изображении автора все же остается несколько неполной и фрагментарной (можно было бы дополнить ее анализом отношения Франциска к ересям, исламу, рыцарской литературе, апокалиптике и т.д.)

Лингвистические работы о францисканской литературе могли бы стать темой отдельного обзора, который, к сожалению, выходит за рамки нашего исследования. Укажем только основные моменты.

Фундаментальная работа 1948 года Витторе Бранка[2] по восстановлению древнейшего варианта “Гимна творений”, переизданная в 1994 году, и по сей день продолжает оставаться основополагающей. Как уже говорилось выше, основная проблема современного состояния так называемого “францисканского вопроса” – это проблема восстановления источников и очищения их от позднейших наслоений. В этой связи необходимо вспомнить работы Кембела[3], Клазена[4],

[1] Sangermano L. Francesco attraverso i suoi scritti. Roma. 1995.
[2] Branca V. Il Cantico di Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico. Firenze. 1948; 1994.
[3] Cambell J. Les écrits de saint François d’Assise devant la critique // Franziskanische Studien. T. XXXVI/ 1954.
[4] Clasen S. S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compilator // Archivium franciscanum historicum. Vol. LIV. 1961-1962.

Ворро[1] и Дебоне – текстологические исследования текстов рукописей, выявившие наиболее древние и достоверные источники и подготовившие таким образом новое издание францисканских текстов. Необходимо особо отметить работы известного итальянского филолога и историка языка И. Бальделли: исследования по текстологическому анализу языка Франциска[2], в особенности “Гимна твореним”[3]; его работы о роли францисканства в распространении volgare в Италии, утверждении народных языков в Европе посредством проповедей на народных языках и распространении романских языков в Новом Свете вместе с христианизацией и миссионерской деятельностью[4].

В 2006 году вышла книга Ф. Кастелли, посвященная образам Франциска Ассизского в литературе двадцатого века[5] – у Г. Д’Аннунцио[6], Д. Мережковского, Г. Честертона, Р.М. Рильке[7], Г. Гессе[8], Н. Казандзакиса[9], Ж. Сарамаго[10], П.П. Пазолини[11], Д. Фо[12].

В последние годы образ Франциска Ассизского привлекает все большее внимание исследователей литературы английского фэнтези: так, в 2003 г. вышла

---

[1] Vorreux D. Vie de saint François d’Assise par saint Bonaventure // Desbonnets T., Vorreux D. Saint François d’Assise. Documents, écrits et premières biographies. Paris. 1968.

[2] Baldelli I. Il Cantico di Francesco // San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. Convegni del Centrodi studi sulla spiritualità medievale. Todi. 1971. P. 77-94.

[3] Baldelli I. Il ”Cantico”: problemi di lingua e di stile // Francesco d’ Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale. Assisi. 1977. P. 77-99.

[4] Baldelli I. La “Parola” di Francesco e le nuove lingue d’Europa // Francesco: il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. Roma. 1986. P. 13-35.

[5] Castelli F. “Risvegliò il mondo”. San Francesco nella letteratura del Novecento. Edizioni Messaggero. 2006. P. 224.

[6] Образ Ассизского святого возникает на протяжении всего творчества д’Аннунцио, как в поэзии, так и в прозе.

[7] Франциску Рильке посвящает финал третьей части поэтического сборника 1905 года «Das Stundenbuch» («Часослов»).

[8] Эссе немецкого писателя «Franz von Assisi» («Франциск Ассизский») 1904 года, а также два рассказа из истории францисканства.

[9] Роман греческого писателя Н. Казандзакиса 1956 года о Франциске Ассизском «Беднячок Христов», итальянское издание: Kazantzakis N. “Il poverello di Dio”, Milano. 1977.

[10] Драма лауреата Нобелевской премии Ж.Сарамагу 1986 года о жизни Франциска Ассизского; итальянское издание Saramago J. La seconda vita di Francesco d’Assisi // Teatro. Torino. 1997.

[11] Фильм 1966 года «Птицы большие и малые» (“Uccellacci e uccellini”) по одноименному сценарию Пазолини представляет переработку одной из самых известных францисканских легенд – проповеди птицам Франциска Ассизского.

[12] Драма лауреата Нобелевской премии Дарио Фо «Lu santo jullare Francesco» («Святой скоморох Франциск») 1999 года.

монография итальянского исследователя Г.Спирито о францисканских образах «Властелина колец» и о пребывании Джона Р.Р.Толкина в Ассизи[1].

В XX столетии в стороне от образа Франциска не осталась и кинематография[2]. Первый черно-белый фильм о Франциске «Брат Солнце» вышел еще в 1918 году (реж. Уго Фалена, в главной роли Умберто Палларини). Вслед за ним появились около двадцати фильмов, самыми известными из которых являются: фильм основателя неореализма Роберто Росселлини 1950 года «Франциск, скоморох божий» (в главной роли Альдо Фабрици); классический эстетский «Брат Солнце, Сестра Луна» Франко Дзеффирелли (в главной роли Грэм Фолкнер) 1972 года; американский фильм Майкла Кертиса «Франциск Ассизский» 1961 года (в главной роли Брэдфорд Диллман); тяжелый натуралистический фильм скандально известной Лилианы Кавани 1898 года «Франциск» с не менее скандальным Микки Рурком в главной роли, телевизионный фильм «Франческо» 2002 года (реж. Микеле Соави) и сериал «Клара и Франциск» 2007 года (режиссер Фабрицио Коста). Кроме того, на францисканскую тему была написана опера О.Мессиана «Святой Франциск Ассизский» (премьера состоялась в 1983 году), несколько мьюзиклов («Chiara di Dio» Carlo Tedeschi, «Forza venite gente» Michele Paulicelli) и большое количество песен (Angelo Branguardi).

Как мы видим, личность и наследие Франциска Ассизского продолжают вызывать к жизни исследования самого разного характера, и при всем многообразии работ различных направлений ни одна из проблем францисканистики не может в настоящее время считаться исчерпанной. Причина этого заключается не только в многогранности и неоднозначности личности итальянского святого. Франциск Ассизский – представитель эпохи Средневековья, эпохи, долгое время находившейся в тени гармонической Античности и блестящего Возрождения и только последнее время начинающей

[1] Spirito G. Tra San Francesco e Tolkien. Una lettura spirituale del Signore degli Anelli. Rimini. 2003.
[2] О фигуре Франциска Ассизского в мировом кинематографе см.: Meccoli D. San Francesco nel cinema dal muto al sonoro. Assisi. 1982.

выходить из забвения и пренебрежения историков, эпохи непроницаемой и недоступной для современного сознания в гораздо большей степени, чем остальные исторические эпохи. Франциск (несмотря на его вневременные характеристики и значение для духовности всего человечества) именно как человек своего странного времени справедливо вызывает научный и художественный интерес параллельно с интересом к еще во многом неисследованной и непознанной цивилизации средневекового Запада. Поэтому хочется верить, что на фоне огромного количества работ по францисканистике лучшее исследование по Франциску (как и по Средневековью) – все же еще впереди.

§ 3. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ В РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Научное изучение и художественное восприятие наследия Франциска Ассизского в России имеет довольно длительную историю. Из всех религиозных деятелей западной Европы Франциск Ассизский, без сомнения, самый любимый и самый известный в восточнохристианском мире. При длительных непростых отношениях между западной и восточной христианскими церквами его фигура всегда была неким связующим и объединяющим звеном двух культур. Франциск и сейчас остается самым почитаемым в России подвижником Запада и самым близким для православного сознания, находящего неожиданные и справедливые параллели с личностями восточнохристианских подвижников, и, прежде всего Сергия Радонежского. По мысли петербургского ученого академика Д.С. Лихачева, это не случайные, а типологические соответствия. Лихачев говорит о несомненном взаимном тяготении Руси и Италии эпохи Предвозрождения: «…встреча Руси и Италии произошла еще до того, как мы познали друг друга, в эпоху Предвозрождения обнаружились некоторые психологические соответствия: это в Италии Франциск Ассизский и Джотто, а на Руси – это Сергий Радонежский

и Андрей Рублев. Обе пары имеют чрезвычайно много общих психологических черт, это совпадения не сознательные, типологические»[1].

Тема подобных типологических соответствий, лишь намеченная Д.С. Лихачевым, является весьма глубокой и перспективной для дальнейших исследований; рамки работы не позволяют нам рассмотреть общие корни мистики Франциска и еще одного православного подвижника - Серафима Саровского[2]. Напомним, что имя Серафима Саровского включено в католические святцы, а его изображения присутствуют в папской часовне Ватикана наряду с изображениями Франциска Ассизского[3].

Вообще вопрос о византийских корнях францисканской мистики (и не только простого и неученого Франциска, но и фундаментального теоретика и теолога Бонавентуры) чрезвычайно интересен и пока еще не был предметом отдельного изучения историков религии; мы же ограничимся пока лишь наблюдением о наличии сильной восточно-христианской, византийской струи во францисканской мистике.

Определенные параллели возникают и при сопоставлении личности Франциска с таким своеобразным и специфически русским культурно-религиозным явлением как юродство, и эта тема ждет своего дальнейшего всестороннего рассмотрения историками религии[4] (тема юродства в русской поэзии также нередко связывалась с ассизским святым[5]).

Фигура великого мистика Франциска с его острейшим ощущением личной сопричастности человеческим страданиям и ответственности перед миром и Богом всегда привлекала российскую интеллигенцию. Значение Франциска

---

[1] Лихачев Д.С. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия, № 1. 1992. С.6-10.

[2] Имеется в виду мистика базилианских монастырей византийского обряда, довольно большое количество которых продолжало существовать на территории средневековой Италии даже после раскола церквей 1054 г. на православную и католическую.

[3] См. об этом: Архимандрит Августин (Никитин). Франциск Ассизский и русские символисты. Вече. Альманах русской философии и культуры. № 15. СПб. 2003. С.158.

[4] О теме францисканства и русского юродства см.: Лихачев Д.С.,Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.,1984. А также: Багно В.Е. Трубадур Христа // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. СПб. 1997.

[5] Оцуп Н. Океан Времени. СПб. 1993. С. 414–415; 392. Ср. стихотворение А. Тарковского «Юродивый в 1918 г.».

Ассизского как явления европейской цивилизации наиболее полно выразил Н.Бердяев: «Жизнь св.Франциска Ассизского – величайший факт христианской истории после жизни Самого Иисуса Христа»[1].

Восприятие образа Франциска и францисканских идей в русской литературе конца XIX – начала XX столетия и, в особенности, в русской религиозной философии и исторической науке – тема огромная, открывающая все новые аспекты и уровни и безусловно достойная отдельного большого исследования. Целый ряд сопоставлений – Толстой и Франциск (толстовское непротивление злу и францисканство), Бердяев и Франциск (идея Бердяева о Франциске как о вдохновителе Возрождения), Достоевский и Франциск (идеи бедности, унижения и страданий) – дает достаточно материала для анализа, далеко не исчерпав проблемы. Вспомним, например, об исключительно важном месте, которое занимает Франциск в творчестве Достоевского, наделившего старца Зосиму некоторыми чертами ассизского святого. Францисканские идеи у Достоевского – тема слишком глубокая для рассмотрения ее в рамках нашей работы. Но все же следует отметить, что Достоевского, без сомнения, привлекала не только такая черта Франциска, как сопричастность всем человеческим страданиям, но и понимание францисканской бедности как независимости от материальных благ («бедные люди»), и приятие им всей полноты смирения и унижения («униженные и оскорбленные»), и, конечно, та специфическая сторона личности Франциска, которую он сам определял как “Idiota sum”.

Россия в первые десятилетия XX века становится неким центром возрождения гуманитарной мысли, направленной на изучение западных культур. Плеяда блестящих мыслителей Серебряного века, среди которых особое место занимает школа петербургской медиевистики, начинает целостное типологическое изучение средневековой культуры, предвосхищая многие положения школы Анналов (В. Герье, И.М. Гревс, А. Гуковский, О.А. Добиаш-Рождественская, Л.П. Карсавин, А.Н. Веселовский, С. Котляревский, С. Шевырев, Г.П. Федотов, Н.П. Оттокар, А.И. Хоментовская, П.М. Бицилли).

---

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989. С. 482.

Серебряный век стал временем всестороннего внимания к личности Франциска как в среде творческой интеллигенции, так и в научных кругах[1]. Его раздвоенная мятущаяся личность оказалась созвучной эстетике декаданса и самому духу «конца эпохи» – вспомним слова Ле Гоффа о «мироощущении эпохи упадка»[2]. По мысли Лихачева, в это время особо обостряется интерес к Предренессансу, а Франциск Ассизский и Джотто воспринимаются как знамя Италии[3].

В эпоху Серебряного века в России появляются несколько переводов на русский язык «Цветочков»[4], а также целый ряд работ о Франциске, как популярного характера[5], так и научных. Именно тогда происходит знакомство русской интеллигенции с известной книгой П. Сабатье «Жизнь Франциска Ассизского» (1894 г.), наложившей глубокий, хотя и не всегда адекватный отпечаток на восприятия личности Франциска русским декадансом. Совершенно закономерно «популярными становятся не столько его сочинения и агиография, сколько тип личности и дух его поступков»[6].

В обращении исторической науки к францисканскому наследию особую роль сыграл глава петербургской школы медиевистов И.М. Гревс, начавший читать составленный им спецкурс по Франциску и организовавший в 1912 году для почитателей итальянского святого специальную экскурсию в Ассизи[7].

---

[1] Воспоминания о серебряном веке: сборник статей. М. 1993.
[2] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб. 2003. С.3.
[3] Д.С. Лихачев. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский…
[4] См., например,: «Цветочки Франциска Ассизского» в журнале «Новый путь» за 1904 год,а также «Цветочки святого Франциска Ассизского» в переводе А.П. Печковского (М. 1913).
[5] Соловьев М. С. Франциск Ассизский. М. 1887; Пименова Э.К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность. СПб. 1896; Ельчанинов А.В. Житие святого Франциска Ассизского. М. 1906; Конради В.Г. Книга о святом Франциске. СПб. 1912; Барин А. Франциск Ассизский. СПб. 1913; Свешникова Е.П. Франциск Ассизский. М.,1912; Дурылин С.Н. Франциск Ассизский и его «Цветочки» // Цветочки св. Франциска Ассизского. Репринт. изд. 1913. М. 1990; Сапожникова Т., Зандберг Д. Св. Клара. М. 1916.
[6] Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры // Вопросы литературы. М. 2006. № 6, ноябрь-декабрь. С. 60-88.
[7] Гревс И.М. К теории и практике экскурсий как орудия научного изучения истории в университетах. СПб. 1910. С. 21-64.

Монография С.А. Котляревского (ученика И.М. Гревса) о францисканском ордене[1] – глубокий научный труд по истории римско-католической церкви, подробнейшим образом излагающий процесс зарождения и становления францисканского ордена.

Книга В.И. Герье о Франциске Ассизском[2] стала большим событием в изучении францисканского наследия в России. По глубине проникновения в дух эпохи, по широте охвата историко-культурологического материала книга В.И. Герье, написанная с позиций «биографического» метода постижения эпохи путем изучения личности, вероятно, лучшее научное исследование о св. Франциске на русском языке. В своих исследованиях по истории католической церкви В.И. Герье также уделяет много внимания истории возникновения и развития францисканского ордена[3].

Монография профессора Санкт-Петербургского университета Л.П. Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках»[4] – фундаментальная работа по истории религии и развития средневекового мировоззрения, не устаревшая и по сей день и предваряющая многие наблюдения и выводы одного из важнейших направлений исторической науки (исследования ментальности эпохи), сделанные полвека спустя Ж. Дюби и Ж. Ле Гоффом. В ней содержатся чрезвычайно верные и точные мысли о Франциске, свидетельствующие о глубоком знании автором францисканского наследия. Анализ «мирочувствования» (ментальности, сказали бы в наше время) – принципиально новая для того времени постановка проблемы; здесь Карсавин идет вслед за Г. Эйкеном, опубликовавшим всего на несколько лет раньше основополагающее исследование «История и система средневекового миросозерцания»[5]. Монографии Карсавина предшествовало большое количество

---

[1] Котляревский С.А. Францисканский орден и римская курия в XIII-XV веках. М. 1901.
[2] Герье В.И. Франциск – апостол нищеты и любви. М. 1908.
[3] Герье В.И. Западное монашество и папство. М.,1913; а также Герье В.И. Расцвет западной теократии. М. 1916.
[4] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках,преимущественно в Италии. Петроград. 1915.
[5] Эйкен Г. История и система средневекового миросозерцания. СПб. 1907.

научных публикаций и магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков», написанная под научным руководством И.М. Гревса и защищенная в 1913 году в Петербургском университете[1]. Методология исследования Карсавина вызвала много возражений у коллег и породила целую дискуссию. Так, И.М. Гревс считал, что Карсавин переоценивает значение логического метода в историческом исследовании и произвольно подбирает материал для подтверждения собственных теорий, что неточен отбор характерных элементов[2]. О.А. Добиаш-Рождественская и Д.Н. Егоров настаивали на том, что в работе историка анализ должен предшествовать синтезу, но сам Карсавин считал это неосуществимым. Безусловно, слабым местом работы являлся небрежный научный аппарат, в первую очередь цитаты и ссылки. Тем не менее, несмотря на определенные недостатки, исследование Карсавина, по значимости поставленной проблематики, по широте охвата материала и глубине проникновения в эпоху занимает достойное место в мировой исторической науке.

Книга последователя Бенедетто Кроче русского историка П.М. Бицилли «Элементы средневековой культуры»[3] – глубокое исследование менталитета средневекового человека, целостный культурологический анализ европейской культуры XII-XIV веков. Его магистерская диссертация об известной францисканской хронике «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века» является всесторонним описанием итальянского общества XIII столетия, любопытнейшим образом реконструировавшим восприятие мира францисканским монахом[4]. Особый интерес в наследии П.М. Бицилли представляет его статья о Франциске Ассизском, написанная к 700-летию смерти святого, в которой он обосновывает близость Франциска к культуре раннего Возрождения: «Возрождение в свернутом виде уже дано в личности Франциска

[1] Карсавин Л.П.Очерки религиозной жизни в Италии в XII-XIII веках. СПб. 1912. (СПб, Алетейа. 1997).
[2] Гревс И.М. Новый труд по религиозной истории средневековой Италии в русской научной литературе (рецензия на Л.П.Карсавина «Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII веков. СПб. 1912). СПб. 1913.
[3] Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. 1919. Переиздание: СПб. 1995.
[4] Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века. Одесса. 1916.

Ассизского... Франциск открывает собой ряд великих художников, которыми так богато Возрождение... Доминанта настроения эпохи – радость, восторг, тот восторг, который наполнял душу Франциска и заставлял ее изливаться в импровизированных гимнах»[1].

Мысль Бицилли о ренессансной природе личности и дела Франциска создала свою традицию и была позже (1992) поддержана акад. Д.С. Лихачевым. Исторически плодотворными оказались рассуждения Бицилли о трагедии святости, которую переживает Предвозрождение. Трагедия эта состояла в «необходимости ни на миг не утрачивать соприкосновения с миром эмпирии»[2]. Есть «романтика святости», а есть экстремальное самоуничижение, которые удивительно органичным образом сошлись в поведении Франциска и в стилистике его возвышенной гимнистики. Этот тезис Бицилли созвучен мнениям как западной[3], так и отечественной медиевистики[4].

Для культурной атмосферы 1920-х годов методологически важным оказался сделанный П.М. Бицилли анализ «номинализма» Франциска Ассизского, под которым он понимал некое «символическое» францисканского мировидения: «Из чисто формально-логического направления, чем он был в Средние века, номинализм под пером францисканцев превращается в настоящее мировоззрение, базирующееся на францисканском конкретном жизнеощущении, на францисканском эстетизме»[5]. «Христианский символизм», таким образом, оказывается «символизмом» в том широком миросозерцательном смысле, который по философской терминологии Средневековья близок «номинализму». Суждение П.М. Бицилли «Мир не воображали символическим: его таким

---

[1] Бицилли П.М. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // «Современные записки». Т. 30. 1927. Современное издание: Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. М. 2006. С. 543.

[2] Там же. С. 534-536.

[3] «…Романтика святости во все времена в гораздо большей степени питалась действовавшими на воображение крайностями уничижения и воздержания, нежели выдающимися деяниями, определявшими рост религиозной культуры» (Хёйзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М. 1998. С. 198–199).

[4] Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Путь. №27. 1931. С. 302-337.

[5] Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. С. 539.

воспринимали»[1] в сходных формах было высказано позже Школой Анналов в трудах М. Блока, Л. Февра, Ж. Ле Гоффа. Впоследствии Д.С. Лихачев также сблизил Сергия Радонежского и Франциска по признаку их приверженности номинализму. Лучшие исследования современных российских медиевистов (А.Я. Гуревич, С.С. Аверинцев, А.Л. Ястребицкая) также пошли по этому пути.

Справедливыми являются и наблюдения П.М.Бицилли над особого рода «эстетизмом» Франциска и его эпохи. Термином «эстетизм» Бицилли называет «свойственный итальянскому народу дар пластического воплощения идей»; Франциск «разыгрывал <…> притчи и заповеди блаженства»[2]. С этим согласуется и мысль Й. Хёйзинги, сделавшего Франциска одним из «героев» знаменитого трактата «Homo Ludens»[3], и Г.К. Честертона, говорившего о Франциске, что «путь его состоял из сцен, и каждую из них ему удалось довести до высшей точки. Франциск обратил свою жизнь в произведение искусства»[4], и М.М. Бахтина, усмотревший в феномене ассизского святого образец «карнавализованного католицизма»[5]. Эти элементы игры и клоунады («жонглёрства»), столь близкие к юродскому типу поведения, нередко вызывают отторжение и прямое непонимание и личности, и творчества Франциска, в особенности у православных фундаменталистов[6].

Характерная для этой эпохи дискуссия произошла в это же время и по поводу мистики Франциска[7]. Известный русский религиозный философ – мистик и эзотерик М.В. Лодыженский в книге «Свет Незримый. Из области высшей мистики» (СПб. 1912) посвятил две главы Франциску Ассизскому. Они производят двойственное впечатление: автор, восхищаясь святостью и героическим подвижничеством итальянского аскета, подвергает озарения

---

[1] Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. С. 540.
[2] Там же. С.525-530.
[3] Хейзинга Й. Homo ludens. М. 1992. С.160.
[4] Честертон Г. К. Вечный человек. М. 1991. С. 56.
[5] Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. 1965. С. 66.
[6] Выразительный пример подобной позиции – исполненная недоброжелательства работа: Бекорюков А. Франциск Ассизский и католическая святость. М. 2001.
[7] Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры.

Франциска скептической критике, обвиняя его в «головном», «мозговом» христоуподоблении, в горделивом, человекобожеском самопревознесении. Эти воображаемые грехи (главный из которых – гордыня) еще со времен богослова и проповедника св. Игнатия Брянчанинова (1807-1867)[1] вменяются в вину католическим святым и, прежде всего Франциску; самым «страшным» в этом списке до сего дня остаются стигматы (результат «духовной прелести»), которые православная церковь не признает, как протестанты не признают святости мощей.

Религиозные экстазы Франциска, по мнению Лодыженского, являются результатом болезненного перенапряжения мозговой, а не сердечной деятельности; автор «Света Незримого» отыскивает в видениях итальянского мистика определенную медицинскую патологию и ставит в этом отношении Франциска в один ряд со св. Терезой, св. Екатериной Сиенской, рассматривая подобные явления в качестве клинического кликушества и истерии[2].

Защищая средневекового итальянского подвижника, М.В. Лодыженскому возразил один из авторов крупнейшего российского научного журнала «Вопросы философии и психологии» Б.В. Погожев в статье «Мистика св. Франциска Ассизского»[3]. Как он полагает, мистические переживания Франциска «были переживаниями непосредственными и внутренне едиными», они глубоки, благодатны и эстетически полноценны[4]. Во Франциске, по мнению автора статьи, был дан своего рода возврат к первохристианскому наивно-реалистическому опыту переживания Христа и Голгофы, причем опыт этот обогащен «радостью совершенной»; это не та головная мистика, что добыта в мучительном выхождении из себя (в «экстазе») ученого схоласта, это по-детски непосредственная сердечная мистика простодушного бедняка.

---

[1] Епископ Кавказский и Черноморский, канонизирован в 1988 г. Св.Игнатий Брянчанинов. О любви к Богу // Аскетические опыты. Т.1 СПб, Издание книгопродавца И.Л. Тузова. 1886. С.180-185.

[2] Лодыженский М.В. Свет незримый. Из области высшей мистики. СПб. 1912. С. 120-133.

[3] Погожев Б.В. Мистика св. Франциска Ассизского // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139–140. С. 1–36.

[4] Там же. С. 6–7.

Этот акцент на отечественную философию Сердца, для лучших представителей которой (В. Соловьев, П. Юркевич, В. Эрн, Е. Трубецкой, С. Булгаков) Франциск был неизменно впечатляющим примером подлинной, а не усилием ума «извлеченной» и «сконструированной» мистики (исключение здесь составляет осторожная позиция Павла Флоренского) представляется весьма характерным. Так, о. Сергию Булгакову пренадлежит мысль о первохристианских корнях мистических озарений Серафима Саровского и Франциска: «Христиане чувствовали Бога, и воскресший Христос был их жизнью. И чувствовать Бога не есть ли высшая радость, “радость совершенная”? Вглядитесь в эти сияющие неземной радостью лики преп. Серафима Саровского, встречающего всех ликующим приветствием “Христос Воскресе!”, Франциска Ассизского или даже меньших их, и в отблеске их радости, который засветит в вашей темной, угрюмой, “озлобленной злобой душезлобного мира” (по выражению панихидного канона) душе, вы почувствуете эту радость первохристиан»[1]. Мнению Сергия Булгакова созвучна мысль из предисловия ученого-энциклопедиста С.И. Дурылина к «Цветочкам»: «У св. Франциска чисто личное отношение ко Христу: он как бы один из учеников Христа, доживших до XII столетия и только переселившихся из Галилеи в Умбрию»[2].

Именно эти качества мистики Франциска привлекли в свое время внимание Л. Н. Толстого, которому мистика всегда была глубоко чужда. Толстой был инициатором первого выпуска книги Поля Сабатье на русском языке, о чем писал В.Г. Черткову: «Еще получил прелестную книгу о Франциске Ассизском Paul Sabatier. Только что вышедшая книга, большая, прекрасно написанная. Это будет прелестная книга для Посредника, только бы цензура не помешала. Я три дня ее читал и ужаснулся на свою слабость и мерзость, и хоть этим стал лучше»[3]. Вообще отношение Толстого к Франциску, по мысли К.Г.Исупова, имеет глубокую мировоззренческую основу: «В случае с Толстым мы имеем пример

[1] Булгаков С. Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. 1997. С.168. Первое издание: М. 1911.
[2] Дурылин С.Н. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. VIII.
[3] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. (Юбилейное издание). М.-Л.. 1928-1958. Т.87. С. 243.

сближения родственных по ряду моментов (но не совпадающих без остатка) мироотношений, фундаментом которого стало то кардинальное единство творческого поведения обоих мыслителей, которое мы обозначаем словом юродство. Сразу же оговоримся: имеется в виду не овнешненное в веригах и прочих атрибутах практической аскезы антиповедение, но юродство духовное как маргинальная точка зрения на возможности «здравого смысла» и самоочевидной для всех истины»[1]. В мире Толстого всегда прав носитель умудренной, «сократической» простоты – юродивый, ребенок и мужик; именно им и только им дано непосредственное ощущение правды и праведности (момент, роднящий Толстого с Достоевским).[2] «Цветочки» Франциска были для Толстого образцом исповедального опыта и нравственно чистого и по-христиански искреннего отношения к Богу, миру и людям[3]. В связи с этим К.Г.Исупов подчеркивает, что вопрос о природе мистики Франциска был бы праздным, если бы не то убеждение итальянского святого, что на слове, произнесенном или запечатленном верующей душой, почиет Божья благодать, иначе говоря, слово обладает сакральным авторитетом высшей степени, что, таким образом, оказывается тесно связанным с филологическими аспектами францисковедения. Именно Франциск и францисканцы задали итальянской культуре традицию благоговейного отношения к слову[4].

Вероятно, наиболее глубоко из всех литераторов Серебряного века прочувствовал исторического Франциска в контексте его эпохи П.П. Муратов, страстный италофил, один из «основных людей послесимволической критики»[5]. Павел Муратов, автор вновь ставшей известной благодаря переизданию в 1994

---

[1] Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры. С.60-88.
[2] Там же.
[3] См. раздел «Л. Н. Толстой и Франциск Ассизский: Опыт духовного братства» в кн.: Мелешко Е. Д. Философия непротивления Л. Н. Толстого: Систематическое учение и духовный опыт. Тула. 1999. Приложение к параграфу главы третьей (Непротивление и образы духовной жизни – святость, юродство, мудрость – в опыте Толстого). С. 239–252.
[4] Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры.
[5] Эфрос А.М. Мастера разных эпох. М. 1979. С.259.

году книги «Образы Италии» 1924 года включил в нее очерк «Ассизи»[1], где он развивает своего рода культурно-религиозную философию католического ландшафта, делится соображениями о том, как складывалась неофранцисканская легенда, обсуждает запутанную историю создания фрескового цикла Джотто, связанного с Франциском, печалится о забвении славы итальянского святого[2].

Для П. Муратова житие Франциска – эстетически целостное явление итальянской культуры[3]. П.П. Муратов очень точно уловил общую тенденцию эпохи – своеобразную моду на Франциска, возникновение «неофранцисканской легенды», не имеющей большого отношения к действительному состоянию вещей. Рассуждая об этом, Муратов обнаруживает прекрасное знание современных ему францисканских исследований: «Книги Сабатье, Тоде, признания Йергенсена, переведенные Де Визева, бесчисленные артикли умбрийских путешественников сослужили святому из Ассизи дурную службу. Сан Франческо вошел в круг интеллектуальных интересов современности и ее интеллектуальных симпатий. Среди скептиков, среди равнодушных к религии, среди самых сомнительных христиан и самых плохих язычников бедный frate приобрел много неожиданных друзей, сложивших о нем на канве «Fioretti» какую-то новую и совсем особенную легенду. Любопытствующим нашего времени, эстетическим пилигримам наших дней Poverello d'Assisi представляется вовсе не тем, чем он был в действительности»[4].

Далее П.П. Муратов, говоря об отношении Франциска к природе и вспоминая одну из самых удачных работ о Франциске – книгу датского

---

[1] Муратов П. П. Образы Италии. М. 1994. Т. 2/3. С. 220 – 237. Впервые: Берлин. 1924.

[2] Эти печальные интонации звучат и на страницах «Самопознания» (1949 – первое издание) Н.А. Бердяева, где он рассказывает о посещении Ассизи: «У меня… всегда было особенное почитание св. Франциска, которого я считаю величайшим явлением в истории христианства и я непременно хотел посетить Ассизи. У меня осталось тяжелое впечатление от заброшенности монастыря св. Франциска современными итальянцами. Один францисканский монах, датчанин по происхождению, рассказывал нам о забвении св. Франциска. В церкви не было никого, кроме монахов. Для нас, православных, специально служили мессу у гроба св. Франциска». Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М. 1991. С. 212.

[3] Муратов А.Б. П.П. Муратов и его «Образы Италии» // Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano fra loro. Atti del Convegno (Firenze. 18–19 giugno 2003). A cura di Alberto Alberti e Stefania Pavan. Firenze. 2003. P. 7–17.

[4] Муратов П.П. Образы Италии. С.375.

исследователя Йергенсена, вступает в давнюю дискуссию о пантеистической основе раннего францисканства, о языческих корнях «Гимна Солнца» Франциска. П.П. Муратов придерживается здесь хорошо аргументированной точки зрения Йергенсена, утверждавшего христианскую, а не языческую стихийно-пантеистическую сущность религиозного чувства Франциска.

Чрезвычайно точным является замечание П.П. Муратова о «жуткой тайне святости» францисканского движения, его пропастях и глубинах. «Из явлений, доступных нашему воображению, явление святости несомненно одно из самых жутких. Экстатическое христианство Сан Франческо должно жечь и испепелять каждого, кто попытается приблизиться к нему вплотную. Те же, кто хотят видеть в душевных горениях святого лишь невинный розовый свет моральной сказки, те недостойны касаться ни подвига, ни святости, ни экстаза. Франциск Ассизский и вся жертва его остаются для них лишь занимательным литературным эпизодом»[1], – пишет Муратов, предостерегая читателей от слишком схематичного восприятия образа Франциск.

Говоря о связи Франциска с искусством раннего Возрождения, П.П. Муратов, тем не менее, считает эту связь не столь прямолинейной, вспоминая о роли XIII столетия в духовном пробуждении Европы: «Тринадцатый век полон предчувствиями новой эпохи, предсказаниями Ренессанса обильна французская готика, и всеобщее брожение умов, тот напор свободного религиозного искания, под влиянием которого заколебалось здание Церкви в годы Иннокентия III, предвещали пробуждение интеллектуализма, духа критики и реформы»[2].

Но и сам Муратов не избежал влияния неофранцисканской легенды. Мы имеем в виду сравнение Франциска с русскими юродивыми, само по себе справедливое, с излишним подчеркиванием и абсолютизированием его нелюбви к книжной учености, что не совсем соответствовало действительности. Тем не менее, можно утверждать, что во всей русской литературе нет более проникновенного образа Франциска, чем у П.П. Муратова.

---

[1] Муратов П.П. Образы Италии. С. 376.
[2] Муратов П.П. Образы Италии. С.377.

«Образы Италии» автор посвятил своему другу Борису Зайцеву – писателю-импрессионисту, на всю жизнь очарованному Италией. Его эссе «Ассизи» 1918 года[1] создано в духе того нового культурологического экскурсоведения, инициаторами которого были И.М. Гревс и Н.П. Анциферов; последний для своих воспитанников устраивал поездки в Италию, в том числе и в Ассизи[2]. Ассизи одарило Б. Зайцева особым ощущением «музыкальной, мечтательной прозрачности». Москвич по типу своего мироощущения, Б. Зайцев воспринимал Италию и Рим Первый как предчувствие России и Рима Третьего. По наблюдениям К.Г. Исупова, он в этом смысле весьма напоминает Гоголя, который говаривал, что «в Москве только после Рима хорошо дышится»[3]. Не лишним будет отметить, что Б. Зайцев – автор книги 1925 г. «Преподобный Сергий Радонежский» (М.. 1991)[4], которая названа «повестью», хотя по жанру – это сравнительная психологическая характеристика двух великих святых: Сергия и Франциска[5]. Повесть Б.Зайцева произвела сильное впечатление на Д.С. Лихачева: его эссе 1992 года содержит некоторые реминисценции из нее[6].

Религиозные искания, характерные для старших символистов, не могли миновать фигуры Франциска. Лучший иллюстрацией восприятия образа итальянского святого сознанием русского декаданса является известный философско-публицистический роман о Франциске Д.С. Мережковского[7]. Автор,

---

[1] Зайцев Б.К. Ассизи (1918) // Зайцев Б.К. Собр. соч. в 10 томах. М. 2000. Т. 7.

[2] Анциферов Н.П. Из дум о былом. Воспоминания. М. 1992; см. также: Анциферовские чтения. Материалы и тезисы конференции (20–22 декабря 1989 г.). Л.. 1989.

[3] Исупов К.Г. Художественно-исторические функции «точки зрения» в «Риме» Гоголя // Жанр и композиция литературного произведения. Петрозаводск. 1989. С. 32-40. А также: Ивлев В. Рим в мирочувствии Гоголя // Литературоведение XXI века. Анализ текста: метод и результат. Сб. статей. СПб. 1996. С. 68—74.

[4] Зайцев Б. Преподобный Сергий Радонежский. Париж: YMCA–Press. 1925.

[5] О книге Б.Зайцева см. исследование Любомудрова А.М. Книга Бориса Зайцева «Преподобный Сергий Радонежский» // Литература и история. СПб. 1992. С. 263–280.

[6] Лихачев Д.С. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский.

[7] Мережковский Д. Св.Франциск Ассизский // Лица святых от Иисуса к нам. М. 1997. С. 127–242. Книга замечена эмигрантской прессой: Абрамович Г. «Франциск Ассизский» // Последние новости. 1938. № 6304. 30 июня; Бицилли П. М. «Франциск Ассизский. Рецензия на книгу Д.С.Мережковского» // Русские записки. 1938. № 11. С. 199–200; Волковысский М. «Франциск Ассизский» // Сегодня. 1938. № 154. 14 июня. С. 3; Иванов П. «Франциск Ассизский» // Путь. 1939. № 56. С. 66–71; Мандельштам Ю. «Франциск Ассизский» // Возрождение. 1938. № 4134. 3 июля. С. 9; Мочульский К.В. «Франциск Ассизский» // Современные записки. 1938 № 68. С.

профессиональный историк и филолог, выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, неоднократный номинант на нобелевскую премию показывает в нем свою широчайшую эрудицию, владение историческим материалом и глубокое знание итальянского средневековья.

Все же, эта работа не может считаться историческим исследованием в полном смысле слова, так как автор, находясь в плену собственных исторических концепций, считает возможным свободно и субъективно трактовать характеры изображаемых им великих людей и происходящие события. И.А. Ильин совершенно справедливо пишет об исторической «безответственности» Мережковского как писателя: «…он злоупотребляет историей для своего искусства и злоупотребляет искусством для своих исторических схем и конструкций»[1]. Мережковский самовольно распоряжается историческими фактами и подгоняет их под заранее выстроенную им идеологическую схему грядущего царства Третьего Завета и нового христианства.

Франциск в изображении Мережковского значительно отличается от традиционного образа: он гораздо более скорбен, трагичен и переживает мучительное раздвоение личности. Такое смещение акцентов вызвало справедливую критику современников. П.М. Бицилли упрекал Мережковского как в неверном методологическом подходе к изображению исторических личностей, так и в ненужном психологизировании[2].

Тем не менее, у Мережковского есть чрезвычайно точные и глубокие мысли: например, о сложности восприятия менталитета средневекового человека, и в особенности человека XIII столетия, современным человеком; о «перевернутом мире» эпохи Франциска Ассизского[3].

Поэма о Франциске Д.С. Мережковского отмечена тем же описательным схематизмом, как и позднейшие его главы об Иоахиме Флорском и ассизском

463–464; Пильский П. Пятое колесо в телеге. Д. Мережковский. «Франциск Ассизский» // Сегодня. 1938. № 163. 14 июня. С. 3.

[1] Ильин И.А. Одинокий художник. М. 1993. С 147.

[2] Бицилли П.М. Рецензия на кн: Мережковский Д.С. «Франциск Ассизский» // Русские записки. 1938. № 11. С. 199.

[3] Мережковский Д. С. Св.Франциск Ассизский. С.130-131.

святом в книге «Лица святых от Иисуса к нам» (Берлин. 1938). К тому же непонятно, почему Мережковский, до деталей зная жизнь Франциска, совершенно не упоминает в поэме о Кларе. Это тем более странно, что модель взаимоотношений Франциска и Клары, как известно, является одним из основных моментов францисканской идеологии. Впрочем, и в романе о Франциске Клара упоминается лишь эпизодически, что сильно обедняет исследование Мережковского. Вероятно, неприятие женского начала Д.С. Мережковским – это нечто глубоко личное. По выражению Мережковского, Франциск испытывал перед женщинами «страх нездешний»[1]. Это, конечно, не совсем верно. Если Франциск и испытывал некоторое недоверие к женскому полу, то оно адекватно вписывалось в традиционное отношение андроцентричного средневекового общества к женщине как к существу «изначально порочному».

Закономерно, что и поэзия Серебряного века не осталась в стороне от обаятельного образа итальянского святого. Для Серебряного века характерен настоящий культ итальянского средневековья и, конечно, Франциска Ассизского. Итальянский святой становится предметом самых увлеченных дискуссий в литературно-философских сообществах[2].

Имя Франциска включается в тексты самоописаний и самоосмыслений культурных параметров Серебряного века и унаследованных им исторических возможностей[3]. Здесь мы лишь перечислим авторов, оказавшихся под впечатлением масштаба личности и дела Франциска[4]. Это Эллис (Л. Л. Кобылинский)[5], В. В. Вересаев[6], Д. И. Коковцев[1], М. Волошин[2], А. Блок[3], Б. Пастернак[4], М. Кузмин[5] и, конечно, Вяч. Иванов[6].

---

[1] Мережковский Д.С. Св. Франциск Ассизский. С.217.

[2] Арсеньев Н. О московских религиозно–философских и литературных кружках и собраниях начала XX века // Воспоминания о Серебряном веке. М. 1993. С. 304—309.

[3] Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры.

[4] Самарина М.С., Шауб И.Ю. «Франциск Ассизский и литература Серебряного века» // Итальянский сборник. № 7, СПб. 2003. С. 194-207.

[5] Критик, переводчик и поэт, выпустивший сборник стихов «Stigmata» с явной аллюзией на Франциска.

[6] Вересаев В. В. Живая жизнь. М. 1999. С. 352.

Личность Франциска Ассизского необычна и многогранна, и литераторы Серебряного века делали акцент на наиболее близких им ипостасях его образа. Вяч. Иванов – на славословии, М. Волошин – на стигматизации как искупительной жертве, Д. Мережковский – как на провозвестнике царства св. Духа, А. Блок – на аскетическом служении, М. Кузмин – на умиленно-радостном восприятии мира.

Здесь наблюдается параллель с восприятием Данте разными эпохами и разными мыслителями, делавшими из него то ортодоксального католика; то мистика и символиста; то революционера, еретика и борца с папством; то члена тайных сект и орденов.

Серебряный век был ориентирован в большей степени не на Возрождение, а на Средневековье, которое во многом с ним типологически сходно. Именно поэтому яркие многогранные личности, оставившие глубокий след и в литературе, и в философии, и в искусстве, подобные Франциску Ассизскому, оказались столь притягательными для его глубоко индивидуалистической культуры.

После Серебряного века фигура Франциска в силу драматических обстоятельств российской истории снова была забыта на несколько десятилетий.

---

[1] Коковцев Д.И. Сны на Севере. СПб,1909. С.75–80. Коковцев – однокашник Н. Гумилева по царскосельской гимназии, ум. в 1918.
[2] Стихотворение М.Волошина 1918 года «Франциск Ассизский».
[3] Блок А. Цикл «Итальянские стихи» // Аполлон. 1910. № 4.
[4] Пастернак Б. «Сестра моя – жизнь» (1917; опубл. 1922).
[5] Франциск – герой стихотворений М. Кузмина «Ассизи». 1921 из цикла «Стихи об Италии» (1920–1921).
[6] Корецкая И. В. О «солнечном» цикле Вячеслава Иванова // Известия ОЛЯ АН СССР. 1978. Т. 37. Вып. 1. С. 54–60. Новое литературное обозрение. М. 1994. № 10; Обатник Г. Иванов-мистик. М.: НЛО. 2000; Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных гражданин…». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя. 2001; Вячеслав Иванов – творчество и судьба. К 125-летию со дня рождения. М.; Наука. 2002; Русско-итальянский архив. Вяч. Иванов. Новые материалы. Салерно. 2002. Т. 2; 2001. Т. 3; Вячеслав Иванов между Святым Писанием и поэзией (Europa orientalis. XXI. 2002. 1; XXI. 2002. 2; Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы Международной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск-Москва: Водолей. 2003); Europa Orientalis. XXI. 2003. № 2.

О Франциске, как и о прочих религиозных деятелях, вспоминали редко[1], в основном в связи с Данте, посвятившем ему две песни Рая и сделавшем его одной из самых запоминающихся фигур «Божественной комедии».

В этом смысле необходимо еще раз подчеркнуть важность и своевременность появления в 1992 году чрезвычайно значимой с методологической точки зрения статьи акад. Д.С. Лихачева о типологических соответствиях и параллелях между Франциском Ассизским и Сергием Радонежским.

В настоящее время отечественная францисканистика насчитывает пока немного исследований[2]. Тем большую ценность представляют такие работы, как небольшая, но глубокая статья Архимандрита Августина (Никитина) о Франциске Ассизском и русских символистах[3], а также серьезное исследование В.А. Задворного об истории францисканского ордена[4]. Духовное единство Толстого и Франциска стало предметом исследования Е.Д. Мелешко[5], И.Г. Вишневецкий исследует влияния францисканских идей на М. Кузмина[6]. Неожиданна, но интересна постановка вопроса в исследовании Н.Арлаускайте о Хлебникове,

---

[1]Голенищев-Кутузов И.Н.: Творчество Данте и мировая культура. М. 1971. С. 140-148. Его же: Средневековая латинская литература Италии. М. 1972. С.139-225.

[2] См. некоторые работы Самариной М.С.: Письмо Франциска Ассизского Антонию Падуанскому: Мистика и рационализм францисканства // Итальянский сборник. N4. СПб; «Франциск Ассизский и культура средневековой Франции» // Итальянский сборник. N5.СПб. 2001; «Гимн творений» Франциска Ассизского как документ эпохи // Итальянский сборник N7, СПб. 2003; Франциск Ассизский и Дон Кихот Ламанческий. // «Iberica». К 400-летию Дон Кихота» Сервантеса. СПб, Наука. 2005; Клара Ассизская. // Итальянский сборник, N 8. 2004; Исламский Восток во францисканских текстах XIII века. // Материалы ноябрьской научной конференции РУДН М. 2005; Франциск Ассизский и Петербург // Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Atti del convegno a cura di A.Alberti e S.Pavan. Firenze. 2003; а также Самарина М.С., Шауб И.Ю. Франциск Ассизский и литература Серебряного века // Итальянский сборник, N 7, СПб. 2003.

[3]Архимандрит Августин (Никитин). Франциск Ассизский и русские символисты // Вече. Альманах русской философии и культуры. N15. СПб. 2003. С.158 –165. А также его же: «Цветочки» святого Франциска Ассизского на российской земле // Цветочки славного мессера Франциска и его братьев. СПб. 2000. С.405-428.

[4] Задворный В.А. Святой Франциск и история францисканского ордена // Св. Франциск Ассизский. Сочинения. М.,1995. С.7-49.

[5] Мелешко Е.Д. Л.Н. Толстой и Франциск Ассизский: опыт духовного братства. С.239-252.

[6] Вишневецкий И.Г. Михаил Кузмин и Франциск Ассизский: Заметки к теме // М. Кузмин и русская литература XX века. Л.. 1990. А также: Вишневецкий И.Г. Франциск, поющий о творениях // AEQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. М.,1991.

Пушкине и Франциске[1]; францисканские образы в поэзии Л.Канегиссера рассматриваются в работе С. Гардзонио[2]. В монографии И.А.Федорова, посвященной истории идей социального преобразования, духовным исканиям «нового человека» - Франциска Ассизского посвящен параграф с характерным названием «Новый порядок»[3].

В небольшой, но емкой статье о Франциске Н. Струве очень точно пишет и о роли Франциска и в европейской культуре, и о близости францисканства и православия и, конечно о необходимости признания святости Франциска восточной ветвью христианства: «Обрученный «прекрасной нищете», сострадавший Христу вплоть до принятия его язв, но и благословивший все сущее, не только солнце, луну и звезды, но и самое смерть, Франциск – из тех немногих людей, кто изменил ход истории, культуры, искусства. Православным образ Франциска особенно близок: его космическое восприятие мира во Христе, его антиинтеллектуализм, доходящий до недоверия к культуре, его юродство сродни именно восточной традиции. Но, увы, в силу разделения Церквей, Православная церковь не знает Франциска «святого», не возносит к нему общественных молитв. Почитание Франциска, если совершается, то келейно, в сердце каждого. …Церковное же признание Франциска Ассизского святым, его прославление восточной Церковью, уж не говоря о радости, которую оно принесет верующим, не будет ли оно той вехой, которая на глубине, в тайном общении с величайшим из святых, приблизит нас к заповеданному единству?»[4].

Из последних исследований о Франциске необходимо также отметить теологическую работу Е. Тайване «Св. Франциск Ассизский и Западная

---

[1] Арлаускайте Н. Авангардистская поза поэта (Хлебников, Пушкин, св. Франциск) // Пушкинский сборник: К 200-летию со дня рождения Пушкина. Вильнюс. 1999. С. 116-127

[2] Гардзонио С. Образ св. Франциска Ассизского в русской поэзии начала XX века // Политропон. К 70-летию В.Н.Топорова. М. 1998. С. 663-675

[3] Федоров И.А. Парадигмы философии социального преобразования (античность и христианство). СПб. 2006. С.276-288.

[4] Струве Н.А. К 750 – летию со дня смерти Франциска Ассизского // Струве Н. Православие и культура. М. 1992. С.52 – 53.

духовность (апологетичский очерк)»[1], в которой автор проводит неожиданные, но справедливые параллели между мистическими традициями буддизма и христианства; работа также включает интересную главу о стигматизации как явлении западной духовности.

В книге И.И.Челышевой о формировании литературного итальянского языка[2] рассматривается, наряду с другими явлениями итальянской средневековой литературы периода «Начал», и францисканская литература: поэзия (Франциск Ассизский и Якопоне да Тоди) и проза («Хроника» Салимбене), но, в соответствии с задачами исследования, автор это делает в основном с лингвистической точки зрения.

В 1996 году в Санкт-Петербурге был организован международный семинар «Франциск Ассизский и русская культура»; его материалы вскоре были изданы в Венеции в издательстве научного францисканского центра[3].

В вышедшей в 2000 году “Истории литературы Италии”[4] Франциску и францисканцам посвящены две главы: “Религиозная поэзия” и “Мистики и агиографы”. В сжатой и точной форме, диктуемой рамками работы, их автору А.В. Топоровой удалось затронуть многие проблемы средневековой религиозной литературы. В этом труде впервые в отечественной критике подробно рассматривается поэзия удивительного, но совершенно не известного в России францисканского поэта Якопоне да Тоди. А.В. Топоровой принадлежит и монография о средневековой итальянской поэзии[5], а также ряд работ о средневековых итальянских проповедникахи о жанре проповеди[6].

---

[1] Тайване Е. Св. Франциск Ассизский. // Вестник русского христианского движения.N 184 – 186. Париж– Нью-Йорк – Москва. 2002–2003. С.172-188.

[2] Челышева И.И. Формирование романских литературных языков. (Итальянский язык). М.1990.

[3] San Francesco e la cultura russa. Studi ecumenici. San Pietroburgo. 18-19 settembre 1996. I.S.E. Venezia. 2001.

[4] История литературы Италии. Т.1.Средние века. Отв. Ред. Андреев М.Л. и Хлодовский Р.И. ИМЛИ РАН, «Наследие». 2000. С. 122 -131.

[5] Топорова А.В. Ранняя итальянская лирика. ИМЛИ РАН.М. 2001.

[6] Топорова А.В. Образ проповедника в теории и практике средневековой проповеди // Вопросы филологии. № 3. 2009.С. 105-111.

Всего несколько лет назад произошло поистине знаменательное событие: был издан русский перевод «Францисканских истоков» с прекрасным предисловием С. Аверинцева[1], сделанный с «Fonti francescane - Editio minor»[2]. Появились также новые издания «Цветочков»[3]. Тексты Франциска и его последователей стали доступны широкому кругу российских читателей.

Так в последние десятилетия в связи с возрождением интереса к средневековой культуре наследие Франциска вновь становится предметом исследования. Франциск возвращается и в русскую науку, и в русскую литературу, и в русское общество, и в русскую духовность.

---

[1] Аверинцев С.С. Введение // Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: Писания и Биографии. Святая Клара Ассизская: Писания и биография. Кайшядорис. 1996. С. 11-16

[2] Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биография. Святая Клара Ассизская: писания и биография. Пер. О.Седаковой, О.Топоровой, Л.Сумм. Изд. Movimento Francescano – Assisi (Italia). Кайшядорис. 1996

[3] Цветочки славного мессера святого Франциска Ассизского и его братьев. Перевод, предисловие и комментарий А.А. Клестова. Архимандрит Августин (Никитин): приложение: «Цветочки» святого Франциска Ассизского на российской земле». СПб. 2000.

ГЛАВА I. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ И ЕГО ЭПОХА.

§1. КУЛЬТУРНО - ИСТОРИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЭПОХИ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО: СОБЫТИЯ, ПЕРСОНАЖИ, ИДЕИ.

Даже очень краткий анализ специфического исторического фона, на котором возникло такое явление, как францисканская литература, – задача неблагодарная. Дух времени всегда плохо поддается определению, тем более что сами понятия «Средневековье» и «Возрождение» – чрезвычайно зыбкая почва. Вспомним известную мысль А.Н. Веселовского, который в несколько утрированной форме, но аргументировано высказывал сомнения в необходимости применения термина «Возрождение» (а также «средневековье») по отношению к Италии: «Да и вообще приложимо ли это название к Италии? Было ли у нее Возрождение, когда не было средних веков, по крайней мере, в том смысле, в каком они понимаются по ту сторону Альп, когда вся культура старой Италии представляется нам, за немногим исключением, органическим продолжением римской?»[1].

Об условности критериев и размытости как хронологических, так и территориальных границ понятий «средние века» и «возрождение» уже писали неоднократно[2]. Так, в Италии уже вторая половина XIII века – это начало творчества Данте, а следующее XIV столетие становится «золотым веком» итальянской литературы Возрождения (Петрарка, Боккаччо). Во Франции в XIII в. наступает расцвет средневековья, а в странах Северной Европы (Скандинавия, Шотландия) с их пережитками родоплеменного строя уровень культуры неизмеримо ниже. Ж. Дюби вполне обоснованно полагает, что вопрос о точной

---

[1] Веселовский А.Н. Взгляд на эпоху Возрождения в Италии // Веселовский А.Н. Избранные статьи. Л.. 1939. С.216.

[2] О временных и хронологических границах Возрождения, о самом термине «Ренессанс» в применении к различным странам Запада и Востока см.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения.М. 1978. С.13 – 51; Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения.I. Искусство Проторенессанса. М. 1956. С.123; а также: Андреев М.Л., Евдокимова Л.Н., Стаф И.К., Топорова А.В., Хлодовский Р.И. История литературы Италии. Т.I. С.9-108, а также: М.Л.Андреев. Проблемы Возрождения. Инновация или реставрация? // Андреев М.Л. Литература Италии: Темы и персонажи. М.2008. С. 103-121. О так называемом «долгом средневековье» см.: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М. 2001. С. 31-40.

датировке конца средних веков не имеет особого смысла еще и потому, что многоликое и неоднородное идеологически средневековье само представляло собой лишь цепь сменявших друг друга периодов культурного возрождения[1]. О проблемах сложности датировки средневековья и возрождения и о неоднородности того тысячелетнего периода европейской истории, который принято называть странным и ничего не значащем термином «средние века», пишет и Умберто Эко в своей известной работе по средневековой эстетике[2]; для Й. Хейзинги термин «осень средневековья», послуживший названием для его книги, ограничен территориально и хронологически – для северной Европы это XIV–XV век (в то время как в Италии эпохи Кватроченто «золотой век» литературы уже был позади).

Мы же, говоря об эпохе Франциска Ассизского и, по возможности не вдаваясь в рассуждения о терминологии, присоединяемся к тенденции последних исследований избегать жесткой периодизации в отношении специфического во многих отношениях развития итальянской литературы и оперировать терминами Дуеченто, Треченто, Кватроченто и т. д., очень удачно описывающими итальянскую культурную реальность[3]. По мнению авторов «Истории литературы Италии», эти термины «приобрели значимость культурологических терминов для многих поколений как литературоведов, так и искусствоведов. Отказываться от них или же замещать их другими, менее условными и проблематичными, было бы вряд ли разумно, а, главное, целесообразно».[4]

Эпоху Дуеченто, создания и утверждения францисканского ордена и францисканской духовности, мы соотносим ее с тем особым периодом, который в архитектуре носит название «готический»[5], так как готика, являясь не только и не столько архитектурным стилем, наиболее полно отражает умонастроение той

---

[1] Дюби Ж.. Европа в Средние века. Смоленск. 1994. С.294.
[2] Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб. 2003. С. 7-9.
[3] Подчеркнем все же, что эти термины также могут пониматься не узко хронологически – так, эпоха Дуеченто оканчивается со смертью Данте в 1321 году.
[4] Андреев М.Л., Евдокимова Л.Н., Стаф И.К., Топорова А.В., Хлодовский Р.И. История литературы Италии. Т. I. С.41.
[5] Необходимо кроме того иметь в виду, что для Италии «готический период» в архитектуре был короче и в силу различных причин специфичнее, чем в Северной Европе.

эпохи (здесь мы следуем за Ж. Дюби, определившим этот исторический период в образах архитектуры[1], а также характеризовавшим умонастроение эпохи как «высочайшую готическую духовность»[2]).

О «готической» духовности, и даже о «готических» философских системах пишет и А.Ф. Лосев: «…достаточно вдумываясь в сущность готического стиля, мы вдруг начинаем замечать, что и в изложенных у нас выше философско-эстетических теориях XIII в., несомненно, есть нечто готическое. Бонавентура с его учением о восхождении – это, несомненно, самая настоящая готическая эстетика. Но, конечно, здесь нужно говорить не только о Бонавентуре, но и вообще о всех изложенных выше философах XIII в. Самое учение о форме, которая только в абстракции отлична от материи и только в абстракции отлична от божественного разума, всегда содержало в себе, по крайней мере в XIII в., эту вертикальную устремленность ввысь с обестелеснением материи и с бесконечным становлением ввысь»[3].

Готика – действительно носитель средневековой идеи мироустройства, новый этап художественного овладения пространством, новый способ организации пространства. Готический собор вмещает в себя всю полноту знаний средневековой цивилизации о космосе, подобно огромным всеобъемлющим средневековым энциклопедиям[4].

Ле Гофф, говоря об однородности менталитета средневекового человека на четко обозначенном временном промежутке, использует термин «человек эпохи готики»[5]. О появлении «новой системы ценностей… с ее самоутверждением индивидуальных элементов» пишет и В.П.Даркевич, определяя эту новую систему как «готический гуманизм»[6]. По нашему мнению, выражение «литература готической эпохи» имеет полное право на существование хотя бы по

---

[1] Это выражение послужило названием книги Ж. Дюби 1981 года – «Время соборов».
[2] Дюби Ж. Время соборов. С.223.
[3] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М. 1978. С.187.
[4] Panofsky E. Gothic Architecture and Scholasticism. New York. 1957.
[5] Le Goff J. Les mentalités. Faire l'histoire, III, Paris. 1974. P.88.
[6] Даркевич В.П. Народная культура Средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX-XVI вв. М. 2004. С.23

аналогии с давно утвердившимся термином «литература (музыка) эпохи барокко (классицизма)». Именно архитектура, как царица искусств[1], в полной мере отражает картину мира, менталитет и мировосприятие. Этот подход – характеристика культуры в образах архитектуры – является плодотворным для многих эпох истории культуры, но не для постмодернизма. К нашему времени это, по-видимому, не применимо, так как в период постмодернизма утрачена основная архитектурная характеристика – целостность, и в том числе, целостность видения картины мира.

О.А.Добиаш-Рождественская, также использующая термин «готика» в плане общекультурного вления, считает, что конец средневековья наступает с эпидемией чумы «Черной смертью» 1348 года и Столетней войной. Она пишет о об этом времени как об особом переломном периоде в культуре средневековья и определяет его как «общество готической эпохи»[2], подчеркивая, что для этого периода характерны определенные элементы Ренессанса – «привязанность к земному миру, гордое сознание «человеческого» в противоположность «небесному», безбрежная вера в силы человека, ненависть ко всему, что отзывается аскетизмом и лицемерием, критика церкви, вплоть до похода на самое христианство; с другой же стороны, вкус и понимание античности, сильные стихии эстетического отношения преимущественно перед этическим – проявились еще в самой глубине «готических веков». Не обманываясь тем шаблонным представлением, которое изображает средневековую жизнь однообразно в аспекте аскетического идеала, мы ощущаем в этом раннем вторжении новых элементов двоякое движение – «мятежа» и «возрождения»[3]. Для этого времени в высшей степени характерно понятие изменения (mutatio) и перемены. «Мало эпох, которые с такой силой пережили и высказали чувство перелома»[4].

---

[1] Архитектуру стали называть царицей искусств несколько позже, в эпоху Возрождения, если пользоваться традиционной терминологией.

[2] Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. М. 1987. С. 31-51.

[3] Там же. С.141-142.

[4] Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. С.31.

У Ж. Ле Гоффа есть очень точное наблюдение о глубоких изменениях в менталитете конца средневековья, о мироощущении эпохи упадка, что, по его мнению, свидетельствует о глубоком духовном кризисе: «К концу средневековья пляска смерти охватила различные сословия мира сего… и влекла их в небытие, в коем находило удовлетворение мироощущение эпохи упадка»[1].

А.Н. Веселовский пишет о значимости этого периода в европейской истории, выделяя именно XIII век: «В истории народа есть полюсы, о которых никогда не наговоришься вдоволь, никогда нельзя сказать слишком много – к таким эпохам мы относим эпохи великих людей и великих созданий… Тринадцатый век в Италии, век «Божественной Комедии» – именно такая многозначительная эпоха»[2].

Вспомним еще одну мысль о значимости этой переломной эпохи, принадлежащую Н.В.Гоголю, автору прекрасного эссе «О Средних веках», прочитанной в качестве первой лекции курса истории средних веков в сентябре 1834 года в Петербургском университете: «Никогда история мира не принимает такой важности и значительности, никогда не показывает она такого множества индивидуальных явлений, как в средние веки. Все события мира, приближаясь к этим векам, после долгой неподвижности, текут с усиленной быстротою, как в пучину, как в мятежный водоворот, и, закружившись в нем, перемешавшись, переродившись, выхоят свежими волнами. В них совершилось великое преобразование всего мира, они составляют узел, связывающий мир древний с новым…»[3]. Средние века, которые Гоголь описывает в свойственной ему крайне эмоциональной стилистике, были ему особенно близки свой обостренной духовностью, глубокой мистикой, ориентацией на христианские ценности[4] – «все было в них – поэзия и безотчетность»; это то время абсолютной духовности, когда

[1] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб. 2003. С. 3.
[2] Веселовский А.Н. Собр. соч. Т.3. СПб. 1908. С.1.
[3] Гоголь Н.В. О средних веках // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: [в 14 т.] . Ин-т рус.лит. (Пушкин. Дом). – [М.; Л.]: Изд.-во АН СССР. 1937-1952. Т. 8. Статьи. 1952. С.14
[4] Щеглова Л.В. Судьбы российского самопознания: П.Я.Чаадаев и Н.В.Гоголь. Волгоград. 2000. С. 180.

«…в общей массе всего человечества душа… торжествует над телом»[1]. Далее Гоголь, к тому времени уже проживший в Италии почти девять лет и прекрасно знавший ее историю, язык и культуру и задумавший «Историю средних веков» в восьми или девяти томах, полемизирует как с просветителями XVIII века, создавшими негативный образ мрачного средневековья, так и с романтиками, создавшими противоположный идеализированный образ эпохи рыцарей и прекрасных дам. Великий русский писатель подчеркивает, что основой всей современной культуры являются именно противоречивые и драматичные «…средние века, величественные, как колоссальный готический храм, темные, мрачные, как его пересекаемые один другим своды, пестрые, как разноцветные его окна и куча изузоривающих его украшений, возвышенные, исполненные порывов, как его летящие к небу столпы и стены, оканчивающиеся мелькающим в облаках шпицем»[2].

Действительно, для эпохи Высокого Средневековья, помимо небывалого расцвета культуры (возникновение университетов, расцвет литературы, строительство готические соборы, создание великих теологических систем) характерен и настоящий эмоциональный взрыв, всплеск интереса к духовной стороне человеческой личности. Обычно принято говорить о подобном интересе к человеку исключительно со стороны культуры Возрождения[3]. Но нельзя забывать о том, что не меньший, а иногда даже больший интерес к человеческой личности проявляло и Средневековье, только этот интерес выражал себя иначе и ориентировался в основном вовнутрь – на проблемы духовного мира, а не материального. «Титаны средневековья», в противовес «титанам Возрождения» – прежде всего титаны духа. Культура средневековья – это победа духа над материей. Она вся основана на известных словах бл. Августина, определивших искания всей средневековой духовности на целое тысячелетие: «Хочу понять бога и душу. И больше ничего. Абсолютно ничего» (Soliloquies, I, 7).

---

[1] Гоголь Н.В. О средних веках. С.24.
[2] Гоголь Н.В. О средних веках. С.25.
[3] О мировоззренческих основах этого периода см.: Гуковский М.А. Итальянское Возрождение. Т.1. Италия с 1250 по 1380 год. Л.. 1947. С. 340. А также: Дживелегов А.К. Творцы итальянского Возрождения. М. 1998. С.7 – 25.

Средневековье открывало для себя внутреннего человека, человека духа и души, духовного горения и мистического экстаза, душевного смятения и мучительного восхождения к Богу, одним словом, того «нового человека», о котором говорил Апостол Павел (Еф. 4.22) как о промыслительном плане Творца.

Духовные искания эпохи ярко проявились в так называемом «религиозном возрождении» XII –XIII столетий, используя выражение французского историка Ф. Озанама, еще в XIX веке высказавшем мысль, что именно религиозное возрождение предшествовало и духовно подготовило гуманистическую культуру Возрождения[1]. Вслед за Озанамом о духовном кризисе и культурном переломе говорили многие исследователи[2]. К. Эльм приводит аргументированные доводы в пользу того, что духовно-религиозный кризис этого времени сравним по масштабам с Реформацией и с потрясениями эпохи французской революции,[3] с той лишь разницей, что в силу определенных причин он был успешно преодолен без революционных изменений в обществе. О культурном возрождении XII - XIII столетий пишет и У. Эко, подчеркивая принципиальное различие между так называемыми «варварскими столетиями» и культурным переломом, произошедшим в Европе после тысячного года[4].

Действительно, традиционный образ средневекового общества, созданный и навязанный нам традицией историографии эпохи романтизма, как времени полного торжества официальной Церкви, на всех уровнях управлявшей обществом, оказывается не сосвем соответствующем действительной ситуации.

В середине XII века в Западной Европе начинается настоящее религиозное брожение, затронувшее как самые широкие и разнообразные слои населения, так и саму церковь. Различные ереси и ранее появлялись и затем исчезали; но в эту

---

[1] Ozanam F.A. Dante et la philosophie catholique au treizième siècle. Paris. 1840. Eodem: Poètes franciscains. Paris. 1853.

[2] О духовном кризисе и религиозном возрождении в XII-XIV веках см. также работы русских медиевистов начала XX вв. - Л.П.Карсавина, О.А.Добиаш-Рождественской, И.М.Гревса, В.И.Герье, С.П.Котляревского, П.М.Бицилли и др.

[3] Elm K. Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento // Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Firenze. 1993. P.73-91.

[4] Эко У. Указ.соч. С.7-10.

эпоху они становятся более многочисленными, охватывают все большее количество народу, приобретают собственную иерархию, структуру и организацию. Некоторые из таких ересей превращаются, таким образом, в определенного рода могущественную церковь, существующую параллельно с католической, независимо от нее и составляющую ей серьзную конкуренцию. Как правило, подобные ереси возникают на территории южной Франции и северной Италии, которая, таким образом, надолго превращается в «горячую точку» средневековой Европы.

Именно в этом регионе тогда возникало большое количество самых разнообразных и более или менее агрессивных по отношению к официальной церкви сект: арнольдисты, вальденсы, амальрикане, апостольские братья, умилиаты и многие другие[1]. Наиболее оппозиционными из них были вальденсы, резко критиковавшие церковь, что делало их отдаленными предшественниками грядущей Реформации. Тем неименее вальденсы, при всей их оппозиционности, все же оставались в рамках христианства и не посягали на догматику, ограничиваясь требованиями церковного очищения и внутирцерковной реформы.

В этом смысле катары, или альбигойцы, принесшие в Европу через Балканы древневосточное дохристианское учение, принципиально отличались от всех существующих тогда многочисленных европейских сект и движений. Дуалистические основы этого древнего учения резко противоречили всем традициям европейской монотеистической религии и потрясали самые основы европейского мировосприятия и европейской этики.

Согласно их учению[2], которое они активно и свободно проповедовали в крупных городах Франции, Италии и Испании, существует не единый всеблагой Бог, как во всех монотеистических религиях, а два: бог зла и бог добра, равновеликие и равносильные, находящиеся в состоянии постоянной борьбы друг с другом. Мир с человеческим обществом и вселенная с ее законами являются

---

[1] См., например, фундаментальные исследования Volpe G. Movimenti religiosi e sette ereticali nella societa medievele italiana (secoli XI–XIV). 1922 (Laterza 1997). Eodem: Medio Evo italiano. 1923 (Laterza 1992). А также: Гаусрат А. Средневековые реформаторы. М. 1895

[2] Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени. Казань. 1869 – 1872. Переиздание: М. 2003.

созданием злого бога, и именно поэтому они оцениваются отрицательно. Отсюда проистекал и крайний аскетизм катаров, и их убеждение в том, что в мире, созданным Сатаной, можно жить без соблюдения каких бы то ни было правил и законов, в абсолютной «свободе духа». Подобная манихейская ересь составляла разительный контраст с ортодоксальным христианством, такие взгляды противоречили самым основам не только христианской догматики, но и потрясали устои всего средневекового общества, навязывая последнему устрашающую и глубоко пессимистическую картину мира и маргинальную модель поведения.

Влияние катаров распространялось с неожиданной быстротой для, казалось бы, единой в религиозном отношении Европы среди самых разных слоев населения, прежде всего в южной Франции и в северной и центральной Италии. К началу XIII века их власть была настолько сильна, что католические священники не осмеливались служить мессы в местных храмах, а знаменитый французский епископ-крестоносец Жак де Витри, отправляясь в Святую Землю, не рискнул даже остановиться переночевать в Милане, который считался городом катаров и рассадником ереси. Особо опасным было то, что к катарам стали присоединяться не только массы населения, но и многие церковные деятели высших чинов и представители аристократии.

Н.А. Осокин в своем основополагающем исследовании, и по сей день не потерявшем научную ценность, называет движение катаров «первой реформацией»[1] и подчеркивает связь и преемственность альбигойцев с позднейшим протестантизмом.

Л.П. Карсавин высказывает интересную и справедливую мысль о том, что катарство является последовательным отрицанием идеи единства на всех уровнях[2], то есть того единства, к которому стремилась вся средневековая цивилизация. У катаров, пишет он, мы наблюдаем самое яростное отрицание христианского бога и примеры самых страшных кощунств и богохульств, самые

[1] Там же. С.9.
[2] Карсавин Л.П. Культура средних веков. М. 2003. С.151.

жестокие и циничные убийства христианских священников, что «горькой и злобной окраской своей выдает тоску по утрачиваемой вере»[1], повергая средневекового человека в состояние отчаяния, тоски и уныния – тягчайший из грехов в евангельской этике.

Во всех еретических движениях, как, впрочем, впоследствии и в нищенствующих орденах, обнаруживается протест против светского характера церковной организации и слишком «материального» понимания религии: обрядовость заслонила моральную сторону религии и церковь стала скорее мешать, чем помогать общению верующего с предметом своей веры.

Характерный пример абсолютизации обрядовой стороны религии – изобретение системы индульгенций: прощение грехов стало чисто формальным действием, не связанным ни с какими нравственными категориями и подчиняющимся только законам купли-продажи. Доминиканцы Альберт Великий и его ученик Фома Аквинский, развившие учение Александра Галесского о сокровищнице благодати, теологически обосновали тезис о том, что папа, наместник Бога на земле, имеет право распоряжаться этим неисчерпаемым запасом благодати через продажу индульгенций.

Как протест против такого формализованного способа духовного очищения в 1260 году в Перудже началось движение флагеллантов (бичующихся), распространившееся затем и по всей Италии. Его основой стала примитивно-мистическая «теория бичеваний» Петра Дамиани, заставлявшая кающегося физически выстрадать совершенный грех. Стремление к духовному очищению охватило все слои населения. Движение флагеллантов создало собственную литературу[2] – более или менее примитивные песнопения-лауды, среди которых, впрочем, встречаются настоящие жемчужины средневековой поэзии, такие как лауды великого францисканского поэта-безумца Якопоне да Тоди, автора

[1] Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб. 1997. С.58
[2] Библиография по лауде обширна. См., например, Contini G. Letteratura italiana delle origini.

поразительного по трагизму ”Stabat mater”[1]. Движение флагеллантов продолжалось довольно долго и вскоре перекинулось на всю Европу[2]. Но все же, так как элемент пассивного протеста против официальной церкви здесь был очевиден, церковь скоро запретила это движение.

Огромную роль в развитии ересей XII–XIII столетий и даже нескольких последующих веков сыграло учение калабрийского аббата Иоахима Флорского (1145–1202), помещенного Данте в Рай[3], несмотря на церковное осуждение его учения на Четвертом Латеранском соборе в 1215 году. Испытав некоторое влияние шартрской школы, Иоахим создал собственную любопытную концепцию хода мировой истории; на основании толкования текстов Священного Писания и в особенности Апокалипсиса он пришел к мысли о необходимости наступления третьего, последнего этапа мировой истории – второго пришествия Христа и его решающей схватки с Антихристом. После нее должен свершиться День гнева – Страшный суд, а затем начнется эра совершенного духовного состояния человечества[4].

Учение Иоахима Флорского было чрезвычайно широко распространено среди самых различных слоев населения, иоахимитские идеи имели огромное влияние как в среде раннего францисканства[5], так и в его радикальном крыле – спиритуалах[6]. Последователь Иоахима францисканец Герардино в середине XIII

Firenze. 1970; De Bartholomaeis V. Origine della poesia drammatica italiana. Torino 1952; Fortini A., La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano. Assisi 1961.

[1] О Якопоне да Тоди см.: известное исследование Cacciotti A. Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi. Roma. 1989, а также: Топорова А.В. Ранняя итальянская лирика. ИМЛИ РАН. М. 2001.

[2] Grundmann H. Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici sulla mistica tedesca. Bologna. 1980 (trad. it.).

[3] Рай, XII, 140.

[4] Библиография по Иоахиму Флорскому и иоахимизму огромна. Из основополагающих работ см. Lerner R.E. Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l’escatologa medievale. Roma. 1995, а также Grundmann H. Gioacchino da Fiore. Vita e opere. Roma. 1997.

[5] Prosperi F. La facciata della cattedrale di Assisi. La mistica gioacchimita prefrancescana nella simbologia delle sculture. Perugia. 1968.

[6] Crocco A. San Francesco e Gioacchino da Fiore. Messaggero francescano. Roma. 1982. Обстановка ожидания конца света и предшествующие ему зловещие знамения в духе пророчеств Иоахима Флорского (а именно так воспринимаются в монастыре убийства монахов) колоритно описана в романе У. Эко «Имя розы».

века утверждал, что папа римский знает только букву Священного Писания и не имеет власти судить о его духе. В конце XIII века францисканец-спиритуал Джованни Оливи[1], чьи проповеди слушал молодой Данте во флорентийской церкви Санта Кроче, заявлял, что церковь, достигшая всемирного господства, стала именно той великой блудницей, о которой говорится в Апокалипсисе. Крайней формой иоахимизма явилось одно из самых кровопролитных событий эпохи – восстание Дольчино, описанного Данте в «Божественной комедии»[2]. Воздействие иоахимизма на дальнейшие выступления против официальной церкви было значительным еще на протяжении столетий, в особенности в эпоху Реформации (Томас Мюнцер).

Еще один, не менее серьезный вызов для все еще незыблемых основ вероучения исходил уже из самых недр католической церкви, вернее, из среды университетских теологов. Там появился новый для эпохи метод, изменивший глубочайшим образом всю систему мышления средневекового теолога – рационализм, известный нам в большей степени под названием схоластики, соединившей христианское богословние и логику Аристотеля[3]. Новой формой философствования становится не только и не столько трактат, сколько диспут с приемами диалектики[4]. Теологи-схоласты в ведущих университетах Европы совершенно свободно говорят о противоречиях между четырьмя Евангелиями, о совместимости веры и разума – то есть подвергают обсуждению то, во что ранее можно было только верить. В Парижском университете проходят диспуты на темы: «Изречения богословов основаны на баснях», «Теология не есть путь к знанию», «Христианская религия препятствует достижению знания»[5].

---

[1] Керов В.Л. Петр Иоанн Оливи и его апокалиптические идеи. // Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени. М.,2000. С.128-161.

[2] Ад, XVIII, 55.

[3] Термин «схоластика» зачастую имеет отрицательную коннотацию, особенно в современной интерпретации, как рассудочный спекулятивный метод, основанный на оторванных от жизни спекулятивных рассуждениях.

[4] Parè G., Brunet A., Tremblay P. La Renaissance du XII siècle. Paris-Ottawa. 1933.

[5] Цит. по: Федерн К. Данте и его время. М. 1911. С.95. О средневековом рационализме в университетской среде см. также: Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Исторический очерк. М. 2009. С.151-164.

Все чаще в университетских кругах среди великих схоластов стала возникать мысль, что одной веры для постижения истины недостаточно. Знаменитый постулат раннехристианского богослова и выдающегося полемиста II-III вв. Тертуллиана «Credo quia absurdum est» (Верую, потому что абсурдно), выражающий крайнюю степень отрицания ценности рационального познания, к XII–XIII векам уже не отражает состояние рационалистически ориентированных умов. На смену декларированного отказа от логики приходит формула итальянского рационалиста, «отца схоластики» Ансельма из Аосты (1033-1109), епископа Кентерберийского[1] (автора знаменитого «онтологического доказательства бытия Бога»), рассматривавшего веру как предпосылку рационального ознания: «Верую, чтобы понимать».

Вслед за постулатом Ансельма Кентерберийского появляется еще более радикальное для своего времени утверждение Петра Абеляра «Понимаю, чтобы верить»[2]. О.А. Добиаш-Рождественская называла концептуалиста Абеляра «первым из возмутившихся ангелов», «самым беспокойным» и «самым светлым умом средневековой Франции»[3]. Само название известнейшего труда Абеляра «Да и нет», послужившего причиной глубочайшего конфликта с церковью, говорило о многом. Все это привело к жесточайшему идейному «конфликту века» – столкновению рационалиста Абеляра с великим мистиком Бернардом, в результате которого, хотя Бернард одержал убедительную и закономерную для своей эпохи победу, а Абеляр был раздавлен морально и физически, все же победил его рационалистический метод подвергать сомнению все, включая аксиомы[4]. Мятежный дух времени во всех сферах мысли отразил себя в столкновениях противоположных философских направлений и методов исследования; а «метод, с головокружительным успехом применявшийся

---

[1] Ансельм Кентерберийский – один из персонажей «Божественной комедии» Данте, пребывающий на четвертом небе Рая среди духов света в круге Солнца («Рай»).

[2] Хотя в этом случае Тертуллиан говорит именно о вере, а Ансельм и Абеляр о способе познания, все же изменения в методе и цели познания очевидны.

[3] Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. М. 1987. С.143.

[4] О Абеляре см: Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М. 1995; а также Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб. 2006. С.431 – 490.

Абеляром и получивший от него имя «Да и Нет», чаровал возбужденные умы свободною смелостью, с какой он приывал современное ему поколение подойти к каждой вещи одновременно с различных сторон, даже с противоположных точек зрения. Известно восклицание одного из этих опасных мастеров диалектики, только что прославившего Христа при помощи нескольких десятков аргументов: «О Иисус! Если бы я, обратно, захотел посрамить тебя, я нашел бы еще более сильные доводы»[1].

Вместе с распространением университетского рационализма коренным образом изменяется и письменная культура, все больше распространяется грамотность. При этом у всех европейских наций художественная литература все больше переходит с мертвого латинского на только еще формирующиеся, но живые и понятные новые народные языки. Латынь, конечно, продолжает занимать почетное место официального языка церкви, науки и дипломатии, но новые языки также обретают свою сферу применения: французский становится языком межнациональной светской культуры, провансальский – языком высокой лирической поэзии[2].

Книги становятся доступнее и дешевле, их количество резко возрастает благодаря деятельности монахов бенедиктинского ордена, избравшего своим девизом слова «Nulla dies sine linea» («Ни дня без строчки»). Великие библиотеки и скриптории Средневековья (прежде всего Монтекассино) даже составляют определенную конкуренцию огромным библиотекам арабского мира (прежде всего Багдада и Александрии), все еще превосходящего в культурном отношении христианский мир. Именно тогда на смену древнему свитку приходит более современная форма рукописной книги, заложившая основы современного книжного оформления (формат, поля, красная строка, иллюстрации, переплет).

Необходимо подчеркнуть, тем не менее, что не следует модернизировать и преувеличивать роль рационального понания в средневековом мировосприятии; как справедливо замечает С.С. Неретина, разум и мистика в эту эпоху

[1] Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. С.33.
[2] Челышева И.И. Формирование романских литературных языков: (Итальянский язык). М. 1990. С. 73-84.

существовали нераздельно и были взаимозависимы: средневековый разум был «мистически ориентирован, так же как мистика была рационально организована»[1]. Мистик Франциск Ассизский, поручая своему последователю Антонию Падуанскому преподавание философии и тем самым дав толчок рождению блестящей философской школы францисканского ордена, все же предупреждал об опасности рационального познания для истинной веры[2].

Создатели великих философских систем средневековья высказывают целый ряд мыслей, звучащих совершенно в рамках науки новейшего времени: так, например, доминиканец Фома Аквинский выдвигает тезис о том, что в интеллекте нет ничего такого, чего ранее не было бы в чувствах (что, как известно, является основой эмпирической философии нового времени). Представители францисканской школы философии идут еще дальше – францисканец Дунс Скот выдвигает материалистический тезис о первенстве самозарождающейся родовой материи. Францисканец Роджер Бэкон задолго до Леонардо да Винчи предсказывает многие научные открытия и достижения техники: паровой двигатель, порох и электричество, железные дороги, пароходы. Именно Роджеру Бэкону принадлежит выражение, резко контрастирующее с привычным образом косного и мрачного средневековья: «Мы будем постоянно отвергать мнение большинства и оставлять под подозрением всякую привычку в мышлении»[3]. Францисканец Раймунд Луллий, основатель каталанской литературы, создает первую в Европе логическую машину и становится предшественником комбинаторных методов в математике; его идеи оказали влияние на философские и научные воззрения Лейбница.

Ле Гофф отмечает и такое новое явление в социальной жизни Европы, как некое «интеллектуальное бродяжничество», которое было определенной формой социального протеста. В нем участвовали странствующие поэты и шуты,

---

[1] Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М. 1995. С.11.

[2] Самарина М.С. Письмо Франциска Ассизского Антонию Падуанскому: мистика и рационализм францисканства. Итальянский сборник, N 4. СПб. 2000.

[3] Цит. по: Федерн К. Данте и его время. М. 1911. С.95.

голиарды и жонглеры, «странная группа интеллектуалов»[1], маргиналы средневекового общества, деклассированные элементы. «Слово «joculator», жонглер, в ту эпоху было эпитетом для всех тех, кого находили опасным, кого хотели выбросить за пределы общества. Joculator? – Да это же «красный», это бунтовщик!»[2] Один из самых известных «интеллектуальных бродяг» того времени – ”Joculator domini” Франциск Ассизский.

Как утверждает А.Ф. Лосев, это было время, когда «материальная индивидуалистическая и рационалистическая тенденция уже вещала здесь о наступлении небывало новой эпохи…В указанных нами основных чертах западной философии XIII века нельзя не находить непосредственное предшествие Возрождения, если не прямо его начальную стадию. И культ разума, и его опора на опыт, и та материально-пластическая сущность, в которой диалектически совпадают материя и смысл, – все это является прямой предпосылкой именно Возрождения»[3].

Следующим ударом по традиционной теологии было проникновение в Европу через арабских философов и переводчиков философии Аристотеля в форме аверроизма[4], отрицавшего бессмертие души – основной христианский догмат, изъятие которого разрушает всю систему христианской догматики. Говоря о противоборстве официального томизма и оппозиционного аверроизма, А.Х. Горфункель называет это столкновение «одним их жесточайший философских конфликтов средневековья»[5]. Как следствие возникает невероятное для средневековья – некая «мода» на неверие, которая, конечно, проявляется чрезвычайно редко и только в высших слоях общества среди интеллектуалов: достаточно вспомнить колоссальную фигуру легендарного Фридриха Второго

[1] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб. 2003. С.22-23.
[2] Там же. С. 24.
[3] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М. 1978. С.148.
[4] Аверроэс – латинизированная форма имени арабского философа XII века Ибн Рушда, натуралистически интерпретировавшего философию Аристотеля.
[5] Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М. 1977. С.89.

Гогенштауфена[1], дважды отлученного от церкви, и не менее интересную личность Гвидо Кавальканти, лучшего друга Данте.

Именно Фридриху Второму, одному из образованнейших людей своего времени, приписывали авторство знаменитого трактата «О трех обманщиках»: в нем говорилось о том, что мир обманут основателями трех великих мировых религий – Моисеем, Христом и Магометом.

Еще Э.Ренан писал о средневековом рационализме и о мятежном духе Высокого средневековья: «Действительно неверующая мысль, отрицание не того или иного догмата, а самого основания всех догматов, мысль, что все религии одинаковы и все ложны – все это в высшей степени характерно только для XIII века»[2].

Следует, однако, отметить, что атеизма в чистом виде не могло существовать в ту эпоху. Атеизм средневековья не был анти-религией, он был «другой» религией, религией суррогатного, заместительного культа, например, знания или разума.

XII–XIII столетия в Европе – время расцвета как теоретической, так и практической мысли. В это время радикально изменяется круг произведений, изучаемых на философских факультетах университетов – ведущую роль начинают играть арабоязычная наука и философия, проникающие из мусульманской Испании[3]. В Европе появляются два больших центра переводов с арабского языка на латынь: в Толедо, имевшем давние традиции арабской культуры, и в Палермо, при дворе легендарного еретика Фридриха II Гогенштауфена. Именно в Палермо работал Михаил Скотт, описанный Данте в «Божественной Комедии», великий астролог и алхимик, познакомивший Европу с Аверроэсом (Ибн Рушдом) и переведшим на латынь его основные сочинения.

---

[1] О мировоззрении Фридриха см.: Воскобойников О.С. Fides enim certa non provenit ex auditu. Некоторые аспекты мировоззрения Фридриха II Штауфена (1220–1250). // От Средних веков к Возрождению. Сб. в честь проф. Л.М. Брагиной. СПб. 2003. С.96-120.

[2] Ренан Э.Ж. Аверроэс и аверроизм. Киев. 1903. С.162.

[3] Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М. 1976.

Первостепенную роль сыграли переводы на латынь произведений античных философов, известных до этого только в арабских источниках: Платона, Аристотеля, Секста Эмпирика, Плотина, Прокла, Диогена Лаэрция, Галена, Эвклида и других. XII век проходит под знаком философии Платона, XIII – под знаком философии Аристотеля. До Высокого средневековья Аристотель был известен Европе только как логик, и лишь благодаря переводом с арабского его труды почти в полном объеме становятся доступными Западу.[1] В них стали искать ответы на вопросы о строении мира, о возможности рационального познания природы, о роли в ней человека.

В известной мере следствием этих процессов было появление всеобъемлющих, универсальных систем, теологически оформивших христианство и примиривших христианскую религию с античной философией. Эти системы, в свою очередь, стали своеобразным подведением итогов тысячелетнего развития христианской мысли, свидетельством приспособления теологии к новому духу времени и укрепления католической догматики в борьбе против огромного количества ересей.

Особенно важную роль в этом сыграли новые ордена и их выдающиеся представители. В первую очередь доминиканцы: «гений компромисса» Фома Аквинский и его учитель и собрат по ордену Альберт Великий, и францисканцы Дунс Скот, Роджер Бэкон, Раймунд Луллий, создавшие не менее интересные системы; Бонавентура с его мистическим учением о пути души к Богу. Доминиканцы, а вслед за ними и францисканцы, заняли практически все преподавательские должности в главнейших центрах средневековой науки и философии: Оксфордском, Кембриджском, Парижском и Болонском университетах.

Доминиканский орден сразу стал главным орудием церкви в борьбе с ересями. Основатель ордена Доминик Гусман лично принимал участие в расправе над альбигойцами. Резко выраженное ортодоксально-католическое и анти-

[1] Показательно, что все драматические события романа У. Эко «Имя розы» происходят вокруг таинственной рукописи Аристотеля.

еретическое направление ордена сделало доминиканцев главным орудием инквизиции[1], существующей и по сей день под названием «Конгрегации веры». Справедливости ради отметим, что и францисканцы принимали участие в инквизиционных процессах. Само понятие инквизиции[2] как и многие другие средневековые реалии долгое время в мировой литературе имело исключительно мрачный ореол – до появления романа У.Эко «Имя розы» и его героя средневекового следователя-детектива францисканца Вильгельма[3].

Два наиболее влиятельных религиозно-рыцарских ордена – орден тамплиеров и орден иоаннитов возникли во время крестовых походов. Оба ордена вскоре стали вместилищем не только всей системы знаний Запада, но и сокровенной мудрости Востока, приобретенной ими в результате знакомства с древними восточными учениями. Великие капитулы орденов были центрами философской мысли, склонявшимися вслед за ранними гностиками к ожесточенно преследовавшемуся католической церковью дуализму, послужившему основой для многих ересей. Тайные учения орденов, в особенности ордена тамплиеров, уходили корнями в древнеиранские представления о борьбе злого и доброго начал, и, вероятно, были отдаленно связаны с концепцией вселенной кумранского комплекса рукописей[4].

Вселенские соборы, особенно часто созываемые в XII–XIII вв.[5], помимо решения внутрицерковных вопросов, выяснения отношений со светскими властями, борьбой с ересями играли в определенном смысле и роль

---

[1] Об истории инквизиции см. основополагающее исследование Guiraud J. L'histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. Paris. 1935.

[2] Само слово «инквизиция» обозначает всего лишь «расследование», а «инквизитор» – «следователь». Средневековая инквизиция, вопреки стойко существующему мифу, занималась не только религиозными, но и чисто уголовными делами.

[3] Образ инквизиции и инквизитора в мировой литературе – тема интереснейшая, включающая различные литературные персонажи – от великого инквизитора Достоевского, до Вильгельма Баскервиля У. Эко.

[4] Бэлза И. На полях «Божественной комедии» // Дантовские чтения. М. 1971. С.15.

[5] В XII столетии было три Вселенских собора: Первый Латеранский в 1123, Второй Латеранский в 1139, Третий Латеранский в 1179. В XIII веке – также три собора: Четвертый Латеранский в 1215 году, Первый Лионский в 1245 и Второй Лионский в 1274.

средневековых международных научных конференций[1], на которых обсуждались вопросы философии и теологии.

В самых недрах вероучения зрели догматические изменения – возникло и развивалось понятие чистилища, особого промежуточного пространства загробного мира между адом и раем, где души умерших путем физических страданий очищаются от грехов и таким образом готовятся ко вступлению в рай. Представления о чистилище очень древнего происхождения: они начали складываться еще в раннехристианской литературе (апостол Павел, Ориген), идея чистилища в достаточно ясной форме содержится и у бл. Августина. Сначала древний миф о чистилище проникает в народную религиозность и находит отражение в фольклорной литературе как достаточно примитивные повествования о видениях загробного мира, адресованные неграмотным массам. В конце VI века папа Григорий I Великий распространил учение о чистилище во всей западной Европе, но, скорее, не в теологическом, а в литературно-художественном плане, подробно рассказав о загробном мире и чистилище в «Диалогах о жизни и чудесах италийских отцов». Григорий Великий за несколько столетий до Данте описывает потусторонний мир реально и зрительно: речь идет об известной трактовке адского пламени как пламени одного из вулканов возле Сицилии, что соответствует стихийно-материалистическому народному восприятию идеи посмертного, немедленного и зримого возмездия[2]. «Диалоги» Григория I дали начало целому жанру средневековых легенд-видений. Тема загробного воздаяния становится все более популярной в народной литературе: это «видения» Павла, Макария, Патрика и другие. В «видениях» раннего средневековья уже встречаются как выражение «очистительный огонь», так и примитивные описания некой части ада, выполнявшей функции «чистилища»[3]. В

[1] Строго говоря, они не являются вселенскими, так как, после разделения церквей 1054 года на православную и католическую (при этом папа Лев IX и патриарх Керуларий предали друг друга анафеме) в них не принимает участие православная церковь.
[2] Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М. 1972. С.143.
[3] Гуревич А.Я. Потусторонний мир // Словарь средневековой культуры. Под общей редакцией А.Я. Гуревича. М. 2003. С.379.

особенности характерно чистилище у св. Патрика, в котором наказания иногда удивительно напоминают дантовские образы «Божественной Комедии».

В XIII веке и сам великий доминиканский теолог и философ Фома Аквинский разрабатывает понятие чистилища с теологической точки зрения. Догмат о чистилище был окончательно принят впоследствии в 1439 г. Флорентийским собором и подтвержден в 1562 г. на Тридентском соборе. Согласно исследованиям Ле Гоффа, появление чистилища знаменовало собой значительный переворот в картине мира средневекового человека: переход от бинарной структуры загробного мира (ад – рай) к более сложной троичной (ад – чистилище – рай) связан с усложнением ментальных структур в обществе, с появлением более сложного и рационального мышления[1]. Так в сознании средневекового человека возникла новая теологическая триада и установилась более развитая иерархическая система потустороннего мира, в начале XIV века подробнейшим образом описанного Данте в колоссальной архитектонике «Божественной Комедии». Появление чистилища решало и многие моральные проблемы, давая душе больше надежд на спасение, допуская некое промежуточное состояние, некий моральный компромисс, «третий путь», которого не было ни в еретических учениях, ни в православной[2], а затем и в протестантской церквах, и пройти который можно только с помощью католической церкви – заупокойные молитвы, приобретение индульгенций, пожертвования церкви и т.д. должны были сократить срок пребывания души в чистилище.

Наряду с развитием естественных наук получают новое развитие и такие паранаучные формы познания как астрология и алхимия[3]. Древнее знание,

---

[1] Le Goff J. La naissance du Purgatoire. Paris. 1981.

[2] Миф о чистилище, хотя и отвергается православной церковью, все же присутствует в древнерусской апокрифической литературе.

[3] Культурно-исторические и религиозно-психологические глубины алхимии и выраженные в ней архетипы коллективного бессознательного были исследованы К.Г. Юнгом в его интереснейшей работе: Jung C.G. Psychologie und Alchemie. Zürich. 1944. См. также русский перевод: Юнг К.Г. Психология и алхимия. Киев. 1997.

пришедшее из герметических греко-египетских текстов («Изумрудная скрижаль») через арабских ученых, перерабатывается в духе неоплатонической идеи о единстве всего сущего и о возможности совершенствования и одухотворения материи.

Среди алхимиков – величайшие умы средневековья: доминиканцы Альберт Великий (1193–1280) и Фома Аквинский (1225–1274); францисканцы Роджер Бэкон (1214–1292), Бонавентура (1221–1274) и близкий к францисканскому ордену Раймунд Луллий (1235–1315); это и знаменитый медик Арнольд из Виллановы (1235 или 1245 – 1313), и окруженный легедами Никола Фламель (1330–1418), которому приписывается изобретение элексира жизни и нахождение философского камня. Цель алхимии, «Великого Деяния» – не столько поиски философскогй субстнции и создание золота с его помощью, сколько «чудесное преображение материального мира, сотворение нового, совершенного космоса, трансмутация – одухотворение материи»[1]. Идея философского камня как универсального посредника и катализатора метаморфоз вещества получает новый толчок в образе алхимической чаши – чаши причастия – чаши Грааля. В связи с этим начинается глубочайший конфликт алхимиков с официальной церковью, часто скрытый, так как нередко алхимией тайно занимались и официальные высокопоставленные деятели церкви[2], некоторые из которых были впоследствии даже канонизированы[3]. Следствие этого – тайнопись, туманный и загадочный язык алхимических текстов, непостижимый для непосвященных[4]. Алхимические символы присутствуют не только в текстах, но и в искусстве: в архитектуре готических соборов[5] и в живописи[6]. Конфликт обусловлен тем, что трансмутация – одухотворение материи, пресуществление и преобразование материального

[1] Харитонович Д.Э. Алхимия. // Словарь средневековой культуры. М. 2003. С.41.
[2] Авиньонский папа Иоанн XXII (1316–1334), которого францисканцы считали антихристом, сам занимался алхимией, но при этом издавал строжайшие указы против алхимиков.
[3] Самые характерные примеры – св. Альберт Великий и его ученик св. Фома Аквинский.
[4] Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М. 1979. С.15.
[5] Фулканелли И. Тайны готических соборов. М. 1996.
[6] См., например, интересное исследование об алхимических символах в живописи И.Босха: Chailley J. Jérôme Bosch et ses symboles. Essai de décriptage // Académie Royale de Bélgique. Mémoires de la classe des Beaux-Arts, Collection en 42 series. V. XV. Bruxelles. 1978.

мира – должна быть таинством, актом и проявлением божественной воли, а не результатом химических или алхимических операций. Алхимик же хочет повторить акт Творения, играет в Бога-творца, используя комбинации элементов. Алхимики пытаются постичь тайну происхождения жизни и создать гомункулуса – искусственного человека с искусственным разумом, целиком подчиняющегося воле его создателя. Над его созданием работали величайшие алхимики средневековья Арнольд из Виллановы и Альберт Великий. Считалось, что первым создал гомункулуса Арнольд из Виллановы; возможно именно эта известная легенда вдохновила Мэри Шелли на написание в 1818 году «Франкенштейна». В дантовском Аду алхимики находятся в одном из самых глубоких кругов – предпоследнем, восьмом – и претерпевают страшные мучения. Весьма резко об алхимии высказывался и Петрарка[1].

Великие алхимики практически всегда были и астрологами. Одним из самых известных астрологов средневековья был легендарный Михаил Скот (ум. около 1290 г.), придворный астролог Фридриха II Гогенштауфена, считавшийся великим волшебником и описанный в «Божественной Комедии» Данте[2].

В эту эпоху появляется большое количество новых святых, более человечных и близких бытовому сознанию средневекового человека. Их культ, соединяясь с дохристианскими верованиями, все больше приобретает черты идолопоклонства и античного политеизма и культа героев[3]: каждую сферу жизни и бытовой деятельности контролирует определенный святой-покровитель, каждый город имеет своего патрона и т. д. Особое значение приобретает культ реликвий – французский король Людовик Святой, францисканец-терциарий и один из любимейших героев францисканской агиографии, в середине XIII века строит церковь Сен-Шапель как вместилище многочисленных реликвий по константинопольскому образцу. Во время крестовых походов происходит

[1] Цит. по: Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 349.
[2] Ад, XX, 116.
[3] См. классическую работу Déléhaye H. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles. 1933.

массовый приток реликвий из Святой земли в Европу[1]; (именно тогда в Италии появляется Туринская плащаница).

Новых святых и новых реликвий настолько много и их экзальтированное почитание настолько напоминает никогда не умиравшее язычество и магические обрядовые практики[2], что возникает необходимость ограничения их количества и выработки строгой процессуальной процедуры причисления к лику святых[3]. Сначала папа Иннокентий III предпринимает шаги по приданию канонизации юридической силы, а затем и Григорий IX вносит положение о канонизации в «Свод канонического права». Тем не менее, продолжает существовать большое количество культов самых разнообразных местных святых, не санкционированных официальной церковью – народная религиозность не очень считается с папской властью.

«Золотая легенда» – огромный свод жизнеописаний святых и мучеников, становится самым популярным чтением, наряду с рыцарскими романами и священным писанием, и охватывает практически всю Европу. Рукописи «Золотой легенды» существуют на местных языках практически в каждой стране от Испании до Польши.[4]

О совершенно новой религиозности XII–XIII веков пишет Карсавин, подчеркивая черты «более глубокого, задушевного постижения религиозных проблем, преодолевающего внешний формализм и возрождающего мистику внутреннего чувства»[5].

Очеловечивание всех религиозный персонажей, в особенности Христа и Марии, а также многочисленных святых, становится наиболее характерной чертой нового типа религиозного чувства. В живописи, литературе и теологии создается совершенно другой, более человечный образ Христа, более близкий и понятный: не только грозный Судия, но и кроткий и любящий Искупитель: «в

---

[1] Brown P. The Cult of the Saints. Its Rise and Functions in Latin Christianity. Chicago. 1981.
[2] Эйкен Г. История и система средневекового миросозерцания. СПб. 1907. Современное издание: М. 2011
[3] Kemp E.W. Canonisation and Authority in the Roman Church. Oxford. 1948.
[4] Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М. 1972.
[5] Карсавин Л. П. Культура средних веков. М. 2003. С.149-151.

царстве Божьем и метафизическом мире все яснеее и ярче образ Христа, тело которого тщетно пытаются воплотить на земле. Христос застилает неопределимое и страшное Божество и, как человек, приближает надмирное к земному, делает людям более близким и понятным Божественное»[1].

Начиная с XII века в Европе развивается культ Девы Марии[2], которая раньше была всего лишь одним из персонажей Священного Писания. После XII столетия картина совершенно меняется – Дева Мария становится важнейшей фигурой всей европейской культуры и всей христианской теологии. Древний средиземноморский культ женского начала[3], никогда окончательно не умиравший в средневековой Европе – даже после прихода патриархального по своей сущности христианства, – приходит из Галлии, где особо почиталось женское божество. С XII столетия он развивается во всех сферах[4]: в светской литературе – поэзия провансальских трубадуров; в живописи – самым распространенным сюжетом становится изображение Мадонны с младенцем; в архитектуре – большинство готических соборов посвящены Деве Марии. Она становится «Notre Dame»: «Нашей госпожой», Мадонной. В неискушенном сознании средневекового человека она иногда сливается с Марией Магдалиной и приобретает самые женственные черты, объединяя в себе все формы воплощения женского начала – мать, сестру, возлюбленную. Культ женщины развивается параллельно в религии и в литературе, переплетаясь и взаимно дополняя стилистику: почитание Марии в религиозной литературе приобретает черты культа прекрасной дамы (Готье де Куанси). Бернард Клервоский, самый экзальтированный почитатель Мадонны, идет еще дальше, воспевая ее в почти эротических терминах.[5] И напротив, провансальские и сицилийские поэты, а также поэты «Сладостного нового стиля», описывая возлюбленную,

---

[1] Карсавин Л. П. Культура средних веков. С.149.
[2] Pelikan J. Mary through the Centuries. Her place in the history of Culture. Yale University. 1996.
[3] Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.Г. Душа и миф. Киев - Москва. 1997. О культе женского начала в древнем Средиземноморье см. также: Шауб И.Ю. Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья. Stratum plus. 1999. № 3.
[4] Leclercq J. La figura della donna nel Medioevo. Milano. 1994.
[5] Leclercq J. La donna e le donne in S.Bernardo. Milano. 1985.

«ангелизируют» ее, прибегая к религиозной терминологии; апофеоз культа женского начала – Дантовская Беатриче. Мадонна-Прекрасная Дама, таким образом, становится идеалом не только нравственного, но и физического совершенства, предвосхищая образы Мадонн великих мастеров Возрождения. Интересно, что Франческо Петрарка, воспевавший Лауру в почти религиозной стилистике, был потомком Гардзо дель Инчиза ин Вальдарно, составителя Кортонского лаудария (XIII в.) и автора лауд, воспевающих Деву Марию[1]; подобная поэтическая преемственность эпох чрезвычайно харатерна.

Средневековый по происхождению культ Мадонны–Прекрасной Дамы стал неотъемлемой частью европейской поэзии на столетия: вспомним стихотворение 1830 года А.С.Пушкина «Мадонна», посвященное вполне земной женщине Н.Н.Гончаровой, описанной поэтом в религиозной стилистике, а также цикл А.Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (1901-1902). Характерно, что даже О.Вейнингер, автор знаменитого философско-психологического исследования «Пол и характер» 1903 года, отрицавший всякую нравственную и эстетическую ценность женского начала, называл культ Мадонны проявлением высшей эротики и величайшим явлением европейской культуры[2].

Одновременно с развитием культа женского начала средневековые женщины получают больше свободы во многих сферах общественной жизни и становятся одной из основных социальных составляющих еретических сект и религиозных движений[3]. Среди женщин развивается и сильное антиматримониальное течение, связанное с дискредитацией института супружества в литературе и с представлением о невозможности любви в браке: «..куртуазная любовь, плотская она или духовная, существует лишь вне брака и свое идеальное воплощение находит в Тристане и Изольде, Ланселоте и Гиневре»[4]. Все чаще среди женщин высшего общества встречаются случаи отказа выходить замуж и таким образом становиться в полную зависимость от мужа, отказываясь от идентификации

[1] Самая известная из них - возвышенная и эмоциональная лауда, обращенная к Мадонне - «Altissima luce con grande splendore».
[2] Вейнингер О. Пол и характер. М. 1997. С. 250-251.
[3] Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale. A cura di Bornstein D. e Rusconi R. Napoli. 1992.
[4] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб. 2003. С. 35-36.

собственной личности как социальной ценности; уход в монастырь становится некоей формой проявления средневековой эмансипации. Как ни парадоксально, но только в монастыре средневековая женщина полностью освобождается от непосредственного мужского диктата. Подобных примеров достаточно: это и Клара Ассизская, бежавшая в монастырь от замужества, впоследствии основавшая собственный орден с собственным уставом, формально подчинявшийся только папе; и, конечно, Элоиза, одна из самых интеллектуальных женщин средневековья[1].

В XII–XIII столетиях укрепляется вера в могущество злых сил. Сатана «благодаря влиянию дуалистических идей катаров воспринимался не просто как мятежное испорченное существо, а снискал качество вечного, вселенского принципа, почти сравнявшись в могуществе и славе с Богом и уже начиная приближаться к тому величию, которое он приобретет в «Потерянном рае»[2]. Сознание средневекового человека захлестнул страх перед Дьяволом и его демонами – они воскресли перед ним в образах древних средиземноморских, кельтских и германских духов, никогда окончательно не умиравших в его генетической памяти. В произведениях искусства все чаще встречаются изображения адских сил и они становятся все ужасней и уродливей, как бы предчувствуя восставших из ада чудовищ Босха и Данте[3]. Снова возникает Дьявол в образе «Черного человека» (один из древнейших, юнговских архетипов), олицетворенный страх темноты, связанный с доисторическими хтоническими божествами. Дьяволопоклонничество, ведьмовство и черные мессы становятся реальностью средневековой повседневности, а женщина (в эпоху культа прекрасной дамы!) начинает восприниматься как орудие и порождение Сатаны[4].

---

[1] Об Элоизе см.: Pernoud R. Héloïse et Abélard. Paris. 1970. Рус. пер.: Перну Р. Элоиза и Абеляр. М.2005.
[2] Рассел Дж.Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб. 2001. С.135.
[3] О средневековой демонологии см.: Махов А.Е. Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт построения визуальной демонологии. М. 2011. С. 256.
[4] О страхе перед Сатаной и Адом см.: Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М. 1994.

В средневековой литературе Дьявол так и не приобрел привлекательных черт, вызывающих тягу к злому началу и темной бездне, свойственных литературе последующих столетий: в нем нет еще ни величественности Сатаны из “Потерянного Рая” Мильтона, ни философской глубины Мефистофеля из “Фауста” Гете, ни героизма Сатаны Дж. Кардуччи, ни романтической мировой скорби лермонтовского Демона, ни бунтарства байроновского Люцифера из поэмы “Каин”, ни революционности Сатаны из трилогии В. Гюго, ни эстетизма бодлеровского Сатаны из “Цветов зла”[1]. Дантовский, “средневековый” Люцифер ужасен и омерзителен; в нем нет ничего притягательного. Это персонификация мирового зла и его владыка, воплощение гордыни, предательства и ненависти к человеку; его образ одинаково отвратителен и на страницах “Божественной Комедии”[2], и в богословской литературе[3], и в агиографии[4], и в религиозной драме[5], и на средневековых фресках[6] и миниатюрах[7].

У Ж. Ле Гоффа есть чрезвычайно точное определение средневековья – это «галлюцинирующее общество» с его верой во все потустороннее, сверхъестественное и дьявольское[8], с его глубочайшим пессимизмом, зловещими пророчествами, апокалиптическими ожиданиями, психологической атмосферой постоянного страха: «Средневековое мышление и чувствование были проникнуты глубочайшим пессимизмом. Мир стоит на грани гибели, на пороге смерти»[9]. Этот «особый спиритуализм конца света» завещал средневековью еще в конце VI века папа Григорий Великий после очередной эпидемии чумы, «положив начало

---

[1] Об образе Дьявола в мировой литературе и о теме демонизма в искусстве см. также: Рассел Дж.Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире. СПб. 2002.
[2] Ад, XXXIV, 1-139.
[3] Сочинения Гонория Августодунского, Цезария Гейстербахского и др.
[4] Жизнеописания св. Ансельма Кентерберийского, св. Дунстана, св. Антония Падуанского и многих других святых.
[5] Драма «Чудо о Теофиле» Рютбефа (ок.1261).
[6] В готических соборах изображения Сатаны и Страшного суда становятся почти обязательными начиная с XIII века.
[7] Одни из самых известных изображений Люцифера и Ада в книжных иллюстрациях – «Апокалипсис из Сен-Севера», а также «Великолепный часослов герцога Беррийского» (Франция, начало XV века).
[8] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М. 1992. С. 154-177.
[9] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С.157.

доктринальной истории страха»[1]. «Стоит поразмыслить над этой физической хрупкостью, над этой психологической почвой, пригодной для того, чтобы на ней внезапно расцветали коллективные кризисы, произрастали телесные и душевные болезни, религиозные сумасбродства. Средневековье было по преимуществу временем великих страхов и великих покаяний – коллективных, публичных и физических»[2], - так описывает Ж.Ле Гофф психологическую атмосферу этих столетий. М. Блок также подчеркивает: «Картина последней катастрофы, неотделимая от всякого христианского образа вселенной, вряд ли еще когда-нибудь так сильно владела умами»[3].

Мистика, невиданно расцветшая как в церковной среде, так и в недрах еретических сект, приобретает тогда крайне болезненные и «маргинальные» черты.[4] Уже не раз было справедливо замечено, что существует определенная хронологическая зависимость между высшей точки развития определенной цивилизации и расцветом мистических учений: период мистики, как правило, идет сразу вслед за периодами расцвета цивилизации и завершает их[5]. Иными словами, мистика является характерной частью культуры так называемого «конца эпохи».

Мистика, как особый вид религиозно-философской деятельности, сверх обычных способов познания (опыта, логического мышления, авторитета) допускает возможность непосредственного общения между познающим субъектом и предметом познания. При этом слияние человеческого духа с абсолютом признается основой истинного познания, наиболее верным способом постижения истины. С этической точки зрения особенно ценной чертой мистики

---

[1] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 177.
[2] Там же. С. 226.
[3] Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М. 1986. С.147.
[4] См. не потерявшее актуальность исследование: Portigliotti G. S. Francesco d' Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo. Studio psichiatrico. Milano. 1909.
[5] См. об этом, например: Endhill E. Mysticism. London.1911. P.27. Мнение это, однако, дискуссионно; см. возражения Прохоровой И.М. в работе: Иоханн Таулер. Богослов-мистик, проповедник и наставник // Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб. 2000. С. 14.

является необходимость совершения нравственных усилий для соединения человеческого духа с божеством[1].

Таким образом, из главной идеи мистики – признания способности человека с помощью собственных усилий подняться до созерцания Бога – уже вытекает пассивный протест против догматики внешнего церковного культа. Действительно, мистическую основу имели практически все основные народно-еретические движения XII–XIII веков. Мистика катаров, амальрикан, иоахимитов, спиритуалов, братьев и сестер свободного духа, бегардов и бегинок, вальденсов и апостольских братьев более или менее резко вступала в противоречие с учением официальной церкви. Вообще вся средневековая мистика, в противоположность современному ее пониманию, носит крайне активный и деятельный характер, выступая зачастую как форма антицерковного протеста. Это, конечно, в меньшей степени относится к так называемой «ортодоксальной» мистике, не посягающей на господствующее вероучение. Таковы учения великих мистиков Бернарда Клервоского и Бонавентуры, выведенных Данте в «Божественной Комедии». Но и для них свойственна чрезвычайно высокая оценка человеческого духа.

Мистические учения Бернарда Клервоского, Бонавентуры, Дионисия Ареопагита, Эриугены, Майстера Экхарта являются неоплатоническими по философским истокам. Неоплатонизму же изначала присущ некий мистицизм: в отличие от ортодоксального католицизма, признающего существование персонифицированного и антропоморфного Бога-творца, теория познания неоплатонизма содержит положение о способности человеческого разума постичь единое сверхмировое начало с помощью божественного откровения. Неоплатоническая концепция эманации («истечения» природы из Бога) сближала природу и Бога и вела к пантеизму. В мистическом познании душа человека в итоге тоже должна слиться с Богом.

Конечно, неоплатоническая мистика не является пантеизмом, но часто очень близка ему. Так, мистицизм Бернарда Клервоского допускает, что человеческий дух на путях познания истины может отождествляться с божественной

[1] Эйкен Г. История и система средневекового миросозерцания.

сущностью. Не создавший целостного учения Франциск Ассизский также вплотную подходит к стихийному пантеизму в чувстве братского единения с мирозданием в его «Гимне творениям». Столетием позже великий немецкий мистик Майстер Экхарт вплотную подойдет к чистому пантеизму в утверждении идентичности Бога и человеческого духа. Его учение вело к игнорированию всей догматики внешнего культа и всей системы обрядовости, провозглашая непреходящую ценность человеческого духа. Оно было объявлено ересью в 1329 году[1].

У мистиков, в особенности средневековых. нет, как правило, точных формулировок и рациональной последовательности изложения, так как «для мистика речь, как и спекулятивное мышление, не цель, а средство»[2]. Характерный пример – тексты Франциска Ассизского и Якопоне да Тоди, крайне сложные для интерпретации по причине более или менее ярко выраженного грамматического иррационализма, свойственного мистическим текстам. Тексты францисканских поэтов – это иллюстрация мысли Л.П. Карсавина, что во всякой мистике неизбежно присутствует некий неосознанный эротизм[3], доходящий часто до крайности[4]. «Для любого мистика стремление слиться с Богом сопряжено с сетованиями на непреодолимость дистанции, а попыткам раствориться в Боге сопутствуют мысли о собственном ничтожестве»[5]. Только Франциск Ассизский мог черпать радость в мистических экстазах, так как для него эта дистанция постепенно сокращалась и исчезла в момент стигматизации. Мироощущение мистика, как правило, крайне трагично и маргинально. Оно наложило отпечаток

---

[1] Осуждение было посмертным; перед смертью, в 1327 году, Экхарт отрекся от всех неортодоксальных элементов своего учения.

[2] Светлов Р.В. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. Предисловие. СПб. 2000. С.13.

[3] Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в истории средневековья // Малые сочинения. СПб. 1994. С.16-17.

[4] О крайнем проявлении мистического эротизма повествует новелла глубокого знатока Средневековья А. Франса «Таинство крови», посвященная одной из самых необычных женщин средневековья – Екатерине Сиенской.

[5] Багно В.Е. Трубадур Христа // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. СПб. 1997. С. 234.

практически на всю средневековую литературу, за исключением так называемой городской.

В первую очередь это относится к итальянской литературе, поскольку средневековая Италия была и мистична и религиозна, и ее светская культура традиционно оставалась на втором плане. Название книги Жебара «Мистическая Италия» очень емко отражает положение вещей. Это особенно очевидно при сравнении итальянской средневековой культуры с более светской культурой рыцарской Франции. Так, в Италии первые произведения светской литературы появляются только в первой половине XIII века. Имеется ввиду сицилийская школа, хотя и в ней чрезвычайно сильны религиозные мотивы: они гораздо сильнее, чем в поэзии трубадуров, из которой она выросла. Это колоссальное опоздание по сравнению с другими развитыми европейскими странами. Средневековая Италия – страна монастырей и мистиков.

Максимализм и маргинальность – два типа усиления катастрофического мироощущения мистика на уровне поведения. Классический средневековый маргинал – это юродивый, фигура которого так привычно соотносится с отечественным опытом юродства[1]. На западе Европы юродство как социальное и религиозное явление встречается чрезвычайно редко, исключения – Франциск, Луллий, Анжела да Фолиньо. И все они – францисканцы.

Юродство выступает как крайняя форма религиозного подвижничества и максимализма; А.М. Панченко пишет о том, что «в своем аскетическом вышеестественном попрании тщеславия древнерусский юродивый идет дальше, чем Франциск Ассизский», так как он не только покорно терпит поношения и насмешки, но и постоянно «провоцирует» публику, «вовлекает ее в действо, делая зрителей актерами»[2]. Заметим, что именно францисканцы отличались провокационной манерой поведения перед лицом противника.

---

[1] О юродстве как о явлении христианской культуры см.: Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М. 2005.

[2] Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.. 1984. С.90.

Жажда мученичества («la sete del martiro” - по известному выражению Данте[1]) становится видом религиозного безумия. Во время религиозных диспутов с неверными францисканские миссионеры вели себя крайне вызывающе; Франциск, Луллий, Антоний Падуанский – «донкихоты христианства» – чуть ли не напрашивались на мученический венец[2]. Ю.М. Лотман пишет о специфически средневековой черте менталитета: о максимализме во всем, о стремлении к заведомо недостижимому идеалу, об обязательности перехода определенной границы, нарушении гармонии, общепринятых правил поведения, чувства меры – «высшая степень ценности (святости, героизма, преступления, любви) достигается лишь в состоянии безумия»[3]. Таковы странности средневековой этики. Подобных примеров в средневековой повседневности достаточно – Франциск Ассизский отказался от отца, поступая чудовищно с точки зрения современной морали, но адекватно максималистским требованиям евангельской этики (Мф. 19:29).

Средневековье – эпоха такой усиленной внутренней жизни, которой не существовало в древности. Но жесткость иерархического средневекового общества вызывает обратный процесс: внутреннее находит бурное и неожиданное для самих людей Средневековья внешнее выражение – как в индивидуальной маргинальности («святое чудачество» юродивых и экстатиков-проповедников), так и в пассионарности огромных коллективов.

Примеры такого пассионарного «перегрева» (по Л.Н. Гумилеву) дает история Крестовых походов, приходящихся как раз на рассматриваемый период (1096-1270). Это был невиданный для предыдущих столетий взрыв активности – религиозной, военной и эмоциональной; великий натиск Запада на Восток, предпринятый с религиозно-миссионерскими целями и возглавленный как светскими государями, так и ведущими теологами, принимавший в том числе и формы крайне маргинальные: нелепый и трагичный «Крестовый поход детей», одно из самых необъяснимых событий с точки зрения современного человека.

---

[1] Рай, XI, 100.
[2] Багно В.Е. Трубадур Христа. С.202-206.
[3] Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.,1992. С.81.

Эпоха Крестовых походов в истории Европы по значимости может быть сопоставлена с эпохой великих географических открытий. Запад, в течение многих столетий существовавший практически в условиях религиозного и культурного единства и ощущавший себя носителем абсолютной истины, сталкивается с исламским Востоком[1] и понимает, что рядом может существовать высокоразвитая цивилизация, основанная на совершенно иных принципах и живущая по другим законам, имеющая достаточно разработанную теологическую систему, высоко развитую письменную культуру и литературную традицию. В этой культуре многое неизвестно, часто непонятно и поэтому сочтено враждебным и подлежащим уничтожению. Восток сохранял «безусловное культурное превосходство»[2] над Западом до XIII века.

Воздерживаясь от модного в нашу эпоху политкорректности безоговорочного осуждения Крестовых походов и не забывая о том, что они явились всего лишь адекватным ответом на арабское завоевание Испании, подчеркнем следующее. Христианский поход против ислама – предприятие, изначально обреченное на поражение в силу множества причин самого разного характера вплоть до демографических и климатических, – привел к неожиданным и судьбоносным последствиям для общественной жизни Европы. Расширение географического горизонта способствовало расширению горизонта духовного[3], изменяются европейский менталитет и европейская картина мира. Претензии Запада на абсолютную истину оказываются необоснованными, а христианский мир теряет ощущение обладания абсолютной истиной и центральной святыней.

В результате всех этих процессов – развития огромного количества агрессивных ересей, болезненно-мистических настроений, глубоких изменений в

---

[1] Запад и Восток здесь – не географические, а культурные понятия, что не всегда совпадает. См.: Гумилев Л.Н. в основополгающем труде «Этногенез и биосфера Земли» пишет о том, что в культуре Средиземноморья «привычные названия «Запад» и «Восток» вели себя не совсем географично: Марокко считалось «Востоком», а Венгрия и Польша – «Западом» (Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М. 2001. С. 57).

[2] Багно В.Е. Трубадур Христа. С.215

[3] Там же. С.195.

самой католической теологии и столкновения с исламом – церковь оказывается перед лицом глубочайшего кризиса. Но занимаясь исключительно политической борьбой, она даже не пытается ему противостоять. В конфликт между папством и императорской властью вовлекается вся Европа. Папа и император поочередно отлучают друг друга от церкви и объявляют Антихристом. В церквах священники говорят только о политике, склоняя прихожан к той или иной политической партии. Не находя выхода своим религиозным исканиям, верующие все более отдаляются от церкви, что создает благоприятную базу для увеличения и развития ересей, глубокой и всесторонней критики церкви и общества и переоценки самих основ христианства.

К началу XIII века религиозный кризис достигает наивысшего напряжения. В 1215 году Четвертый Латеранский собор, самый многочисленный по представительству за многие столетия, констатирует критическое состояние церкви и объявляет важнейшими задачами борьбу с ересью и укрепление догматики.

Доминиканский орден, в ведение которого была отдана созданная в процессе альбигойских войн Инквизиция, занялся обеспечением чистоты католического вероучения и борьбой со всяческим инакомыслием. Но папство в лице Иннокентия III поняло недостаточность только репрессивных мер в борьбе с еретиками и приняло в лоно церкви францисканцев, стоявших на почти революционных позициях по отношению к церкви[1].

Сила слова и личности Франциска не имела аналогов: если в 1209 году, когда папа признал существующее движение, у него было всего лишь 12 последователей, то к 1216 году их насчитывалось уже 3000, а после его смерти в 1226 году францисканские общины были широко распространены по всей Европе, причем в движение были вовлечены абсолютно все слои общества, вне зависимости от доходов, степени образования, политической ориентации и т.д. Деятельность нового францисканского ордена сделала бесполезным само существование всех остальных религиозных движений еретической

[1] Vasoli C. La filosofia medievale. Milano. 1961. P.172-176.

направленности. Францисканцы в аскетичности превосходили катаров, проповедовавших презрение к материальному миру и вселенной как к творению Сатаны, но их «отказ» от мира не имел отрицательного и разрушительного характера. Наоборот, Франциск воспевал красоту мира в «Гимне творениям», ставшим первым значительным литературным произведением на итальянском языке. В радикальности отказа от материальных благ и в проповеднической активности они превосходили вальденсов, тоже призывая буквально следовать Евангелию. Но они не призывали ниспровергать основы общества и сами всегда оставались в рамках церкви, демонстрируя уважение к ее представителям. «Где бы ни появлялись францисканцы, на Рейне или в паданской долине, во Франции или в Англии, они несли населению уверенность в том, что и в лоне церкви возможно осуществление евангельского идеала»[1].

И еще долгое время францисканский орден сохранял оппозиционную направленность как в сфере идеологии – неприятие философской системы Фомы Аквинского, например, так и в политике, когда на рубеже XIII–XIV столетий францисканцы-спиритуалы в борьбе папы с императором оказались на стороне императора.

После окончательной потери Святой земли в 1291 году стало понятно, что ее вообще невозможно завоевать силой и что единственный способ победить ислам – не оружие, а слово, то есть миссионерская деятельность. Вслед за самим Франциском, который еще в 1219 году безоружный отправился в Марокко, чтобы проповедовать христианство перед Султаном, францисканцы устремились с проповедями во все концы известного тогда мира – Китай, Индию, Азию. Считалось, что все язычники охотно перешли бы в христианство, если бы услышали обладающего даром убеждения миссионера. «Постулируемый экуменизм и провозглашаемая готовность к диалогу в точности отражали тенденции эпохи, возможно при этом в немалой степени формируя их и концентрируя. Упование Льюля (Раймунда Луллия в иберо-романской

[1] Elm K. Francesco d'Assisi nella crisi spirituale e sociale del XII e XIII secolo // Francesco, francescanesimo e la cultura della nuova Europa. A cura di I.Baldelli e di A.M.Romanini.P.137.

транскрипции. – М.С.) на бескровные крестовые походы и на неоспоримость доводов христианства было как бы квинтэссенцией великих надежд всей христианской цивилизации XIII в., неоднократно посылавшей к татарам и монголам светские посольства и специальные доминиканские и францисканские миссии. Надежды эти завершились великим разочарованием, так как немыслимая ранее готовность к диалогу не исключала все той же религиозной нетерпимости»[1].

Так религиозная энергия Европы была переориентирована вовне и религиозное напряжение утихло в ней до XV–XVI вв., то есть до Реформации. При этом демократичные, ориентированные на самые широкие слои общества францисканцы и более ученые, тяготеющие к церковной иерархии доминиканцы, будучи, по существу, двумя сторонами одной медали, прекрасно дополняли друг друга, несмотря на определенное соперничество и противостояние двух орденов.

В итоге в первой половине XIII века папство, победоносно завершившее борьбу с партией гибеллинов в лице ее главы Фридриха II Гогенштауфена и разгромившее альбигойскую ересь, стало самой могущественной силой в Европе. Предъявляя права не только на духовную, но и светскую власть, папа Иннокентий III (один из «титанов средневековья») объявил себя наместником уже не только Апостола Петра, но и самого Бога на земле. Эта претенциозная идея была высказана еще в предыдущем столетии Бернардом Клервоским, хотя он подразумевал исключительно духовное господство и резко выступал против политической власти церкви. Папа официально принял титул «наместника Христа», и церковные юристы выработали тезис о том, что воля папы – достаточное оправдание для любого поступка, даже противоречащего законам морали. Законы церкви и даже собственные декреты папы обязательны для всех, кроме самого папы, который стоит выше закона. Развивая эту линию, Великий инквизитор Торквемада скажет через несколько столетий, что Священное Писание имеет силу лишь постольку, поскольку его признает римский первосвященник. И когда папа Бонифаций VIII в 1300 году объявил о

[1] Багно В.Е. Трубадур Христа. С.197.

праздновании первого юбилейного года, это означало, что религиозный кризис явно близился к преодолению[1].

Как замечает Ж. Дюби, рассуждая о роли нищенствующих орденов в религиозном обновлении средневекового общества и проводя параллель между деятельностью Франциска Ассизского и созданием огромных готических соборов, современником строительства которых он был, доминиканцы и францисканцы в течение XIII века «превратили христианство в нечто такое, чем оно никогда до того не было – в народную религию. Я готов сказать больше – то, что сегодня в нас осталось от христианства, берет начало в этом обновлении, предпринятом в решающий момент, в годы, когда перестраивался Шартрский собор, – обновлении, совершенном силой слова и примера Франциска Ассизского[2].

Характерно, что ту же самую мысль об обновлении и возрождении христианской религии высказывал за несколько столетий до школы Анналов и великий Макиавелли; со свойственной ему глубиной проникновения в сущность исторического процесса и общественных отношений, с четкостью и даже жесткостью формулировок своего бурного XVI столетия он пишет следующее: «Но то же должно сказать и о Религиях, которым преобразования так же необходимы, как доказывает пример нашей Религии. Она погибла бы, если бы св.Франциск и св. Доминик не возвратили ее к ее началу. Но они примером нищеты и подражанием Христу восстановили ее в сердце людей, где она уже почти совершенно угасла. Преобразования их оказали такое сильное влияние, что Религия наша существует до сих пор, несмотря на порочность духовенства и глав ее. Живя в бедности, влияя на народ исповедями и проповедями, они внушили ему, что грешно говорить дурно даже о зле, что повиновение составляет заслугу и что если духовенство грешит, то его накажет сам Бог, люди же не имеют на это право. Оттого духовенство бесчинствует как только может, не боясь наказания,

---

[1] Преодоление религиозного кризиса еще не означало преодоление собственно церковного кризиса, кризиса иерархической системы: вспомним страшную и трагическую смерть самого Бонифация VIII и последующее за ней «авиньонское пленеие пап».

[2] Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск. 1994. С.134.

которого не видит над собой и которому не верит. Таким образом, это возрождение Религии спасло ее и поддерживает до сих пор»[1].

В этом возрождении и обновлении христианской религии наиболее значительная роль принадлежала францисканскому ордену[2], появление которого спасло церковь от падения в один из самых трудных исторических моментов. Современный исследователь И.А.Федоров, исследуя идеи социальных преобразований Средневековья и Возрождения, проводит неожиданную параллель между кротким Франциском Ассизским и бунтарем - обличителем Савонаролой: «Если представить себе невозможное, что Франциск Ассизский преодолел инициированную им эпоху и post factum повторил свое обращение, то его звали бы тогда Джироламо Савонарола. Это не только занимательный оборот речи, но также констатация духовного родства названных лиц, оказавшихся по разные стороны одного и того же исторического времени. При видимом различии и даже оппозиционности относительно друг друга они суть выражение единого духовно – нравственного начала…»[3]

Заслуги Франциска в реформации церкви и духовности несомненны, но должен был найтись и «гениальный» (по выражению К. Эльма) папа Иннокентий III, сумевший отличить Франциска и кучку его последователей в нищенских одеждах от многочисленных групп еретиков и увидеть в них грядущее преодоление церковного кризиса. Этот момент запечатлен на известнейшей фреске Джотто: папа Иннокентий видит во сне, как Франциск поддерживает рушащееся здание церкви.

Таким образом, появление на исторической арене такой фигуры, как Франциск Ассизский, было обусловлено мировоззренчески. Попытаемся

---

[1] Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Книга III, глава I // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону. 1998. С. 398 – 399.

[2] Роль доминиканского ордена в укреплении католической догматики и в особенности в защите ее чистоты (инквизиция) невозможно недооценить. Не будем все же противопоставлять доминиканский орден францисканскому и акцентировать их соперничество, не прекращающееся и в наше время.

[3] Федоров И.А. Парадигмы философии социального преобразования. Античность и христианство. СПб. 2006. С.288 – 289

составить себе преставление, насколько это возможно, о его историческом облике.

§2. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ: СЛОВО И ДЕЛО. БИОГРАФИЯ ФРАНЦИСКА В СВЕТЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ.

Комплекс источников, из которого мы черпаем фактические сведения о жизни Франциска Ассизского, довольно велик – это и документы городского архива города Ассизи[1], и церковные документы (указы, письма)[2], а также многочисленные трактаты и исторические хроники[3]. Большинство из этих источников являются именно «документами» в современном значении этого слова, если говорить об их тщательном юридическом оформлении[4], имеющем еще античные традиции в Италии – родине римского права и всей европейской юриспруденции; эпоха Франциска – это время расцвета болонской юридической школы и создания на ее основе университета. Отметим, что все эти документы сообщают нам достаточное количество фактов из жизни Франциска, происходят из различных источников и не зависят друг от друга, то есть Франциск Ассизский предстает в качестве самого реального исторического деятеля, в отличие от множества других средневековых христианских святых, о которых не сохранилось подобного количества сведений[5]. Документальные сведения о жизни Франциска для нас особенно ценны, так как без них для воссоздания его биографии было бы достаточно сложно опираться на другой важный источник - на обширнейшую францисканскую агиографию, возникшую вокруг его личности.

Агиографических источников, по которым можно составить определенное (хотя и довольно отдаленное) представление о личности Франциска, множество;

---

[1] В Муниципальном архиве Ассизи хранится большое количество документов этой эпохи, прямо или косвенно подтверждающих многие факты из жизни Франциска и его сподвижников.

[2] Это, прежде всего, папская булла 1210 года об утверждении устава нового францисканского ордена, а также многие другие официальные свидетельства.

[3] В этом смысле большой интерес представляют хроники Крестовых походов, в которых с разной степенью подробности описывается деятельность Франциска.

[4] В большинстве итальянских средневековых документов присутствует все современное юридическое оформление – подписи, печати, имена свидетелей, дата, место оформления и даже имя писца. Подобных примеров много - это болонские нотариальные акты, счетовые книги флорентийских банкиров, венецианские торговые и военные соглашения и т.д…

[5] О полумифических святых и мифических христианских святых см. уже упомянутое нами классическое исследование Г.Эйкена «История и система средневекового миросозерцания». М. 2011.

францисканская агиография – одна из самых богатых в европейской религиозной литературе[1]. Это, прежде всего, официальные церковные биографии. Так, первой официальной церковной биографией Франциска стали жизнеописания, созданные Томмазо да Челано в 20-х и 40-х годах XIII («Первое Жизнеописание» и «Второе Жизнеописание»)[2], а также жизнеописания, написанные в 1260 – 1263 св. Бонавентурой: «Legenda major"("Большая легенда"- подробное жизнеописание) и «Legenda minor" ("Малая легенда"- его сокращенный вариант), и так называемая народная житийная литература, или так называемая «цветочная литература» - «Legenda trium sociorum", "Anonymus Perusinus", "Legenda Perusina", "Speculum perfectionis", "Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate", сборник «Fioretti»и многие другие, а также многочисленные проповеди.

Агиография - очень специфический жанр средневековой литературы, подчиняющийся собственным законам жанра. В агиографии фигура христианского подвижника всегда предстоит достаточно схематичной, и, как правило, хронология его жизни остается за пределами интересов автора агиографического сочинения. Авторы того времени, следуя духу эпохи, передают лишь отрывочные сведения о биографии, так как для менталитета Средних веков земной путь не важен, быт и повседневность не имеют значения, так как все это - преходяще и второстепенно. На первом плане - божий избранник и чудотворец, представляющий наивысшие, вечные ценности; конкретная личность религиозного подвижника обычно оказывается в тени или в той или иной степени искаженной литературными «клише», характерными для своего времени и жанра.

Все это породило так называемую «проблему источников» во францисканистике, сформулированную еще на рубеже XIX –XX веков П.Сабатье и до настоящего времени не только не потерявшую остроты, но и приобретающую все новые аспекты: насколько искажен реальный образ Франциска и его сподвижников агиографами и каким образом следует «очищать»

---

[1] Сборник «Истоки францисканства» объединяет только самые известные документы и ограничивается небольшим промежутком времени их создания.

[2] Впоследствии церковь сочла их слишком краткими и недостаточно достоверными и они утратили «официальный» статус.

агиографические тексты от средневековых «клише», чтобы выявить исторического Франциска? [1]

«Проблема источников» во францисканистике является отражением одного из главных вопросов современной исторической науки[2] – вопроса о достоверности исторических источников, т.е. о том, насколько вообще можно доверять средневековым авторам, описывающим реальность в образах и ситуациях, созданных в рамках собственного специфического менталитета, и пользующимся определенными языковыми клише, навязанными всей литературной традицией своего времени для создания некоего эффекта правдоподобия. Понятно, что в этом случае исторический нарратив не может являться отражением объективной исторической реальности, так как дает нам не истинную картину действительности, а лишь ее образ, обусловленный ее восприятием в рамках конкретной (в нашем случае средневековой) культуры - яркое свидетельство относительности всего исторического знания.

Действительно, литературные аспекты настолько глубоко присущи агиографии и настолько значительны, что всякое историческое описание создается по принципам нарратизации и, таким образом, грань между исторической и художественной литературой стирается. Согласно Р.Барту, “правдивым” рассказом оказывается тот, который представляет собой наиболее типичную для данной культурной традиции интерпретацию действительности[3].

В средневековой агиографической литературе художественный, а нередко и фантастический элемент очень значителен и, как следствие, «образ действительности» может подвергаться тем или иным искажениям. Иногда далекие отзвуки реальных событий тем более интересны для нас, что через клише средневекового жанра все же проступают яркие черты средневекового мировосприятия и зримо ощущается так называемый «дух эпохи». Кроме того, нужно отметить, что францисканская агиография выгодно отличается от других

---

[1] О «проблеме источников» во францисканистике существует большое количество работ. См. исследование, обобщающее эту проблему: Menestò E. La «Questione francescana» come problema filologico // Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana.Torino. 1997. P.117-144.

[2] См. работы Р. Барта, М. Фуко, Х. Уайта, М. де Серто и др.

[3] Barthes R. L’effet du réel // Communications. 1968. № 11.

средневековых агиографий (и, прежде всего, от домииканской) тем, что реальный образ основателя францисканского ордена все же проступает через традиции и штампы этого специфического жанра. Вероятно, главная причина этого – яркая и не укладывающаяся ни в какие жанровые рамки личность Франциска Ассизского.

Соединив и сопоставив данные исторических документов и сведения, полученные из официальной и «народной» агиографии, попытаемся кратко обрисовать жизненный путь самого любимого итальянского религиозного деятеля.

Итак, согласно источникам, Франциск (1182–1226) родился в маленьком итальянском городке Ассизи[1] в Умбрии (центральная Италия). Ассизи – город очень древний даже по итальянским масштабам; он был основан еще этрусками в доримскую эпоху; там около 50 года до н.э. родился поэт Проперций[2]. В Средневековье это был город ничем особо не примечательный, кроме неприступной крепости, нескольких романских церквей и античного храма римской богини Минервы[3].

Через несколько десятилетий после смерти Франциска Данте сравнит Ассизи с солнцем, восходящем над миром (Рай, XI, 52 – 58), а впоследствии этот город станет одним из важнейших религиозных центров для всего католического мира,

---

[1] Даже в наше время, когда Ассизи является религиозным центром мирового значения, его население не превышает 25 тысяч жителей.

[2] Автор любовных элегий Проперций (ок. 50 г.до н.э. – ок.15 г.н.э.) был совершенно забыт в Средние века; его вновь оценил только Ф. Петрарка. Впоследствии Проперций оказал влияние на А. Шенье, И.В. Гете, К.Н. Батюшкова, А.Н. Майкова, А.А. Фета. В результате недавних раскопок в центре Ассизи был обнаружен дом Проперция.

[3] Храм Минервы, как это нередко случалось в Италии, был переделан в эпоху раннего христианства в храм Девы Марии и получил странное название «Церкви Св. Марии на Минерве» - одно из ярких свидетельств живучести культа древнего женского начала в народой религиозности средневековой Европы. И.Ф Гете, в 1786–1788 гг. путешествовавший по Италии, в Ассизи счел достойным внимания только этот античный храм и не обратил никакого внимания на средневековые францисканские святыни: для эпохи Гете такое отношение к средневековью было характерным.

сокровищницей итальянского искусства[1], целью паломничества поэтов и художников, городом – символом[2].

Согласно документам, отцом Франциска был богатый итальянский купец Пьетро Бернардоне, торговец тканями, а мать Джованна Пика принадлежала к знатному французскому (или, вероятно, провансальскому) роду[3] – Франциск от рождения владел двумя языками, причем, как сообщают его биографы, в особо важные минуты жизни а также в экстатическом состоянии он переходил на французский[4]. Само имя «Франциск» неясного происхождения[5]: при крещении он получил имя Джованни в честь Иоанна Крестителя; Франциск – это скорее лишь прозвище (т. е. «француз»), данное ему из-за его полуфранцузского происхождения и увлечения французской культурой. В качестве имени оно стало известно в Европе и приобрело широчайшее распространение уже после его смерти и канонизации. Франциск был канонизирован не под своим настоящим христианским именем, а, видимо, под прозвищем, что в истории церкви происходило достаточно редко[6]. Замена имени Джованни на Франциск имеет семиотический смысл – это отголоски древней магической функции слова, веры во взаимозависимость предмета и слова.

---

[1] Значение фресок Джотто, П. Лоренцетти, Чимабуэ и других великих живописцев Средневековья, а также грандиозных готических соборов Сан Франческо и Санта Кьяра переоценить невозможно; тем трагичнее последствия землетрясения 1998 года.

[2] Мы пользуемся выражением современного испанского исследователя францисканской духовности Х.А. Мерино; см. главу «Ассизи, город – символ» в его работе J.A. Merino Abad. Don Quijote y san Francisco: dos locos necessarios. Madrid. 2003. P. 16 – 18.

[3] О происхождении Франциска и о связях его семьи с Францией и Провансом см.:Englebert O. Saint Francis of Assisi: a biography. Chicago. 1965; Jorgensen J. St. Francis of Assisi. New York. 1955; Smith J.H., Francis of Assisi. New York. 1972.

[4] Биографы Франциска неоднократно упоминают об этом: Leg3Soc 23, Leg3Soc 24, 2Cel 13, 2Cel 204, TestsC 12, 2Cel 13, 2Cel 127, 1Cel 16, LegM I 8, SpecPerf 93, AnPer 15, Leg3Soc 10. Здесь и далее ссылки на францисканские источники даются в принятых во францисканистике сокращениях по внутренней нумерации текста большого итальянского издания «Истоков францисканства» - Fonti Francescane. Padova. 1983. Ed. maior (FF).

[5] Большинство исследователей настаивают на том, что Франциск – скорее прозвище, несмотря на то, что все же эпизодически встречается в умбрийских архивах XII века.

[6] Несовпадение имени, полученного при крещении и имени монашеского служения – обычный факт в религиозной истории: Фернандо Лиссабонский является св. Антонием Падуанским, старец Варфоломей Кириллович – св. Сергием Радонежским и т. д.; из случаев канонизации под прозвищем можно вспомнить также св. Бонавентуру (Джованни Фиданца). Важность понятия имени в системе средневекового менталитета и философского смысла его изменения уже не раз была предметом семиотических исследований (см. работы У. Эко).

Образование, полученное Франциском, было неглубоким, но и неплохим для юноши из его социального круга: в церковной школе св. Георгия он изучал латынь (не особо прилежно, как это явствует из грамматики его текстов) и Священное писание[1]. Настороженное и почти отрицательное отношение к книжной премудрости Франциск сохранил на всю жизнь.

Годы ранней юности Франциска прошли в богатстве, расточительности и беспутстве – молодой Франциск вел разгульную жизнь сына богатых родителей. Хотя беспутная юность – это одно из агиографических «клише», в случае Франциска оно, вероятно, соответствует действительности. Его биографы пишут о веселых компаниях, в которых Франциск, обладающий изысканной внешностью и всеми качествами молодого человека из высшего общества, всегда был предводителем[2]. Франциска немногое отличало от обычного представителя «золотой молодежи» средневекового итальянского города: он зачитывался французскими рыцарскими романами, провансальской поэзией и мечтал о рыцарских подвигах, о военной славе, о приключениях в дальних удивительных странах и готовился к посвящению в рыцари. В видениях ему представлялся великолепный дворец, в котором он находит всевозможное оружие и прекраснейшую невесту[3]. У него зрела уверенность в своем великом предназначении и необычной судьбе. «Я стану великим государем», – говорил он своим друзьям; «Весь мир будет восхищаться мной!»[4].

В 1202 году, как свидетельствуют исторические хроники, происходит очередная война между соседними городами – гибеллинским Ассизи и гвельфской Перуджей: распри партий гвельфов и гибеллинов, ставшие печальной повседневностью на Аппенинском полуострове не на одно столетие, много раз

---

[1] Об уровне образования Франциска написано много; исследователи, при достаточно большом разнообразии мнений, сходятся в одном: основатель ордена, давшего Европе целую плеяду философов и ученых, сам был человеком невысокой культуры. Сравнение с его великим младшим современником энциклопедистом Фомой Аквинским было бы не в пользу Франциска.
[2] 1Cel 2; Leg3Soc 2; Leg3Soc 3.
[3] 1Cel II, 5; 1Cel III 6,7; 2Cel II, 6; LegM I, 3.
[4] Leg3Soc II, 4.

были описаны в литературе того времени[1]. Ассизи терпит поражение; Франциск попадает в плен к перуджинцам, так как не считает возможным бежать с поля боя, даже если битва проиграна. В плену он проводит целый год, но это не отвращает его от любви к сражениям; освободившись из плена, он собирается на Юг Италии в Апулию, где идут военные действия, но внезапно и без видимых причин меняет свое решение. У него начинаются первые признаки того, его биографы называли обращением на путь святости и что в наше время Х.А. Мерино назовет «экзистенциальным кризисом»[2] и совершенно справедливо сравнит с перерождением Дон Кихота после длительного чтения рыцарских романов. Сначала Франциск начинает вести себя странно и необъяснимо с точки зрения его сверстников: он больше не участвует в увеселениях, его все чаще встречают бродящим в уединении по лесам и полям, его преследуют странные видения; его искушает Дьявол[3]. Со своими друзьями, обеспокоенными его состоянием, он говорит аллегориями и объясняет, что нашел тайное сокровище, некий драгоценный клад, что вскоре совершит великие подвиги, а также, что собирается жениться: «Я возьму себе в жены невесту более знатную и прекрасную, чем вам когда-либо случалось видеть, и красотой своей она превзойдет всех, и мудростью своей затмит прочих»[4]. В его поведении все больше проступают черты юродивого[5]: он бродит по лесу и распевает хвалы Богу на французском языке[6]; встретив разбойников, он объявляет им, что он – герольд великого царя; они избивают его, но он, «возвеселившись великой радостью», продолжает петь по-французски.

---

[1] Самый характерный пример отражения в итальянской средневековой литературе ненависти, ожесточенности и непримиримости на политической почве и порожденных ими преступлений – «Божественная комедия» Данте, изобилующая подобными сценами (эпизоды Фаринаты, Уголино и т.д.).

[2] Merino Abad J.A. Historia de la filosofia franciscana. P.37.

[3] Челано рассказывает об искушении Франциска женщиной-чудовищем: 2Cel I, V, 9.

[4] 1Cel I, III, 6 – 7.

[5] О Франциске – юродивом см.: Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М. 2005. С.357-359.

[6] Мы не можем все же с уверенностью утверждать, был ли это французский язык или провансальский, так как источники сообщают о том, что он «gallice loquetor», то есть «говорил по-галльски». Под «галльским» в ту эпоху понимались и французский, и провансальский языки; судя по области литературных интересов Франциска (французские рыцарские романы, провансальская поэзия), он владел обоими.

Наконец он присоединяется к нищим, идущим в Рим. В Риме он совершает символический поступок, впервые привлекший к нему всеобщее внимание: бросает горсть звенящих монет на могилу св. Петра[1], затем отдает свои роскошные одежды нищему, сам одевается в его рубище и начинает просить милостыню на ступенях собора св. Петра на французском языке. Следующий этап его обращения связан со встречей с прокаженным[2], после которой Франциск, переборов отвращение и страх перед ужасной болезнью, поселился в лепрозории и стал собственноручно ухаживать за больными[3].

Один из самых известных эпизодов жития Франциска связан с маленькой церковью Сан Дамиано возле Ассизи, где Франциск услышал голос Распятия[4], обратившегося к нему со словами: «Иди, Франциск, и восстанови дом мой, ты видишь, он весь разрушен»[5]. Франциск начинает восстанавливать церковь Сан Дамиано своими руками; вскоре он восстановит еще две небольшие церкви в округе. Впоследствии его биографы станут трактовать слова, произнесенные Распятием, символически, в рамках средневекового учения о многих смыслах[6], то есть как призыв восстановить здание католической церкви, рушащееся под напором ересей и коррупции. Фигура Франциска, поддерживающего руками здание церкви, вскоре станет известным сюжетом в средневековой живописи (Джотто и т.д.). Бесконфликтной и мягкой реформе церкви «изнутри» Франциск посвятит впоследствии свою деятельность.

К психологическому перелому присоединился и жесточайший конфликт с отцом, очевидно, давно назревавший[7]. Франциск, отрекшись от отца при большом скоплении народа на главной площади Ассизи и отказавшись от отцовских богатств,

---

[1] Leg3Soc, 3.
[2] Об отношении в средние века к прокаженным и о средневековой символике лепры см.: Cardini F. Francesco d'Assisi. Milano, Mondadori. 1997. P. 107 – 111.
[3] I CelVII, 17.
[4] Это распятие, выполненное в византийском стиле, в настоящее время находится в соборе св. Клары в Ассизи.
[5] II Cel VI, 10.
[6] Например, дантовское учение о четырех смыслах текста: Пир, II, I.
[7] Ф. Кардини пишет о многолетнем антагонизме Франциска и его отца (купца!) и о решающем влиянии матери (аристократки!) на формирование его личности. Отношение Франциска к отцу и матери – благодарный материал для психоанализа.

покинул родной дом и босым в рубище отправился странствовать по дорогам Италии, проповедуя евангельские истины, полный отказ от материальной собственности, стремление подражать Христу и, самое главное – любовь к Богу, ко всем его творениям и радость от созерцания прекрасного мироздания, которое представляется ему одухотворенным и объединенным в одну семью. Заметим, что глубокий психологический перелом, включающий часто отказ от родителей и земных привязанностей – одна из самых распространенных моделей «развития святости» в средневековой агиографии[1].

Сначала его внешний вид и странная и не всегда адекватная манера поведения[2] отталкивают людей; они называют его безумцем, осмеивают и прогоняют; он и сам при большом скоплении народа объявляет себя «идиотом», «божьим скоморохом» и «менестрелем Господа Бога»[3]. Самоназвание «идиот» становится одним из самых характерных черт его образа. Элементы игры и шутовства особо свойственны и внешнему облику Франциска и его внутреннему содержанию[4]; некое «юродство» «скоморошество» делает его представителем «смеховой культуры» Средневековья, одновременно и привлекая своим обаянием, и вызывая критику и порицание, как со стороны простых верующих, так и со стороны серьезных теологов[5].

В 1207–1209 годах Франциск вместе со своими 12 последователями[6] основал небольшое братство странствующих проповедников (он называл их миноритами) и составил первое правило «Formula vitae». Впоследствии в 1210 году папа Иннокентий III преобразовал новое братство в орден францисканцев и утвердил

---

[1] Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М. Наука. 1972. С. 199-224.

[2] Употребление легких наркотиков (каннабис) было достаточно распространено во францисканской среде, в особенности среди странствующих проповедников.

[3] EpOrd 39; Test 9; AngClar II 3.

[4] Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М. 1992. С.160.

[5] Манера поведения – еще один повод (после стигматизации) для нападков на Франциска со стороны некоторых современных ревнителей православия, несмотря на то, что шутовство его в общем напоминает православное юродство.

[6] Количество учеников Франциска стало для его последующих биографов еще одной причиной для уподобления его жизни Иисуса Христа.

его устав. В нем не содержалось ничего принципиально нового, как, впрочем, и во всем францисканском движении: отказ от собственности, послушание, молитва, образ жизни странствующего проповедника. Особое значение имел такой пункт как необходимость подчинения церковным властям: во времена существования множества еретических и антицерковных сект подчеркивание церковной принадлежности нового ордена было действительно важно. Примечательно, что на начальном этапе своего существования орден был организован наподобие рыцарского – в этом сказалось увлечение Франциска культурой рыцарской Франции, не оставлявшее его всю жизнь. В ордене были приняты рыцарские ритуалы и рыцарская фразеология, себя Франциск именовал «герольдом Господа Бога», своих сподвижников – странствующими рыцарями; своей дамой Франциск провозгласил «Даму Нищету»[1]. Братья нового ордена обосновались в Порциунколе – маленькой церкви возле Ассизи, которую Франциск построил своими руками.

Вскоре появилось и женское ответвление ордена – его основала Клара, прекрасная молодая девушка из богатой и знатной семьи, бежавшая из родного дома вслед за Франциском. Мистическая любовь Франциска и Клары, связавшая их на всю жизнь, неоднократно была предметом изображения и в художественной литературе, и в кинематографии. Основанный Кларой орден Кларисс до сих пор не имеет аналогов по суровости и аскетизму – монахини этого ордена практически никогда не покидают стен своего монастыря, оставаясь в добровольном затворничестве до конца жизни. Лица их навеки скрывает покрывало, и общаться с редкими посетителями им позволено только через железную решетку.

Крайне эмоциональная, даже экстатическая тональность проповедей Франциска собирает вокруг его все больше последователей, и очень скоро францисканский орден стал насчитывать тысячи приверженцев. Франциску является видение множества разных наций, идущих за ним[2]: пророчество, которое можно считать безусловно исполнившемся, так как в настоящее время францисканский орден насчитывает множество последователей на всех пяти

[1] О роли рыцарской лексики во францисканском ордене см. работу: Cheriyapattaparambil F.X. Francesco d'Assisi e i trovatori. Perugia. 1985.
[2] I Cel, XI, 27.

континентах. Интернациональный язык Средневековья – церковная латынь – благоприятствовал восприятию и распространению проповедей Франциска, а затем и его последователей во всей католической Европе от Англии до Венгрии. То, что Франциск Ассизский обошел со своими последователями практически всю многонациональную Европу, везде собирая толпы последователей, стало возможным во многом благодаря простому и доступному языку их проповедей. Толпы фанатичных последователей Франциска, следовавших за ним повсюду, провозглашали его «вторым Христом», ставя таким образом Франциска в определенную оппозицию официальной церкви. Сам Франциск, конечно, никогда не был связан ни с какой оппозиционностью в силу своих личностных свойств; он не был ниспровергателем существующих ценностей, он никогда никого не осуждал и никогда не призывал ни к каким насильственным бунтарским действиям, как поступали впоследствии многие лидеры внецерковных и околоцерковных движений[1]. Но даже его прямые последователи делали иной раз крайние выводы из его проповеди всеобщего равенства и вставали на путь резкой оппозиции обществу[2].

Затем, томимый «жаждой мученичества» (по выражению Данте, описавшего встречу Франциска с султаном Малек-аль-Камилем[3] в 1219 году он отправился вместе с крестоносцами на Святую Землю, где проявил полное бесстрашие, явившись совершенно безоружным в самое сердце арабского воинства, чтобы проповедовать там христианство. Его поступок произвел настолько сильное впечатление на самого султана, что тот не только не казнил Франциска, как, конечно, поступили бы в ту эпоху с любым христианином в подобном случае, но долго беседовал с ним о христианской вере и затем отпустил его с ценными дарами, выдав охранную грамоту и разрешив проповедовать христианство на земле ислама.

После дальних странствий Франциск, все же не добившись своей цели среди мусульман, вернулся в Италию и провел последние годы своей недолгой жизни в

---

[1] Через несколько десятилетий еще один религиозный лидер – Дольчино, за которым также шли целые толпы, поднял восстание, которое было подавлено жесточайшим образом. Дольчино – еще один дантовский образ (Ад, XXVIII, 55- 58).

[2] Драматические события борьбы левых францисканцев-спиритуалов с официальной церковью описаны в романе Умберто Эко «Имя розы».

[3] Рай, XI, 100 - 103.

молитве и уединении на горе Ла Верна возле Ассизи. Тогда же в созданном им ордене начались разногласия; вскоре францисканцы разделились на конвентуалов и спиритуалов[1]. Уже будучи слепым, неизлечимо больным и зная о приближающейся смерти, Франциск создал одно из самых известных поэтических произведений итальянской средневековой литературы – «Гимн творениям», воспевающий красоту и гармонию Вселенной. Там, по преданию, ему явился шестикрылый серафим[2] и после этого ему было удивительное видение, и он получил стигматы, которые оставались на его теле до его смерти 4 октября 1226 года[3]. Данте, посвятивший жизненному подвигу Франциска две песни «Божественной комедии», написал об этом:

Nel crudo sasso intra Tevere e Arno
Da Cristo prese l'ultimo sigillo,
Che le sue membra due anni portarno.
На Тибр и Арно рознящей скале
Приняв Христа последние печати,
Он их носил два года на земле.[4]

В момент смерти Франциск пел «Гимн творениям», положенный им же на музыку; один из тех редких случаев в мировой литературе, когда автор принимает смерть с собственными стихами на устах. Прощание Франциска с Кларой и ее горе – одна из самых запоминающихся сцен средневековой агиографии.

---

[1] Конвентуалы боролись за более мягкий устав, за оседлый образ жизни и за разрешение научных занятий; спиритуалы настаивали на буквальном соблюдении орденского устава и на самом суровом аскетизме.

[2] Явление шестикрылого серафима у носителя русской культуры взывают однозначные ассоциации. О Пушкине и Франциске см. работу о.Августина (Никитина) А.С.Пушкин и Франциск Ассизский: францисканские мотивы в русской поэзии // Страницы. 1998 Т.3. Вып.2. С.239-253.

[3] 1Cel III, 94, 95,96; 2Cel XCVIII, LegM XIII. Православные богословы не признают божественное происхождение стигматизации Франциска, которая является, согласно православному богословию, следствием великой гордыни, а не свидетельством уподобления Христу, так как Ему уподобиться невозможно. Впрочем, православная церковь все же никогда официально не высказывалась по поводу стигматизации Франциска официально.

[4] Рай, XI, 106 – 109.

Фигура Франциска уже при жизни была окутана огромным количеством легенд, в которых он представал одновременно и в качестве христианского подвижника, и в качестве народного целителя, и в качестве почти языческого волшебника, понимающего язык птиц и зверей и властвующего над стихиями[1]. Все францисканские легенды рассказывают о любви Франциска к природе и особенно к животным; ко всем - и к стихиям, и к цветам и травам, и к птицам и животным, и даже к самым крошечным букашкам Франциск обращается с любовью и уважением, называя всех - «брат» и «сестра», что, конечно, является совершенно новой практикой в христианстве. Так называемые «чудеса» Франциска с животными не производят впечатление таковых на современного читателя: так, Франциск приручает свирепого «братца волка»[2], и тот становится его верным другом, проповедует «сестрицам птицам» и цветам, отпускает на волю попавшего в капкан «братца зайчонка», выкупает на собранные милостыней деньги животных, которых ведут на бойню; прячет «братца лисенка» от охотников, и лисенок остается у него жить[3]. Кроме того, агиография изображает Франциска и совершающим множество «традиционных» чудес исцеления, примирения, воскрешения, а также пророчеств. Впоследствии, уже почти через столетие после смерти Франциска, все эти легенды были переведены с церковной латыни на итальянский и собраны в книгу под названием «Цветочки Св. Франциска Ассизского»[4].

Такова личность «божьего беднячка» из Ассизи, насколько мы можем судить по более или менее точным данным исторических документов и по данным средневековой художественной литературы, то есть агиографии.

---

[1] О языческих и магических чертах облика Франциска см.: Cardini F. Francesco d'Assisi. Mondadori. 1997. P.143-178.

[2] Речь идет о «волке из Губбио». В небольшом умбрийском городке Губбио до наших дней процветает культ этого эпизода францисканской агиографии. Одну из центральных площадей Губбио украшает бронзовая скульптурная группа «Св. Франциск и волк».

[3] В живописи и скульптуре Франциск Ассизский изображается часто с животными, обычно это волк, ягненок и птицы. Кроме того, обязательным элементом его изображения являются стигматы.

[4] Название сборника послужило поводом для распространенной ошибки, упорно продолжающей существовать в художественной и научной литературе; выражение «Франциск Ассизский, автор «Цветочков» встречается даже у самых серьезных авторов и по сей день.

Личность Франциска и его драматическая жизнь вдохновляли великих европейских художников от Джотто до Эль Греко. К францисканскому движению в разные столетия принадлежали Данте, Петрарка, Колумб, Васко да Гама, Томас Мор, Рабле, Сервантес, Микелянжело, Вивальди, Ференц Лист.

Франциск до сих пор остается самым любимым и самым почитаемым итальянским святым, имя Франциск с его национальными вариациями – одним из самых распространенных в мире, а с 1939 года, согласно папской булле, он является святым покровителем Италии и небесным защитником экологии планеты Земля. В 2013 году в разгар серьезного церковного кризиса, напоминающего по многим показателям кризис XII – XIII столетий, имя Франциск, никогда до этого не использовавшееся среди пап, взял себе новый Папа Римский, что послужило источником больших ожиданий.

Францисканский орден всегда был самым демократичным из множества католических орденов и близким к самым различным слоям общества. Народная смеховая культура средневековья создала и традицию добродушных насмешек над францисканцами[1]: образ неунывающего странствующего монаха, не всегда буквально соблюдающего заветы бедности и целомудрия св. Франциска, неоднократно встречается в литературе разных столетий: самые известные из них – это сподвижник Робина Гуда веселый брат Тук, это и плутоватые и жизнелюбивые монахи из новеллистики Возрождения, это и покровитель юных влюбленных падре Лоренцо из «Ромео и Джульетты» Шекспира и, наконец, великий сыщик Вильгельм Баскервиль из «Имени розы» Умберто Эко.

Общительного, неунывающего и иногда эпатажного францисканца легко определить среди представителей великого множества других католических орденов по веревке, опоясывающей темно или светло-коричневую рясу (символ отречения от мирских благ), коричневым кожаным сандалиям (символ странствий и проповедничества) и особой формы капюшону. Встречается он как в сельской

[1] Даркевич В.П. Народная культура Средневековья. Пародия в литературе и искусстве IX – XVI вв. С.42-46.

местности, так и в самых неожиданных местах большого города. Так, на рок-концертах последнего десятилетия можно увидеть группу «Брат Металл», состоящую из монахов-францисканцев, выступающих в традиционных рясах (но одновременно со всеми аксессуарами рокерской суб-культуры: перстнями, цепями, татуировками и т.д.) и исполняющих францисканские песнопения на латыни в стиле Hard Rock and Heavy Metal; одна из самых известных композиций этой группы– «Аве Мария».

Орден ведет активную миссионерскую и просветительскую деятельность по всему миру – францисканцы традиционно были странствующими проповедниками, еще в XIII столетии снаряжавшими миссионерские экспедиции в Китай и Японию и сопровождавшими первооткрывателей эпохи Великих географических открытий в их опасных путешествиях в дальних странах (город Сан-Франциско был назван в честь Св. Франциска Ассизского, а город Лос-Анджелес — в честь францисканской святыни церкви Санта Мария дельи Анджели рядом с Ассизи). Францисканское восприятие мира продолжает оказывать влияние и на современную культуру: так, именно в городе Франциска Ассизского Сан Франциско возникло движение хиппи, одним из важнейших составляющих которого является францисканство (страннический образ жизни на природе, ощущение себя «детьми цветов», всеобщая любовь, отказ от имущества, духовная радость, музыкальное сопровождение, легкие наркотики[1]).

Францисканская миссия есть и в Санкт-Петербурге. В ведении францисканцев находятся многие высшие элитарные учебные заведения, в том числе и ряд самых престижных католических университетов (Папский Университет Св. Антония в Риме).

В настоящее время францисканский орден, существующий уже без малого семь столетий, не потерял свою демократическую направленность, одновременно являясь одним из самых крупных, влиятельных и богатых католических орденов.

[1] В среде раннего францисканства практика употребления легких наркотиков растительного происхождения не возбранялась, а иногда и поощрялась, в особенности, когда миссионерская задача требовала больших физических затрат, как, например при многодневных пеших переходах по азиатским и африканским пустыням или южноамериканским джунглям.

Согласно известному анекдоту, бытующему в итальянском фольклоре со времен Дж. Боккаччо, Бог не знает только двух вещей: чего хочет женщина и откуда у францисканцев столько денег.

Франциск не оставил систематического изложения своего учения, хотя ему принадлежит достаточное количество текстов. Францисканство действительно нельзя считать доктринально оформленным учением, подобно томизму и другим средневековым философским системам; это скорее определенное мироощущение и образ жизни: некое единство действия и выражения, содержания и формы[1]; это духовная радость, проповедь самых простых евангельских ценностей, презрение к любым материальным благам, гармоническое восприятие вселенной, одухотворение природы и ощущение своей связи с ней. Именно францисканское восприятие мира, его культурная практика, принципиально новая для менталитета средневекового человека, внесло вклад в формирование идеалов Нового времени.

[1] Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М. 1976. С.171-181

§ 2. ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФОН ЭПОХИ ДУЕЧЕНТО

Литературное наследие Франциска Ассизского относится к так называемому периоду "Le origini" (период «Начал»), то есть к периоду зарождения итальянской национальной литературы.

Известная фраза А.Монтеверди несколько утрированно, но справедливо описывает литературную ситуацию в средневековой Италии: «Dietro di se il nostro Duecento ha il niente»[1]. Средневековая итальянская литература этого периода – явление более чем скромное (за немногими исключениями, как, например, "сицилийская школа поэзии") и несоизмеримое по значению с литературой других стран, в первую очередь с литературой средневековой Франции.

Франциск Ассизский родился в блестящую эпоху расцвета французской рыцарской культуры, в век провансальской поэзии и рыцарских романов. В эпоху Средневековья знакомство с культурой Франции было обязательным для сколь - либо образованного человека. Нет никакого сомнения в том, что культура Франции превосходила всю остальную европейскую культуру на протяжении ряда столетий до начала Возрождения. Это было превосходством во всех сферах общественной жизни - в политике, искусстве, философии, конечно, в литературе. Франция стала самым сильным с политической точки зрения и самым блестящим в культурном отношении государством западноевропейского средневековья имен благодаря тому, чего никогда не было в Италии – сильной централизации. В этом смысле Италия и Франция – два совершенно противоположных культурных пространства в плане наличия в них центробежной и центростремительных тенденций, что имело совершенно разные последствия как в культурном, так и в узко лингвистическом смысле (наличие единого общенационального литературного языка во Франции и полный диалектальный разброд в Италии, существующий и по сей день).

---

[1] «Позади нашего Дуеченто ничего нет». Monteverdi A. Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli. Milano – Napoli. Ricciardi. 1954. P. 3.

При жизни Франциска – в 1200 году - был основан Парижский университет, центр как теологической учености, так и светской образованности, а также и теологического вольномыслия, быстро воспринятого итальянской интеллектуальной элитой (номинализм, парижский аверроизм). Многие стороны религиозного брожения средневековой мысли, перекинувшиеся в Италию – клюнийская реформа, викторинская мистика – также французского происхождения. При жизни Франциска еще свежа была память о выдающейся личности мистика Бернарда Клервоского, «религиозного гения» средневековья, особо почитавшегося францисканцами, и о его идейном «конфликте века» с рационалистом Абеляром. При этом из Франции шло не только все самое передовое и прогрессивное, но и самые маргинальные идеи и общественные движения – альбигойская ересь, заразившая весь север Италии, учение тамплиеров, повлиявшее на Данте и, конечно, сама идея крестовых походов, перевернувших всю историю средневековой Европы и захватившая молодого Франциска и его последователей. Именно Франции обязан своим появлением и распространением по всей Европе и новый – готический – архитектурный стиль, проникший в Италию через цистерианцев и получивший широкое распространение в архитектуре нищенствующих орденов. Францисканские храмы – Сан Франческо и Санта Кьяра в Ассизи, Санта Мария Глориоза Деи Фрари в Венеции являются примером специфической итальянской готики. Итальянское же влияние на Францию ограничивалось финансовым[1]: банкирские и торговые дома Ломбардии и Тосканы имели свои представительства в Париже и давали деньги в долг под проценты французской аристократии (отсюда этимология слова «ломбард»).

Новый тип литературы – рыцарской, «куртуазной», возникает на самом юге Франции в древнейшей римской провинции Провансе, где и разрушительные последствия варварских нашествий чувствовались в меньшей степени, и античная культура никогда не прекращала своего существования. Благодаря

[1] В XII- XIII столетиях флорентийский золотой флорин становится самой полновесной, высокопробной и стабильной валютой средневековья.

географическому положению между христианской Европой и мусульманской Испанией в Провансе удивительным образом переплелись самые разные культуры, центрами которой стали уже не монастыри, а рыцарские замки. В новой светской культуре возникло иное понимание личности: к героическому идеалу Роланда прошлых столетий присоединяется эстетический, куртуазный – истинный рыцарь должен быть не только бесстрашным, верным и непобедимым в бою, подобно героям средневекового эпоса. Теперь он также должен уметь поддержать учтивую беседу в дамском салоне, играть на музыкальных инструментах, петь, танцевать и – самое главное – уметь сочинять стихи во славу своей дамы.

В литературе особую популярность приобретает тема любви и служения Прекрасной даме как высшему существу, почти отсутствовавшая ранее: вспомним, что в величайшем произведении средневекового героического эпоса, «Песни о Роланде», тема любви практически не затрагивается. Начиная с XII века представления о земной любви и о любви божественной, мистической становятся тесно связанными, в особенности в провансальской лирике. Впервые в мировой литературе появляется представление о высокой любви, о любви как «радости-страданьи» – неминуемо трагичной, обреченной и обрекающей на гибель в силу своей исключительности. Во многом следствием желания выразить личные чувства является совершенно новое для эпохи стремление закрепить свое имя в литературе, пробуждается авторское самосознание, стремление к индивидуальному стилю, к созданию собственных литературных школ.

Расцвет провансальской поэзии оказался недолгим. Катастрофа, постигшая Прованс в процессе искоренения альбигойской ереси, была ужасной – крестоносцы и учрежденная для этих целей инквизиция практически стерли с лица земли города и замки, являвшиеся центрами провансальской культуры, которая в результате так и не смогла возродить своего былого блеска.[1]

[1] Шишмарев В.Ф. Фредери Мистраль // История итальянской литературы и итальянского языка. Избранные статьи. Л.,1972. С.267-283.

Новым явлением европейской литературы становятся и рыцарские романы[1]. В цикле романов о Граале переплетаются кельтский фольклор, христианские апокрифические легенды и народные ереси: чаша причастия, алхимическая чаша и чаша бессмертия сливаются в единый магический символ. В романах о короле Артуре и рыцарях Круглого стола, полных фантастики, тайн, романтики дальних странствий, поисков неизвестного и загадочного, отражается наследие древних кельтских легенд. С «Артуровским циклом» связаны и многочисленные обработки одной из самых печальных историй мировой литературы, проникнутой истинно средневековым эмоциональным максимализмом – легенды о Тристане и Изольде, которая через несколько столетий возродилась в музыке Вагнера[2].

Под новыми готическими сводами как наследница литургической церковной драмы рождается и европейская драма, основанная на текстах Священного писания[3]: религиозные мистерии становятся пышным и эффектным зрелищем, поражающим воображение средневекового человека.

В эту эпоху литература светская и религиозная оказываются как никогда взаимозависимыми. Это прежде всего связано с глубокими изменениями в составе церковной интеллигенции. Ж. Леклерк, исследуя социальный состав монашества, показывает, что к XII веку он значительно изменился[4]. До XII века монашество традиционно состояло в основном из младших и средних детей, отдаваемых родителями в монастырь, с раннего возраста посвященных богу и предназначенных для монашеского образа жизни. Это делалось, естественно, для того, чтобы избежать их вступления в брак, образования боковых ветвей родов и дробления поместий. Они, как правило, вообще не имели представления о светской культуре, так как с детских лет получали исключительно религиозное воспитание. С XII века социальный состав монашества начинает значительно

---

[1] Михайлов А.Д. Французский рыцарский роман. М. 1976.

[2] Опера Вагнера «Тристан и Изольда» была написана в 1859 г.; на сюжеты романов цикла о Граале написаны также «Лоэнгрин» 1847 г. и «Парсифаль» 1882 г.

[3] Андреев М. Средневековая европейская драма. Происхождение и становление (X – XII вв.). М. 1989.

[4] Leclercq J. Monks and Love in Twelfth Century France: Psycho-Historical Essays. Oxford. 1979. P.9-10.

меняться – избрание религиозного образа жизни становится делом добровольным и является результатом хорошо обдуманного и самостоятельного решения зрелой сложившейся личности. Благодаря этому в западном монашестве появились такие блестящие фигуры, как Бернар Клервоский, Фома Аквинский, Клара Ассизская. Все они были хорошо знакомы со светской жизнью и культурой рыцарской, аристократической и даже придворной. Они, естественно, стали проецировать светскую культуру на религиозную: начали использовать куртуазные образы и выражения по отношению к объектам религиозного поклонения – Марии, Христу и другим персонажам. Именно так Дева Мария стала Прекрасной дамой в творениях Бернара Клервоского. Вообще, средневековая религиозная литература начиная с XII века, как мужская (самый яркий пример – Бернард Клервоский) так и специфически женская (Анжела да Фолиньо, позже – Екатерина Сиенская) изобилует любовной тематикой, причем в мужских монастырях предметом поклонения и мистической любви всегда выступала дева Мария, а в женских – Христос.

Французская культура распространились по всей Европе и, конечно, по Италии, непосредственно граничившей с рыцарской Францией[1]; в особенности север Италии находился под непосредственным влиянием провансальской культуры, влияние которой усиливалось давними династическими связями между французской и североитальянской аристократией[2]. Через северную Италию и далее по Аппенинскому полуострову шли отряды французских крестоносцев, толпы паломников, обозы с французскими тканями и, конечно, французские и провансальские поэты. Кроме того, французская культура и французский язык пришли и в южную Италию вместе с норманнским завоеванием, а затем французское влияние усилилось с приходом к власти Анжуйской династии в

[1] Мы, говоря о «границах» между Францией и Италией имеем в виду исключительно культурологические понятия; политическая карта Европы, естественно, была в XIII столетии далека от современной, как и не существовало Италии как отдельного государственного образования.

[2] Династические связи Италии и Франции – тема огромная и в пространстве и во времени; кроме Анжуйской династии, долго правившей Неаполитанским королевством, вспомним также двух французских королев из рода Медичи – Екатерину (жену Генриха II) и Марию (жену Генриха IV).

Неаполитанском королевстве. Герои французской литературы присутствовали в Италии и зрительно: фигуры Роланда и Оливье были изображены на барельефе собора Вероны XII века; герои бретонского цикла изображены на барельефах одной из церквей Модены. Из-за Альп в Италию приходили странствующие бродячие певцы и актеры и на итальянских площадях представляли эпические поэмы о Роланде и других героях французского эпоса.

Куртуазная поэзия процветала и при итальянских дворах: после альбигойской катастрофы многие провансальские трубадуры находили убежище при дворах итальянских феодалов, где продолжали творить в атмосфере славы и почестей и возрождали традиции провансальских cort d'amor. Это такие известные трубадуры, как Пейре Видаль, творивший при дворе Маласпина, а также Раймбаут де Вакейрас, Пейре Рамон де Толоза, Фолькет де Марселья, Аймерик де Пегильян, Юк де Сен Сир, Пейре де ла Каравана. Провансальский язык использовали и сами итальянские поэты как язык высокой поэзии. Итальянских трубадуров, писавших свои стихи на провансальском, было довольно много: это болонец Рамбертино Бувалелли, высокородные сеньоры Альберто Маласина, Манфред I Ланча, члены генуэзского поэтического круга: Бонифацио Кальво, Ланфранко Чикала, Персиваль и Симоне Дориа, Лука Гримальди, Джакомо Грилло, а также венецианский поэт Бартоломео Зорзи, и, конечно, самый известный из итальянских трубадуров - мантуанец Сорделло, ставший одним из персонажей «Божественной комедии» Данте[1], а также другой персонаж «Комедии» - трубадур Арнаут Даниель, произносящий несколько терцин на провансальском[2]. В итальянской куртуазной поэзии, а также и в самых примитивных памятниках итальянском volgare довольно часто встречаются провансализмы (Ritmo Laurenziano, Ritmo marchigiano), что свидетельствует о популярности провансальской поэзии в эту эпоху.

На территории Италии традиции провансальской поэзии были продолжены сицилийской школой. Сицилийская школа – действительно явление

[1] Чистилище, VI –VIII.
[2] Чистилище, XXVI, 139 – 148.

общеевропейского масштаба в Италии; начало ее деятельности относится к 20 – м годам XIII столетия, (то есть к последним годам жизни Франциска), когда в Южной Италии воцарился Фридрих II Гогенштауфен, а конец – к 50 – м годам XIII века, то есть ко времени царствования его сына Манфреда. Восприняв практически все темы и жанры провансальской поэзии, сицилийцы использовали все же итальянский язык, вернее его литературно обработанный сицилийский диалект. Это Джакомо да Лентини[1], Гвидо делле Колонне[2], Пьетро дела Винья[3], Ринальдо д'Аквино[4] и сам король Фридрих. Франциск, скорее всего, в силу понятных хронологических причин, не мог знать первых опытов сицилийских поэтов: так, стихотворение сицилийца Чело д'Алькамо «Rosa fresca aulentissima» было написано примерно в одно время с «Гимном творений» с минимальной хронологической разницей, которую вряд ли можно определить (в один и тот же год) и едва ли это уже имеет большое значение. Но отголоски атмосферы творческого брожения, которым полнилась куртуазная Южная Италия, конечно, донеслись до Франциска, тем более что двор Фридриха – Magna Curia – не всегда находился в Сицилии и часто перемещался по всей Италии (Фоджа, Прато, Кремона), привлекая к себе поэтов со всего полуострова. Вероятно поэтому в молодости Франциск неудержимо стремился в Южную Италию, где его ждало посвящение в рыцари и, скорее всего, служба при королевском дворе; и только глубокая внутренняя драма заставила его выбрать другое служение. Несмотря на то, что поэзия Франциска развивалась параллельно с сицилийской и, вероятно, не имела с ней контактов, у Франциска есть важнейший образ «совершенной радости», в которой пребывает поэт - мистик; но это также ключевое понятие для описания состояния поэта и у сицилийцев (как и у провансальцев): gioi complita. Параллельным, конечно, является и культ прекрасной дамы, приобретающий у

[1] Данте в «Божественной комедии» называет его главой сицилийской школы.
[2] В лингвистическом трактате «De vulgari eloquentia» Данте с большим уважением отзывается о поэзии Гвидо делле Колонне.
[3] Пьетро дела Винья – один из самых запоминающихся трагических образов дантовского «Ада» (лес самоубийц).
[4] Ринальдо д'Аквино происходил из той же семьи, что и его двоюродный брат (или племянник) великий философ Фома Аквинский.

сицилийцев черты религиозно – мистического поклонения; мистическая фигура Дамы Нищеты Франциска также, вероятно, имеет сходное происхождение.

К XIII столетию старофранцузская литература широко известной в Италии; переводы рыцарских романов распространились по всему полуострову и стали любимым чтением среди самых различных слоев населения[1].

Кроме того, французский язык нередко использовался в качестве языка художественной прозы и самими итальянскими авторами. Наиболее известные из произведений, созданных итальянцами на французском языке, - хроника венецианца Мартино да Канале, знаменитая «Книга сокровищ» учителя Данте Брунетто Латини, не менее знаменитая книга великого путешественника в страны Востока Марко Поло «Описание мира». К этому же времени относится и поток галлицизмов, хлынувший в итальянскую лексику вместе с распространением французской литературы.

Мы действительно можем говорить о серьезном знакомстве Франциска с языком и культурой Франции. Франциск, родившийся в полуфранцузской семье и выросший в атмосфере культа Франции и Прованса, был, конечно, хорошо знаком с литературой провансальских трубадуров и сам обладал подчеркнуто «куртуазными» манерами, как подчеркивают все без исключения его биографы. Ж. Ле Гофф справедливо рассматривает «куртуазность» Франциска как стремление к слиянию рыцарского и религиозного идеала[2]. В эту эпоху появляется новый тип странствующего рыцаря – поэта[3]; это «трубадур Христа», скитающийся по свету подобно рыцарям Круглого Стола, погруженный в созерцание, размышление и мистические видения и экстатические состояния[4]. В

---

[1] Говоря об «излюбленном чтении» в эпоху почти всеобщей неграмотности и крайне малого распространения и дороговизны рукописных книг, мы имеем в виду, что чтение это, как правило, происходило коллективно: в замковом зале или на площади собирались люди, и кто-то один читал текст вслух.

[2] Le Goff J. San Francesco d'Assisi. Milano. 2000. P. 69, 160.

[3] Bologna C. L'ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina // Letteratura italiana, dir.da Asor Rosa A. Vol. I. Il letterato e le istituzioni. Torino. 1982. P. 728 – 797. Miccoli G. La storia religiosa // Storia d'Italia, II, Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII. Torino 1974. P. 429 – 1079. A cura di Romano R. e Vivanti C.

[4] Brooke R.B. Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci. The Writing of Leo, Rufino and Angelo companions of St.Francis. Oxford. 1970. P. 210 – 212, 214.

особенности здесь важен момент странствования, обязательная черта рыцарского облика эпохи: Франциск – странствующий рыцарь-поэт, воспевающий неземное.

Самоименование Франциска “giullare di Dio” – «менестрель Господа Бога» глубоко и точно выражает сущность францисканского отношения к миру; в нем присутствуют обе его составляющие - куртуазно-рыцарская «giullare» и христианская «di Dio». Связь раннефранцисканской литературы с провансальской поэзией уже неоднократно была предметом изучения; о христианизированной провансальской поэзии как основе францисканства пишет В.Е.Багно[1]. Еще раз вспомним о полуфранцузском происхождении ассизского святого и о том, что именно язык Франции был его родным языком; имя Франциск в этом случае является глубоким отражением сущности и как нельзя нагляднее иллюстрирует выражение «nomen – omen» (имя – это знак); действительно, имя не осознавалось в качестве внешнего знака лица, оно было неотъемлемой частью человека[2]. Французский язык был для Франциска Ассизского языком самой высокой поэзии и языком выражения его экстатических состояний, языком песен и молитв. Томмазо да Челано рассказывает: «Иногда он вел себя так. Когда сладчайшая духовная мелодия пылала у него в груди, она пробивалась наружу во французских словах, и источник божественного вдохновения, втайне воспринимаемый его слухом, выплескивался наружу, как у менестреля. Тогда – я видел это собственными глазами – он подбирал с земли деревяшку и, держа ее в левой руке, в правую руку брал смычок, изогнутый с помощью нити, и водил им по деревяшке, сопровождая это соответствующими движениями, как если бы это была виола, и пел по-французски восхваления Господу. Весьма часто эта радость кончалась слезами, а ликование переходило в плач о страстях Господних. Затем святой, не прекращая продолжительных вздохов и возобновляющихся стенаний, забыв о том, что у него было в руках, весь устремлялся к небу»[3].

---

[1] Багно В.Е. Трубадур Христа // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. СПб. 1997. С.241- 243.
[2] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М. 1984. С. 299.
[3] 2Cel II, 127.

Особо важными также нам представляются в этом контексте те свидетельства, которые утверждают, что Франциск часто использовал французский язык в повседневной жизни. Так, в «Легенде трех товарищей» приводится рассказ об остроумном ответе Франциска его родному брату, который высмеивал выбранный им подвижнический образ жизни. Это очень характерный факт – Франциск в собственной семье в повседневной жизни использует французский язык, что подтверждает его семейный билингвизм. Еще один известный в агиографии эпизод использования французского языка - это обращение Франциска к народу на французском языке с призывом помочь ему построить монастырь у церкви Сан Дамиано, где должны были поселиться «дамы», то есть Клара и ее последовательницы, а также разговор с этими дамами на французском языке. Это также многозначительное свидетельство: Франциск с его ориентацией на рыцарскую культуру при общении с женщинами использует язык куртуазной Франции.

Знаменательным представляется также и известный эпизод с разбойниками, напавшими на Франциска в лесу, когда он шел, распевая хвалы Богу на французском языке; после того, как они до полусмерти избили его, он, «возвеселившись великой радостью», продолжал петь хвалы Богу на французском языке. На грубый вопрос разбойников, кто он такой, Франциск с достоинством ответил, что он «герольд великого короля». Мы не знаем, было ли это очередным его шутовством, игрой в трубадуров или же он действительно считал себя посланцем Бога, носителем и глашатаем Слова божия. Здесь важно другое – в минуту нахождения между жизнью и смертью Франциск одной фразой определяет свое жизненное призвание, используя французский язык и рыцарскую фразеологию.

Биографы сообщают еще об одной странной манере поведения Франциска – он просил милостыню на французском языке; особенно известен рассказ о том, как он еще до своего обращения (то есть до разрыва с отцом и отказа от отцовских богатств) в качестве паломника отправился в Рим и устроил там в

соборе св. Петра[1] действо, привлекшее всеобщее внимание и до крайности напоминающее поведение русского юродивого: достал из своей сумки целую горсть серебряных монет и шумно бросил их прямо на алтарь, сорвал с себя роскошные одежды и переоделся в рубище нищего, сел на паперть вместе с другими нищими и стал просить милостыню на французском языке, используя куртуазную фразеологию. Самое важное в этом абсурдном действе то, что оно происходило в Риме на ступенях собора св.Петра, то есть в самом центре католического мира, и носило явно демонстративный характер.

Впрочем, мы точно не знаем, какой именно язык имели в виду францисканские биографы, говоря о том, то Франциск «говорил на языке галлов» (gallice loquetur). Что же понималось биографами под этим языком – собственно французский или же провансальский (этот язык также называли галльским); если это все же был французский, то какой именно диалект этого языка.

Вторая составляющая поэзии Франциска – итальянская религиозная поэзия. Особое влияние на творчество Франциска оказали лауды - жанр, возникший на рубеже XII - XIII веков в северной Италии в атмосфере бурного расцвета религиозных мистических движений различных направлений, от находящихся в церковных рамках братств Девы Марии, развивавших культ Богородицы, до практически маргинального движения флагеллантов (бичующихся)[2]. Особо известны лауды, связанные с массовым религиозным движением Алилуйа (1233г.). Время возникновения самого жанра лауды дискуссионно: мнения исследователей расходятся: от конца XII – начала XIII столетия (время возникновения первых примитивных хоральных песнопений на религиозные темы на volgare) до второй половины XIII века, то есть как минимум через сорок

[1] Мы имеем в виду, естественно, не современный собор св. Петра, построенный через столетия после смерти Франциска; в XIII столетии папский престол находился не в Ватикане, а в Латеране.

[2] См. об этом: Volpe G. Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI – XIV). Roma. 1997.

лет после создания «Гимна творений»[1]. Структура и стилистика лауд проста, даже примитивна и тесно связана с народными баллатами[2].

Сам термин «лауда» достаточно условен и не отражает всю сущность этого явления: древнейшие лауды действительно представляли собой определенную (хвалебную) часть богослужения с повторяющимися словами laudare (хвалить).

Ave regina –pulzella amorosa,
Stella marina – che non stai nascosa,
Luce divina – virtu' graziosa,
Bellezza Formosa – de Dio sei semblanza.
Радуйся, царица, - дева любви, звезда морей, явленная нам; божественный свет, благодатная добродетель, истинная красота; ты – подобие Бога[3].

Известно, что в середине XIII века за исполнение некоторых лауд давалсь индульгенция папы Иннокентия IV (1243 – 1254). Затем название «лауда» перешло на все церковные гимны и на на народные религиозные песнопения на различные темы, не всегда хвалебные (покаянные гимны, описание страданий Богоматери у распятия). Для лауды характерна опора на какое-либо ключевое слово, многократно повторяющееся, а также «нанизывание» синтаксически параллельных конструкций.

Planga la terra, planga lo mare, planga lo pesce che sa notare,
Plangan le bestie nel pascolare, plangan l'aucelli nel lor volare.
Plangano fiumi e rrigarelli, plangano pietre et arvorscielli,
Tucti facciamo planti novelli e edd io dolente plu ke kivelli.

---

[1] См. об этом: Iacopone da Todi e la poesia religiosa del duecento. A cura di Canettieri P. Milano. 2001. P.20.
[2] Библиография по лауде обширна. См., например: Fortini A. La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano.Firenze. 1961.
[3] Цит. по: Челышева И.И. Формирование романских литературных языков: итальянский язык. М. 1990. С.116.

Плачет земля, плачет море, плачет рыба, живущая в воде, плачут животные на земле, плачут птицы в воздухе, плачут реки и ручьи, плачут камни и деревья, все мы плачем чистыми слезами, и я, несчастный, скорблю более, чем кто – либо[1].

Несмотря на анонимость подавляющего большинства лауд (исключение составляют лауды выдающегося трагического поэта - францисканца Якопоне да Тоди), до нас дошло более 200 сборников – лаудариев XII – XIV столетия. Самым древним лаударием (сборником лауд) считается так называемый Кортонский лаударий (Южная Тоскана)[2], составленный во второй половине XIII века[3]; составителем его, а также автором нескольких лауд (самая известная из них – лауда в честь Мадонны «Altissima luce con grande splendore») является Гардзо дель Инчиза ин Вальдарно, дед Франческо Петрарки по мужской линии. Известны также Урбинский лаударий (XIV век), содержащий 72 анонимных лауды, часть из которых более древнего происхождения, а также часть поэтического наследия Якопоне да Тоди. Более позднего происхождения крупнейшие лаударии из Перуджи и Ареццо (XIV век).

Жанр лауды развивался и приобретал новые формы: «Со временем поэзия все дальше и решительнее отходит от первоначальных богослужебных, т.е. чисто функциональных, форм и начинает прокладывать свой собственный, самостоятельный путь»[4]. И.И. Челышева подчеркивает, что во многих лаудах прослеживается влияние куртуазной поэзии, при этом в лаудах, обращенных к Деве Марии, встречаются приняты в феодальной терминологии выражения подчинения – рыцарского служения:

Percio', Madonna, vui de si' alta e granda,

---

[1] Цит. по: Челышева И.И. Формирование романских литературных языков: итальянский язык. М. 1990. С.116.
[2] О Кортонском лаударии см.: Mancini F. Il tempo della gioia. Un'interpretazione del "Laudario di Cortona con appendice di note esegetiche. Roma. 1996.
[3] Лаударий хранится в городской библиотеке города Кортона, кодекс № 91.
[4] История литературы Италии. Под ред. Андреева М.Л., Хлодовского Р.И. М. 2001. С.131.

Vostro omo son, ma raxon el chomanda

Dondo por mi ca non remagna

Ke no ve serva, dolce dama,

Per fina amansa.

Ибо вы, мадонна, стоите так высоко, я ваш верный слуга, и никогда так не случится, чтобы не служил вам, прекрасная дама, истинной любовью[1].

Поэтические тексты Франциска Ассизского вписываются в рамки жанра лауды и по стилистике, и по ритмике, и по своему назначению – все они предназначены для богослужения и проповеди, обращенной к самым широким слоям населения; в особенности, по мнению Дж. Варанини, именно «Гимн творений» может считаться прототипом самого жанра лауды[2].

Кроме того, все молитвы и гимны, сочиненные Франциском, имели и музыкальное сопровождение; иногда это были уже существующие народные мелодии, иногда – мелодии, написанные самим Франциском. Так, недавно был найден пергамент, содержащий самый известный францисканский текст – «Гимн творениям» с малопонятными надстрочными знаками, напоминающими ноты, расшифровать которые уже не представляется возможным.

Необходимым элементом поэтической проповеди Франциска был и некий странный ритмический танец, что неоднократно отмечали его биографы[3]; во время этого танца Франциск подпрыгивал и содрогался, как бы не владея собой в состоянии «совершенной радости», что, однако, вызывало у слушателей его молитв и проповедей не смех, а скорбный стон. Впоследствии участники мистического движения Алилуйа, большинство из которых были францисканцы, восприняли и этот элемент проповеди; у флагеллантов мы также видим этот странный танец, который, кроме того, сопровождался и ударами хлыста. Напомним, кроме того, что некий ритмичный сакральный танец является частью мистического направления в исламе – суфизма, распространенного именно в эти

[1] Челышева И.И. Формирование романских литературных языков: итальянский язык. С. 117.
[2] См. об этом: Laude dugentesche. A cura di Varanini G. Padova. 1972. P.IX – X.
[3] 1Cel 73, 1Cel 86.

столетия на Ближнем Востоке, с которым Франциск, без сомнения, был знаком, если вспомнить о его странствиях по арабскому востоку; близость европейских и исламских мистиков была уже неоднократно предметом исследования.

Частью францисканской проповеди были также и примитивные театральные представления (это как раз время зарождения религиозной драмы). Францисканские биографы сообщают о некоторых из таких импровизированных спектаклей. Франциск, стремясь к максимальной наглядности, придумал и нечто наподобие кукольного театра – трогательный рождественский презепий[1]; это изобретение имело столь необыкновенный успех, что и по сей день во время Рождества без него невозможно себе представить ни одного католического храма во всем мире.

Необходимо отметить также, что в наследии Франциска используются два языка – более или менее правильная «церковная» латынь и так называемый “volgare”, то есть староитальянский (в данном случае – с элементами родного для Франциска умбрийского диалекта). Так, два текста («Гимн творениям» и «Слова с мелодией» для кларисс дошли до нас на итальянском языке, остальные – на латыни.

Все они написаны очень простым ритмичным языком, постоянно повторяющиеся грамматические и синтаксические конструкции как бы созданы для запоминания средневековым человеком, который должен был полагаться прежде всего на свою память и на устную традицию в силу почти всеобщей неграмотности, а не на редкий и дорогой пергамент. Устная традиция во францисканском наследии здесь во многом оказалась сильнее письменной: многие молитвы Франциска дошли до нас, передаваясь исключительно из уст в уста через многие столетия, что еще раз заставляет нас вспомнить о мистической силе Слова.

Общая тема лауд Франциска может быть выражена заключительными словами его «Гимна творениям»: «Laudate et benedicete mi’ Signore et rengratiate et serviateli cum grande humilitate». Томмазо да Челано пишет: «Кто сумеет

[1] Существует не самый удачный перевод этого термина на русский язык – «вертеп».

рассказать, с какой радостью и наслаждением наблюдал он в творении мудрость Творца, всесилие его и милосердие? Часто это созерцание наполняло его радостью дивной, несказанной,, когда он глядел на Солнце, когда он созерцал Луну, звезды и твердь небесную… Как некогда три отрока, ввергнутых в раскаленную печь, призвали все стихии вознести хвалу и прославить Создателя вселенной, так и этот человек, в котором был дух Божий, не переставал славить, восхвалять и прославлять творца и правителя всего во всех тварях и стихиях…. И если где-нибудь встречалось ему большое множество цветов, он подходил к ним и им проповедовал, призывая воздать хвалу Господу, словно и они были наделены разумом. Так же колосья и виноградные гроздья, камни и леса, воды источников и зелень садов, саму землю и огонь, воздух и ветер он в целомудрии душевном склонял возлюбить Господа и побуждал их воздать ему хвалу. Ко всему творению он обращался с именем брата и каким-то дивным, никому другому не доступным образом метко задевал внутреннюю, сердечную тайну любого творения…»[1].

Тема хвалы Богу и всем его творениям является центральной во всей религиозной литературе, в особенности в литературе ярко выраженного мистического направления: для мистика восхищение творениями является актом божественной любви, которая ведет его к абсолютной свободе, о чем писал великий немецкий мистик Майстер Экхарт[2]. Философской основой этого учения является мысль Псевдо-Дионисия Ареопагита: восхваляя творения Бога, мистик неминуемо восхваляет и самого Бога как первопричину всего сущего; совершенство божественных творений является зеркалом божественного совершенства и доказательством существования высшей (божественной) степени совершенства[3].

Как сообщают францисканские жизнеописания[4], ассизский святой после сочинения слов и мелодии «Гимна творений» повелел своим последователям идти

---

[1] 1Cel I, 80 – 81.
[2] См. об этом: Guarnieri R. Il movimento del libero spirito dale origini al secolo XVI // Archivio italiano per la storia della pietà. IV. 1965. P.351 – 708.
[3] Casella M. Il Cantico delle Creature, testo critico e fondamenti di pensiero // Studi medievali, XVI. 1943 – 1950. P. 102 – 134.
[4] SpecPerf, LegPer

по свету и всегда петь его после произнесения ими проповеди, подобно «менестрелям Господа Бога» (“post predicationem omnes cantarent simul laudes Domini tamquam joculatores Domini”) и нести «духовную радость» (“laetitia spirituale”) в сердца людей (“corda hominum”); очевидно при этом созвучие форм corda (лат. cor, cordis) и corda (итал. corda – струна музыкального инструмента).

При этом радость, испытываемая Францском, имела все же некий болезненный оттенок; его биографы рассказывают, что Франциск часто напевал свою любимую простую песенку; мы не знаем, была ли она народного происхождения или принадлежала самому Франциску:

Tanto e’ il bene che io aspetto
Che ogni pena mi e’ diletto.
Столь велико благо, которого я жду,
Что любое страданье мне – радость.

Эта экстатическая «радость-страданье»[1], даже учитывая ее болезненный аспект - спасительна, это противовес и противоположность «ацедии» – губительной тоске и меланхолии, идущей от неудовлетворенности всем миром (именно от этого духовного недуга страдал Франческо Петрарка, сам глубоко сознававший его фатальность и греховность). Именно на необходимости духовной радости и на опасности меланхолии, посылаемой Дьяволом, неоднократно настаивает Франциск в своих наставлениях и проповедях[2]; именно духовную радость должен нести людям «менестрель Господа Бога». Впоследствии через несколько десятилетий подобный взгляд на религиозную поэзию был сформулирован другим великим францисканцем, основателем каталанской литературы Раймундом Луллием в «Книге о созерцании Бога»:

[1] Ассоциации с А.Блоком объяснимы, так как и у Блока, и у Франциска тема «радости – страданья» имеют одно (средневековое французское) происхождение. О средневековых истоках блоковских образов см.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.. 1977. С. 244 – 322.
[2] 2Cel II, 125.

поэзия должна восхвалять и благословлять Создателя; именно для этого существует музыка и музыкальные инструменты.

В средневековой литературе существовал также некий образ пророка Давида – псалмопевца, который воспринимался как родоначальник религиозной поэзии и музыки, как первый «менестрель Господа Бога» и образец для всех трубадуров[1]; десять струн его музыкального инструмента символизируют десять заповедей. Францисканский биограф Бонавентура уподобляет Франциска Ассизского именно пророку Давиду: «Все, что он видел, побуждало его воздавать хвалу Господу… В каждой твари он видел благодать Божию, излившуюся на нее, и впитывал эту благодать с величайшей любовью и радостью, словно ручьи, вытекающие из одного источника. В согласии движений и способностей, дарованных этим тварям Господом, он прозревал небесный замысел и вслед за пророком Давидом призывал всякую тварь воздать хвалу Господу»[2].

Образ пребывающего в экстатическом состоянии странного облика бродячего поэта и певца быстро распространился по Италии: всего через несколько лет после смерти ассизского святого, в 1233 году возникло народно – религиозное движение Алелуйя; городские улицы и площади наполнились фанатичными толпами, среди них выделялись народные проповедники, странно и даже вызывающе эксцентрично одетые (удивительным образом напоминающие русских юродивых), с музыкальными инструментами в руках, поющие хвалы Господу на народном языке[3]. Большинство из них были францисканцами, продолжившими, таким образом, традиции своего основателя. Среди первых францисканцев - народных поэтов и проповедников рапространились слова народной песенки, которую любил петь Франциск, очень четко выразившие основную идею францисканского движения - идею обновления, веры в то, что для

---

[1] См. об этом: Atkinson Jenkins T. Eructavit, an Old French Metrical Paraphrase of Psalm XLIV. Dresden. 1909. P. XXI, XXIV, XXVI. А также: Pujol J. “Psallite sapienter”: la gaia ciencia en els sermons de Felip de Malla de 1413 // Cultura neolatina. LVI. 1996. P. 177 – 250.

[2] LegM IX, 1.

[3] Miccoli G. La storia religiosa // Storia d’Italia. Vol. II. Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII. A cura di Romano R. e Vivanti C. Torino. 1974. P.429 – 1079.

всего человечества начинается «новая жизнь»: Novus ordo, nova vita mundo surgit inaudita[1].

Обратимся к проблематике и жанровым особенностям текстов Франциска Ассизского, ставших основой для всей последующей францисканской традиции.

[1] Текстовые связи между «Новой жизнью» Данте и францисканскими текстами были уже не раз предметом исследования, как и проблема расшифровки самого названия «Новая жизнь».

ГЛАВА II. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО

§ 1. ФИДЕИСТИЧЕСКОЕ СЛОВО В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ И ЖАНР МОЛИТВЫ

Практически все тексты Франциска Ассизского относятся к специфической области религиозного дискурса. За исключением уставов, двух завещаний и нескольких писем, это молитвы и гимны.

В последние десятилетия религиозный дискурс все больше привлекает внимание исследователей (это работы Карасика В.И., Бобыревой Е.В., Мечковской Н.Б.)[1]. Общие черты религиозного дискурса, свойственные ему во все исторические эпохи, описаны в критике достаточно подробно: так, содержанием его всегда являются исключительно священные тексты в более или менее свободной интерпретации, толкование этих текстов, а также тексты, сопровождающие определенные религиозные и околорелигиозные (магические) ритуалы. Религиозный дискурс имеет собственную специфическую структуру, включающую в себя такие компоненты как хронотоп (храмовое богослужение, индивидуальная молитвенная практика), семиотическое пространство (вербальные и невербальные знаки), участники (священнослужители, прихожане), жанры (проповедь, молитва, псалом, монастырский устав, исповедь).

Исследователи не раз отмечали, что слово в религиозном дискурсе имеет особую «фидеистическую», то есть магическую функцию и воспринимается не как некий знак или условное обозначение священного предмета или понятия, а как его неотъемлемая часть; означающее и означаемое при этом отождествляются. Слово в этом контексте, таким образом, обладает наделеятся трансцендентными, сверхъестественными свойствами[2]. Именно эта составляющая

---

[1] О специфике религиозного дискурса см.: Карасик В.И. Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. Волгоград. Перемена. 1999. А также: Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М. 2004. (О религиозном дискурсе: С. 266-276). А также: Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения). Волгоград, Перемена. 2007.

[2] Мечковская Н.Б. Язык и религия. М. 1998. С.41-44.

религиозного дискурса приобретает особое значение для эпохи Средневековья, и, в особенности, для раннефранцисканской литературы. Характерная черта практически всех фидеистических текстов, и, конечно, раннефранцисканских, - это особое мистическое и даже магическое отношение к «волшебству слова», пришедшего из глубины веков существования дописьменного магического ритуала. Один из основоположников структуральной лингвистики и психолингвистики Р.О. Якобсон писал о магической функции языка и о словесной магии[1]. Таким образом, одна из важнейших функций фидеистического текста – его фасцинирующее (lat. связывающее, опутывающее) воздействие на адресата – способность зачаровывать, околдовывать с помощью ритмов, метафор, повторов, аллитераций.

Такое мистическое отношение к слову свойственно всем мировым культурам.[2] Действительно, во всех религиях создателями письма считаются боги: в шумеро-аккадской мифологии это бог Набу и богиня Нисаба, изобретатели клинописного письма и покровители каллиграфии; для египетского иероглифического письма это таинственное ночное божество Тот, писец и секретарь верховного бога Ра, бог мудрости, астрологии и магии. Впоследствии Тот в греко-римской цивилизации стал отождествляться с Гермесом (Меркурием), самым «филологическим» богом греко-римского пантеона, изобретателем алфавита, владеющим всеми языками, покровителем ораторов и всех пишущих, и, одновременно покровителем магии, алхимии и астрологии, посланником богов, научившим людей письменности, «триждывеличайшим» Трисмегистом. У иудеев первое письмо также было божественного происхождения и было написано рукой Бога – скрижали каменные с Десятью заповедями, полученные Моисеем на горе Синай в огне, при раскатах грома, сверкании молний и дрожании земли. В исламской традиции, изобретателем арабского письма, с помощью которого был записан Коран, был сам Аллах; а искусство каллиграфии, как средство распространения и сохранения Корана -

[1] Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: Сб. ст. М.: Прогресс, [1960] 1975. С. 200.

[2] О мифологии создания письма см.: Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 66-74.

последнего божественного Слова и основы законодательства всех исламских стран, считается сакральным. В германо-скандинавской мифологии изобретателем оккультно-магического рунического письма был верховный бог Один, начертавший их собственной кровью на Мировом древе; впоследствии руническая магия как связующее звено с древними арийскими богами играла особую роль в символике и ритуалах Третьего Рейха, в особенности в символике СС. В раннесредневековой христианской традиции создатели письменности всегда канонизировались – это создатель готского письма и переводчик Священного писания на готский язык («Готская Библия») епископ Вульфила, «апостол готов» (ок. 311 – ок. 383). Это и переводчик Библии (Вульгата) и, по легенде, создатель глаголицы св. Иероним, покровитель переводчиков, а также создатель армянского письма Месроп Маштоц (361 – 40?), автор многих высокопоэтических молитв[1], Кирилл и Мефодий (IXв.), почитаемые как святые равноапостольные первоучители славянские и в православной, и в католической церкви.

Н.Б. Мечковская подчеркивает, что магическая функция письма выходит на первый план именно в эпоху средневековья: «В раннем средневековье в ряде письменных традиций отношение к письму как к чуду усиливается, религиозное сознание открывает в письме новые грани чудесного и священного.… По-видимому, в истории культур средние века – это время максимального внимания к слову, притом внимания более пристального и пристрастного, чем в Древнем мире и чем в последующие века. Это черта культур, развившихся на основе религий Писания. Книжные люди средневековья искали в слове ключ к познанию тайн бытия, записанных в священных текстах. В способности человека записать и прочитать текст виделась волнующая тайна, раскрывающая человеческую сущность. В звуковом составе слова, в особенностях начертания, во внутреннем смысле составляющих слово морфем искали отражения сущности вещей» [2].

[1] Zekiyan B.L. Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di “frontiera”: martyria ed apertura all’oikumene // Orientalia Christiana periodica. 61. 1995. P.331-361
[2] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С.70.

Величайший философ и теолог средневековья Фома Аквинский писал, что все языки способны привести к истине и божественной мудрости.

Одним из самых известных эпизодов францисканской агиографии является рассказ о том[1], как Франциск Ассизский бережно собирал все написанное, любые клочки пергамента, даже языческого происхождения, повторяя, что из всех букв можно составить Имя Бога. Известно также, что Франциск всегда с большой щепетильностью контролировал то, что записывали с его слов его секретари, а также постоянно призывал монахов своего ордена использовать слова и буквы всегда с величайшей точностью[2]. Первый францисканский агиограф Томмазо да Челано также подчеркивает, что Франциск, даже когда диктовал обычные письма, не разрешал секретарю изменять абсолютно ничего, даже исправлять ошибки и оговорки; так, Франциск завершил Устав Ордена жестким указанием не изменять никогда в его тексте ни одного слова[3]. Неожиданна для смиренного Франциска и тональность этой фразы – «приказываю и повелеваю». Это, по выражению И. Бальделли[4], - почти «религиозное» отношение к произнесенному слову как к «высшему таинству»; далее Бальделли говорит и об «ужасной серьезности» слова в средние века[5]. А. Бартоли-Ланджели также подчеркивает связь подобного сакрального отношения к любому тексту как к Слову Божию с дохристианскими народными представлениями древнейшей Италии[6]. Позже – в эпоху Возрождения – средневековое отношение к Слову как к божественному акту творения заметно снизится (Ср. известное восклицание Гамлета: «Слова, слова, слова…»).

О средневековой фидеистической пристрастности к письму, о том, что для средневекового религиозного человека познание – это «выражение мира средствами языка», о том, какое сакральное значение средневековый человек придавал даже орфографии сакральных текстов писал и глубокий знаток

---

[1] 1Cel XXIX, 82.
[2] 1Cel XXIX, 82
[3] Rnb, XXIV, 4.
[4] Baldelli I. La “Parola” di Francesco e le nuove lingue dEuropa // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. A cura di I.Baldelli e A.M.Romanini, Roma,1986.
[5] Ibid.
[6] Bartoli-Langeli A. Le radici culturali della popolarità francescana // Il francescanesimo e il teatro medioevale. Atti del Convegno di S.Miniato (8-10 ottobre 1982) Castelfiorentino 1984, 41-58.

средневековой литературы, текстолог - медиевист Д.С. Лихачев, рассуждая о старославянской книжной культуре[1].

Известное определение В.Л. Рабиновича характеризует всю средневековую культуру как «культуру текста, как комментаторскую культуру, в которой слово – ее начало и ее конец- все ее содержание»[2]. Вся средневековая наука – это «наука по поводу слова, единственного средства для схоластического экспериментирования»[3].

С.С.Аверинцев также подчеркивает важность текста в системе средневекового менталитета: «небеса как текст, читаемый астрологом», то есть текст – это одновременно и имя, и Писание, и храм, и небеса. Средние века - «это время «писцов» как хранителей культуры и «Писания» как ориентира жизни, это время трепетного преклонения перед святыней пергамента и букв»[4]. Он же пишет о «преклонении перед алфавитом как вместилищем неизреченных тайн»[5]. Мистики искали «сокровенный смысл в каждой букве – сокращенную, свернутую, зашифрованную Богом формулу некоторого жизненно важного принципа, обладающего сакральной ценностью. Мистические интерпретации алфавита развивались в сочинениях пифагорейцев, гностиков, каббалистов, астрологов, чернокнижников»[6]. В основополагающем каббалистическом тексте, иудейской мистической «Книге творения» («Сефер Иецира», около 120 г. н.э) алфавит трактуется как мистический образ вселенной, и при этом каждой букве приписывается определенное значение.

Средневековая вера в магические свойства имени является следствием архаических представлений о так называемой «словесной магии», которые живы и в наше время в самых разнообразных формах. Вера в магию букв и в их оберегающую силу, в магию самого процесса их начертания была еще со времен

---

[1] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. Л., Наука. 1973. С. 85-86.
[2] Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. Гермес трижды Величайший. Изумрудная скрижаль. М. Наука. 1979. С.269
[3] Там же. С. 262.
[4] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. Наука. 1977. С. 208
[5] Там же. С. 201.
[6] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 71.

античности основой различных магических практик. Для фидеистического сознания средневекового человека письмена были близки и даже тождественны колдовству. Характерно, что в эпоху подавляющей неграмотности редкая профессия писца была одной из самых престижных и высокооплачиваемых. Ритуалы черной магии всегда сопровождались не только уничтожением изображения человека (портрета или куклы), но и сожжением пергамента с написанным на нем его именем. Напротив, неотъемлемой частью ритуала белой охранительной магии являлось ношение под одеждой пергамента с магическими заклинаниями. Характерный пример подобной белой магии – так называемая Картула (записка) Франциска с благословением брату Леоне – небольшой магический текст на пергаменте, который монах всегда носил сложенным вчетверо на теле. И. Бальделли говорит о наличии здесь магически-сакральной функции слова написанного, проводя параллели с традициями средневековых заклинаний как христианской, так и дохристианской (и внехристианской) народной культуры, глубоко связанной с древнейшей культурой центральной Италии, страны этрусков[1]. Уже довольно давно исследователи заметили, что этот пергамент, пересеченный посередине буквой Тау, можно читать во всех направлениях и, таким образом, он является «магическим квадратом»[2].

В связи с этим необходимо отметить, что в 1906-1909 г. Ф. де Соссюр, изучая насыщенность текста звуковыми созвучиями и ключевыми корнями в молитвах и гимнах на древних языках (санскрите, древнегреческом и латинском), а именно их звуковой рисунок и повторение определенных слогов, высказал догадку о том, что все древние сакральные тексты имели анаграммическое строение, основанное на «религиозном представлении, согласно которому обращение к богу, молитва, гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени Бога»[3], то есть анаграмма в сакральных текстах имеет магическую функцию. Во францисканских молитвах часто присутствие имен бога отсутствует в явном виде, но присутствует многократное скрытое повторение, что

[1] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 71.
[2] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 71.
[3] Соссюр Ф.де. Труды по языкознанию. М. Прогресс. 1977. С.642

усиливает магический эффект. В последующие годы теория Соссюра была развита в работах о древнегреческой поэзии О. М.Фрейденберг[1] и в работах В.Н.Топорова[2] и Т.Я.Елизаренковой [3] о ведийских гимнах.

Молитвенное слово, согласно средневековым воззрениям, мистическим образом участвует в тайне воплощения Логоса и обладает великой чудодейственной силой. При этом магия сакрального слова и его чудодейственная сила не зависят от их понимания человеком, то есть молящийся может механически произносить совершенно непонятные ему слова на неизвестном языке, и все равно молитвенное слово будет иметь магическую силу. Именно поэтому молитвы необходимо произносить на языке оригинала, так как в переводах фидеистических текстов на другие языки многие созвучия, естественно, теряются, и пропадает главное – многократное скрытое повторение имени бога. Тот факт, католическая церковь долгое время противилась переводу Священного Писания на национальные языки, было семиотически объяснимо.

Молитва может рассматриваться как древнейший памятник художественного слова и является самым архаичным из всех видов древнейших сакральных текстов. Молитва даже древнее эпоса, который, как правило, также начинается с молитвы, то есть с воззвания к высшим силам (первые строки «Илиады», «Одиссеи»). «Молитва и есть одно из древнейших поэтических творений, более того, лирическая поэзия опирается на молитву как на один из основных ее прототипов»[4]. «Молитва взывает к самым интимным глубинам человеческого существа и вдохновляет на создание замечательной духовной поэзии»[5]. Поэтическая молитва является развитием канонических священных

---

[1] Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л. 1936.

[2] Топоров В.Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М. Наука. 1987. С. 193-238.

[3] Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. о ведийской загадке типа brahmodya // Паремиологические исследования. Сб. ст. М. Наука. 1984. С. 14-64

[4] Мишланов В.А. Молитва как речевой жанр. // Прямая и непрямая коммуникация. Сб. научных статей. Изд. Колледж. Саратов. С.290-302. а также: workinggroup.org.ua/ publzulinsk.shtml. Подробный анализ видов религиозных текстов содержится также в работе: Мишланов В.А., Худякова Е.С. «О жанровой специфике текстов церковно-религиозного стиля», Пермский ГУ.

[5] Шпидлик Т. Молитва согласно преданию восточной церкви. М., СПб. 2011. С.42.

текстов. Многие поэты создавали поэтические молитвы – М.Лермонтов, А.Толстой, К.Романов (К.Р.), А. Ахматова.

Что касается жанровых особенностей фидеистического слова, то о неустойчивости жанровых определений в средневековой литературе писал еще Д.С.Лихачев[1]. Тем не менее некоторые общие жанровые особенности молитвенных текстов, как устных, так и письменных, все же можно вычленить.

Молитва, прежде всего. - это диалогический жанр, некий «бого-человеческий диалог»[2], хотя в этом случае не предполагается вербально выраженной реплики или реакции, согласно традиционному пониманию диалога[3]. Здесь участником религиозного дискурса является Бог, который «скрыт от непосредственного восприятия, но потенциально присутствует в каждом коммуникативном акте религиозного дискурса»[4]. Молящийся предполагает, что если молитва правильная и искренняя, то адресат-Бог ее слышит и отвечает. При этом иногда некоторые внешние факторы (удар грома, молния, луч солнца) или внутренние состояния воспринимаются молящимся как ответные знаки высших сил[5]. У Франциска эта диалогичность проявляется особо явственно, так как Бог, согласно средневековой агиографии, ему ответил в буквальном смысле (имеется в виду известный эпизод францисканской агиографии», когда в монастыре Сан Дамиано распятие заговорило человеческим голосом). Поэтому францисканская молитва - это «религия» в самом архаическом смысле, то есть «связь» между человеком и Богом в буквальном смысле этого слова.

Кроме того, молитве, согласно теории А.Н.Веселовского об обрядовости и ритуале первобытных поэтических форм, присущ и синкретический аспект. Словесное содержание молитвы всегда (кроме «внутренней» молитвы-медитации)

---

[1] Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963 г. М. 1963

[2] Шпидлик Т. Молитва согласно преданию восточной церкви. С.50.

[3] Бердникова Т.В. Диалогизм жанра молитвы в структуре лирического стихотворения. Кафедра теории, истории языка и прикладной лингвистики. Саратовский университет. Sarteorlingv.narod.ru/Articles/dialogizm_molitvy.html

[4] Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения). Волгоград, Перемена. 2007.

[5] Мишланов В.А., Салимовский В.А. Диалогичность церковно-религиозных текстов // Вестник Пермского Универитета. 2010 Вып.6 (12) Российская и зарубежная филология. С.24-29.

сопровождается обрядовыми нормированными движениями (коленопреклонение, крестное знамение, поклоны), внешними обрядами – координацией по сторонам света (как правило обратившись на восток), к определенным культовым сооружениям (к Мекке в исламе), по времени суток, возжиганием свечей, воскуриванием легких психоактивных веществ (ладан), вызывающих расширение сознания. Ей присущи и некоторые черты, сближающие молитву с архаическими шаманскими практиками: переодевание в магическую одежду, локализация в сакральных местах (у алтаря), ориентация по сторонам (на восток, в сторону Мекки), привязка к определенному физиологическому состоянию (в состоянии поста).

Молитву можно рассматривать, таким образом, в качестве некоего семиотического текста. Все, что связано с молитвой, «семиотически значимо». Как подчеркивает Т. Шпидлик, « с течением времени язык обрядов в различных религиях был соотнесен с молитвой таким образом, что она казалась невозможной без каких-то внешних проявлений»[1].

По мысли Н.Б.Мечковской, для фидеистической поэтики характерна более высокая, чем в бытовой речи, формально-смысловая организованность текстов (различные звуковые повторы и звукоподражания, аллитерации, анаграммы, семантически параллельные конструкции, метрическая упорядоченность, рифма). Необходимо отметить, что практически все тексты Франциска (заговор, молитва, церковная служба) характеризуются высокой степенью клишированности, свойственная и всем фидеистическим текстам, которые «не порождаются каждый раз заново, но воспроизводятся в качестве готовых словесных произведений (с небольшими вариациями, обычно композиционно предсказуемыми), существующих в памяти социума в качестве устойчивых знаков с заданными функциями»[2].

Молитва как фидеистический текст характеризуется простым содержанием и примитивной формой (часто повторяющимися конструкциями): так,

[1] Шпидлик Т. Молитва согласно преданию восточной церкви. С.98.
[2] Мечковкая Н.Б. Язык и религия. С.78

обязательным является воззвание к богу или божественным сущностям – invocatio, а также многократное повторение определенных магически-обрядовых формул. Часто и сама молитва произносится многократно, в основе чего лежит архаическое представление о всемогуществе логоса, о божественности слова, его магических свойств. Поэтому молитва-мантра всегда имеет характер заклинания (отгоняет нечистую силу и т.д.). Многократное повторение молитвы также являются приемом регулирования и настройки сознания и имеет психотерапевтический эффект.

С этим связано и особое значение для молитвы количественного аспекта. Молитва часто основана на многократном повторении одних и тех же формул, так как количественное повторение усиливает магический эффект слова. Сила Логоса также возрастает и том случае, если сакральные слова произносятся хором множества монахов (коллективная психология средневекового человека). Франциск приказывал своим монахам каждый день читать определенное количество (до нескольких десятков за одно богослужение) различных молитв.

Поэтому молитве иногда свойственна и определенная механистичность, также связанная с верой в силу Логоса. В буддизме это древние «молитвенные машины» Ваджраяны 400 г.н.э., то есть вращающиеся деревянные цилиндры с написанными на них молитвами, при этом существовало убеждение в том, что мистическая сила одного оборота цилиндра не уступает устному произнесению молитвы. Постоянное многократное повторение одних и тех же формулировок сближает францисканские молитвенные практики с восточными религиями – буддизмом, индуизмом, ламаизмом, кришнаизмом.

С количественным аспектом и механистичностью связан и фонетический аспект: чтение молитв характеризуется особым произношением в особой распевно-речетативной манере, при которой логические ударения отсутствуют, а присутствуют скорее ритмические, что и в этом аспекте сближает молитву с мантрой и создает возвышенное мистическое настроение, то есть, при чтении молитвы возрастает сакральный вес не только смыслового, но и интонационного рисунка.

Для молитвы важным является и хронологический аспект. Все важнейшие моменты жизни, весь распорядок суток средневекового человека сопровождались особыми молитвенными формулами. Так как Христос указал на необходимость постоянной молитвы как инструмента спасения (от Луки 21, 36), то средневековая христианская церковь, кроме литургии, установила восемь ежедневных служб – вечерня, повечерие, полунощница, утреня, первый, третий, шестой и девятый час с междучасиями; впоследствии церковь сделала для мирян некое послабление, разрешив молиться три раза в сутки (как и в иудаизме) – утром, перед полуднем и вечером. Мусульманская молитва совершается пять раз в день.

Молитва, кроме всего прочего, связана и с примитивно-бытовым аспектом: в средние века, в эпоху отсутствия приборов для измерения времени (часы были только на главной башне города), она становилась единицей измерения времени, а иногда и пространства. Так, в средневековых кулинарных книгах встречаются указания на то, сколько молитв «Аве Мария» нужно прочесть, чтобы мясо хорошо прожарилось, и сколько «Отче наш» готовится то или иное блюдо, а также сколько определенных гимнов нужно спеть, чтобы дойти из одного города в другой.

Особое значение в молитве всегда придавалось музыке; это была традиция, пришедшая еще с античности – и Платон, и Аристотель подчеркивали решающее значение музыки для духовного очищения (Arist. Politica, V, 7, 5). Один из основателей суфизма, персидский богослов и философ, которого высоко ценил Фома Аквинский, глава Багдадской философской школы Абу Хамид Аль Газали (1058 – 1111), автор труда «Алхимии счастья» подчеркивал значение психологического воздействия музыкального элемента для достижения мистического единения с божественными силами в процессе молитвы. Францисканская молитва с первых дней своего существования была тесно связана с музыкой. Такие черты как ритмика, повторение, фонетический рисунок и аллитерация не могли остаться без музыкального сопровождения. Именно францисканцы усилили музыкальный элемент, изначально свойственный молитве.

Не будем забывать также, что во время молитвы воскуриваются легкие психоактивные вещества растительного происхождения. Эффект воздействия психоделиков имеет природу близкую к религиозному чувству, усиливает переживания духовных практик созерцания, медитации. Психоделические вещества вызывают расширение сознания, усиливают эмоциональные состояния, вызывают состояния деперсонализации, эйфории, слуховые и зрительные галлюцинации. Не будем забывать, что время XII – XIII столетий это эпоха появления многих новых наркотиков с Востока в результате Крестовых походов[1]. Употребление легких психотропных и галлюциногенных веществ – обычная составляющая религиозных обрядов. Ладан – самое древнее благовоние; в ладане содержится ацетат инценсола – довольно сильное психоактивное вещество, обладающее антидепрессивным действием, приводящее к состоянию эйфории (тип ароматерапии). При сжигании ладана высвобождаются биокатализаторы, которые вызывают расширение сознания. Ладан способствует активной выработке гормона радости – сератонина, а также имеет седативный эффект, вызывая просветление и успокоение. Окуривание большим количеством ладана может действовать подобно галлюциногенам. Ладан обладает бактерицидным действием, что было особенно важно в эпоху чумных эпидемий (даже в заполненной народом церкви заразиться было невозможно). О использовании францисканцами легких наркотиков как при богослужениях, так и в индивидуальном порядке уже говорилось выше.

В связи с этим понятно, почему процесс молитвы может сопровождаться экстатическими состояниями, что свойственно и античным религиям, и индуистскому религиозному опыту, и исламскому мистицизму, и христианству. Иногда мистические экстазы граничат с крайне патологическими психофизиологическими состояниями («экстаз св. Терезы»), в особенности в случаях, когда молитвенное бдение происходит во время длительного строгого

[1] На территории Евразии для культовых целей нарокотические вещества использовались во всех религиях постоянно, начиная с культовых практик Древнего Египта, Вавилона и Китая – мандрагора, белена, белладонна, дурман, опиумный мак, каннабис (конопля) и их производные. В Латинской Америке эту роль выполнял кокаиновый лист.

поста; францисканские агиографии изобилуют описаниями бьющихся в конвульсиях монахов и кричащих в беспамятстве монахинь (кликушество). Многократное повторение мантр-молитв в определенной ритмике, в определенной обстановке (благовония), при определенных движениях (поклоны) и при соблюдении строжайшего поста приводит к измененному состоянию сознания, следствием чего может являться, например, исцеление или прозрение, предвидение, появление видений - то есть может привести к развитию даже пограничных, маргинальных состояний сознания. Молитва – мантра может быть определена как «орудие осуществления психического акта»[1].

У францисканской молитвы существуют определенные параллели с исламскими мистическими практиками, в особенности с суфийским ритуалом Сама[2] Мевлевийского ордена дервишей, сочетающим произнесение молитв и гимнов с пением, танцем (вращение вокруг своей оси) в определенных облачениях, имеющих символическое значение, игрой на музыкальных инструментах. Основателем ордена был Джалал Ад-Дин Руми, выдающийся средневековый персидский поэт-суфий. Целью ритуала было достижение мистического транса и экстатического состояния некоего «духовного опьянения», вызывающего обмороки, припадки и даже смерть. По данным биографов, Франциск исполнял странный танец во время молитвы, по описанием очень похожий на танец дервишей, впадая при этом в глубокий транс. Подобные свидетельства есть и по поводу его ближайших учеников. Этот ритуал Франциск и его ученики не могли не встречать во время пребывания на Востоке.

Рассмотрим фидеистические тексты Франциска Ассизского с точки зрения специфики религиозного дискурса.

---

[1] Индуизм. Джайнизм. Сикхизм // Под общ. Ред М.Ф.Альбедильи и А.М. Дубянского. М. Республика. 1996. С.262

[2] Мевлевийский ритуал Сама был объявлен в 2005 году ЮНЕСКО шедевром устного нематериального культурного наследия.

§ 2. СПЕЦИФИКА ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО.

Анализ письменного наследия Франциска Ассизского – задача весьма непростая, несмотря на то, что с количественной точки зрения оно невелико и составляет всего один небольшой том. Естественно, объем текста никогда не являлся критерием его значимости для литературного процесса и силы воздействия на литературу последующих столетий. Небольшая «Книга песен» Франческо Петрарки, создавшая целую эпоху в мировой литературе, сравнима по величине с письменным наследием ассизского святого, в честь которого был назван великий поэт; вспомним, что и текст самого Священного Писания, ставший основой для десяти столетий средневековой культуры, также сравнительно невелик по объему. Кроме того, письменное наследие Франциска фрагментарно: ростки принципиально нового мировоззрения, характерного для того, что носит название «францисканская духовность», нам приходится искать в разрозненных, фрагментарных текстах, традиционно носящих название «малых произведений» (Opusculi). Определенное количество (если не большинство) его текстов утрачено, по-видимому, навсегда. Франциск не был ни энциклопедистом, ни систематизатором; он воздействовал прежде всего личным примером и никогда не ставил своей целью создание какого-либо учения. Все, что написано Франциском, не имеет ни общей программы, ни плана. Большинство его сочинений было написано по какому-либо поводу, без предварительной подготовки и именно поэтому они имеют некий фрагментарный и «случайный» характер. Писания его родились исключительно из жизненной необходимости, любые культурные или литературные мотивации в них отсутствуют. Франциск не стремился стать писателем, так как не стремился к земной славе[1]. Единственная цель писаний Франциска – простая и доступная проповедь евангельских истин.

Франциска как автора не представляется возможным даже сопоставить в этом отношении с великими теологами Высокого Средневековья, создавшими

[1] Paolazzi C. Lettura degli “Scritti” di Franceso d’Assisi. Milano. 2002. P.28.

огромные всеобъемлющие стройные системы со строжайшей, почти математической системой доказательств. Для сравнения: собрания произведений таких столпов средневековой мысли как Фома Аквинский[1], Бернард Клервоский[2], Бонавентура[3], Иоанн Дунс Скот[4] состоят не из одного десятка томов.

Франциск действительно не создал и не собирался создавать ничего принципиально нового, во всяком случае никакой новой теологической системы. Он всего лишь по-новому расставил акценты в практически единственной и уже давно существующей мировоззренческой базе своей эпохи – Священном Писании; уникальность средневековой культуры именно в том, что она основана на одном священном тексте; достаточно изменить в этом тексте акценты, чтобы картина мира преобразилась; именно это и привело к рождению некоего нового и довольно трудно определимого мироощущения, возникшего на пике средневековой цивилизации – так называемой «францисканской духовности».

Кроме того, несмотря на высочайшую духовную устремленность и ожидаемую от религиозной литературы отвлеченность, скромные по размеру тексты Франциска Ассизского оказываются тесно связанными с реалиями конкретной исторической эпохи. В этом небольшом томе отражены самые острые и разнообразные проблемы – теологические, политические, социальные и даже экономические - его драматичной переломной эпохи.

Не будем забывать также, что в текстах Франциска всегда, хотя и в разной степени присутствует художественный элемент, как, естественно, в поэтической части его наследия, так и в текстах практического назначения, где особой художественности не предполагается. У Франциска встречаются прозаические

---

[1] Thomas Aquinas. Opera omnia. Iussu Leonis XIII p.m. edita. Vol. 50. Roma. Comissio Leonina. 1882 – 1992. Собрание принято считать полным, хотя в нем отсутствуют его алхимические трактаты, что и следовало ожидать, так как церковь по понятным причинам не может признать их аутентичными.

[2] Opere di San Bernardo. Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi cistercensi. A cura di Ferruccio Gastaldelli. Milano. 1990. Уже вышло 7 томов, планируется еще около 10.

[3] Bonaventura de Balneoregio. Opera omnia. Ed.Collegium S. Bonaventurae. Quaracchi. Ad Claras Aquas. 1889 – 1902.

[4] Duns Scotus. Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi Vives ed., P.. 1891- 95, 26 vols. Новейшее издание: Duns Scotus. Opera omnia. Studio et cura Commisionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civ. Vaticana. 1950 - . На сегодняшний день вышло 10 томов.

пассажи из служебных текстов административного назначения (уставы), наполненные самой высокой поэзией, и небольшие молитвы – лауды, настолько проникнутые глубокой теологией, что кажутся богословскими трактатами. Вспомним также, что эпоха Средневековья не знала жестких границ между художественными текстами и научной, философской, исторической и богословской литературой, что характерно для так называемых «ранних культур»[1]. Здесь Франциск не одинок; характерный пример высокой художественности текстов «внехудожественного» назначения (трактаты, проповеди, письма) – сочинения Бернарда Клервоского, Иоахима Флорского, Бонавентуры и многих других средневековых авторов.

Одна из основных проблем всего наследия Франциска Ассизского – это авторство. В случае Франциска эта проблема упирается в весь комплекс ментальных установок Средневековья. Понятие авторства является производной основных, базовых элементов мировоззрения: осознания себя как личности, индивидуальности[2]; определенного подхода к категории времени; осознания хода истории и своего места в нем; осознания существования такого понятия как литературный процесс, а творчества – как «пафоса личного делания»[3]. Средневековье в большей степени, чем другие культуры, ощущает дух коллективности или, пользуясь терминологией аверроизма – философского учения, которое могло возникнуть только в средние века, «коллективный мировой разум» как бесконечную субстанцию. Из нее проистекает анонимность многих величайших произведений средневекового искусства и литературы. Сколько авторов произведений средневековой литературы, и прежде всего религиозной литературы, не сочли возможным увековечить своего имени и не стремились к этому: это и сам Франциск с его «Гимном творений», и Томмазо да Челано с

[1] Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М., ИМЛИ РАН. 2005. С.4.
[2] О дискуссии вокруг проблемы индивидуальности в эпоху Средневековья см.: А.Я.Гуревич. Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема? // История – нескончаемый спор.М. 2005. С.821-842.
[3] Баткин Л.М. Петрарка на острие собственного пера. Авторское самосознание в письмах поэта. М. 1995. С.31.

«Реквиемом», и Якопоне да Тоди со «Стабат матер»: их авторство стало известно нам только благодаря свидетельству современников. Наследие Франциска Ассизского является характерным примером средневекового восприятия авторства.

Одна из важнейших особенностей молитвенных текстов состоит в практическом отсутствии осознания творцом текстов своего личностного авторского начала и в особом бессознательном процессе творчества, связанном с ощущением себя не творцом, а лишь инструментом в руках творца. При этом основными чертами творческого акта становятся спонтанность, неконтролируемость созидательного процесса разумом и волей; результат творческого акта остается таким образом за пределами личности.

Мысль о том, что творческий акт подчиняется некоему внеличностному источнику и что в творчестве преобладает бессознательное, характерна для всех эпох, хотя именно для эпохи средневековья стремление обезличить процесс творчества особо заметно – отсюда сознательная анонимность большинства средневековых произведений. Не только в эпоху средневековья, но и последующие столетия для многих известных творцов были характерны ссылки на божественные или дьявольские силы, на внешнее вмешательство мистической сферы и вообще отказ от авторства: так, Паганини ссылался на дьявола, Микеланжело на некую неведомую силу, управлявшую его резцом[1]. Вспомним, что и сама фигура музы, приходящей к поэту по ее собственной, а не по его воле, является одной из наиболее устойчивых и древних представлений европейской мифологии и говорит об архаическом представлении о творчестве как о внеличностном акте, связанном с влиянием внешних потусторонних сил[2]. С

[1] Крайне редко мы встречаем рациональный подход к авторству: только «гений самоконтроля» Леонардо да Винчи утверждал, что ему вообще незнакомо понятие вдохновения и для него творчество – рациональный и личностный процесс, которым управляет исключительно он сам, а не какая-либо внешняя иррациональная сила.

[2] С мистикой процесса творчества связаны многие легенды: Толстой писал, что он не может предвидеть судьбы своих героев, Менделееву приснилась во сне периодическая таблица, Ньютону упало на голову яблоко.

течением столетий роль личности в творческом акте стала выходить на первый план: «Личность есть не субстанция, а творческий акт», - писал Н.Бердяев[1].

Случай Франциска, особенно характерный для средневекового внеличностного подхода к процессу творчества, не уникален. Неожиданные параллели мы находим при сопоставлении Франциска с фигурой древнеанглийского поэта Кэдмона (VII век). При всей рискованности сопоставления Англии эпохи донорманнского завоевания (творчество Кэдмона – это VII век, около 680 года) и итальянского Дуеченто просматривается явное типологическое сходство между этими поэтами. В обоих случаях речь идет о практически бессознательном творчестве, когда поэт является лишь носителем и глашатаем божественного Слова. В обоих случаях Бог избирает простого и неученого, но благочестивого человека, которому дар стихосложения открывается в видении (Франциск) или во сне (Кэдмон). Внезапное мистическое превращение простого человека в поэта – архетип, древний фольклорный сюжет, присутствующий во многих национальных литературах. При этом превращение, переход из одного качества в другое происходит в «пограничном» состоянии – во сне у Кэдмона, в видении у Франциска, на перепутье дорог (перекресток является местом явления потусторонних сил в «Пророке» Пушкина). Здесь есть и различие - в духовном превращении Кэдмона отсутствует аспект боли и страдания, присутствующий у Франциска (стигматы). Кэдмон более прост (во всяком случае в изображении его Беды Достопочтенного), но и более гармоничен. Франциск – это радость-страдание, его личность сложна и раздвоена (вспомним Франциска в изображении Мережковского). В обоих случаях поэт поет на ветхозаветные темы: у Кэдмона – сотворение вселенной, у Франциска – структура вселенной. Кроме того, как и в случае Франциска, здесь присутствует и музыкальный аспект: Кэдмон пел, аккомпанируя себе на арфе, как и надлежало англо-саксонским певцам. Еще один важный момент: оба поэта писали на народном языке, а не на

[1] Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Творчество и объективация/ сост. А.Г. Шиманский, Ю.О.Шиманская. – Мн.: Экономпресс. 2000. С.20.

латыни и положили начало литературе на национальном языке: In sua, id est anglorum lingua, как подчеркивает биограф Кэдмона Беда Достопочтенный.

Франциск, подобно Кэдмону, не воспринимал себя в качестве автора и творца. Осознание себя не как автора, а скорее как инструмента в руках Творца нашло отражение в ряде моментов его биографии – известно, что Франциск в большинстве случаев предпочитал диктовать другим, а не писать сочинения самому, хотя был грамотен и обладал определенной культурой; при этом он всегда подчеркивал, что лишь фиксирует услышанное от Бога. В Завещании мы читаем: “Всевышний Сам открыл мне, что я должен жить по образцу святого Евангелия. И я велел записать это просто и немногими словами, и Господин Папа утвердил мне это”[1]. Подобным же образом были продиктованы и многие самые известные тексты, как, например, «Рассказ об истинной и совершенной радости»[2]. Св. Бонавентура также пишет о том, что Франциск надиктовал двум братьям ордена новый устав со слов Святого Духа, с которым тот разговаривал на горе во время поста[3]. В этих текстах достаточно явно говорится, что Франциск лишь воспроизводил и фиксировал продиктованное высшими силами.

Проблема авторства в «старой» литературе усложняется тем более, когда речь идет о религиозных деятелях, тем более тех, кто был канонизирован церковью. Христианство никогда не было только раз сформировавшейся и застывшей догмой. В течение двух тысяч лет его теория и практика постоянно и достаточно гибко развивались, и Франциск является одним из основоположников определенной стадии этого развития. Как правило, за религиозным деятелем, создавшим новое учение и ведущим активный образ жизни проповедника, постоянно следовал кто-либо из его учеников (иногда их было несколько) и записывал его слова – более или менее верно, всегда с различным количеством разночтений, причем современный критически настроенный читатель и тем более исследователь религиозной литературы не может не испытывать определенного

[1] 2Test, 14-16.
[2] Plet, 103.
[3] LegM IV, 11.

сомнения в аутентичности даже самых основополагающих религиозных текстов[1].

Вспомним и еще один немаловажный момент: речь идет о чисто технических трудностях процесса письма в ту эпоху, связанных с необходимостью пользоваться гусиным пером, перочинным ножом и сосудом с чернилами; все это было необходимо постоянно носить с собой и содержать в рабочем состоянии. Профессия писца, или секретаря, требовала, таким образом, серьезной подготовки, ей специально обучали; должность секретаря высоко ценилась и оплачивалась; иметь личного секретаря мог позволить себе только человек очень состоятельный. У Франциска Ассизского, конечно, были добровольные секретари (из его двенадцати ближайших сподвижников), которые более или менее точно фиксировали все его слова и поступки и уже после его смерти систематизировали, а в значительной мере и сами создали так называемое францисканское учение. За фигурой Франциска всегда угадывается некая смутно различимая тень, постоянно следующая за ним, записывающая и запоминающая каждое его слово. Эта личность неясна – был ли это брат Лев, брат Бенедикт или брат Чезарио да Спира; каждое из этих имен упоминается во францисканских текстах рядом с именем Франциска неоднократно[2].

То, что церковная традиция называет его текстами, в действительности было устно произнесено им и записано с его слов или со слов его секретаря или даже кого-то, кто был просто знаком с секретарем. Спутники или «секретари» Франциска при записи его слов переводили на латынь более или менее правильно (в зависимости от уровня образования каждого из них) то, что он говорил на

---

[1] Подобное положение вещей в вопросе об авторстве затрагивается в романе «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова, хорошо знакомого со спецификой религиозных текстов в силу семейных традиций. Иешуа рассказывает Пилату о том, что за ним постоянно следует некий человек и все за ним записывает на пергаменте; когда же Иешуа видит этот пергамент, то оказывается, что ничего из того, что там написано, он не говорил; далее по тексту выясняется, что этот человек – евангелист Матфей. Современный читатель библейских текстов не может не задать себе вопрос о степени авторства, например, «Нагорной проповеди» (записанной евангелистом Матфеем (5:1) и Лукой (6:17-49) со слов Иисуса с разночтениями), хотя подобная постановка вопроса вообще некорректна с религиозной точки зрения.

[2] О секретарях Франциска см.: Pasztor E. Frate Leone testimone di Francesco // Collectanea franciscana. T. 50. 1980. P.35-84

родном ему умбрийском диалекте. Понятно, что передача речи в любом случае не отличалась высокой точностью. Характерный пример – один из самых известных францисканских текстов «Рассказ об истинной и совершенной радости»: брат Леонард рассказывает, как он слышал, как св. Франциск диктовал брату Леоне. Неудивительно, что в различных францисканских источниках текст имеет довольно значительные разночтения[1]. Не всегда даже ясно, на каком языке Франциск диктовал своим секретарям – на примитивной латыни с ошибками, которые его секретарь более или менее успешно исправлял, или на вольгаре, который сразу же переводился на латынь; поэтому вопрос о языке каждого текста приходится решать конкретно.

Кроме того, желание Франциска диктовать, а не писать превратилось в необходимость в последние годы жизни, когда болезнь глаз и прогрессирующая слепота стали особенно невыносимыми. Последнее, самое известное его произведение, ”Гимн творениям”, было продиктовано уже практически слепым Франциском. Заметим, что именно поэтическая группа текстов наиболее дискуссионна и уязвима в вопросе аутентичности, всегда остро стоящем в проблематике изучения средневековых рукописей, и в особенности, по ряду причин, во францисканском наследии. Не вызывает сомнений исследователей аутентичность следующих молитв: “Хвала добродетелям”, “Похвала Пречистой Деве Марии”, “Похвала Богу Всевышнему”, “Побуждение к восхвалению Бога”, “Изложение на “Отче наш”, “Хвалы на каждый час”, “Служба страстям Господним”. Аутентичность нескольких известнейших молитв – “Молитва перед Распятием” и экстатическая молитва “Да поглотит” (Absorbeat), Audite poverelle остается дикутируемой[2]; но народная итальянская религиозность и по сей день настолько прочно связывает эти молитвы с именем Франциска, что вряд ли мнение ученых может здесь что-либо изменить.

---

[1]Об этом см. также: Pellegrini L. Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi. // Rivista di storia della Chiesa in Italia. 36. 1982. P.315 –317.

[2] Baldelli I. Sul apocrifo francescano “Audite poverelle dal Signore vocate” // Ricerche storiche. Vol.13. 1983. P.559-575

Большинство тех произведений Франциска, которые были написаны им самим в результате долгих раздумий, имеют явные следы как переделок самого Франциска, так и редактирования другими лицами, вследствие чего в рамках одного и того же текста стиль может варьироваться довольно значительно и, естественно, вопрос об авторстве этих текстов не может решаться однозначно[1].

Если подходить к вопросу атрибуции во францисканском наследии формально (то есть с точки зрения палеографического анализа), то Франциск лично записал только три небольшие текста[2]. Речь идет о так называемой Картуле с благословением брату Леоне, на другой стороне которой написаны «Похвалы Богу Всевышнему» (этот пергамент хранится как величайшая святыня в ризнице Сакро Конвенто в Ассизи), а также о краткой записке тому же брату Лконе, хранящейся в архиве собора города Сполето.

Итак, с точки зрения авторства наследие Франциска традиционно разделяется на три неравнозначные в количественном отношении группы.

Первая, очень малочисленная группа – это тексты, написанные лично им, автограф которых сохранился. Таких текстов, как указано выше, всего три: «Послание брату Леоне», «Благословение брату Леоне» и «Похвалы Богу Всевышнему».

Вторая группа более многочисленна: тексты, записанные его сподвижниками под его диктовку. Эти произведения чрезвычайно неоднородны по языковым характеристикам, иногда настолько, что трудно поверить, что они принадлежат одному и тому же автору. Это объясняется тем, что каждый из записывавших вносил в текст нечто свое, в зависимости от уровня образования, или же тексты редактировались лицами самого разного культурного уровня. Так, например, «Второй устав» редактировал сам кардинал Уголино, теолог и энциклопедист, избранный впоследствии папой Григорием IX.

Третья группа – отдельные фразы или небольшие тексты, им произнесенные, и более или менее точно пересказанные его окружением. К этой группе текстов

---

[1] По поводу авторства см.: Miccoli G. Gli scritti di Francesco // Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana. Torino. 1997. P.35-69.

[2] Bartoli Langeli A. Gli autogfafi di frate Francesco e frate Leone. Brepols, Turnhout. 2000.

относится известный «Рассказ об истинной и совершенной радости». Кроме того, к наследию Франциска относят большое количество фраз, рассеянных по произведениям его биографов, которые приписываются ему согласно традиции. Это, конечно, не совсем цитаты, так как биографы могли передать его слова с определенными искажениями. Тем не менее, итальянские католики совершенно искренне считают их произнесенными именно их любимым святым. Это «Простая молитва», «Молитва о мире» и др.

Итак, говорить об авторстве Франциска в современном, «нормальном», значении этого слова вообще не представляется возможным; было бы целесообразнее и точнее говорить не об авторстве, а о степени авторства текстов Франциска[1].

Датировка.

Датировка большинства текстов Франциска возможна только приблизительно; радиоуглеродный анализ пергамента, как показывают последние исследования, не дает особой точности результатов. Подавляющая часть текстов была написана в последние 5-6 лет жизни Франциска, когда у него появилась настоятельная необходимость в процессе руководства разросшимся орденом в письменном виде регистрировать внутренние правила, рассылать указания и письма во все европейские отделения нового ордена. Всего лишь несколько произведений датируются более или менее точно, благодаря историко-филологическим трудам Эссера и Дебонне[2]. Так, первая часть Гимна была создана в Сан Дамиано в апреле-мае 1225 года, вторая – практически перед смертью; «Благословение брату Леоне» – в конце сентября – начале октября 1224 года. По поводу других его текстов можно всего лишь строить предположения. «Послание к министрам» было написано еще до «Утвержденного устава», и,

[1] Petrocchi G. San Francesco scrittore. Bologna. 1991.
[2] Esser K. Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis (“Biblioteca franciscana ascetica Medii Aevi”, XII), Collegio San Bonaventura, Grottaferrata. 1978. P.46. А также см.: Desbonnets. De l’intuition a l’institution: les franciscains. P. 23-47.

следовательно, до 1223 года. «Послание к хранителям» аналогично «Посланию к клирикам» и может датироваться тем же периодом с точностью до нескольких месяцев. Датировка ряда текстов, к сожалению, вообще пока неизвестна; это такие высокохудожественные тексты, необходимые для понимания всей францисканской духовности, как «Приветствие добродетелям» и «Послание ко всем верующим».

Проблемы сохранности.

Сам Франциск, согласно свидетельствам современников, оставил множество текстов. Приведем лишь некоторые примеры. Самый авторитетный биограф Франциска, Томмазо да Челано, в так называемом «Первом жизнеописании» упоминает целый ряд текстов Франциска, которые впоследствии были утрачены. Св. Кьяра Ассизская, ближайшая последовательница и ученица Франциска, также говорит об одном письме Франциска, адресованном монахиням ее монастыря. Современник Франциска Томас Экклстон рассказывает об одном письме (написанном «собственноручно» Франциском) францисканцам Франции по поводу Капитула 1221 года, а также о письме в болонские школы по поводу землетрясения 1222 года (авторство которого сомнительно)[1]. В настоящее время значительная часть наследия Франциска утрачена. Причина этого в том, что только после XIII века появились систематические собрания его произведений. Но ни в одном таком сборнике XIII и даже XIV века его произведения не представлены в полном виде. Многие из его текстов сохранились изолированно и случайно, как «Послание к хранителям» и первая редакция «Послания к верующим».

В настоящее время рукописная традиция францисканских текстов достаточно богата. Рукописный архив францисканского ордена в Ассизи является

[1] Есть также разрозненные позднейшие свидетельства и о других письмах вторичного значения, не дошедших до нас.

одним из самых значительных в католическом мире. Это объясняется тем, что Франциск необыкновенно серьезно относился ко всему написанному и требовал, чтобы монахи ордена благоговейно хранили рукописи, постоянно держали их при себе и делали с них списки. Именно поэтому до нас дошло большое количество францисканских текстов раннего периода существования францисканского движения – со времени основания ордена. Монахами францисканцами в течение столетий создавались целые собрания средневековых рукописей: так называемые «кодексы», или «компиляции». Еще раз обратим внимание на исключительный для того времени факт – наличие трех автографов Франциска. Их прекрасная сохранность свидетельствует о том, что и современники, и последователи Франциска считали их бесценными реликвиями и соответственно с ними обращались. В этом смысле писания бесприютного изгнанника и вечного скитальца Данте, приговоренному к смерти Флоренцией и осужденного церковью, которому приходилось думать не только о судьбе своих произведений, но порой и о собственной безопасности, не могли рассчитывать на подобное отношение со стороны современников. Именно поэтому от огромного дантовского наследия не сохранилось ни одного автографа: в эпоху средневековья, полную войн и социальных потрясений, судьба рукописей была особенно драматична[1].

Язык текстов Франциска.

Три молитвы («Гимн творениям», «Слова с мелодией» для кларисс и «Молитва перед распятием») дошли до нас на итальянском языке («volgare»), остальные – на средневековой латыни. Итак, только небольшая часть

[1] Историкам литературы известны примеры как катастрофических утрат («История этрусков» императора Клавдия в 8 томах, «История готов» Кассиодора в 12 томах), так и величайших находок древних манускриптов (мистическая история появления заключительных песен «Божественной комедии» Данте, история нахождения его же трактата «О народной речи»). Известны, впрочем, и истории дерзких и часто удачных позднейших подделок («Песни Оссиана»). О литературных подделках см., например: Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М. 1986. С.53-57.

письменного наследия Франциска Ассизского создана на староитальянском языке; подавляющее большинство его текстов написано на латыни, точнее - на средневековом варианте латинского языка[1]. Для эпохи средневековья ситуация существования и культурного довления надэтнического сакрального языка естественна. Глубоко верной представляется мысль Н.Б. Мечковской о том, что подобное положение вещей было обусловлено исторической спецификой: «в средние века именно культурно-религиозные миры (а не государства и не этнические общности) определяют политическую карту мира. Каждый такой мир включает множество этносов, объединенных одной религией, общим надэтническим языком своего вероучения и общей книжно-письменной культурой. В те времена конфессиональные различия между группами населения обладали большей значимостью, чем различия этнические, языковые или государственные»[2]. Далее Н.Б. Мечковская, говоря о специфике языковой ситуации в средние века, отмечает и такой усложняющий эту ситуацию фактор, как наличие множества местных народных языков, каждый из которых отличался большой диалектальной дробностью: «Своеобразие языковых ситуаций в средние века в значительной мере обусловлено существованием надэтнических религий с их особыми языками, которые в большинстве случаев не совпадали с местными народными языками… Коммуникативная значимость надэтнических языков становится особенно очевидной, если принять во внимание другую существенную черту языковых ситуаций средневековья – сильную диалектную дробность языков»[3]. Латынь, таким образом, рассматривалась не только как единый сакральный язык христианской Европы[4][5], но и как сильный объединяющий лингвистический фактор.

---

[1] Scivoletto N. Problemi di ingua e stile negli scritti latini di San Francesco // Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale. Assisi. 1977. P. 103-124.
[2] Мечковская Н.Б. Язык и религия. М. ФАИР. 1998. 3.1
[3] Там же.
[4] В Восточной Европе, после разделения церквей в 1056 году на православную и католическую церковь, существовал собственный сакральный язык – церковнославянский.
[5] Челышева И.И. Формирование романских литературных языков. Итальянский язык. М. Наука. 1990

Культурный уровень Франциска. Для анализа текстов Франциска Ассизского необходимо составить представление о культурном уровне их автора[1]. Два пергамента с автографами Франциска (из Сполето и из Ассизи)[2] позволяют сделать некоторые выводы по этому вопросу. Лингвистический и графологический анализ автографов Франциска обнаруживает, что его владение классической латинской грамматикой было посредственным, а степень владения искусством письма была для того времени самой обычной. Документы написаны рукой человека, редко державшего в руке перо после окончания начального образования – буквы изображаются довольно неумело, неуверенной рукой (хотя необходимо учесть, что в период написания этого документа Франциск уже страдал болезнью глаз). Здесь наблюдается огромная разница в культуре письма между Франциском и адресатом писем братом Леоне; Леоне, безусловно лучше Франциска владевший искусством письма, написал правильным почерком профессионального писца красными чернилами фразу о том, при каких обстоятельствах Франциск написал эту «Картулу» и как она к нему попала. В текстах этих автографов Франциска имеется большое количество грамматических и орфографических ошибок самого элементарного свойства, даже при повторении известных библейских выражений. Действительно, даже в лаконичном и грамматически правильном «Благословении брату Леоне» имеется конечная фраза, содержащая новую грамматическую конструкцию из вольгаре – переход от классической латыни с конструкцией с дательным падежом к конструкции из вольгаре с винительным падежом. В письме брату Леоне также содержится большое количество вольгаризмов в орфографии и грамматических ошибок. Даже в цитировании фраз на латыни из Ветхого завета Франциск не избегает вольгаризмов. Его современники также хорошо сознавали ограниченность его культурного уровня, что подтверждает свидетельство Томаса Экклстона по поводу языка письма Франциска в Болонью.

---

[1] Bartoli Langeli A. Gli scritti da Francesco. L'autografia di un "illiteratus" // Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI convegno internazionale di studi francescani. Spoleto. 1994. P.101-159.

[2] Два других автографа, упоминаемые его современниками, считаются утерянными – это «Благословение св. Кьяре» и «Послание французским францисканцам».

Специфический письменный язык Франциска К. Паолацци определяет как «язык между латынью и вольгаре»: это язык несложного синтаксиса, в котором достаточно много простых предложений; теологические термины часто перемежаются вольгаризмами и формами умбрийского диалекта. Часто (и не только лаудах) встречается ритмическая проза – влияние «исидорианского» стиля, столь характерного для средневековой религиозной литературы. Присутствует также и примитивная рифма. Франциск как бы пересказывает библейские тексты простым, понятным и эмоциональным языком[1].

Все же нам представляется, что, несмотря на недостаток литературного образования, который хорошо сознавали и его более образованные собратья по ордену, Франциск ни в коем случае не имел проблем со свободой самовыражения на доступном для народа языке[2]. Плохое знание латинской грамматики и, значит, литературного письменного языка не мешало ему ни в проповеднической, ни в поэтической деятельности, хотя в «Гимне творениям» недостаточно точное употребление падежей (прежде всего «cum» и «per») и создало разнообразные проблемы[3] для современных исследователей его творчества.

Бальделли, говоря о тексте другой стороны пергамента (“Laudes Dei Altissimi”), настаивает на высокой художественности этого текста и подчеркивает, что Франциск ни в коей мере не являлся малограмотным человеком с поверхностной культурой письменности[4]. Рассуждения Бальделли основаны на том, что весь поток текстов XII–XIII столетий (в особенности текстов практического назначения) насыщен вольгаризмами вполне сознательно, поскольку эти тексты были адресованы читателю средней культуры. Поэтому так называемые ошибки Франциска в классической латыни не являются ошибками в буквальном смысле слова.

---

[1] Paolazzi E. Francesco d’Assisi, la lode, il ”Cantico” e la letteratura volgare/ P. 282-290.

[2] Menestò E. Gli scritti di Francesco d’Assisi // Francesco d’Assisi. Atti del XXI convegno internazionale di atudi francescani. Spoleto. 1994. P.163-181.

[3] Как мы увидим далее, проблемы нечетких грамматических связей влекут за собой проблемы философско – теологического свойства.

[4] Baldelli I. La «Parola» di Francesco e le nuove lingue d’Europa // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. A cura di I.Baldelli e di A.M.Romanini. P.13-35.

Малообразованность Франциска и его сдержанное отношение к официальной науке и образованию, декларируемая им самим и францисканским орденом на ранних этапах его существования, были сознательно сильно преувеличены и, таким образом, являлись частью тщательно создаваемого им самим образа. Сам Франциск не ставил научные и теологические исследования целью существования ордена; не исключено, что «опрощение» было формой противопоставления бенедиктинскому и в особенности молодому доминиканскому ордену. Франциск сознательно и обоснованно отрицал рациональный путь познания называя себя «ignorans et idiota», неоднократно повторяя это определение и делая эти черты доминантой своего образа. Современники также отзываются о его культурном уровне достаточно однозначно: его первый биограф Томмазо да Челано (автор текста «День гнева», более известного как «Реквием») неоднократно называет его «illeteratus», подчеркивая его простоту и смирение. Францисканский автор XIII века Анжело Кларено[1] в своей «Хронике» также повторяет термин «illeteratus» и приводит многозначительный эпизод – речь Франциска перед братьями ордена, когда он в присутствии кардинала говорит о себе как о «idiota" и о своем предназначении проповедовать слово Божие как «novellus pazzus", "novus stultus". Очень важным здесь является упоминание о кардинале, то есть высшем иерархе официальной церкви. Франциск совершенно явно декларирует свое невежество и безумие[2] не только из-за присущего ему чувства христианского смирения, а, скорее, из-за необходимости некоей «социальной идентификации», из-за стремления максимально приблизить к себе аудиторию. Его проповеди большей частью были ориентированы на массового слушателя, на почти стопроцентно неграмотное большинство средневекового общества, в котором грамотными были почти исключительно только церковные деятели.

[1] Clar II, 3.

[2] Здесь неминуемо возникает параллель между духом францисканской мистики и русской традиций юродства, как с историческими деятелями (Василий Блаженный), так и с литературными персонажами (юродивый из "Бориса Годунова", князь Мышкин из "Идиота").

Но есть и совершенно другие свидетельства, наводящие на определенные размышления. Тот же Челано[1] с недоумением рассуждает о том, что Франциск, якобы не имевший никакого образования, обладал глубоким знанием Священного Писания и часто с помощью одной фразы, исполненной ума и проницательности, разрешал сомнения и диспуты. Не менее многозначительное свидетельство мы встречаем и у автора “Большой легенды” св. Бонавентуры – Франциск, предназначенный отцом для коммерческой деятельности, получил “некоторое образование в словесных науках”[2] и “изобиловал знанием”[3]. Правда, не совсем понятно, что имеет в виду автор под “знаниями”: философские и естественнонаучные знания или же некие мистические знания или вообще божественное откровение. Действительно, Франциск является автором более 30 письменных текстов, некоторые из которых достаточно большого размера (речь идет, конечно, только о тех текстах, которые сохранились, на самом деле их было намного больше).

Образование, полученное Франциском, было по тем временам неплохим. Согласно свидетельству его биографов, в частности Томмазо да Челано[4], он учился в церковной школе св. Георгия при соборе Сан Руфино в Ассизи, где помимо простой грамоты преподавались латинская грамматика, риторика и основы теологии. Эти же свидетельства есть и у Бонавентуры[5], который утверждает, что именно там Франциск и произнес свою первую проповедь. Франциск владел (в разной степени) несколькими языками: итальянским, латынью, французским и, вероятно, провансальским, так как был билингвом по рождению. Как известно, знание другого языка расширяет кругозор и делает доступными и другие культуры и другие стилистические системы. Известны странные черты его поведения, неожиданным образом напоминавшие поведение юродивого, – в экстатическом состоянии он обращался к Богу на провансальском языке, используя лексику и стилистику литературы провансальских трубадуров, и

[1] 2Cel LXVIII, 102.
[2] LegM I, I.
[3] LegM XI, 2.
[4] 1Cel X, 23.
[5] LegM XV, 5-6.

даже просил милостыню у простых горожан Ассизи на французском языке, употребляя «куртуазные» выражения из рыцарских романов.

Франциск, без сомнения должен был относительно неплохо владеть латынью. Манселли[1] приводит документированные свидетельства того, что все деловые бумаги конца XII века (торговые договоры, долговые обязательства, купчие и т.д.) составлялись исключительно на латыни, так как volgare, уже существовавший к тому времени, все же еще не имел статуса официального языка юриспруденции и торговли. Поскольку Франциск должен был продолжить коммерческую деятельность отца, а значит и уметь составить серьезный коммерческий документ, то он не мог не владеть латынью в достаточной для такой деятельности степени.

Соглашаясь с безусловной справедливостью лингвистического анализа текстов Франциска, проведенного И. Бальделли[2], не можем не заметить, однако, что, во-первых, трудно судить об общем уровне его владения письменной речью только по трем небольшим автографам всего в несколько строчек каждый. И, во-вторых, примитивность латинского языка в этих текстах могла быть совершенно сознательной, принимая во внимание, что Франциск чрезвычайно упорно придерживался образа народного полуобразованного проповедника. Тот факт, что Франциск предпочитал не писать, а диктовать, также, по нашему мнению, не может служить весомым доказательством его неспособности выражать свои мысли в письменном виде: он страдал тяжелой болезнью глаз, приобретенной в пустыне, приведшей впоследствии к хирургическому вмешательству и к почти полной слепоте. Кроме того, самоназвание Франциска “idiota” обозначает не «неграмотный», а, скорее, «некультурный», то есть лишенный именно теологической и литературной культуры, университетской образованности (Леонардо да Винчи также называл себя “omo sanza lettere”). Необразованность Франциска Ассизского представляется, таким образом, явно и сознательно преувеличенной.

---

[1] Manselli R. San Francesco d’Assisi. Roma. 1980. P. 38-39.

[2] Baldelli I. Il Cantico - problemi di lingua e stile // Francesco dAssisi e il francescanesimo dal 1216 al 1226. // Atti del 1V Convegno internazionale di studi francescani. Assisi. 1977. P. 77-79.

Источники.

Самые ценные, то есть старейшие собрания текстов Франциска распределяются согласно их локализации по нескольким группам[1]. Наиболее древняя и ценная рукописная компиляция текстов – это известнейший манускрипт 338 (так называемый Кодекс 338 – Cod. As) городской библиотеки Ассизи второй половины XIII века, а также рукописный кодекс 225 библиотеки Гварначчи в Вольтерре (Vo. 225). Кроме того, большое значение имеет так называемая Авиньонская компиляция начала XIV века (или «Книга Саксонской провинции»), а также Северная нидерландская группа (или «Книга провинции Кельна») и группа текстов Порциункулы (или «Книга провинций центральной Италии»).

Первое систематическое издание текстов раннего францисканства появилось только в XVII веке. Это трехтомное издание ирландского францисканца Луки Уаддинга с его же комментариями 1623 года: «Блаженного Франциска Ассизского Малые творения, впервые собранные, разделенные на три тома, снабженные пометами и комментариями для аскетической жизни Л. Уаддингом»[2]. Здесь был собран практически весь известный к тому времени текстуальный материал, то есть все тексты, согласно традиции приписываемые Франциску. Тем не менее, многое из этого огромного по объему издания было впоследствии исключено, и прежде всего Сабатье[3]. Это издание продолжало оставаться единственным в течение трех столетий, вплоть до начала XX века. В 1904 году, появляются сразу два новых издания – Л. Лемменса и Х. Бемера, более полных и точных с историко-филологической точки зрения, не включавших многие тексты

[1] Фундаментальная работа по анализу рукописей Франциска и Клары: Godet J.F., Mailleux G. Opuscula sancti Francisci. Scripta sanctae Clarae. Cétédoc, Louvain. 1976. P.380.

[2] Beati Francisci Assisiatis Opuscula, nunc primum collecta, tribus tomis distincta, notis et commentariis asceticis illustrata per L.Waddingum. Anversa. 1623.

[3] Sabatier P. Examen de quelques travaux recents sur les Opuscules de saint François // Opuscules de critique historique. II.Paris 1904. P.117-161.

сомнительного происхождения[1]. Во второй половине нашего столетия в связи с обнаружением новых рукописей и развитием палеографии встала необходимость подготовки нового серьезного издания. В 1976 году вышел том наследия Франциска и Кьяры итальянского францисканца И. Боккали[2], а затем группа ученых во главе с П.К. Эссером издает три тома «Подготовительных публикаций»[3]. Вскоре выходит так называемое «малое» издание францисканских текстов[4] (которое было переведено на русский язык и опубликовано в Литве в 1996 г.)[5], а затем в 1982 году и «большое» эссеровское издание[6], основанное на 147 рукописях из 196 упомянутых францисканскими источниками. В нашей работе мы ссылаемся на так называемое «большое издание» Fonti Francescane (FF)[7].

Итак, учитывая культурно-историческую специфику непростого комплекса письменного наследия Франциска Ассизского, рассмотрим его более подробно, придерживаясь традиционного разграничения на поэтическую и прозаическую часть.

---

[1] Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis. Quaracchi.1904; Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. Tubingen. 1904.

[2] Boccali P. Concordantiae verbales opusculorum S.Francisci et S.Clarae Assisiensium. Editio textus aliaeque multae adnotationes cura et studio fr.Ioannis Boccali o.f.m. dipositae. Assisi. 1976.

[3] Die Opuscula des bl.Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. Grottaferrata. 1976.

[4] Fonti Francescane. Editio minor. Movimento francescano. Assisi. 1986.

[5] Opuscula S.P.Francisci Assisiensis denuo edidit iuxta codices ms.K.Esser. Grottaferrata.1978. Русский перевод: Истоки францисканства. Кайшядорис. 1996.

[6] Esser K. Gli scritti di san Francesco. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova. 1982.

[7] Fonti Francescane (FF), Editio Maior. Scritti e biografie di San Francesco d'Assisi. A cura di E.Caroli. Assisi. Movimento francescano. 2004.

§ 3. ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО: ТРАДИЦИИ, ПРОБЛЕМЫ, ЖАНРЫ.

Именно эта, поэтическая часть наследия Франциска является наиболее известной и именно она предстает в качестве самой высокой поэзии, а иногда, как мы уже говорили, в качестве христианизированной куртуазной поэзии. Безусловно, не все поэтические тексты Франциска равнозначны в художественном отношении; здесь мы рассмотрим самые значительные из них.

Большая часть поэтического наследия Франциска - это молитвы. Н.Б.Мечковская отмечает и тот факт, что в средние века по мере секуляризации общества, «усиливаются либеральные тенденции в отношении к языку и тексту Писания», то есть сакральность слова понимается менее буквально и опирается на призыв апостолов следовать духу, а не только букве писания[1]. По этой причине появляются и «авторские версии» - художественные переложения священных текстов. Священное Писание, продолжая оставаться смысловым центром, порождает «новые, производные смыслы (тексты), которыми наполняется информационное пространство культуры»[2]. Молитвы Франциска Ассизского – именно такие «авторские версии» священных текстов.

М.М.Бахтин подчеркивал, что «каждый речевой жанр в каждой области речевого общения имеет свою, определяющую его как жанр типическую концепцию адресата»[3]. При этом специфический адресат– Бог- создает своеобразную тональность и стилистику общения, имеющего в этом случае сакральный характер. То есть именно «фактор адресата» здесь определяет жанровую направленность[4]. «Особый драматизм и напряженность в коммуникации, включающей фидеистическое слово, связаны с тем, что здесь человек обращается к высшим силам»[5]. В соответствии с этим молитва может

---

[1] Мечковская Н.Б. Язык и религия.
[2] Там же.
[3] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 1979. С. 278
[4] Арутюнова Н.Д. Фактор адресата // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1981. Т.40. № 4.
[5] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 28

быть двух видов - как примитивным повторением определенных формулировок (просьбы, покаяния, благодарения и т. д.), так и более сложным текстом - гимном-славословием божественным силам или существам. Подобные высокопоэтические молитвы-гимны существует у всех народов: они есть и в древнеиндийской, и в персидской, и в исламской мистической литературе (Джалал ад Дин Руми), в византийской (Григорий Богослов, Ефрем Сирин, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Роман Сладкопевец) и в раннехристианской латинской (Амвросий Медиоланский, Пруденций) в восточнохристианской (армянский мистик Григор Нарекаци[1]). Для итальянской литературы это «Гимн творений» Франциска Ассизского.

ГИМН ТВОРЕНИЙ.

Итальянцы – единственная европейская нация, миновавшая, в силу причин разного характера, стадию эпической литературы. Большие эпические произведения, подобные Сагам, "Песни о Роланде", "Слову о полку Игореве" в литературе Италии отсутствуют. Многие издания истории итальянской литературы обычно открываются небольшим "Гимном творений" Франциска Ассизского, ставшим, пользуясь известным выражением Дж. Контини, ее «достойным началом»[2].

До «Гимна» (а это 1224 год) можно перечислить всего лишь несколько кратких текстов. Это, в основном, религиозно – дидактические и достаточно примитивные с художественной точки зрения так называемые «ритмы»[3] на «volgare»[4]: «Ritmo cassinese»[5], «Ritmo su Sant'Alessio»[6], «Ritmo bellunese»[1], «Ritmo

[1] О Григоре Нарекаци см.: Zekiyan B.L. La spiritualita` armena: il libro della lamentazione di Gregorio di Narek. Roma. 1999. Trad. It.
[2]Contini G. Letteratura italiana delle origini. Firenze. 1970. P. 35.
[3] Ритмы – термин, принятый в итальянистике для обозначения примитивных рифмованных текстов на староитальянском языке («volgare»).
[4] Volgare (“народный”) - термин общепринятый среди историков итальянского языка; он обозначает промежуточное состояние между итальянским языком и латынью.
[5] Ритм из архива монастыря Монтекассино представляет собой диалог между представителями двух культур – восточнохристианской и западнохристианской.
[6] Другое название этого ритма – Ritmo marchigiano, так как он происходит из монастыря Мантенано из южной части Марке. Это наиболее объемный из так называемых «ритмов».

Laurenziano»[2], и некоторые богослужебные тексты[3]. Это, конечно, и ряд текстов, происходящих из Северной Италии: так называемый «Anononimo veronese», «Anonimo Veneto»[4]; к 20 – 30 годам XIII столетия относится «Spalanamento de li Proverbi de Salomone» и «Noie» Джирардо Патеккьо[5]. Приблизительно в одно время с Франциском писал и Угуччоне да Лоди, автор нескольких назидательных сочинений, написанных в крайне пессимистическом тоне «мрачного средневековья», если пользоваться привычными литературными штампами; в случае этого автора остаются нерешенными ряд важнейших вопросов: недостоверности самой личности автора (возможно говорить и о некоем Псевдо – Угуччоне), времени его жизни, а также об атрибуции его текстов[6].

Итак, на сегодняшний день "Гимн творений" считается хронологически первым значительным произведением литературы на итальянском языке и является предметом многочисленных исследований, как теологических, так историко-литературных и лингвистических. Библиография по его проблематике очень велика (более пятисот работ)[7]. «Гимн творений» - это и программное произведение, и выражение мировоззрения Франциска[8]. Несмотря на его

---

[1] Это всего четыре строчки, повествующие о победе войска Беллуно над Тревизо в 1193 году.

[2] Ritmo Laurenziano – небольшой ритм из 18 строк, рукопись которого хранится в библиотеке Сан Лоренцо во Флоренции.

[3] «Умбрская формула исповеди» - Умбрия, конец XI века, «Галлоитальянские проповеди», Пьемонт, начало XIII века.

[4] «Anonimo Veneto» имеет еще и латинское название «Proverbia quae dicuntur super natura feminarum». Это довольно большое по объему произведение (более семисот стихов) является характернейшим примером средневековых антифеминистичских сочинений.

[5] «Spalamanento de li Proverbi de Salomone» («Объяснение Соломоновых притч») – сборник назидательных высказываний по поводу Притчей Соломона и других библейских и средневековых текстов; «Noie» – также дидактическое сочинение.

[6] См. об этом: Rossi A. Poesia didattica e poesia popolare del Nord // Storia della letteratura italiana. Le origini e il Duecento. Dir. Da Cechi E. E Sapegno N. Garzanti. 1987. P.464 – 472. Исследователи сходятся в атрибуции этому автору только двух дидактических стихотворных сочинений – это «Книга» («Libro») и «История» («Istoria»). Угуччоне да Лоди приписывается, кроме того, авторство трех поэм, хотя, скорее всего, они были написаны его подражателями: «Созерцание смерти» («Contemplazione della morte»), «Антихрист» («Anticristo») и «О ничтожестве человеческой жизни» («Della misera vita dell'uomo»).

[7] Наиболее полный обзор библиографии содержится в работе Garzena C. Terra fidelis manet. Humilitas e servitium nel "Cantico di frate Sole". Firenze. 1997. P.7-44.

[8] Paolazzi C. Francesco d'Assisi, la lode, il "Cantico" e la letteratura volgare. // Francescanesimo e il teatro medievale. Atti del Convegno nazionale di studi (San Miniato, 8-9-10 ottobre 1982). Castelfiorentino. 1984. P.70-120.

кажущееся простым содержание (хвала основным стихиям мироздания и благодарность их создателю) и достаточно скромные размеры (всего 33 строки, составившие 14 строф, написанных ритмической прозой), "Гимн творений" – одно из характернейших произведений религиозной мистической литературы. Впоследствии он, как и практически забытые ныне произведения большинства великих средневековых мистиков (Якопоне да Тоди, Екатерины Сиенской и многих других), был заслонен мощным жизнеутверждающим потоком литературы Возрождения.

"Гимн творений" – прежде всего молитва. В Средние века молитва предназначалась для пения, и чаще всего коллективного[1]. Ж. Дюби замечает, что «"молиться" в эту эпоху означает "петь". В романский период немой молитвы не существовало, считалось, что Бог охотнее внимает совместной молитве, хотя и одноголосой, но отличающейся музыкальным ритмом, поскольку эта хвала Господу должна быть созвучной гимнам, которыми на высшем из небес хор серафимов окутывает престол Всемогущего»[2]. По его же словам, «грегорианский хорал пелся мужскими, сильными голосами, эта была воинственная песнь, выкрикиваемая монахами, этими воинами христовыми, в лицо сатанинскому воинству, чтобы обратить его в бегство, метая в него, словно копья, самое надежное и разящее оружие – слово молитвы»[3]. Франциск, действительно, считал себя и своих последователей воинами христовыми, и во францисканском ордене (в особенности в первый период его существования) были приняты рыцарская фразеология и ритуалы. Грегорианское пение основано на наивысшей, священной науке о числах – математике, которая связывала пение с архитектурой и астрономией[4]. Таким образом, строители, астрономы, математики и создатели молитв являются посвященными, каковым и считали Франциска его

---

[1] Как известно, мелодия «Гимна» не сохранилась; знаменитый манускрипт № 338 из Ассизи содержит все же нечто, напоминающее ноты. О музыкальной традиции во францисканском ордене см.: Bertoglio C. Per sorella musica. San Francesco, il Cantico delle Creature e la musica del Novecento. Torino. 2009.

[2] Ж. Дюби. Европа в средние века. Смоленск. 1994. С. 55.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 57.

последователи уже при жизни. «Гимн» – не единственная, но самая известная из молитв, созданных Франциском. Как и другие его молитвы (“Lodi per ogni ora”, “Ufficio della passione”), он является формой торжественного литургического действия, в котором мистически участвует весь универсум[1].

Вопрос авторства "Гимна творений" в настоящее время решился окончательно и в пользу Франциска, хотя еще несколько десятилетий назад был предметом дискуссий. Впрочем, критики допускают некоторый элемент коллективного творчества, так как "Гимн" является в то же время продуктом обмена идей, чувств и размышлений Франциска и его ближайших соратников, хотя, без сомнения, он – единое и цельное произведение одного автора. В него могут быть включены мысли св. Клары Ассизской, которая была значительно образованнее Франциска и после беседы с которой был написан «Гимн». Среди исследователей католического направления, а таких, естественно, большинство, вопрос авторства решается однозначно в пользу Франциска.

Первоначальное название произведения – Cantico di Frate Sole ("Гимн Брата Солнца"), поскольку именно так называл его сам Франциск, особо почитавший солнце и огонь. В настоящее время лучше известно другое, более позднее название – Cantico delle creature ("Гимн творений"). Первоначальный текст «Гимна» считается восстановленным после основополагающего исследования В. Бранки[2], выполнившего подробный анализ огромного количества средневековых рукописей, а также работ Дж. Контини [3].

Уже в названии кроется одна из проблем "Гимна": в переводе на русский язык в различных изданиях оно передается двояко, то родительным падежом ("Гимн Брата Солнца", "Гимн творений"), то дательным ("Гимн Брату Солнцу", "Гимн творениям"). В русском издании сочинений Франциска 1995 года дается вариант "Гимн брату солнцу", в большом издании "Истоков францисканства" 1996 года – "Песнь брата Солнца". Проблема здесь не столько грамматическая, сколько теологическая, и состоит не только в неоднозначности итальянского и

[1] Paolazzi C. Lettura degli “scritti” di Francesco d’Assisi. Milano. 2002. P143-144.
[2] Branca V. II "'Cantico di frate Sole". Studio delle fonti e testo critico. Firenze. 1950.
[3] Contini G. Poeti del Duecento. Milano-Napoli. 1960.

латинского родительных падежей, но и в разграничении ролей Творца и творений, субъекта и объекта. Для русской словообразовательной модели не менее значима теологическая и эстетическая детерминация «творчество – творец – тварь». Такие переводчики «Гимна», как А. Ельчанинов и М. Шагинян сохранили название «Гимн брату Солнцу», а новейший переводчик, С.С. Аверинцев, знаток гимнической поэзии, дал заглавие «Песнь благодарения во всех тварях Божьих». И.Г. Вишневецкий следует немецкой переводческой традиции, именующей гимн Франциска «Солнечное песнопение», что делает средневекового католического святого законченным язычником.

Этот текст относится к наиболее важному периоду жизни Франциска, к последним двум годам, особо для него значимым. Это было время подведения итогов и оценки результатов начатого им общественно-религиозного движения, период вынужденного бездействия из-за резко ухудшившегося состояния здоровья, но и время духовного просветления и принятия важных решений, в которых не было ничего случайного. Это время мучительных болезней, почти полной слепоты; сознания того, что дни его сочтены, и желания запечатлеть свою волю, хотя бы сказать что-то важное, так как лично руководить орденом он уже не мог. Это период состояния стигматизации: согласно францисканским биографам, стигматы были получены Франциском во время явления ему шестикрылого серафима, открывшего ему некое "тайное слово" о том, что отныне Франциск является пророком и вестником Бога, вследствие чего Франциск стал восприниматься многими современниками в качестве второго Христа – "Alter Christus". «Гимн», написанный в состоянии “perfetta letizia” - плод катарсиса и некоего предсмертного прозрения.

Согласно его жизнеописаниям, первые, самые известные девять строф были написаны за несколько месяцев до смерти Франциска, в октябре 1224, на рассвете после сорока бессонных суток, проведенных в состоянии мистического экстаза, крайних физических страданий и морального просветления. В этих строфах Франциск возносит хвалу основным стихиям мироздания – солнцу, земле, воде,

огню, ветру. Ослепший поэт, ждущий конца, воспевает вселенную, красоты которой он уже не видит.

Десятая и одиннадцатая строфы, где говорится о всепрощении ради любви, были написаны несколько позже, в июне 1225 года, по совершенно конкретному поводу – это призыв прекратить междоусобные феодальные распри в Умбрии.

Строфы двенадцатая и тринадцатая, также чрезвычайно известные, где говорится о "сестре нашей смерти", были продиктованы Франциском в последние мгновения его жизни, то есть 4 октября 1226 года. Франциск – один из немногих поэтов, умерших со своими стихами на устах.

Заключительная строфа, содержащая последнее благословение Создателю, была присоединена соратниками Франциска уже после его смерти.

Исследователи «Гимна», например, Р. Манселли, также полагают, что он не является творением единовременным, так как он явно распадается на несколько композиционных частей, что, тем не менее, не влияет на его художественное единство[1]. То, что разные части "Гимна" были написаны в разное время, подтверждается и стилистически – плавно и спокойно текущее описание явлений мироздания прерывается напоминанием о неизбежной смерти всего живого и интонацией традиционной средневековой угрозы загробных мучений за грехи.

Традиционно считается, что "Гимн" был создан в монастыре Сан Дамиано в окрестностях Ассизи. Тем не менее, ряд исследователей подвергает этот факт сомнению, как, например, П.М. Бигарони[2] и А. Терци[3]. Этот момент, не особо важный для нас даже с формальной точки зрения, имеет для итальянского менталитета исключительное значение – при особом характере итальянской религиозности, склонной к фетишизму, монастырь Сан Дамиано в Ассизи считается местом, священным для католиков всего мира. Каменная плита со строками "Гимна", напоминающая о том, что именно здесь святой Франциск Ассизский сочинил свое бессмертное произведение, находится в монастыре уже длительное время и является предметом самого искреннего поклонения.

---

[1]Manselli R. San Francesco d'Assisi. 1980. Roma, P. 315-316.
[2]Bigaroni P.M. Il Cantico di Frate Sole. Assisi. 1956.
[3]Terzi A. Ultime battute sul luogo di nascita del Cantico del Frate Sole. Roma. 1970.

"Гимн" представляется непосредственным развитием определенных ветхозаветных текстов: это в первую очередь псалмы царя Давида, в особенности 148 псалом –“Laudate dominum de caelis” [1], «Песнь трех отроков в печи огненной» пророка Даниила (Dan 3, 51 – 89), а также пятая глава Апокалипсиса, где описываются тысячи ангелов, торжественно поющих хвалу Господу[2]. Основной мотив всех этих текстов – благословение Создателю и его творениям. Стилистическая и синтаксическая преемственность этих текстов также является очевидной. Именно из них Франциск заимствовал уже готовые формулы, наполнив их новым содержанием. Такое решение не случайно: Франциск сознательно опирался на самые известные широким массам формулировки, чтобы как можно легче проходил процесс распространения его учения.

Но при явной преемственности этих текстов, обращает на себя внимание важный момент, делающий "Гимн" не простым перепевом псалмов Давида. Франциск устанавливает "родственные" отношения между всеми творениями Создателя, употребляя термины "мать", "брат", "сестра" по отношению к солнцу, луне, ветру, и даже смерть называет сестрой. Семантика терминов родства выполняет здесь генеалогическую, космогоническую и космологическую функцию, но уже не в традиционно-фольклорном, а в астролого-алхимическом и наивно-теологическом смысле. Если смерть родственно включена в семью основных стихий жизни, то антитеза жизни и смерти оказывается «снятой» в понимании Божьего бытия.

"Гимн" начинается чрезвычайно торжественно, это гимн в самом высоком смысле слова – несомненны библейские и литургические истоки зачина:

Altissimu, onnipotente, bon Signore,
tue so’ le laude, la gloria c l'honore et onne benedictione.
Ad te solo, Altissimo, se konfano,

---

[1] О ветхозаветных истоках "Гимна" см., например, работы: Cardini F. Francesco d'Assisi. Milano. 2000. P. 257-258; Flora F. Storia della letteratura italiana. Vol. I. Verona. 1972. P, 50-51; Manselli R. San Francesco. Roma. 1980. P. 314-315; Sangermano L. Francesco attraverso i suoi scritti. Roma. 1995. P 235-277.

[2] Benedetto L.F. Il Cantico di frate Sole. Firenze. 1941.P.69.

et nullu homo ène dignu te mentovare.

Высочайший, всемогущий, благой Господь, / тебе хвалы, слава и честь и всякое благословение. / Тебе единственному, высочайший, они подобают, и никакой человек не достоин упомянуть Тебя.

Здесь сразу же устанавливается огромная дистанция между Богом и человеком – Altissimu, onnipotente, bon Signore. Человек же оказывается не достойным даже назвать его имя – et nullu homo ène dignu te mentovare... Запрет на произнесение Имени Бога и вообще подобный подход к божественной сущности соответствует традиции апофатичесого (отрицательного) богословия неоплатонизма и августинианства, согласно которой дискурс о Боге в принципе невозможен[1] и поэтому сам человек непосредственно не может произносить хвалы Богу и тем более упоминать его имя. Эта теологическая проблема решается Франциском следующим образом: не сам человек произносит хвалы, а творения Господа хвалят его; необходимая теологическая опосредованность, таким образом, соблюдается. В этом отношении «Гимн творений» может считаться прототипом всех лауд, возникших уже после смерти Франциска во второй половине XIII века (в особенности лауд, исполняемых участниками флагеллантов - бичующихся): речь идет об определенной обезличенности, которой отличались лауды, об отсутствии субъективного начала и о чувстве коллективного начала, в особенности характерного для средневекового менталитета[2].

И все же дистанция между человеком и Богом не является абсолютно непреодолимой, так как расстояние между богом и человеком представляется в виде единой вертикали творений, на самом верху которой находится сам Бог-солнце, внизу – человек на земле, устремленный к Богу[3]. Вся вселенная видится, таким образом, как система, все четыре основных элемента которой гармонично

[1] Псевдо Дионисий Ареопагит, Григорий Великий, Майстер Экхарт.

[2] Monteverdi A. Jacopone poeta // Jacopone e il suo tempo. Atti del convegno dell'Accademia Tudertina (13 -15 ottobre 1957). Todi. 1959. P. 39 – 53.

[3] О вертикали в Cantico см.: Челышева И.И. Формирование романских литературных языков. М. 1990. С. 45-46.

связаны между собой. Франциск мыслит свой Космос пространственно – отсюда усиленная смысловая нагруженность «верха» и «низа»; связующей их иерархии и самого понятия-образа иерархии как центрального для средневековой картины мира.

Истоки многих строк "Гимна" можно найти в предшествующих текстах Франциска. Так, в Первом Уставе Франциск подобном же образом обращается к Богу:

> Omnipotens, altissime, sanctissime Deus...
>
> Omnes nos miseri non sumus digni nominare te[1]
>
> Всемогущий, высочайший, святейший Господь… Все мы, ничтожные, недостойны упомянуть тебя (запрет на упоминание Имени Бога встречается в текстах Франциска неоднократно).

В "Гимне" имеются и некоторые черты, отделяющие его от библейских текстов, лежащих в его основе, и выделяющие из всего наследия Франциска в целом.

Это прежде всего касается эпитетов: в библейских текстах они относятся исключительно к Богу, тогда как его творения всего лишь перечисляются с помощью определенных риторических структур[2] (это синонимический или антонимический параллелизм), в построениях такого рода существует определенная традиционная схема.

Еще одна черта, отличающая "Гимн" от латинских источников – эпитеты "брат", "сестра", "мать" в применении к творениям. Более того, относительно земли мы видим удивительное использование сразу двух эпитетов – "мать" и "сестра"[3]. В этих эпитетах устанавливается космологический статус родства, сохраняющий и свои мифологические контексты: «материнское» и «сестринское»

---

[1] Rb I, XXIII.
[2] См., например, тот же псалом 148.
[3] О дохристианских истоках этого см.: Cardini F. Francesco d'Assisi. P. 260; Sangermano L. Francesco attraverso i suoi scritti. P. 256.

объединены рождающей семантикой «женского», но из этого «женского» удалена телесная конкретика и оставлены только те спиритуальные оттенки, которые говорят о духовной сестре и духовной матери. Бытовая конкретика соматического (телесного) истончается в метафизику мирового родства платоновских эйдосов «братства», «материнства» и «сестринства».

Изучение текста Cantico позволяет нам присоединиться к мнению тех критиков, которые утверждают, что автор его ни в коем случае не литературный дилетант. Традиционный образ Франциска – народного необразованного поэта оказывается совершенно не соответствующим действительности. Об уровне образования Франциска писали много, хотя предположение, что он учился в Парижском университете, все же кажется нам маловероятным. Но несомненным можно считать его прекрасное знание современной ему литературы и, в определенной мере, даже философии.

Картина мира «Гимна» представляется достаточно сложной. Мистический путь души к Богу (из двух путей – рационального и мистического, свойственных средневековой теологии, Франциск избирает последний) также имеет свои ступени и иерархию.

Стихосложение. Гимн состоит из 33 строк (14 строф) с различным количеством стихов (от двух до пяти); синтаксис прост и практически повторяет библейский. Текст построен на ритмических конструкциях, параллелизмах, повторах, анафорах, ассонансах. Рифм практически нет, их заменяют ассонансы: signore – benedictione; splendore – significatione; vento – tempo. В тексте присутствует определенная ритмическая структура, что усиливает эффект фасцинации.

Уже давно было замечено, что в «Гимне», как и во многих средневековых текстах, большую роль играет нумерология[1]. Еще раз обратим внимание на

[1] Canettieri P. Intertesti ideologici e rimici. Taselli per Jacopone e Dante // Prassi intertestuale. A cura di Bianchini S. Roma. 1996. P.55 – 80.

количество строк – 33; значение этого священного для средневекового человека числа недооценить невозможно[1].

Так, каждым из четырех стихий мироздания соответствуют четыре характеристики (четыре – число материального мира):

vento = aere, nubile, sereno, ogni tempo

acqua = utile, umile, preziosa, casta

fuoco = bello, giocondo, robusto, forte

terra = diversi frutti, coloriti fiori

Небесному своду, состоящему из трех частей (солнце, луна, звезды) соответствуют три определения (три – число идеального, божественного мира) – chiarite, preziose, belle.

Богу также соответствуют три определения – altissimo, onnipotente, buono; три объекта- lode, gloria, onore; три действия – benedite, ringraziate, servite.

Человека, также в полном соответствии со средневековой нумерологией, сопровождает число два:

perdonano – sostengono

infermita' – tribolazioni

guai – beati

peccati - sante volonta'

Трехчастная структура свойственна и всему «Гимну»: в первой части автор обращается к Богу и обращает к нему молитву – благодарение; в третьей части описывается вселенная; третья часть посвящена человеку (Франциск призывает прощать обиды, терпеливо переносить страдания и по-христиански относиться к смерти).

Последняя строка является переложением первой и, таким образом, «гимн» имеет цикличное построение.

[1] Напомним о роли нумерологии в «Божественной комедии» Данте и о ее точнейшем математическом построении.

Сам Франциск называл свое сочинение "Гимном брату солнцу", название "Гимн творений" появилось позднее. Более всех творений он, согласно свидетельству биографов, почитал солнце и огонь и призывал петь хвалу Создателю именно на восходе солнца[1].

Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le Tue creature,
Spetialmente messor lo frate Sole,
Lo quale e iorno, et allumini noi per lui.
Et ellu e bellu e radiante cum grande splendore:
Da Te, Altissimo, porta significatione.
Благословен будь, мой Господь, со всеми Твоими творениями, / в особенности за Господина Брата Солнце, / который есть день и которым Ты освещаешь нас. / И он прекрасен и сверкает великим блеском; / Твой, Высочайший, отражает образ.

Роль света особенно важна для выявления отношений между творениями, при этом образ солнца воспринимается здесь в культурном контексте астрологических символов средневековья. В Библии именно Христос часто уподобляется солнцу: Христос – солнце справедливости (Малахия), во время Преображения его лик сияет как солнце (Матфей), у Луки это – Свет откровения.

В раннехристианской литературе уподобление Христа солнцу стало еще более распространенным. Подобные образы встречаются у св. Киприана, у св. Амвросия Медиоланского, у Григория Великого. Франциск, без сомнения, знал эти достаточно известные тексты. Образ Христа-солнца настолько укоренился в его сознании, что, как свидетельствуют его биографы, именно в таком образе он явился Франциску в видении на горе Ла Верна. Только к солнцу он обращается – "господин". В сцене стигматизации из Considerazione delle stimmate появляется шестикрылый серафим в огненных лучах солнца. Ослепший Франциск уже не видит настоящего солнца, но он видит солнце-Христа.

[1] SpecPerf 119.

Солнце – это и неоплатонический августинианский образ. У бл. Августина солнце является астральным первоисточником, находящимся на самой вершине мироздания и служащим посредником между Творцом и его созданиями. Через несколько десятилетий после Франциска Данте в "Пире" уподобит солнце Богу, а в "Рае" Бог предстанет в образе светящейся точки. Символика и философия божественного света по учению Дионисия Ареопагита занимает центральное место в средневековой эстетике.

Остальные стихии даны в "Гимне" исключительно в положительном аспекте, лишены каких бы то ни было отрицательных черт. Луна и звезды воспринимались в средневековье прежде всего с астрологической точки зрения, как вершители земных судеб, именно они предвещают катастрофы и несчастья. Но в "Гимне" они – носители лишь эстетического начала и положительных природных качеств. Франциск верен старой католической традиции, со временем вошедшей в канонический круг представлений догматического католицизма: все, что сотворено Богом в Шестоднев – благо; луна и звезды – благие создания, и их роль в жизни человеческой должна быть принята с благодарностью и воспета в песнях благодарения.

Благословен будь, мой Господь, за сестру Луну и звезды; / ты их сотворил в небе светлыми, драгоценными и прекрасными.
Благословен будь, мой Господь, за брата Ветра,/ за воздух и туман, и за хорошую погоду, и за всякую погоду, / с помощью которой ты заботишься о Твоих творениях.
Laudato si’, mi’ Signore, per sora Luna e le stelle:
In celu l’ai formate clarite et pretiose et belle.
Laudato si’, mi’ Signore, per frate Vento
Et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
Per lo quale a le Tue creature dai sustentamento.

Неожиданно звучит строфа об огне – Франциск не упоминает о его страшной разрушительной силе. Огонь предстает как сила исключительно положительная, обладающая еще и эстетической ценностью: Ed ello e' bello et iocondo et robusto et forte... О разрушительной силе ветра и воды также не упоминается:

Laudato si', mi' Signore, per sor'Acqua,
La quale e` molto utile et humile et pretiosa et casta.
Laudato si', mi' Signore, per frate Focu,
Per lo quale ennalumini la nocte:
Ed ello e` bello et iocundo et robustoso et forte.
Благословен будь, мой Господь, за сестру Воду,
которая весьма полезна, смиренна, драгоценна и чиста.
Благословен будь, мой Господь, за брата Огня,
которым Ты освещаешь ночь;
и он прекрасен и весел, крепок и силен.

Земля предстает в образе традиционной кормилицы человека:

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,
La quale ne sustenta et governa,
Et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba.
Благословен будь, мой Господь, за сестру нашу мать Землю,
которая нас носит и питает,
и приносит разнообразные цветы и разноцветные цветы и травы.

Ничего мучительного, горестного или же загадочного нет и в образе смерти – это сестра.

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra Morte corporale,
Da la quale nullu homo vivente po' skappare

Благословен будь, мой Господь, за сестру нашу Смерть телесную,/ которую не может избежать ни один живой человек.

Гимн – это гимн жизни и природе, так как именно в сотворенном отражается Создатель, которому поет хвалу Франциск. Именно здесь мы видим основное различие между францисканским восприятием мира и классически средневековым Contemptus mundi - презрением к материальному миру, полному греха, боли и страданий. (в этом отношении не все францисканцы пошли за своим основателем: поэзия Якопоне да Тоди – яркий пример типично средневекового, крайне отрицательного, до маргинального, отношения к миру как к источнику жесточайших страданий).

Картину мира Франциска пронизывают оптимизм, позитивность и гармония. В его вселенной царствуют красота, благость, сила, мир, прощение, в ней даже страдание переносится умиротворенно, даже смерть благостна. Нет ничего неэстетичного, нет почти ни одного отрицательного момента – кроме одной строчки о смертном грехе[1]. Это является совершенно новым для средневековой картины мира. Так, у его великого предшественника Бернара Клервоского[2] мы находим «нормально» средневековый и совершенно противоположный взгляд на мир: он не видит в материи ничего эстетичного. Францисканское учение же, при всей своей крайней аскетичности, несет таким образом большой жизнеутверждающий заряд, признавая позитивность материального мира.

Многие исследователи[3] отмечают резкую антикатарскую направленность "Гимна", хотя, как известно, Франциск никогда ни с кем открыто не полемизировал (кроме султана во время крестового похода). Нет никакого сомнения в том, что Франциск хорошо знал катаров и их учение и, конечно, встречался с ними лично. Время жизни Франциска – это время альбигойских войн, в процессе которых огромное количество катаров бежало на территорию

[1] Arigna E. da. Cristo nel cantico. Milano. 1966. P. 101.
[2] О Бернаре см. классическую работу: Leclercq J. Bernardo di Chiaravalle. Milano.1992.
[3] Manselli R. San Francesco. Roma. 1980. P.317-318; Cardini F. Francesco d'Assisi. Milano. 1989. P.261-262.

Италии и надолго там обосновывалось. Провансальское происхождение его матери также способствовало его знакомству с катарами.

В текстах Франциска немало скрытой полемики с катарством. Это и подчеркивание необходимости уважения к священникам и к обрядам в противовес катарскому неприятию церкви, ее служителей и всей системы богослужения; это и его многократные призывы к поклонению таинству Евхаристии как к знаку постоянного присутствия Христа на земле в противовес отречению от Евхаристии у катаров и т.д. В "Гимне" скрытая полемика с катарами ведется по поводу самой основной проблемы – отношения к Богу и к материальному миру.

Катарская мифология была широко известной в ту эпоху, например, легенда о том, что звезды – это следы падших ангелов, свергнутых в ад вместе с Люцифером. Эта мифология вообще представляет материальный мир как созданную Сатаной систему, в которой заложено стремление к самоуничтожению, природа и ее силы имеют прежде всего деструктивный характер, здесь царствуют зло и боль, она полна дисгармонии и уродств. В известном трактате инквизитора Монета да Кремона «Описание еретической веры» (Descriptio fidei haereticorum, 1241 -1244) автор пишет, что катары верят в то, что именно Сатана создал материальный мир, четыре стихии, а также солнце, луну и звезды[1].

Дуалистичной вселенной катаров Франциск противопоставляет монотеистическую единую вселенную, созданную единым Богом, который является "высочайшим, всесильным и всеблагим". Результат творения единого Бога гармоничен и прекрасен, зло в такой системе вселенной является случайным и эпизодичным. Через несколько десятилетий эту же идею уже на самом глубоком теологическом уровне разовьет Фома Аквинский в своих "Суммах", в этическом учении о зле как о чем-то, не имеющем самостоятельного источника, являющемся всего лишь "недостатком добра" и, следовательно, всегда побеждаемом, так как зло изначально слабее. Фома – наследник в целом оптимистической философии Франциска. Томизм в высшей степени обязан Франциску не только теологией

[1] Pasero N. Laudes creaturarum. Il Cantico di Francesco d’Assisi. Parma. 1992. P. 70 - 71.

надежды, но и той католической позицией, что у человека всегда есть шанс вырваться из греха и принять истину и спасение.

Выше упоминалось о том, что "Гимн" – произведение стилистически неоднородное. В конце текста радостное и плавно текущее описание творений Создателя прерывается драматическим призывом покаяться и типично средневековым напоминанием о неизбежной смерти. Эта строфа была добавлена по конкретному историческому поводу – Франциск стремился примирить правителя города Ассизи с местным епископом.

В последних частях «Гимна» Франциск, конечно, опирался и на обширную христианскую традицию (мысль о неизбежности конца присутствует так или иначе во всей религиозной литературе) и, в особенности, на ветхозаветную "Книгу Иова". "Средневековая" (в традиционном понимании этого слова) линия постоянно присутствует в литературном наследии Франциска.

Только к смиренным духом, только к тем, кто умеет прощать, обращена и следующая известнейшая строка о хвале телесной "сестре нашей смерти". Очевидно, Франциск воспользовался мыслью из "Посланий" апостола Павла (Фил. 1, 20). Здесь в тексте «Гимна» появляется драматизм, резко контрастирующий с привычным образом смиренного, полного христианского всепрощения Франциска: для тех, кто находится в состоянии греха, не может быть прощения. Тут он не допускает никаких компромиссов. Это единственный трагический мотив в "Гимне"[1].

Guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
Beati quelli ke trovara ne le Tue sanctissime voluntati,
Ka la morte secunda no ‘l farra` male.
Горе тем, кто умрет в смертных грехах; / блаженны те, которых она найдет исполняющими Твою святую волю, / ибо вторая смерть не принесет им вреда.

[1]Spitzer L. Nuove considerazioni sul "Cantico del frate Sole" // Convivium. XXШ. 3. 1955. P. 257-270.

Смерть – одна из важнейших тем в системе средневековых реалий[1]. Чтобы уяснить напряженность интонаций, в которых Франциск переживает смерть, следует вспомнить, что ни одна эпоха так много не размышляла о смерти, как средневековье. Как никакая другая эпоха, средневековье в искусстве культивирует тему физической кончины, сопутствующих ей страданий и загробных мучений за грехи. Франциска же, как определенного предтечу Возрождения, не пугает физическая смерть, он не испытывает страха перед гибелью тела. Единственная смерть, которая его действительно страшит, – это так называемая «вторая смерть», по выражению Иоанна. «Смерть вторая» – это смерть души, парадоксальная вопреки догмату о ее бессмертии, наказание за богоотступничество. В этом смысле Ад – не место физических страданий, столь тщательно изображенных Данте. Ад – это тоска богооставленности[2], и именно этого Ада страшится Франциск и о нем предупреждает своих братьев.

Аналогичные высказывания о том, что те, кто отталкивают Бога, прокляты, есть и в письмах Франциска. В его известнейшем письме "Ко всем верным" 1215 года (по словам Сабатье, в этом письме – всё францисканское евангелие) Франциск несколько раз повторяет проклятье в адрес грешников, не повинующихся Богу. Тема вечного проклятия и неизбежной близкой смерти звучит и в другом его письме – "К правителям народов". Элемент ужаса, устрашения, необходимого напоминания о неизбежной смети и загробных мучениях обязателен для готической эпохи, как присутствие каменного чудовища-химеры среди гармонии готического собора[3]. Здесь звучат у Франциска грозные интонации «Dies irae”.

Еще раз вспомним чрезвычайно точное определение средневековья как "галлюцинирующего общества" с его верой во все потустороннее, сверхъестественное и дьявольское[4], с его глубочайшим пессимизмом, зловещими

---

[1] О теме смерти см. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М. 1988. Гл. «Образ смерти»; Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М,. 1992; Жизнь, смерть, бессмертие. Сб. СПб. 1993; Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. 1989. С.114-135.

[2] См. анализ адских мук в трактате Трубецкого Е.Н. «Смысл жизни». М. 1918.

[3] О теме смерти в средневековом искусстве см.: Хейзинга Й. Указ. соч. С.156-163.

[4] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М. 1992. С. 154-177.

пророчествами, апокалиптическими ожиданиями, болезненной психологической атмосферой постоянного страха, которое дал Ж. ле Гофф: "Средневековье было по преимуществу временем великих страхов и великих покаяний – коллективных, публичных и физических"[1]. Именно францисканцы через несколько десятилетий после смерти основателя ордена встали во главе одного из самых массовых безумных религиозных движений средневековья (1260), настоящей "мистической эпидемии" общеевропейского масштаба – движения флагеллантов (бичующихся)[2].

Одна из самых важных проблем текста «Гимна» – присутствует ли в нем стихийный пантеизм – проистекает из неоднозначности филологической: из трактовки грамматически выраженных отношений между субъектом и объектом высказывания[3]. Является ли Бог, атрибутируемый Франциском неопределенно, нигде в тексте не названный конкретно и никак четко не характеризуемый, кроме начальных строк (Altissimu, onnipotente, bon Signore), частью природы или же находится вне нее? Ответ на этот вопрос (философское решение) зависит от того, как понимать грамматические связи текста, которые к началу XIII века еще не устоялись с формальной точки зрения.

Это касается, прежде всего, конструкций, на основе которых построен весь текст – Laudato si', mi' Signore, per... Имеет ли эта конструкция тот смысл, что Создатель восхваляется вместе со всеми своими творениями или же он восхваляется посредством их? Латинский предлог per допускает оба толкования. Значение постоянно повторяющейся другой конструкции – cum tucte le tue creature – также неясно[4].

Если предлог per при этом воспринимается как французское «par», то есть в качестве «complemento d'agente»[5], то это, возможно, имеет тогда совершенно

---

[1] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 226.

[2] См. не потерявшее актуальность исследование G. Portigliotti G. S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo. Studio psichiatrico. Milano. 1909.

[3] Вопрос о стихийном пантеизме "Гимна" обсуждается давно и роль пантеизма во многочисленных религиозных ересях времен Франциска общеизвестна.

[4] О функциях предлогов per и cum в Cantico см.: Cardini F. Francesco d'Assisi. P. 260-261.

[5] Foscolo Benedetto L. Il Cantico di frate Sole. Firenze. 1941. P.36-41.

другое толкование – что создания сами благословляют своего Создателя, что благословения должны достичь Создателя при посредстве его творений, или же что благословения должны пройти через творения Господа. Такое "французское" употребление этого предлога кажется нам достаточно вероятным, так как Франциск был носителем прежде всего французского языка. Кроме того, такое же употребление этого предлога достаточно часто встречается и у Данте[1]. Разделяющие Данте и Франциска несколько десятилетий в анном случае не имеют большого значения, так как языковое развитие шло довольно медленными темпами.

Как указывает Бальделли, в «Гимне» имеет место смешение каузальной (восхваление Бога за создания) и агентивной (восхваление Бога самими созданиями) функций предлога per. Это стало причиной возникновения целой литературы по данному вопросу, имеющей общий недостаток – недооценку синтетического (не аналитического) характера предлогов per, cum. Текст "Гимна" вообще невозможно проанализировать с точки зрения формальной грамматики, так как его уровень полисемантики, заключающий в себе множество значений и смыслов, более глубок.

Франциск благословляет Создателя и одновременно с его творениями, и по причине их, и посредством их, и через них. Философское содержание грамматических конструкций здесь особенно полемично и вопрос о пантеизме появляется в связи с недостаточной определенностью и разграниченностью роли Творца, творений и человека. По той же причине существует два варианта перевода названия "Гимна" на русский язык – "Гимн твореним" (поэт возносит хвалу твореним Бога) и "Гимн творений" (творения поют гимн своему Создателю)[2].

---

[1]См., например, известную надпись на дверях Ада (III, 1-9) – “Per me si va ne la città dolente”. Лозинский дает очень удачный перевод –“Я увожу к отверженным селеньям”. То есть “per” здесь воспринимается как «через меня, посредством меня».

[2]Лингвистическую и контекстуальную отчетливость заглавия мы находим в переводе С. Аверинцева «Песнь благодарения во всех тварях Божьих».

С точки зрения католической догматики мысль о даже бессознательном пантеизме Франциска является, конечно, недопустимой. Поэтому католические авторы настаивают на присутствии в тексте фигуры поэта и Создателя.

Так, католический философ Э. да Аринья говорит не только о теоцентризме, но и о христоцентризме "Гимна'" – этому посвящена его большая работа "Cristo nel Cantico". Как утверждает автор, Бог Франциска не является далеким и недостижимым Богом философов и теологов[1]. Напротив, это Бог максимально близкий человеку и природе и конкретно проявляющий себя в своих творениях, Бог мистиков и святых подвижников. Это черты именно Бога-сына, Христа (автор приводит сходные с "Гимном" тексты из "Послания ко всем верным"). Это Бог, мистически воплотившийся в своих творениях. Напомним, что солнцу и огню в христианской литературе столетий наиболее часто уподобляется именно Бог-сын.

Согласно ортодоксальным францисканским комментаторам, первым из которых стал Бонавентура, единственно возможным является вариант "посредством". Бонавентура сообщает: "Однажды братья попросили его научить их молиться. Франциск ответил: – "Когда вы молитесь, говорите – Отче наш...". Затем он научил их хвалить Господа во всех вещах и посредством (per) всех вещей (или через все вещи)"[2].

Такой взгляд характерен для теологической системы Бонавентуры. Согласно ей, мистическое единение с Богом достигается посредством трех способностей души: чувства, разума и созерцания. Для каждой из этих способностей существуют два способа пути к Богу. На первой ступени (чувство) мы познаем Бога вне нас посредством того смысла, который он вложил в свои творения. Порядок и красота творений являются чувственными и видимыми проявлениями Создателя. Кроме того, человек способен с помощью воображения выявлять в созданиях могущество, сущность и присутствие Бога. Такова же и философская структура "Гимна", на которой основана его формальная структура. Это своеобразный путь души к Богу, имеющий круговой характер – божественная

[1] Arigna E. da. Cristo nel Cantico. Milano. 1966. P. 69.
[2] LegM IV, 3.

благодать рождается от постижения Бога и к нему же возвращается посредством воспевания красоты и упорядоченности его творений. Как Бог эманирует в мир свою благодать (теофания) в мире Франциска и Бонавентуры, так и человек в ответном жесте возносит хвалу Божьим творениям. Песнопение и молитва оказываются зеркальным отображением, отблеском теофании, божьей благодати, льющейся в мир.

В каждом творении Франциск видит присутствие Бога, божественной символики и божественной красоты[1]. Сверкающее солнце, рождающее и поддерживающее жизнь на земле, символизирует сверкающую божественную благодать. Луна и звезды, подобные драгоценным камням, освещают мрак ночи. Чистая и смиренная вода утоляет жажду, плодородная мать-земля рождает плоды и цветы. Его эстетика тесно связана с мистическим восприятием мира в единении человеческого, природного и божественного начала. Эту идею через несколько десятилетий разовьет Данте.

Эстетика природы в "Гимне" предвосхищает эстетику сицилийской школы, изобилующую эпитетами, сравнениями с природой, и, в особенности, эстетическую систему поэзии «сладостного нового стиля" – одушевление природы и придание чувству любви этически-религиозного обоснования. Она, таким образом, устанавливает прочную связь между человеком, миром и Богом.

"Этот гимн, в котором отразились духовные прозрения святого, не только положил начало литературе Ренессанса, но и выразил новое мироощущение. Это был настоящий, но христианский Ренессанс, Ренессанс христианской догматики о сотворенности мира благим Богом, излившим свою благость в это замечательное творение. На протяжении веков в христианском сознании в более или менее явной форме присутствовала мысль о некоей презренности материального мира, противостоящего миру духовному, а в еретических течениях, особенно в тех, что

[1] Robaud V. Introduzione alla lettura del "Cantico delle creature" // Responsabilita' del sapere. 1977.

были идейно связанны с манихейством, она приводила к явному осуждению всего материального как источника зла"[1].

"Гимн творений" – почти единственный случай использования вольгаре во всем наследии Франциска[2]. Это противоречит всем литературным традициям эпохи и само по себе представляет факт совершенно исключительный[3], хотя и совершенно обоснованный, так как Франциск вообще не писал ничего случайного, а в этот период жизни в особенности.

"Гимн" является молитвой, а молитва могла существовать только на латинском языке. Латынь в ту эпоху была языком культуры и языком церкви; она же была и тем языком, на котором общались между собой многочисленные сподвижники Франциска различных национальностей; на примитивной латыни Франциск проповедовал во время своих странствий по Европе. Следовательно, если бы он хотел адресовать "Гимн" возможно более широкой аудитории, он воспользовался бы латынью, как и в большинстве своих произведений. Но "Гимн" написан на вольгаре, более того, на местном умбрском диалекте, которым владел сам Франциск и его ближайшие последователи[4]. В «Гимне», в отличие от большинства других его текстов, отсутствуют следы обработки секретарями. Все это свидетельствует, что «Гимн творений» – наиболее личное из всех произведений Франциска, обращенное к самой узкой аудитории.

Другие поэтические произведения Франциска Ассизского (молитвы) менее известны в истории итальянской литературы, так как являются в первую очередь текстами для богослужения. Тем не менее и они достойны изучения именно в

---

[1] Задворный В.Л. Св. Франциск и история францисканского ордена // Святой Франциск Ассизский. Сочинения. М. 1995.

[2] О языке Франциска см., например,: Baldelli I. Francesco d'Assisi e il volgare // Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale. Spoleto. 1997. P. 3-40.

[3] Ibid. P. 3-10.

[4] В тексте присутствуют характерные черты умбрского диалекта: конечное –u; окончание глаголов в третьем лице множественного числа –ano (konfano); эпинтеза ene; союз ka и др. Есть также галлицизм (mentovare) и несколько латинизмов.

качестве средневековых религиозных тестов, отражающих проблематику менталитета эпохи.

1. Laudes Dei Altissimi (Хвалы Богу всевышнему). Это также одно из последних и наиболее драматичных произведений Франциска, один из редчайших автографов средневековой литературы. Текст его трудно поддается прочтению из-за обстоятельств его хранения: пергамент с текстом лауды имеет серьезные утраты на сгибах, так как брат Лев, ученик и секретарь Франциска, которому Франциск дал этот пергамент и велел носить его на себе, действительно в течении всей своей жизни постоянно носил его на себе под плащом в сложенном виде (следы сложения вчетверо явно видны на пергаменте). При этом заполнены обе стороны пергамента – на одной стороне – «Хвалы богу всевышнему», на другой – благословение брату Леоне. Датировка текста достаточно точна – сентябрь 1224 года, что явствует из записи, сделанной собственноручно братом Леоне на обратной стороне пергамента (запись содержит точное указание на время написания, а также рассказывает о явлении шестикрылого серафима и о стигматизации Франциска на горе Ла Верна за два года до его смерти).

В 70-е годы XX века текст был восстановлен на основании позднейших рукописей и при помощи инфракрасных лучей[1] и по сей день день хранится в Сакро Конвенто в Ассизи[2] как величайшая чудотворная святыня католической церкви, то есть обладает статусом «реликвии».

Томмазо да Челано сообщает о драматических обстоятельствах создания этой молитвы и о чудодейственной силе самого пергамента. Лауда была создана практически параллельно с «Гимном творений» – в то же самое время, то есть незадолго до смерти, и в той же атмосфере физических страданий и подведения жизненных итогов – то есть после явления Франциску шестикрылого серафима и получения стигматов. Как подчеркивает Ф.Олджати, называя эту лауду

[1] Lapansky D. The Autographs on the “Chartula” of St.Francis of Assisi // AFH. T. LXVII. 1974. P. 18-37.
[2] II Cel, XX, 49.

пламенным и непостижимым плодом переживания стигматов, «вся хвала Франциска представляет, даже по своей грамматической форме, мощное и восхищенное утверждение величия и высоты Бога, созерцаемого во множестве Его атрибутов; она организована членениями с конструкцией «Ты еси», за которой следуют именные определения. Франциск не призывает Бога, но воспевает Его «чудные дела»[1].

Эта лауда – характерный пример фасцинирующего воздействия на аудиторию. Эмоциональная напряженность, стремление охватить своей любовью всю вселенную, восторженное упоение Богом и миром, проникнутым красотой, роднит «Хвалы Богу всевышнему» со знаменитым «Гимном творений», созданным примерно в то же время. Напряженная ритмика лауды, наличие внутренних рифм, параллельных структур и ассонансов заставляет еще раз вспомнить тот факт, что практически все свои молитвы и гимны Франциск сопровождал мелодиями; остается лишь сожалеть об их утрате. Следует отметить также, что и в последующие столетия тема хвалы Богу (Gloria) не раз становилась источником вдохновения музыкантов (А.Вивальди).

Tu es sanctus Dominus deus solus, qui facis mirabilia.

Tu es fortis. Tu es magnus. Tu es altissimus,

Tu es omnipotens, tu pater sante, rex celi et terre.

Tu es trinus et unus, Dominus Deus deorum.

Tu es bonum, omne bonum, summum bonum,

Dominus Deus vivus et verus.

Tu es amor, caritas, tu es sapientia, tu es humilitas,

Tu es pacientia,tu es pulchritudo, tu es securitas, tu es quietas,

Tu es gaudiam et letitia, tu es spes nostra, tu es iustitia.

Tu es temperantia. Tu es omnia divitia nostra ad suficientiam.

Tu es pulcritudo, tu es mansuetudo,

Tu es protector, tu es custos et defensor noster.

---

[1] Олджати Ф. Вступление // Истоки францисканства. Кайшядорис. 1996. С. 35, 137.

Tu es fortitudo, tu es refugium.

Tu es spes nostra, tu es fides nostra, tu es caritas nostra,

Tu es tota dulcedo nostra, tu es vita eterna nostra.

Magnus et admirabilis Dominus,

Deus omnipotens, misericors Salvator.

2. Небольшой текст «Благословение брату Леоне» является примером словесной магии-заклинания. Этот текст написан на обратной стороне того же пергамента, который содержит «Laudes dei altissimi» и является еще одним автографом Франциска. Это краткое напутствие одному из ближайших сподвижников и учеников Франциска, которого в тот период мучили духовные сомнения, о чем он часто говорил со своим учителем. «Благословение» - это практически цитата из Ветхого Завета (Числ.6, 24-26), кроме последней фразы, которая принадлежит собственно Франциску (именно в ней содержится грамматическая ошибка, говорящая о плохом знании автором латыни). Benedicat tibi Dominus et custodiat te, ostendat faciem suam tibi et misereatur tui. Convertat vultum suum ad te et det tibi pacem. Dominus benedicat, frater Leo, te. Да благословит тебя Господь и сохранит тебя, да просветит лицо Свое на тебя и помилует тебя. Да воздвигнет лицо Свое на тебя и даст тебе мир. Да благословит тебя Господь, брат Лев. В нижней части пергамента есть еще одна фраза, написанная красными чернилами другой рукой: «Тем же образом он собственной рукой изобразил знак Тау с его основанием». Сакральная буква Тау вписана в имя брата Леоне: «Dominus benedicat f. LeoTe». Исследователи уже давно заметили, что этот пергамент, пересеченный посредине буквой Тау, можно читать во всех направлениях, и, таким образом, он является «магическим квадратом»[1]. В этой связи И.Бальделли говорит о наличии магически-сакральной функции этого пергамента, проводя параллели с традициями средневековых заклинаний как христианской, так и дохристианской (и внехристианской) народной культуры,

[1] Bartoli Langeli A. Gli autografi di Frate Francesco e frate Leone. Brepols. 2000.

глубоко связанной с древнейшей культурой центральной Италии, страны этруссков, в особенности Умбрии, уроженцем которой был Франциск[1]. В этой связи можно говорить о параллелях с еще одним известным документом той же эпохи, так называемыми «Scongiuri cassinesi» («Монтекассинские заговоры»), представляющими собой сборник религиозно – магических заклинаний из бенедиктинского монастыря Монтекассино.

3. «Толкование на «Отче наш». Это также один из самых известных тестов, поэтический и мистический, он считается по праву одним из шедевров Франциска. Композиция его проста – комментарии к каждой строке «Отче наш». Это пример художественного изложения и свободного толкования сакрального текста, некие вариации на тему Священного Писания. Здесь мы видим явные следы правки оригинального текста Франциска одним из его секретарей, теологически достаточно образованным человеком, так как в нем встречаются довольно сложные богословские формулировки и определения, а также частые цитаты из Священного писания. Текст, конечно, не во всем можно назвать оригинальным произведением не очень образованного Франциска, что подтверждает специфику средневекового понятия авторства.

4. «Хвалы, прочитываемые перед каждым каноническим часом». Это текст - характерная для Франциска и для всей средневековой религиозности компиляция из Священного писания и литургии. Наиболее известна последняя часть – молитва Богу Всемогущему. Эту молитву Франциск просил братьев выучить наизусть и читать перед каноническими часами. Текст насыщен цитатами и прямыми ссылками на Священное Писание и только лишь последняя, самая известная часть, свободна от внешних влияний и, скорее всего, создана непосредственно Франциском:

[1] Baldelli I. La Parola di Francesco e le nuove lingue d’Europa. A cura di I.Baldelli e A.M.Romanini. Roma. 1986.

«Вседержитель, пресвятой, всевышний и вышний Боже, всякое благо, высшее благо, всецелое благо, который един благ, повели нам воздать Тебе всякую хвалу, всякую славу, всякое благодарение, всякую честь, всякое благословение и все благо. Аминь». Обилие повторяющихся параллельных конструкций, многократное повторение воззваний к высшим силам (вспомним о важности нумерологии в средневековье) создает эффект фасцинации и сближает этот текст с мантрой.

5. «Приветствие Добродетелям». Время написания этого текста неизвестно. Авторство же не подвергается сомнению, так как на него ссылается Томмазо да Челано во Втором житии[1] и приводит дословно и целиком ее первую фразу. Текст, скорее всего, был отредактирован секретарями Франциска, так как в нем встречаются правильные цитаты из Священного Писания. Этот текст, таким образом, также является свободным толкованием традиционного фидеистического текста.

Здесь возможно говорить о своеобразном «готическом» мышлении Франциска, который персонифицирует добродетели, изображая их в образе дев; при этом возникает параллель между литературой и архитектурой и вспоминаются персонифицированные изображения (как правило, скульптуры) добродетелей и пороков на порталах и колоннах готических соборов. При этом Франциск, используя рыцарскую фразеологию, называет их «госпожами»: госпожа царица премудрость, госпожа святая нищета, госпожа святая любовь.

К этому тексту примыкает небольшое «Приветствие Пресвятой Деве Марии», где заметны несомненные стилистические параллели с текстами основателя ордена тамплиеров св. Бернарда Клервоского, глубоко почитавшегося францисканцами[2].

---

[1] 2Cel. 189.

[2] О предшественниках Франциска в этом отношении см.: Laurentin R. Court traité sur la Vièrge Marie. Paris.1968; Laurentin R. Foi et mythe en théologie mariale // Nouvelle révue théologique. T. 89. 1967. P.281 – 307. Roschini M. L'Ave Maria // Marianum. T. III. 1943.

В тексте обращает на себя внимание образ Марии, символизирующей храм: «Дева, ставшая храмом» – образ, широко распространенный в религиозной литературе Высокого Средневековья. Во францисканском ордене, благодаря его основателю, было распространено особо экзальтированное почитание культ Девы Марии, как, впрочем, большое значение придавалось и женскому началу (и женскому движению) как таковому. О явном культе Марии говорят почти все произведения Франциска, и в особенности различные эпизоды его жития. Томмазо да Челано свидетельствует: «Он окружал несказанной любовью Матерь Иисуса… В Ее честь он пел особые хвалы, возносил моления и питал такую любовь, что язык человеческий не может выразить»[1]. Впоследствии Франциск, которого все же никак нельзя назвать теологом, получил почетное в средневековых университетах прозвище «Марианский доктор». Через несколько десятилетий знаменитый францисканский философ и ученый Дунс Скот разработает целую ветвь католической догматики – мариологию, официально принятую позже на Первом Ватиканском соборе и возрожденную уже в наше время на Втором Ватиканском соборе. Именно францисканцы внесли решающий вклад в литературное оформление культа Мадонны в Средневековье, распространив традицию чтения молитвы Аве Мария. По мысли К.Г.Юнга, средневековый культ Мадонны явился реакцией на патриархальность христианства и на онтологическую недостаточность троицы, которая должна быть дополнена женским началом и превращена таким образом в четверицу.

6. «Призыв к восхвалению бога». Эта молитва не может быть названа творением именно Франциска (авторство в современном его значении), так как является компиляцией из Священного писания и литургических текстов. Она, кроме того, тесно связана с известным вкладом францисканцев в развитие изобразительного искусства, и, таким образом, максимальной конкретизации религии. Франциск, при постройке одной из небольших церквей, приказал нарисовать на деревянном щите различные творения Бога и собственноручно под

[1] 2Cel. 198.

каждым из рисунков соответствующие строки из литургии и Священного писания, что и получило затем название «Призыв к восхвалению Бога».

Основная мысль молитвы действительно тождественна с основной мыслью «Гимна творениям» – единство мироздания и его положительная эстетическая оценка. Отсутствуют лишь имеющиеся только в «Гимне» термины родства между стихиями. Текст является почти компиляцией и состоит практически из одних библейских цитат, хотя окончание у него - несколько неожиданное: обращение к св. Михаилу[1], культ которого был особо развит в средневековье.

7. «Молитва перед распятием» занимает особое положение, так как принадлежит к раннему периоду деятельности Франциска (как известно, подавляющее большинство текстов Франциска было создано им в последние несколько лет жизни), почти к моменту его обращения. Это единственная молитва, имеющая точную датировку - 1206 год, самое начало христианского пути Франциска, когда он после жесточайшего конфликта с отцом, отказавшись от отцовского богатства ушел из родного дома; тогда у него еще не только не было последователей и единомышленников, напротив – все гнали и унижали его; Франциск, таким образом, оказался в ситуации «один против всего мира»[2].

Согласно многочисленным и популярным легендам (этот эпизод чрезвычайно известен и любим всеми, имеющими отношение к францисканскому движению), эта молитва – часть диалога с Богом. Именно во время повторения этой молитвы Франциск услышал голос заговорившего распятия из церкви Сан Дамиано – «Иди, Франциск, и восстанови дом мой». Это произошло темной ночью после долгих дней мучительных духовных поисков, сомнений и искушений: «Он терпел внутри невыразимую муку и тревогу, ибо не мог обрести покоя, пока не осуществит своего призвания. Сопротивные помыслы боролись в его уме и их настойчивость смущала его. Но в сердце его уже пылал

[1]См. известную работу Добиаш-Рождественской О.А. Культ св.Михаила в латинском средневековье V – XIII вв. Пг. 1917

[2] Del Popolo C. Per l'Oratio ante Crucifixum di San Francesco // Studi e problemi di critica testuale. Vol. 55.. 1977. P. 5-22.

божественный огонь и он не мог утаить этого пылания»[1]. После того, как распятие заговорило с ним, Франциск начал своими руками восстанавливать маленькую разрушенную церковь, прося у прохожих подаяния на французском (или провансальском?) языке. «Говорящее» распятие Сан Дамиано, являющееся предметом самого искреннего поклонения, в настоящее время хранится в соборе св.Кьяры. Христос изображен на нем в византийской традиции – грозным и беспощадным судией со строгим завораживающим взглядом, обращенным прямо на молящегося: это действительно «Altissimo glorioso Dio". Вспомним, что так же (Altissimo) Франциск обращается к Богу в самой известной из его лауд - "Гимне творениям".

Тон молитвы лаконичен и торжественен, это почти стихи (ритмическая проза, рифмы, ассонансы, четкий метрический рисунок, чередование длинных и коротких строк). Измученный и сомневающийся Франциск просит о том, чтобы рассеялся мрак его души (очищение и просветление – это первый этап восхождения души к Богу, согласно средневековым мистическим учениям, основанным на трактатах Псевдо – Дионисия Ареопагита[2]) и о ниспослании ему веры, надежды и любви.

8. Молитва «Onnipotente". Этой краткой, но чрезвычайно возвышенной молитвой заканчивается «Послание ко всему ордену». Новизна молитвы – прежде всего в провозглашении принципиально новой цели подражания Христу, цели, которая стала основой всего францисканского движения; цель францисканца – следовать по стопам Христа внутренне очищенным, внутренне освещенным и огнем святого Духа зажженным. Сам Франциск прошел по стопам Христа до конца, повторив его крестный путь. В тексте молитвы содержится неожиданный момент – не слишком, казалось бы, сведущий в философии и теологии Франциск дает теологически верное определение существования бога в «простом единстве».

---

[1] 3Soc 12.

[2] Имеется в виду прежде всего мистическое учение Бернарда Клервоского.

9. «Служба страстям господним». Это самый большой по объему текст Франциска. При изучении этого текста снова возникает вопрос о том, что само понятие авторства в средневековом и в современном представлении – совершенно разные вещи. Текст, безусловно, составлен Франциском, но не является художественным произведением, а представляет собой компиляцию из текстов Священного писания, состоящую в основном из цитат из Псалмов и из Нового Завета. Некоторые фрагменты цитат повторяются в качестве рефрена – вероятно, текст предназначался для музыкального исполнения. Эти молитвы монахи – сподвижники Франциска должны были повторять во время чтения канонических часов. Характерным является частое упоминание девы Марии – следствие культа Марии во францисканском ордене. Датировка составления неизвестна. Упоминание о том, что именно Франциск является ее автором, содержится в «Житии св.Кьяры» Томмазо да Челано. Скорее всего, текст подвергся значительной редакции его секретарей, так как все многочисленные ссылки на Священное писание тщательно выверены. В Ассизском кодексе № 338 после некоторых частей оставлено место для записи музыки.

10. Молитвы, традиционно приписываемые Франциску.

Франциску приписываются еще некоторые молитвы без всяких на то веских филологических и исторических доказательств, лишь в силу необыкновенно живучей и устойчивой традиции.

Это так называемая Молитва о мире (или «Простая молитва») и Молитва-призыв творить добро. «Простая молитва» является чрезвычайно популярной и в наши дни, и широкие круги не подвергают ни малейшему сомнению ее принадлежность Франциску. Это очень искренний и художественный текст, несмотря на кажущуюся простоту содержания.

Приобщи меня, Господи, к воле Твоей,

К любви твоей, к миру твоему!

Даруй мне заронить любовь в сердца злобствующих,

Принести благость прощения ненавидящим,

Примирить враждующих.

Даруй мне осветить истиной души заблуждающихся,

Укрепить верою сомневающихся,

Осветить светом Твоего разума пребывающих во тьме.

Даруй мне возродить надеждой отчаявшихся,

Одарить радостью скорбящих.

Соделай меня, Господи, не ищущим утешения для себя,

Но жаждущим дать его другим;

Не вразумляющим в гордыне своей,

Но вразумляемым в смирении духа;

Не любимым, но любящим.

Об этих милостях молю Тебя, Боже,

Ибо отдавая, мы получаем;

Забывая о себе – находим себя;

Прощая других – прощение обретаем;

А умирая – воскресаем к жизни вечной!

Еще одна молитва «Призыв творить добро» очень кратка, написана ритмической прозой и напоминает лауду ритмикой, эмоциональной напряженностью и примитивными рифмами. Заканчивается она торжественным призывом с апокалиптическими нотками – «Братья, пока у нас есть время, будем творить добро».

О возлюбленные братья и благословенные вовек сыны, услышьте меня, услышьте голос Отца вашего.

Мы обещали много:

Но нам обещано больше.

Послужим на земле,

Устремясь к небесному

Наслаждение кратко:
Наказание вечно.
В меру страдание:
Слава без предела.
Многих призвание:
Немногих избрание.
Но всем воздаяние.
Братья, пока у нас есть время, будем творить добро.

Молитва «Да поглотит». К. Эссер не считает эту молитву принадлежащей Франциску, но все же некоторые современники и последователи Франциска (Умберто да Казале и св.Бернардино) сходятся в том, что Франциск неоднократно произносил ее.

Да поглотит, молю Тебя, Господи,
пламенная и сладостная сила любви Твоей
душу мою от всего, что под небом,
чтобы я умер от любви к любви Твоей,
как Ты решил умереть
ради любви к любви моей.

Высоко мистический текст этой молитвы сложен для адекватного перевода; еще раз вспомним о трудности, даже о невозможности передачи грамматическими средствами мистического опыта (как в случае “грамматического иррационализма” лауд Якопоне да Тоди). Так, практически невозможно передать средствами русской грамматики многозначность падежных отношений оригинального текста; выражение per amore dell’amor tuo, а также per amore dell’amor mio можно понимать двояко: «ради любви к любви моей» или же «силой (посредством) любви” (многозначность предлога per в особенности проявилась в тексте

программного произведения Франциска «Гимне творений», о чем уже шла речь выше). Мечковская полагает, что «мистические переживания ….. связаны с резкой активизацией подсознательных психических сил, всех возможностей чувственной и интеллектуальной интуиции. Общей чертой мистических переживаний является их «неизреченность» - невероятная затрудненность изложения, фактически невозможность передать «обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке»[1]. Характерная особенность фидеистических текстов при их внешней клишированности – это их мистическая неизреченность и сложность для восприятия.

Напомним, что эти молитвы, несмотря на их сомнительную атрибуцию, прочно запечатлены в памяти каждого итальянца с детства, действительно выражают некое «францисканское видение мира», связаны исключительно с именем Франциска Ассизского и еще раз подтверждают необыкновенную устойчивость и непрерывность устной традиции фольклора Аппенинского полуострова.

[1] Мечковская Н.Б. Язык и религия. С. 9

§ 4. ВОПРОСЫ АНАЛИЗА ПРОЗАИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО.

Безусловно, не во всех текстах из наследия Франциска в равной степени присутствует художественный элемент; это неудивительно, так как среди них - большое количество текстов сугубо практического и даже юридического назначения (уставы, наставления, завещание, службы и т.д.). Тем не менее при изучении даже такого рода текстов мы видим, что они написаны в крайне эмоциональной манере, и что автор их – прирожденный, хотя и непрофессиональный писатель.

Прозаическое наследие Франциска достаточно разнородно по содержанию: это и орденские уставы, и наставления по различным поводам, и письма, и несколько поэтических текстов. Все оно, даже та часть, где особой художественности не предполагается (документы юридического характера: уставы, наставления, письма и т.д.) свидетельствует о его незаурядном поэтическом даре; художественные образы встречаются практически повсеместно; в особенности написанные им молитвы являются самой высокой поэзией, несмотря на простоту и безыскуственность стиля. У Франциска даже юридические документы - устав нового ордена, завещание - написаны как художественные произведения, что подтверждает зыбкость границ между художественными и внехудожественными формами средневековой литературы.

Уставы и наставления.

Это самая большая и важная (с точки зрения истории францисканского движения) группа текстов, продиктованных Франциском – они содержат правила жизни созданного им ордена: «Неутвержденный устав», «Утвержденный устав», «Устав для отшельников» а также «Наставления» («Увещевания») - 28 размышлений, записанных его последователями с живого голоса Франциска, Малое Сиенское Завещание и последнее (Большое) Завещание. Кроме того, это

так называемая «Форма жизни», написанная Франциском для кларисс, и «Последняя воля», также посланная Франциском женскому ответвлению ордена.

«Увещевания», или «Наставления».

«Admonitiones» – это собрание из 28 небольших главок - поучений, которые, скорее всего, являются краткими записями того, о чем Франциск говорил на собраниях с братьями ордена по самым различным поводам. Скорее всего, эти краткие и простые изречения представляют собой как высказывания Франциска по наиболее острым вопросам, а также подведение итогов тех проблем, которые обсуждались на капитулах ордена. Возможно даже, что это заключительные слова, которые произносил Франциск в конце каждого капитула, которые затем были объединены его последователями в одно целое. Впоследствии они были отредактированы и дополнены цитатами из Священного Писания. «Увещевания» это достаточно объемный текст, при этом очевиден параллелизм с многими идеями «Устава 1221 года». Авторство этого текста считается бесспорным, так как в более десяти средневековых рукописей различного происхождения содержатся свидетельства о том, что текст «Увещеваний» принадлежит именно Франциску и присутствует в древнейшей рукописи его сочинений.[1] Тем не менее произнесенный устно текст Франциска претерпел достаточно глубокие изменения в процессе редактирования его секретарями, которые добавили большое количество цитат из Священного писания. Мы не можем сказать определенно, когда и кто именно из соратников Франциска собрал их воедино, скорее всего, это был немец по происхождению Чезарио да Спира[2], известный в ордене интеллектуал, теолог и знаток священных текстов. Предположительно, первоначальный вариант текста был составлен в 1216-1221году, то есть в период духовной зрелости Франциска, когда за его плечами был уже большой жизненный опыт странствий и проповедничества. Это очень насыщенное событиями время и в жизни самого Франциска и молодого францисканского ордена.

[1] По поводу авторства Франциска см. подробнейшее исследование Эссера: Esser K. Gli scritti di San Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova. 1982. P. 83 – 149.
[2] Спира – романизированная форма названия немецкого города Шпаер.

Первые тринадцать глав «Увещеваний» достаточно пестры по содержанию, из них наиболее известным является «Первое Наставление о Теле Господнем», в котором Франциск с мистическим упоением выражает веру в реальный характер таинства Евхаристии. Подобна постановка проблемы характерна для эпохи Франциска - вспомним, что таинство Евхаристии было в то время предметом самой ожесточенной критики со стороны еретических сект и прежде всего катаров, у которых отрицание евхаристии было одним из краеугольных камней учения. Вера в реальность таинства выражена искренне и поэтично: «Et sicut sanctis apostolis in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. Et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis videamus et credamus firmiter, eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dicit: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. И как святым апостолам Он явил Себя в истинной плоти, так ныне Он являет Себя в истинной плоти, так ныне Он являет Себя нам в Освященном Хлебе. И как те, плотскими глазами своими видели только плоть Его, но, созерцая духовными очами, веровали, что с ними Сам Господь Бог, так и мы, видя телесными глазами Хлеб и Вино, должны видеть и твердо веровать, что сие есть Пресвятое Тело Его и Кровь, живая и истинная. И таким образом Господь вечно пребывает с верными Своими, как Сам сказал: «Се, Я с вами до скончания века»[1].

В борьбе за евхаристию Франциск не одинок: несколькими десятилетиями позже учение о евхаристии будет развивать Фома Аквинский, создавший поэтичный гимн во славу буквального понимания таинства преосуществления Pange lingua[2]. Следует признать, однако, что богословская глубина рассуждений вызывает сомнения в самостоятельности Франциска: скорее всего, здесь его несколько «дополнил» Чезарио да Спира.

---

[1] Adm I.

[2] По поводу отражения культа евхаристии в литературе см. статью Самариной М.С. «Неизвестный Аквинат – поэт и мистик» // Итальянский сборник. № 9. СПб. 2006.

Любопытно также и Второе Наставление «О зле собственной воли», где речь идет об опасности вкушения от древа познания, которое ведет к приобретению собственной воли. Это наставление вновь поднимает одну из главнейших проблем всего францисканского наследия - проблему буквы и духа писания. Рассуждая о свободе воли и о проблеме познания, Франциск упоминает дьявола – именно по его наущению познание становится познанием зла, а не добра; то есть зло не в самом познании, а в том что познание становится познанием не добра, а зла. О проблеме познания Франциск будет впоследствии высказываться неоднократно, и, прежде всего, в его известнейшем письме Антонию Падуанскому об опасности рационального познания. Эта же проблема вновь встает и в Седьмом Наставлении: книжная (бездуховная) ученость подобна смерти. «Illi sunt mortui a littera, qui tanyum sola verba cupiunt scire, ut sapientores teneantur inter alios et possint acquirere magnas divitas dantes consanguineis et amicis, Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum divinae litterae nolunt sequi, sed solum verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. Et illi sunt vivificati a spiritu divinae litterae, qui omnen litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum. Тех убила буква, кто алчет узнавать одни слова, чтобы прослыть мудрейшими среди других и чтобы приобрести большие богатства и наделить ими кровных и друзей. Подобно тому, убиты буквою и те монахи, которые не желают следовать духу Божественного Писания, но горят жаждой узнавать одни слова и толковать их другим. И тех животворит дух божественного Писания, кто всякую науку, какую знает и какую хочет узнать, не присваивает себе, но словом и примером возвращает всевышнему Господу Богу, кому принадлежит всякое благо»[1]. Здесь Франциск очень четко излагает причины своей нелюбви и недоверия к книжной науке – дух и буква часто вступают в противоречие, в особенности в бесконечных схоластических спорах университетских теологов, о которых не мог не знать даже не слишком образованный Франциск.

[1] Adm 7.

Третье Наставление «О совершенном послушании» – очень характерно для всего францисканского движения; его основная мысль – «оставь все, что имеешь». Пафос его – в освобождении от любой формы собственности, в необходимости самого радикального отказа от собственности и любой формы обладания как от формы зависимости от материального мира. Нищета - краеугольный камень францисканства; обручение Франциска с Дамой Нищетой впоследствии стало темой одного из самых мистических и эмоциональных произведений францисканской литературы «Sacrum commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate". Именно францисканская Дама Нищета стала предметом вдохновенного изображения Данте[1].

Пятое «Наставление о кресте», в котором Франциск призывает почитать крест, также характерно, так как крест в то время, как и евхаристия, также был предметом критики катаров[2]. Интересно, что Франциск, неоднократно полемизировавший с катарским учением, все же нигде открыто не только не называет своих идейных противников, но и не призывает бороться с ними; факт, неоднократно приводивший в недоумение исследователей[3].

В шестом «Наставлении о подражании Господу» говорится о евангельских ценностях и о необходимости буквально следовать заветам Христа. Франциск довел свое подражание Христу до крайней степени, то есть до стигматизации. Его последователи, левые францисканцы – спиритуалы, окончательно отождествили его с Христом, а в его жизни видели второе пришествие Христа, что не могло не вызвать крайнее отрицательную реакцию церкви. Обширная литература левых францисканцев включала в себя самые разнообразные жанры – и проповеди, и морально – философские трактаты, и политические памфлеты, и, конечно, поэтические лауды Якопоне да Тоди.

---

[1] Рай, XI, 53 – 78.

[2] Символика креста была объектом самой ожесточенной критики на протяжении всей истории христианства, от древности до современных конфессий (баптисты).

[3] Существует предположение, что отсутствие ненависти к катарам, вполне ожидаемой от убежденного католического монаха той эпохи, связано с провансальско – катарским происхождением матери Франциска.

Десятое Наставление «Об умерщвлении плоти» написано совершенно в духе «мрачного средневековья», если пользоваться известными историческими и псевдоисторическими клише: Франциск призывает относиться к своему телу как к своему врагу. Крайний аскетизм Франциска и его последователей известен. Вспомним, что именно францисканцы принимали самое деятельное участие в массовом движении флагеллантов, начавшемся в 1260 году в Перудже и охватившем всю Италию а затем и Европу и создавшем собственную литературу (лауды). Францисканский орден и впоследствии подавал примеры самых беспощадных и противоестественных аскетических практик. Не имея возможности углубляться в сущность и происхождение христианского аскетизма, вспомним, что аскетизм – это также некий способ (пусть и наиболее маргинальный) достижения максимальной независимости от мира путем подавления самых естественных желаний, это и определенный физиологический путь к достижению высшего духовного состояния, свойственный и для других религий и философских учений (нищета и самоограничение античных киников, образ жизни исламских дервишей, аскетические упражнения буддистских монахов). Целью крайних аскетических практик также является обретение сверхъестественных способностей и переживание глубочайших экстатических состояний, описанием которых изобилуют рассказы о Франциске и его последователях – прежде всего сборник «Цветочки». Ненависть к человеческому телу – это единственный пункт, по которому взгляды Франциска на человека сближаются с крайним, даже противоестественным аскетизмом катаров; и все же разница присутствует – для Франциска, в противоположность религии катаров-альбигойцев, позитивность всего материального мира не подвергается сомнению. Аскетизм для него – всего лишь ипостась нищеты; он не имеет глубокой мировоззренческой основы.

Наставления с XIII по XXVIII традиционно называются «францисканскими блаженствами» и представляют собой углубление и развитие евангельских идей о духовном блаженстве с целью подражания Христу. Это такие францисканские

добродетели как терпение, смирение, чистота сердца, сострадание к ближнему, внутренний покой и радость: сам дух францисканства. «Францисканские блаженства» можно назвать своеобразным свободным комментарием к текстам из Евангелия; здесь мы еще раз можем заметить, что францисканство как таковое не является все же самостоятельным учением, а всего лишь акцентированием определенных моментов евангельских текстов. Здесь стиль изложения иногда внезапно изменяется, и мы читаем истинные слова Франциска, то есть те части, которые не подверглись последующему редактированию со стороны эрудита – секретаря. Франциск пишет очень простыми и трогательными словами, используя из художественных средств только параллельные конструкции и примитивные рифмы, что сближает этот прозаический текст с поэзией:

«Где любовь и мудрость, там изгнан страх и изгнана грубость. Где терпение и смирение, там не будет гнева и не будет смущения. Где нищета с радостью, там не будет алчности и не будет скупости. Где покой и размышление, там не будет блуждания и возмущения. Где страх Господень хранит свой двор, там враг не сыщет, как войти. Где милосердие и скромность, там нет излишества и нет ожесточения»[1].

Ubi caritas est et sapientia, ibi nec timor nec ignorantia. Ubi est patientia et humilitas, ibi nec ira nec perturbatio. Ubi est paupertas cum laetitia, ibi nec cupiditas nec avaritia. Ubi est quies et meditatio, ibi neque sollicitudo neque vagatio. Ubi est timor Domini ad atrium suum custodiendum, ibi inimicus non potest habere locum ad ingrediendum. Ubi est misericordia et discretio, ibi nec superfluitas nec induratio.

Заканчиваются “Наставления” на высоко мистической ноте - Франциск говорит о необходимости сохранения монахами неких тайн: “Блажен раб, собирающий на небесах сокровища, которые являет ему Господь, и не желающий показывать их людям ради корысти, потому что Всевышний сам откроет дела его, кому захочет. Блажен раб, сохраняющий в сердце своем тайны Господа. Beatus servus, qui thesaurisat in caelo bona, quae Dominus sibi ostendit et sub specie mercedis

[1] Adm 13 – 28.

non cupit manifestare homonibus, quia ipse altissimus manifestabit opera eius quibuscumque placuerit. Beatus servus, qui secreta Domini observat in corde suo"[1].

Подчеркнем еще раз важность «Наставлений» для всего францисканского наследия: это действительно «зеркало совершенства» духовной жизни; именно здесь Франциск изобразил свой идеал истинного христианина.

Уставы.

«Неутвержденный устав». Более распространенное название этого документа – «Правило, не утвержденное буллой» («Regula non bullata»). Это первый вариант устава нового францисканского ордена, когда у Франциска было всего лишь одиннадцать последователей; тогда Франциск получил лишь устное утверждение Папы. При этом устное одобрение верховного понтифика последовало далеко не сразу, а только после довольно длительных колебаний, вызванных крайней радикальностью устава нового ордена, хотя Франциск призывал всего лишь буквально следовать Евангелию. Впоследствии Папа подтвердил свое одобрение и закрепил его соответствующими Актами на Латеранском соборе. Преемник его Гонорий III также подтвердил это одобрение – в своих двух буллах он говорит о францисканцах как о членах нового уже утвержденного ордена.

О факте написания устава[2] Франциска сам говорит в своем Завещании, настаивая на том, как устав был явлен ему самим Богом: «И после того как Господь даровал мне братьев, никто не указал мне, что следует делать, но Всевышний сам открыл мне, что я должен жить по образу святого Евангелия. И я велел записать это со всей простотой, немногими словами, и господин Папа утвердил это. Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere

[1] Adm XXVIII

[2] Иногда его называют также «Первым уставом», что неправильно, так как первым уставом являлся утраченный устав 1209-1210 года, и «Неутвержденный устав» является на самом деле вторым. Папский престол утвердил только следующий вариант устава.

secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit mihi»[1].

Этот текст с 1223 года, то есть после утверждения «Правила» 1223 года, уже не имел юридической ценности, но остался ценнейшим историческим и духовным документом. Всего в этом документе 24 главы, пролог и заключение. «Неутвержденный устав» является одной из первых попыток Франциска организовать и регламентировать образ жизни своих многочисленных последователей. Написан он был в 1221 году в Фонте Коломбо, когда из-за упадка сил и болезней он уже не мог заниматься проповеднической деятельностью. Затем текст был отредактирован Чезаре да Спира по просьбе самого Франциска. Многочисленные цитаты из Библии также были вставлены Чезаре да Спира.

По стилю он напоминает «Увещевания» и мало походит на законодательный юридический документ, так как, подобно многим произведениям Франциска, написан крайне эмоционально. Запрещения и предписания выражены в форме просьбы, в сослагательном наклонении. В «Уставе» много интересных исторических реалий: так, Франциск подробно описывает процедуру вступления в орден, одежду францисканцев, их образ жизни (все это осталось практически неизменным и в наши дни). Интересна та часть устава, где рекомендуется воздержание от общения с женщинами, что целиком вписывается во все канонические рамки средневековья; но все же в этом запрете отсутствует традиционная для средневекового сознания враждебность по отношению к женскому началу.

Параграф о миссионерской деятельности «Об идущих к сарацинам и другим язычникам» также написан чрезвычайно эмоционально; мы видим, что здесь сказался личный опыт Франциска пребывания в исламском мире. Франциск пишет, что те, которые идут проповедовать христианство среди мусульман, должны сознать, что идут на верную смерть и мучения. Здесь еще раз

[1] Test 14

вспоминается дантовское «la sete del martiro» - жажда мученичества – владевшая Франциском и его последователями[1].

Несмотря на то, что это документ в основном юридического назначения, его отличает высоко мистическая атмосфера и экзальтированный стиль. П. Сабатье справедливо говорит о крайней эмоциональности его стиля, переходящей в странную поэтическую хаотичность: «Это – стансы, в которых страсти души переходят через все тоны, через все гаммы, от самых тихих до самых мужественных, от радостных и увлекательных, подобных трубному звуку, до тех смущающих и подавляющих душу звуков, подобно замогильному голосу»[2]. Подобная хаотичность изложения будет впоследствии свойственна другому великому францисканскому мистику – Якопоне да Тоди (его так называемая грамматическая иррациональность). Об эмоциональности и «высоко мистической атмосфере» «Неутвержденного устава» говорит также и Ф.Олждати, называя его «историческим и духовным документом, драгоценным для понимания и поддержания подлинно францисканской жизни» [3]. П. Сабатье в свойственной ему манере резко отрицательно относится к самому факту написания Франциском устава – «Не было человека менее способного, чем Франциск, написать устав»[4]. Кроме того, продолжает П. Сабатье, – для францисканского мистицизма «правила не только бесполезны, но они почти оскорбительны и являются по меньшей мере признаком сомнения»[5]. Он считает, вероятно справедливо, что два устава – официальный «Утвержденный Устав» 1223 года и «Неутвержденный» 1221 года не имеют ничего общего, кроме имени.

«Утвержденный устав», или так называемый «Второй устав», утвержденный в 1223 году буллой папы Гонория III от 29 ноября, что явствует из его подписи

---

[1] Подтверждением этому служит длинный мартиролог францисканских мучеников, погибших от рук «неверных».
[2] Сабатье П. Жизнь Франциска Ассизского. С. 259.
[3] Олджати Ф. Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. С. 23–24.
[4] Сабатье П. Жизнь Франциска Ассизского. С. 259.
[5] Там же.

под последней строкой – «дано в Латеране в третий день от декабрьских календ, в восьмой год нашего понтификата».

Франциск начал работу над ним в тот период, когда он уже формально не руководил орденом. Кардинал Уголино настоял на том, чтобы Франциск немедленно начал переработку текста первоначального устава и сделал его более соответствующим юридическим требованиям, то есть нормативным документом. В процессе работы над уставом он, естественно, пользовался помощью сподвижников и секретарей. Поэтому именно в этом документе присутствие других авторов наиболее очевидно и, конечно, здесь вопрос авторства является еще более дискутируемым.

Вспомним, что Устав был отредактирован самим кардиналом Уголино, ставшим впоследствии папой, придавшим ему вид классического юридического документа. Его лаконичный стиль и правильный латинский язык совершенно не соответствуют другим произведениям Франциска – он более чем в три раза короче первого устава. Повсеместно встречаются формулировки средневекового канонического права. Из текста изъяты многие библейские цитаты, которые, как правило, употреблял Франциск, то есть его любимые цитаты.

Только в двух главах –VI и X (VI - о милостыни и о немощных братьях, X - об увещевании и исправлении братьев) стиль изложения несколько отличается от обычного сухого стиля регламентирующего документа. Вероятно, эти части в меньшей степени подверглись редактированию и эмоциональный стиль Франциска здесь был сохранен в большей степени.

Кроме того, иногда специфический стиль Франциска все же присутствует в тексте, несмотря на все последующие внесенные изменения – в особенности там, где он в иногда свойственной ему жесткой манере закрепляет основные правила жизни ордена: «Наказываю твердо…Приказываю во имя послушания…Всем братьям послушанием вменяется…»[1], а также те строки, где он просит братьев о духовной заботе и любви, превосходящей материнскую[2].

---

[1] RB VI, IX.
[2] RB I –XII.

Наиболее известной в «Уставе» является шестая глава о нищете, написанная глубоко эмоционально, даже экзальтированно, что резко контрастируют с сухим стилем юридического документа. Здесь Франциск выступает как поэт и мистик: «Ничто братья не должны называть своим: ни дом, ни какое-либо место, ни имущество, но должны оставаться странниками и пришельцами в веке сем, в бедности и смирении служа Господу и уповая на подаяние. И пусть не стыдятся, ибо Господь ради нас сам стал нищим в мире сем. Таково величие высочайшей бедности – она, братья мои возлюбленные, сделала нас наследниками и царями царства небесного, лишила имущества, но превознесла добродетелями. Таков наш удел и путь, ведущий в землю живых… Fratres nihil sibi approprient nec omum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, paupers rebus fecit, virtutibus sublimavit. Haec est portio vestra, quae perducit in terram viventium».

Устав содержит всего 12 глав и завершается знаменательной жесткой формулировкой, приписанной собственноручно папой Гонорием III – если кто «в безумной дерзости» посмеет пойти против устава, тот испытает на себе «гнев Бога всемогущего»[1].

В качестве юридического документа Устав сохраняет силу и в наши дни в практически неизменном виде (кроме образованного позже ордена капуцинов), и присоединен церковью к трем великим монашеским уставам. Сабатье называет этот устав взаимообязующим контрактом и резко противопоставляет его первому уставу 1221 года. Рукопись хранилась до недавнего времени (до землетрясения 1997 года) в Ассизи в музее ризницы Св. Монастыря.

[1] RB XII.

Из юридических документов вспомним также два кратких текста (они впоследствии вошли в состав Устава монастыря кларисс) это – «Образ жизни» и «Последняя воля».

«Образ жизни» - небольшая записка, скорее всего, это только набросок или начало большого текста, в котором Франциск собирался изложить устав будущего ордена кларисс, избравших созерцательную и затворническую жизнь. Текст был написан в драматический период образования женского монастыря 1212-1213 г. (вспомним романтическую историю бегства Клары из дома, напоминающую сцену похищения из рыцарского романа). Заканчивается этот небольшой текст рыцарской клятвой вечной верности, любви и заботы; именно так принято было относиться во францисканском ордене к женщинам (Франциск называет их «дамами»): «Поскольку Божиим вдохновением сделались вы дочерьми и служанками высочайшего Царя, Отца нашего небесного, и Духу Святому обручились, избрав жизнь по совершенству святого Евангелия, я обещаю вам и за себя, и за моих братьев, что мы всегда будем заботиться о вас точно так же, как о самих себе, и любить будем вас, и о вас тревожиться. Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii, volo et promitto per me et fratres meos semper hebere de vobis tamquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem».

Второй текст – «Последняя воля», также обращенная к Кларе и ее последовательницам, как явствует из названия, был написан незадолго до смерти. Тон этого послания торжественный, а в конце даже становится встревоженным и обеспокоенным. Франциск говорит об опасности совращения с избранного пути некими «учениями» как о реальности: в ордене к тому времени уже начались раздоры (дискуссия по поводу степени соблюдения бедности), приведшие вскоре к драматическому расколу. «Я, бедный брат Франциск, желаю следовать жизни и бедности высочайшего Господа нашего Иисуса Христа и Его пресвятой Матери, и в этом упорно пребывать до самой смерти. И потому прошу вас, сестры и госпожи

мои, и даю вам наставление, чтобы вы всегда пребывали в этой пресвятой нищенской жизни. Берегитесь чрезвычайно, дабы ничье учение, никакой совет вовеки не совратил вас с этого пути. Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Iesu Christi et eius sanctissimae matris et perseverare in ea usque in finem; et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum, ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis».

Сразу же обращает на себя внимание тот факт, что в обоих текстах Франциск чрезвычайно мягко обращается к монахиням, ничего им строго не предписывая – «прошу вас», «даю вам наставление»… - называет их в духе рыцарства «мои госпожи», «дамы», «дочери отца небесного»… И, конечно, еще раз обещает от своего лица и от лица братьев ордена всегда защищать и заботиться о них. Даже в этих крошечных отрывках мы видим использование «куртуазной» стилистики Франциска по отношению к женщинам.

Оба текста были сохранены св.Кларой Ассизской и содержатся в написанном ею Правиле (Уставе)[1]. Рукопись Устава монастыря св.Клары хранилась до землетрясения в Ассизи[2].

Устав для отшельников (правило жизни в уединении).

Авторство этого небольшого текста бесспорно – по свидетельствам современников, «Устав» был составлен самим Франциском, без помощи секретарей и редакторов. Ф.Олджати относит его создание к периоду с 1217 по 1221 год на основании упоминании в тексте должностей провинциальных министров и кустодов (хранителей, стражей), которые, как известно, были учреждены на капитуле 1217 года. Основная задача для отшельников – сторониться людей и сохранять молчание, что с точки зрения францисканского мировоззрения достаточно необычно, так как отшельничество (созерцательный

[1] RsC 6, 3-4, 6-9.

[2] Готический собор св.Клары особенно пострадал во время землетрясения 1997 года; все реликвии, архивы и рукописи были перевезены на время реставрации в другие библиотеки Умбрии.

образ жизни) вообще не характерно для деятельного образа жизни францисканских монахов. Вспомним, тем не менее, что и сам Франциск после дальних странствий и годов проповеднической и миссионерской деятельности удалился на гору Ла Верна, где получил стигматы, а затем в монастырь Сан Дамиано, где и создал «Гимн творений». Этот устав уравновешивает и соединяет две ипостасти духовного служения – деятельную и созерцательную.

Два завещания (Малое Сиенское и Большое)

Малое Сиенское завещание.

Текст его не вызывает сомнений в аутентичности, так как содержится в 17 главе Перуджинской легенды. Время написания - май-июнь 1226 года, когда он на недолгое время остановился в Сиене, будучи уже тяжело больным. Завещание было записано кем-то из его секретарей под диктовку, но эмоциональность его изложения сохранилась. Другое его название- «Завещание, сделанное в старости» – звучит для современного читателя достаточно странно, если учесть возраст, в котором Франциск его написал (40 с небольшим лет). Малое завещание было продиктовано Франциском в состоянии крайне критическом, после тяжело прошедшей ночи, по просьбе монахов, уверенных в том, что он не выживет.

Завещание занимает всего лишь несколько строк из-за физической слабости Франциска – «от слабости и печали немощи я не в силах говорить, кратко в этих трех словах объявлю братьям свою волю…». Это последнее благословение и последние заветы о сохранении любви, бедности и покорности. Подчеркиваем то, что Франциск опять настаивает на покорности церкви: в ордене к тому времени уже начались раздоры.

«Напиши, что я благословляю всех братьев моих, которые ныне в Ордене, и которые вступят в него вплоть до скончания мира. И, поскольку я не могу говорить по причине немощи и жестоких мук недуга, я вкратце обьявляю братьям волю мою в этих трех словах. А именно: чтобы в знак памяти благословения моего и завещания они всегда любили друг друга, всегда любили и хранили госпожу нашу святую нищету и всегда были верными и послушными

священникам и всему клиру святой матери Церкви. Scribe qualiter benedico cunctis fratribus meis, qui sunt in religione et qui venture erunt usque ad finem saeculi… Quoniamm propter delibitatem et dolorem infirmitatis loqui non valeo, breviter in istis tribus verbis patefacio fratribus meis voluntatem meam, videlicet: ut in signum memoriae meae benedictionis et meae testamenti simper diligent se ad invicem, simper diligant et observent dominam nostrum sanctam paupertatem, et ut semper praelatis et omnibus clericis sanctae matris ecclesiae fidelis et subiecti exsistant».

Большое Завещание.

Написано в неизвестном месте и при неизвестных обстоятельствах. Время написания – конец сентября или начало октября 1226 года, то есть непосредственно перед смертью. Текст не редактировался, что явствует из шероховатого и несколько примитивного языка документа. О «бедной и простой латыни» говорит Ф.Олждати[1]; мы как будто слышим живую речь Франциска.

Оно в большей степени, чем другие документы, написано крайне эмоциональным языком. Это скорее духовное и идейное, но не юридическое завещание Франциска, в последние годы жизни практически отстраненного от руководства орденом. Это очень личный документ и. конечно, самый аутентичный. Начинается завещание с автобиографических моментов его обращения и покаяния. Именно здесь Франциск вспоминает о том, что никто, кроме Бога, не указывал ему, как жить. Резкий тон последних строк контрастирует с общей экстатической тональностью – Франциск, как бы предчувствуя грядущий раскол, строго приказывает ничего не убавлять, не прибавлять к Уставу и даже не писать никаких пояснений к нему, остерегаться различных толкований его, и исполнять его буквально.

Важный факт – Франциск, настаивая на своей простоте и неучености, еще раз говорит о необходимости собирать и хранить святейшие имена и слова Бога,

[1] Олджати Ф. Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. С. 25 – 26.

даже найденные в местах недостойных, и о необходимости уважать и почитать теологов и тех, кто доносит святейшие божественные слова.

Послания.

Из посланий Франциска лишь немногие дошли до нас. Некоторые из них лаконичны и даже фрагментарны; некоторые достаточно обширны и представляют собой отдельные произведения.

Это “Послание всем христианам” (дошедшее в двух редакциях), представляющее собой своего рода правило, по которому Франциск предлагал жить мирянам, которые по каким-либо причинам не могут оставить свой обычный образ жизни, семью, обязанности перед обществом, но стремятся жить в соответствии с “францисканской духовностью”: впоследствии эти “светские” последователи Франциска были объединены в так называемый орден терциариев[1]. С самых первых строк поражает масштаб и широта мышления Франциска: он обращается ко “всем христианам, монахам, клирикам и мирянам, мужчинам и женщинам, всем, населяющим вселенную…” По выражению Данте, Франциск обращается к ним «царственно» (Рай, XI -XII).

П.Сабатье придавал особое значение этому посланию и считал, что в этих страницах заключено все францисканское евангелие - «Те, кто не хотят вкусить, сколь сладок Господь, и тьму любят более, нежели свет, не желая исполнять заповеди божии, - прокляты, о них сказано через пророка «Прокляты уклоняющиеся от заповедей твоих»[2].

Существуют две редакции послания, широко известна до начала нашего столетия была вторая редакция, опубликована в 17 веке ирландским францисканцем Лукой Ваддингом. В 1900 году Поль Сабатье обнаружил первую редакцию в библиотеке Вольтерры и предположил, что эта рукопись является первоначальным вариантом Послания, а не его сокращенным изложением. В

---

[1] Впоследствии этот орден объединил большое количество приверженцев францисканской духовности; история ордена терциариев – отдельная большая тема. Данте, Джотто, Рабле, Колумб, Сервантес, французский король Людовик IX Святой – только самые известные имена.

[2] Сабатье Ф. Жизнь Св. Франциска Ассизского. С. 131.

основополагающем издании францисканских текстов Эссер придерживается того же мнения.

Датировка обеих редакций очень приблизительна. Достаточно точно мы можем говорить только о второй редакции – она связана с организацией Ордена терциариев, следовательно, это около 1221 года. Э. Робо[1], напротив, полагает, что все письмо может быть датировано достаточно точно и говорит о несколько более раннем времени – 1215 год. Текст безусловно подвергся редакции, так как содержит множество цитат из Священного писания.

Стиль письма эмоционален, содержит множество восклицательных предложений. Это характерное для средневековья упоминание дьявола, угроза погибели души и вечных мук; напоминание о Судном дне, когда придет расплата за грехи. Здесь опять мы видим характерное для Франциска отвращение к человеческому телу: он обращается ко всем, кто «исполнен ненависти к своей плоти, отягощенной пороками и грехами». Во второй редакции он повторяет эту мысль – «мы должны ненавидеть свою плоть»… «тело же надлежит иметь в небрежении и поношении»… В этом послании особенно известным является высокопоэтическая часть, посвященная Слову, посланному Богом - отцом ради спасения рода человеческого[2].

Четыре «Послания о почитании Тела и Крови Господа и его Слова» (в двух редакциях) продолжают тему реальности Евхаристии, обнаруживая при этом и определенную теологическую подготовку; взволнованная тональность писем свидетельствует о самой искренней вере Франциска в личном присутствии Бога в церкви в момент преосуществления Сына Божьего.

Послание всему ордену.

Послание “Ко всему ордену” имеет практическое назначение и связано с необходимостью укрепления молодого ордена и монашеского образа жизни.

[1] Robaud E. Introduzione alla lettura del “Cantico delle creature”. P.131.
[2] Desbonnets Th. La lettre à tous les fidèles de François d’Assise // I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche. Todi. 1985. P.53-76

Послание заключается поэтической и возвышенной молитвой, написанной ритмической прозой и представляющей один из лучших образцов литургической поэзии. Текст послания подвергся значительной редакции со стороны его секретарей. От простого и безыскусного стиля Франциска здесь не остается и следа.

Различные исследователи называют разные даты написания послания - или 1222-1223, или 1224, или 1226 год. Убертино да Казале сообщает, что послание было написано «в конце дней его».

С первых же строк становится ясно, что орден к моменту написания послания уже оформился организационно – Франциск, обращаясь к братьям ордена, перечисляет практически все иерархические ступени - генерального министра ордена, кустодов, священников и т.д. Франциск снова напоминает о важности евхаристии и о необходимости строжайшего соблюдения устава, и сам кается и исповедуется в том, что «Во многом я тяжко согрешил, более всего в том, что не сумел сохранить обещанный Господу устав, не умел исполнить службу, как предписывает устав, или по небрежности, или по немощи своей, или потому, что невежественен я и глуп»; умоляет генерального министра, чтобы тот «принудил всех неукоснительно соблюдать устав…». Здесь мы снова видим его отношение к Слову – Франциск опять говорит о необходимости хранить его письмо и «усердно беречь» - «Поэтому убеждаю всех братьев моих и во Христе ободряю, чтобы всякий раз, где бы они ни обнаружили написанные божественные слова, пусть, как могут, окажут им почтение, и если им покажется, что они нехорошо размещены или недостойно лежат, брошенные в каком-нибудь месте, пусть соберут и поместят с почетом Господа, который пребывает в речах, которые Он сказал. Ибо многое освящается словами Божьими, и силой слов Христовых воздвигается святилище алтаря».

Заканчивается послание известной молитвой Onnipotente.

«Послание к правителям народов» о необходимости соблюдения евангельских заветов обращено ко всем сильным мира сего; такое обращение –

совершенно в духе самого Франциска и францисканцев, никогда не боявшихся власти и впоследствии часто бросавших ей прямой вызов. Послание возымело самые реальные последствия – многие венценосные особы средневековой Европы приняли францисканство, вступив в орден терциариев[1]. Подлинность послания подтверждена после сравнительного анализа только в последние годы (сомнения в подлинности вызывал тот факт, что послание не входило ни в одну из древнейших групп рукописей и было известно только в рукописи на испанском языке, впоследствии переведенной на латынь). Время написания - вскоре после 1220 года, когда Франциск, изнуренный болезнями, коренным образом меняет свой образ жизни - прекращает проповедническую и миссионерскую деятельность и «обращается к письменному слову». Это послание – единственный случай, когда Франциск обращается к правителям мира сразу: «Всем городским властям и консулам, магистратам и правителям во всех концах мира...»

Тон этого небольшого (одна страница) послания чрезвычайно пессимистичен, даже апокалиптичен; это типично средневековый текст в идейном смысле. Основное в нем – напоминание всем о скорой неизбежной смерти, об адских муках и страшном суде.Еще один важный момент – подчеркивание особой важности культа евхаристии, скорее всего, из-за возникновения множества ересей, отрицавших причастие (прежде всего, катары).

Последняя фраза послания – «да будут благословенны те, кто это послание сохранит у себя». Это еще одно подтверждение его сакрального отношения к слову написанному, в данном случае даже к собственному (вспомним совет брату Леоне постоянно хранить на себе его послание – яркое свидетельство его веры в магическую силу написанного слова.)

[1] Самые известные из венценосных францисканцев – французский король Людовик IX Святой и принцесса Елизавета Венгерская, персонажи францисканских легенд и небесные покровители францисканского ордена.

“Послание к министру” написано по конкретному поводу: это ответ министру ордена[1], уставшему от руководящих обязанностей и просящему Франциска о разрешении удалиться от дел; Франциск отказывает ему, убеждая его в необходмости продолжать служение и предпочесть созерцательной жизни жизнь действенную. Именно в этом послании содержится основная идея францисканского подвижничества – не отшельничество, а пребывание в миру и борьба в мирской жизни за христианские и францисканские идеалы, жизнь в повседневных трудах и заботах. Это является более ценным для бога, чем пустынножительство. Интересен также и предполагаемый адресат этого послания – брат Илия, личность известная в ордене, но очень неоднозначная. Оставив в стороне самые различные и зачастую противоположные мнения о брате Илие, подчеркнем, что Франциск обращается к нему с отеческой любовью, наставляя его в минуты духовного кризиса, приведшего его к мысли оставить монашеское служение и уйти в отшельничество. Кроме того, в письме содержится напоминание Франциска о необходимости прощать смертные грехи согрешившим братьям, ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные». Подобное напоминание может служить косвенным подтверждением того, что адресатом является именно Илия, так как именно вокруг его фигуры сконцентрировалась вся «отрицательная информация» – справедливо или нет, но Илию впоследствии обвиняли во множестве «смертных» грехов, что и привело его к открытой оппозиции и к изгнанию из ордена.

В тексте мы опять встречаем еще одно, характерное для отношения к Слову указание Франциска о необходимости «бережно хранить при себе» это письмо.

Датировка этого текста достаточно ясна – это 1222 – 1223 годы, когда Франциск уже фактически отошел от руководства орденом и передал дела брату Илие[2].

---

[1] Министр, т.е. «служитель» – один из высших чинов францисканского ордена. В данном случае, скорее всего, письмо адресовано брату Илие Кортонскому, одному из самых интересных и неоднозначных деятелей раннего францисканства.

[2] Сохранившиеся поздние рукописи письма имеют добавление «к генеральному министру», следовательно, оно предназначалось брату Илие и было написано в 1222-1223 годах.

Среди небольших писем частным лицам есть особо ценные для понимания всей францисканской духовности; это уже упоминавшаяся Записка брату Леоне (редкий автограф Франциска); Записка Антонию Падуанскому об университетском преподавании, имеющая важнешее значение для понимания отношения Франциска к науке и рациональному познанию; трогательное Письмо Донне Джакомине, знатной римлянке, испытывавший к Франциску сильные чувства.

«Послание ко всем клирикам о почитании тела Христова и о чистоте алтарей» существует в двух редакциях. Известны несколько рукописей этого послания, что говорит о его распространенности (один из списков 1238 года был найден в архиве бенедиктинского аббатства в Субиако). Послание чрезвычайно близко по содержанию и по стилю к Завещанию и, скорее всего, относится к последнему году жизни Франциска – к 1226 году. Это послание в большей степени трактует теологические вопросы – значения таинства причастия, Имени и Имен Бога. Франциск еще раз говорит о священных Именах Бога, о значении Слова – «ничто не может стать Телом, не освятившись прежде Словом»; и опятьс каким-то упорством напоминает о необходимости собирать повсеместно «имена и слова господа писаные», даже если они найдены в «нечистых местах».

Послание к кустодам (хранителям) - первая редакция.Письмо было написано около 1223 года и обращено к кустодам (хранителям), являвшимся одной из высших иерархических ступеней ордена. Вместе с «Посланием к правителям народов», «Послание к кустодам» было известно только в испанской рукописи. Затем оно было переведено на латынь и издано Л.Уаддингом.

Латинская рукопись «Послания к кустодам» был впоследствии найдена и опубликована П. Сабатье.

В письме Франциск просит иерархов ордена свято соблюдать следующие три момента. Первый – почитать таинство евхаристии и сам обряд. Второй – почитать «написанные священные имена и слова Бога», свято беречь и хранить рукописи: «Написанные же имена и слова Господа, где бы ни находились в нечистых местах, пусть собираются, и кустоды должны поместить их в достойном месте». Третий – приказывает сделать копии с письма и хранить при себе. Характерно, что Франциск постоянно ставит в один ряд таинство евхаристии и таинство Слова, практически уравнивая их в теологическом смысле.

Послание к кустодам (стражам) – вторая редакция. Судьба его примерно такая же, как и у первого послания к кустодам – испанская рукопись, перевод на латынь и издание Уаддинга. Написано в 1223 году, еще одно распространенное его название - «послание ко всем гвардианам». Впоследствии Эссер после тщательного филологического анализа доказал его принадлежность Франциску. Это послание практически повторяет первое послание, но является более кратким. В нем Франциск говорит о наличии первого послания и снова просит сделать с этого письма много списков и хранить его.

«Записка брату Леоне».

Большое значение для всего францисканского наследия имеет краткое послание к брату Леоне так как оно является одним из немногих сохранившихся автографов Франциска, подлинность которого уже давно не вызывает сомнений. Оно было написано примерно в 1223-1224 годах им собственноручно на латинском языке и не подверглось никакой редакции, так как имеет окказиональный характер, хотя об обстоятельствах его написания мы можем только догадываться. Скорее всего, как это видно из текста, речь идет о продолжении какой-то беседы, которую вели в дороге Франциск и Леоне. Тон этого краткого послания не только чрезвычайно дружелюбен и заботлив (Франциск говорит о своей материнской заботе о братьях). Он предоставляет

брату Леоне полную свободу в его деятельности, не сковывая его никакими жесткими регламентациями, так как одно из важнейших положений францисканства – это свобода выбора.

Это письмо имеет особое значение, так как была написано Франциском собственноручно, и, таким образом, считаясь религиозной реликвией, является предметом поклонения верующих, поскольку к ней прикасалась рука святого. Пергамент с текстом письма и по сей день хранится в сокровищнице городского собора в Сполето.

F. Leo f.Francissco tuo salutem et pacem. Ita dico tibi fili mei sicut mater, quia omnia verba quae diximus in via, breviter in hoc verba dispono et consilio, et si (de post) oportet propter consilium venire ad me, quia ita consilio tibi: in qoqumque modo melius videtur tibi placet domino deo et sequi vestigiam et paupertatem suam, faciatis cum beneditione domini dei et mea obedientia. Et si tibi est necessarium animam tuam propter aliam consolationem tua et si vis, Leo, venire ad me, veni.

Брату Леоне твой брат Франциск, привет и мир. Так говорю тебе, сын мой, как мать, и все слова, сказанные нами в дороге, кратко выражаю в этом слове, и если тебе потом понадобится прийти ко мне за советом,то так тебе посоветую – как бы ни показалось тебе лучше послужить Господу Богу и следовать за ним и его бедностью, делай с благословением Бога и моим согласием. И если тебе нужно душу свою обратить к другой за утешением, и если хочешь, Леоне, прийти ко мне, приходи».

Этот документ является редким свидетельством страннического образа жизни Франциска и его первых сподвижников—он вспоминает «слова, которые они говорили по дороге». Характерно, что в стиле письма четко прослеживаются разговорные интонации.

Послание донне Джакомине. Мадонна Джакома да Сеттесоли – знатная и богатая римлянка, одна из многих женщин, глубоко любивших Франциска. Письмо сугубо личного характера - Франциск называет ее «дорогая», сообщает ей о своей болезни и близкой смерти и просит ее привести ему тех сладостей,

которые он пробовал у нее в Риме. Трогательная последняя встреча Франциска и Джакомины часто описывается во францисканских источниках; Джакомина да Сеттесоли («брат Джакомина», как называл ее Франциск, подчеркивая свое отношение к ней только как к другу, похоронена, согласно ее завещанию, в нескольких шагах от могилы самого Франциска в Нижней церкви Ассизи). В этом письме мы видим живого и человечного Франциска, далекого от агиографических канонов и схем. «Госпоже Джакоме, рабе Всевышнего, брат Франциск, беднячок Христов, желает спасения в Господе и общения Духа Святого. Знай, дорогая, что Христос благословенный, по милости Своей, открыл мне, что конец моей жизни уже близко. Потому, если ты хочешь застать меня живым, получив это послание, поспеши в церковь Святой Марии Ангелов, ибо, если ты не придешь до такого-то дня[1], живым меня уже не увидишь. И принеси с собой ткани власяницы, которой обовьешь тело мое, и воску для погребения. Еще, прошу, принеси тех сладостей, какие ты, бывало, давала мне, когда я хворал в Риме».

«Послание брату Антонию».

Среди текстов Франциска особое положение занимает совсем краткое – всего несколько строчек – послание Франциска Ассизского к его собрату по ордену - самому знаменитому и любимому после самого Франциска итальянскому святому португальского происхождения Фернандо Лиссабонскому, более известного под именем св. Антония Падуанского (1195-1231), великого подвижника, проповедника, «доктора церкви», покровителя Португалии и персонажа многочисленных произведений европейской живописи. Послание написано по конкретному поводу: Франциск поручает Антонию преподавание теологии монахам францисканского ордена. Вследствие этого Антоний становится первым в ордене преподавателем философии и теологии в университетах Болоньи, Монпелье, Тулузы (1222 – 1230), а одновременно начинает прославившую его проповедническую деятельность против

[1] Некоторые издания дают чтение «до субботы», что подтверждает и Томмазо да Челано (3Cel 38)

альбигойской ереси в Южной Франции и Северной Италии. Письмо Антонию Падуанскому датируется достаточно точно – началом 1224 года, так как в нем Франциск ссылается на уже написанный Устав. Франциск называет его «моим епископом», так как Четвертый Латеранский собор 1215 года определил проповедническую и преподавательскую деятельность как епископское служение. Письмо написано на латыни – яркое свидетельство интернациональности культуры средневековья. Полуитальянец - полуфранцуз Франциск Ассизский пишет португальцу Антонию Падуанскому на международном языке образованной Европы. При этом латынь пользовалась гораздо большим престижем, чем современный английский, так как, ко всему прочему, была еще и языком сакральным, языком священных текстов и церковной службы. Поэтому текст, написанный на латыни, автоматически воспринимался как более стилистически возвышенный и значимый.

Это письмо является особенно важным для понимания отношения Франциска и францисканского ордена к теоретической науке и вообще к рациональному познанию: «Брату Антонию, моему епископу, брат Франциск желает спасения. Хочу я, чтобы ты читал братьям святую теологию, лишь бы среди этих трудов ты не погасил дух молитвы и благочестия, как требует того наш устав».

В этой простой и краткой, но многозначительной фразе сразу же чувствуется противопоставление рационального познания (теология как философское обоснование религиозных постулатов) и мистического пути (именно мистика – основа францисканства) и ощущение опасности для спасения души, исходящее от рационального способа познания. Это характерно средневековая мысль о позитивности иррационального основывается на известной цитате из апостола Павла о изначальной непознаваемости Бога. (Деян.,17, 13-18)

В этом кратком письме мы видим, кроме того, и основной тезис мистического богословия по Дионисию Ареопагиту – знание через незнание, через мистическую интуицию. «…Истина в последней инстанции не может быть сообщена с помощью слов и книг и получена посредством мышления. Последняя

истина может быть достигнута лишь как результат интенсивной духовной жизни, в качестве итога соответствующего духовного пути»[1].

«Рассказ об истинной и совершенной радости».

Одна из самых любимых и наиболее часто цитируемых частей францисканского наследия в русской литературе второй половины XIX века и в особенности в литературе русского декаданса – это «Рассказ об истинной и совершенной радости» Франциска Ассизского, совсем небольшой текст, простая, но драматическая история с неожиданным финалом написанная чрезвычайно эмоционально и производящая большое впечатление на читателя крайним, почти болезненным духом аскетизма и мистики – один из краеугольных камней всего мировоззрения францисканства, это радость-страданье и победа духа. Еще раз в этой связи вспомним Л.Н.Толстого, на которого этот рассказ произвел неизгладимое впечатление.

До нас текст дошел в нескольких вариантах в разных рукописях (древнейшая рукопись сохранилась в составе Флорентийского кодекса XIV века) и с неизбежными искажениями, так как был записан не лично Франциском, а с его слов через вторые и третьи руки монахами францисканского ордена. Тем не менее К. Эссер, самый авторитетный исследователь францисканского текстуального наследия, после глубокого сравнительного анализа различных рукописей подтвердил авторство этого текста и включил его в собрание сочинений Франциска Ассизского. Рассказ относится к самому трудному периоду пути Франциска - к началу, когда он начал свою простую проповедь евангельских ценностей (вспомним, что Франциск по сути не сказал ничего нового в христианстве и никак не стремился его реформировать; он лишь акцентировал наиболее гуманистические черты христианской идеи). В этот период его прогоняли, унижали, избивали, принимали за нищего бродягу и безумца, чему способствовала его вызывающе маргинальная манера поведения, напоминающая поведение русских юродивых; от сумашедшего Франциска отличало только то,

[1] Дюкофф П. Мистическая молитва по Дионисию. СПб. 1996. С. 14.

что он был совершенно нормальным. Тогда у Франциска было мало сторонников, почти все они были в прошлом богатыми людьми, как и сам Франциск, отказавшиеся от своих богатств: бедность для них стала высшей степенью свободы и независимости от мира. В этот же период Франциск похитил из дома родителей самую богатую, знатную и прекрасную девушку Ассизи – Клару; история похищения Клары напоминает эпизод из рыцарских романов, на которых был воспитан Франциск. Впоследствии Клара основала женскую ветвь францисканского ордена – орден кларисс, не имеющий аналогов по суровости и аскетизму. История духовной любви Франциска и Клары стала сюжетом для целого ряда произведений итальянской литературы и кинематографии.

Сюжет рассказа прост. Однажды возле Санта Мария дельи Анжели Франциск подозвал своего собрата и попросил его записать, что такое истинная радость. Истинная радость не в том, чтобы все профессора из Сорбонны вступили во францисканский орден (Франциск испытывал определенную нелюбовь к университетской науке; он, мистик, не понимал и не одобрял царившей тогда схоластики). Истинная радость не в том, чтобы король Англии (имеется в виду Ричард Львиное Сердце) и король Франции (Филипп Август) восприняли францисканское мировоззрение. Здесь Франциск будто бы предвидит, что вскоре после его смерти и сильные мира сего и даже венценосцы примут францисканский обет. Радость не в том, продолжает Франциск, чтобы весь исламский мир обратился в христианство. Эпоха крестовых походов, отдаленные геополитические последствия которых мы ощущаем и сейчас, была тогда в самом разгаре. Франциск и сам отправился с крестоносцами в собственный мирный крестовый поход, пробрался к самому султану Египта, который оказался терпимым и образованным правителем и долго с ним беседовал, пытаясь убедить принять христианство. Радость даже не в том, что Франциску будет дана власть совершать множество чудес и исцелять больных: ”говорю тебе, что во всем этом нет истинной радости” – продолжает Франциск. “Так в чем же истинная радость, брат?” – спрашивает его спутник. И тогда Франциск рассказывает следующее. Он

зимой возвращается из Перуджи в Ассизи, босой, в одном рубище, со стоптанными в кровь ногами и обледенелой одеждой. Он подробно и даже с некоторым наслаждением описывает свои страдания. Он приходит наконец в жилище к своим собратьям, долго стучит и умоляет впустить. Через некоторое время выходит один из его собратьев и прогоняет его, говоря, что он слишком прост и неучен для них, а они уже стали важными персонами и ему вместе с ними не место, он им больше не нужен (Здесь Франциск опять предвидит ситуацию, когда его впоследствии действительно отстранили от руководства орденом). Наконец его собрат, продолжая оскорблять его, произносит знаменательную фразу: “Ты – идиот”. Слово «идиот» обозначает несведущий, неученый, простой. «Идиотом» нзывал себя прежде всего сам Франциск, подчеркивая свою простоту и неученость (что не совсем соответствовало действительности), свое юродство. Он продолжает умолять впустить его хотя бы на одну ночь. Читатель ждет, что исполнится евангельское - “стучите, и отворят вам”. И наконец после долгой мольбы, унижений, его избивают и окончательно прогоняют, посылая к тамплиерам (этот рыцарский орден уже тогда пользовался дурной славой). Не исполняется сказанное в Евангелии. Так в чем же истинная и совершенная радость? После всего этого остаться неколебимым и сохранить терпение и продолжить свой путь: высшая степень самообладания и уверенности в своей правоте.

«Он (брат Леонард) там же повествует, как однажды блаженный Франциск возле Святой Марии Ангельской призвал брата Леоне и сказал: «Брат Леоне, пиши». Тот ответил: «Я готов». «Пиши», - сказал, «что есть истинная радость. Пребывает вестник и говорит, что все профессора из Парижа вступили в Орден, пиши, это не есть истинная радость. То же самое, если все прелаты из-за Альп, архиепископы и епископы; то же самое, если король французский и король английский, пиши, это не есть истинная радость. То же самое, если братья мои пошли к неверным и обратили бы их всех в веру; то же самое, что Бог даровал мне милость исцелять больных и совершать много чудес: говорю тебе, что во всем этом нет истинной радости. Но какова же истинная радость? Я возвращаюсь

из Перуджи и глубокой ночью прихожу сюда, и зима слякотная и до того холодная, что на рубашке намерзают сосульки и бьют по голеням, и ранят так, что выступает кровь. И весь в грязи и во льду, замерзший, я подхожу к дверям, и, после того как я долго стучал и кричал, подходит брат и спрашивает: «Кто там?» Я отвечаю: «Брат Франциск». А он отвечает: «Иди прочь, уже поздний час, не войдешь». И когда я продолжаю настаивать, отвечает: «Иди прочь, ты простак и неграмотен, не подходишь нам; нас так много и мы такие важные персоны, что мы не нуждаемся в тебе». А я все стою под дверью и говорю: «Из любви к Богу приютите меня этой ночью». А он говорит: «Не буду. Поди в обитель к крестоносцам и там попроси». Говорю тебе, что если сохраню терпение и дух мой не смутится, вот в этом и есть истинная радость, и истинная добродетель и спасение души».

«Рассказ об истинной и совершенной радости» занимает особое место во францисканском наследии; это напряженный и драматический рассказ о трудностях избранного пути служения, трудностях не столько физических и телесных, хотя и они являются крайней степенью аскезы; главная опасность – в душе человека; победить свои сомнения и властвовать над собой – в этом есть истинная и совершенная радость[1]. Истинная радость – не в университетской учености Сорбонны, к которой Франциск всегда относился подозрительно; она и не в благосклонности венценосных особ; она даже не в исполнении давней мечты Франциска – обращении в христианство исламского мира; она и не в обретении сверъестественных способностей целительства и чудотворчества. Истинная радость, это «радость – страданье» – в сохранении невозмутимости духа и уверенности в избранном пути даже когда от тебя отрекаются твои же единомышленники и не исполняется библейское «Стучите, и отворят вам».

Аскетизм, доведенный до предела человеческих возможностей, стремление испытать страдания Христа, жажда мученичества – “la sete del martiro” по словам

[1] «Рассказ об истинной и совершенной радости» произвел огромное впечатление на Л.Толстого; высказывания Толстого по поводу этого францисканского текста могли бы стать темой отдельного исследования. См. об этом: Мелешко Е.Д. Л.Н. Толстой и Франциск Ассизский: опыт духовного братства // Е.Д. Мелешко. Философия непротивления Л.Н. Толстого. Систематическое учение и духовный опыт. Тула.1999.

Данте, сделавшем Франциска одной из наиболее запоминающихся фигур Божественной комедии, - все это сильно сократило земную жизнь Франциска Ассизского. Он умер в 44 года после явления ему шесткрылого серафима, от крайнего истощения, в состоянии стигматизации, действительно повторив путь Христа.

В этой связи снова вспоминаются слова П.П.Муратова о «жуткой тайне святости» францисканского движения, его пропастях и глубинах. «Из явлений, доступных нашему воображению, явление святости несомненно одно из самых жутких. Экстатическое христианство Сан Франческо должно жечь и испепелять каждого, кто попытался бы приблизиться к нему вплотную»[1].

Итак, мы можем утверждать, что литературное наследие Франциска Ассизского целиком вписывается - и его поэтическая, и прозаическая части - в мировоззренческие рамки породившего его европейского XIII столетия. Так, "Гимн творений" как "космическая симфония" создает полную картину мира, отдавая дань свойственной концу средневековья энциклопедичности. Он встает, таким образом, при очень скромных размерах в один ряд с огромными "Суммами" Фомы Аквинского, хотя, конечно, эти произведения написаны с различных точек зрения, с различной целью и совершенно разными по духу людьми.

Для Италии эпоха Дуеченто[2] – это не только время создания всеобъемлющих философских систем и написания огромных энциклопедий (Фома Аквинский, Брунетто Латини и др.), это и время подведения определенных итогов. Это столетие – последнее "средневековое" столетие Италии, если пользоваться традиционной терминологией в отношении самого понятия "средневековая культура". Следующее за ним было уже временем "золотого века" литературы

[1] Муратов П.П. Образы Италии: в 3-х т. М. 1994. (Впервые: Берлин. 1924). С.35.

[2] К термину «Дуеченто» мы подходим не с формально хронологической точки зрения (1200 – 1300 гг.), а понимаем этом период более широко, как период развития культуры, начавшийся деятельностью Франциска Ассизского (1182 – 1226) и закончившийся творчеством Данте (1265 – 1321). Подобное несовпадение хронологических и культурологических рамок исторических периодов встречается нередко; так, можно считать, что эпоха великого восемнадцатого столетия закончилась несколько ранее хронологического завершения века – то есть взятием Бастилии в 1789 году

итальянского Возрождения, временем "Декамерона" и сонетов к Лауре. По эмоциональной напряженности и мистической устремленности ввысь литературное наследие Франциска Ассизского также неотделимо от своей эпохи. Выражение Ж. Дюби, проводящего параллель между деятельностью Франциска и созданием готических соборов, – "высочайшая готическая духовность"[1], в полной мере применимо к каждому их текстов Франциска - от "Гимна творений" до молитвы «Да поглотит».

Литературному наследию Франциска Ассизского свойственны и максимализм (роландовская "безмерность" – "demesure"), и стремление охватить всю вселенную, достичь ее высшей точки – как в строительстве храма, устремленного шпилем в небо, что в полной мере иллюстрируется известными словами основоположника петербургской школы медиевистики Л.П. Карсавина: "Величие и трагедия средневековья – в его неосуществившемся стремлении ко всеобщему синтезу"[2].

С другой стороны, францисканская духовность, утверждающая идею безусловной позитивности, гармоничности и эстетической ценности мира, явилась также выразителем религиозного возрождения[3], опередившего возрождение литературное и общекультурное.

---

[1] Дюби Ж. Время соборов. С.134.

[2] Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев. 1999. С.165.

[3] Напомним, что термин «религиозное возрождение» стал впервые использоваться еще в XIX веке французским историком Озанамом, высказавшим мысль, что именно религиозное возрождение (и в первую очередь деятельность Франциска Ассизского) духовно подготовило гуманистическую культуру Возрождения.

ГЛАВА III.
РАЗВИТИЕ ФРАНЦИСКАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В XIII СТОЛЕТИИ.

Францисканская литература после смерти Франциска пошла долгий путь развития, став одним из самых больших пластов средневековой религиозной литературы, и, несмотря на существование других тенденций (доминиканская литература) именно францисканство все же является определяющим в религиозной литературе 13 века[1].

Литературное и духовное наследие Франциска Ассизского оказало глубокое влияние на развитие религиозной литературы и XIII века, и, конечно, на ее развитие в последующие столетия. Это влияние далеко выходят за рамки религиозной литературы в узком смысле этого понятия; францисканские авторы обращаются к разносторонним сферам письменной традиции: это и агиография, и теологические трактаты, и естественнонаучные сочинения и, конечно, поэтическая традиция. Но всю эту разнообразную литературу объединяет чувство новизны и изменения, духовная радость, интерес к миру.

Бурный расцвет литературы начался в ордене сразу же после смерти Франциска. Наиболее интересная и значительная часть этого литературного пласта - францисканская литература XIII века, периода "основ", то есть первых нескольких десятилетий поле смерти Франциска (1226 год), литература, объединенная духом «францисканской новизны», верой в то, что для всего человечества с приходом в мир Франциска Ассизского начинается «новая жизнь». В следующем XIV столетии в связи с процессами, происходившими в ордене, о которых мы говорили выше, этот дух был несколько утрачен и литературное развитие пошло в другом русле.

Итак, помимо произведений самого Франциска, в XIII веке францисканская литература включает в себя огромное количество самых разнообразных текстов:

[1] Petrocchi G. La letteratura religiosa // Storia della letteratura italiana. Garzanti.1987. P.653 – 715.

это и официальная житийная литература (Томмазо да Челано, Бонавентура), и так называемая «цветочная» литература, более близкая к народной традиции; это и исторические хроники (Анжело Кларено, Салимбене), теологическая литература (Бонавентура), научная литература (Дунс Скот, Роджер Бэкон, Уильям Оккам), мистическая литература (Раймунд Луллий, Анжела да Фолиньо), проповеди (Антоний Падуанский, Бертольд Регенсбургский), эпистолярная литература (Клара Ассизская), рассказы о путешествиях (Джованни Плано Карпини, Бартоломео да Кремона), поэзия (Якопоне да Тоди). В основном эти произведения написаны на средневековой латыни, что, естественно, сделало их доступными для большинства образованной Европы; но многие произведения были написаны и на так называемом «volgare», то есть на народном, староитальянском языке, делавшем тогда свои первые шаги, что было чрезвычайно важно для процесса формирования наций. Вспомним, что итальянский язык практически на 100 лет задержался в своем формировании по сравнению с другими романскими языками и поэтому появление текстов на «volgare» имело особое значение, в том числе и для формирования национального самосознания итальянского этноса[1].

К сожалению, многие из произведений и документов этого периода считаются утерянными: это, прежде всего, записанные секретарем Франциска братом Леоне «Cedulae», и «Rotuli»[2], а также многие другие документы, письма и хроники различных францисканских авторов, названия которых сохранились только в источниках, но судьба которых неизвестна.

Обилие материала для исследования[3] не позволяет нам одинаково подробно останавливаться на всех францисканских текстах этого периода; для того, чтобы составить возможно более цельную картину развития францисканской

---

[1] Клестов А.А. Предисловие // Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. Санкт-Петербург. 2000. С.6.

[2] Отрывки этих текстов сохранились в документах «Verba sancti Francisci» и в трактате «Speculum perfectionis», последний, скорее всего, принадлежит брату Леоне.

[3] Об обилии материала для исследования говорит следующий пример: в Италии существует научно-исследовательский институт, имеющий филиалы в различных частях Италии и занимающийся изучением наследия только одного Бонавентуры. Подобная же ситуация с иследованиями наследия Антония Падуанского и многих других францисканцев (для Иберийского полуострова это Раймунд Луллий).

литературы XIII столетия, нам придется рассмотреть только самые яркие явления литературы этого времени (агиографию, хроники, научную и проповедническую литературу) и некоторых наиболее значительных авторов.

§ 1. ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ АГИОГРАФИИ: «ЛЕГЕНДЫ» И «ЦВЕТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА».

В понятие агиографии мы включаем как официальные жизнеописания, так народную «цветочную» литературу, а также отдельные рассказы о жизни Франциска, содержащиеся в других произведениях (как правило, это исторические хроники).

Агиография Франциска начала складываться практически сразу же после его смерти, когда его ученики стали собирать материалы, документы и воспоминания о его жизни для готовящегося процесса канонизации в 1228 году.

Большинство произведений раннефранцисканской литературы относятся к жанру так называемой «легенды», то есть «книги, которую следует читать»[1]. Как правило, подобные легенды-жизнеописания составлялись церковными авторами с благословения церковных властей и должны были быть одновременно познавательными и назидательными. Почти все «легенды» (за немногими исключениями) подвергались так называемому «редактированию» со стороны церковных теологов и, конечно, строгой церковной цензуре, в отличие от так называемой «цветочной» литературы народного происхождения. Именно из таких «легенд» церковь выбирала те, которые впоследствии вошли в официальный церковный канон жизнеописаний Франциска Ассизского.

1. Древнейшие «легенды» о Франциске Ассизском принадлежат перу сподвижника и ученика основателя францисканского движения Томмазо да Челано.

Томмазо да Челано является автором нескольких больших прозаических сочинений о жизни Франциска Ассизского. В 1228 году, то есть всего лишь через два года после смерти основателя францисканского ордена произошла

[1] От латинского герундива «legendum». Латинский герундив имеет значение долженствования и целеполагания, ср.: Carthago delendum est (Карфаген должен быть разрушен).

канонизация основателя ордена. Потребовалось как можно скорее написать биографию нового святого, что было поручено папой Григорием Девятым, другом и покровителем ордена, сподвижнику Франциска Томмазо да Челано как наиболее образованному из членов ордена периода возникновения.

Основная идея его произведений о Франциске Ассизском – «францисканская новизна», при этом «poverello» предстает как «новый человек», обновивший мир; автор воспринимает Франциска и как носителя принципиально нового восприятия мира и как его преобразователя. Здесь, как нигде, присутствует пафос францисканского движения - идея духовного возрождения мира. Челано, говоря о Франциске, постоянно употребляет выражения «новая жизнь», «святая новизна», «обновление», «новый дух» и «новый порядок», называет его «новым евангелистом», отмеченным «новизной чуда» (имеется в виду явление стигматизации, действительно новое для истории религии). При этом Челано подчеркивает и новое позитивное мировосприятие Франчика – его радость и веселье (несказанную радость - «indicibile letizia»[1]), его бесстрашие, уверенность в правоте избранного пути и чувство «религиозного оптимизма», которым пронизан весь его жизненный путь[2]. Автор акцентирует и пророческую сущность Франциска: он предстает как «человек из другого мира» («come un'uomo dell'altro mondo")[3], его слова – как пылающий огонь («la sua parola era come fuoco ardente")[4], он видит все тайное[5]. Франциск у Челано – «новый евангелист», появившийся в мире в его «последние времена»[6]. При этом акцентирование автором экзальтированных пророческих мотивов имеет явное эсхатологическое иоахимитское происхождение, что и послужило причиной последующего запрета,

---

[1] 1Cel 10, 7.

[2] Об образе Франциска у Челано см.: Spirito S. Il francescanesimo di fra Tommaso da Celano. Studio interpretativo della "Vita prima" e della "Vita seconda". Assisi. 1963; Pasztor E. Francesco d'Assisi e la "questione francescana". Assisi. 2000; Michetti R. La "Vita beati Francisci" di Tommaso da Celano: storia di un'agiografia medievale // Franciscana, I. 1999. P.123 – 235; Paciocco R. La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci // Paciocco R., Acrocca F. Tommaso da Celano e la vita Beati Francisci. Milano. 1999; Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di S.Francesco. Atti del convegno di studio. Celano. 1985.

[3] 1Cel 36, 4.

[4] 1Cel 23, 2.

[5] 1Cel 48, 1.

[6] 1Cel 89, 4.

наложенного на тексты Томмазо да Челано[1].

«Первое жизнеописание Франциска Ассизского» («Vita prima», 1228-1229) Томмазо да Челано, написанное по заказу Григория Девятого, является древнейшим во всей известной ныне официальной францисканской агиографии. Это высокохудожественное произведение, написанное в возвышенно-назидательном стиле на прекрасной латыни. Оно было одобрено папой в Перудже в 1229 году, но впоследствии, как и большинство других произведений Томмазо да Челано, оказалось под церковным запретом и было исключено из канона.

При написании «Первого жизнеописания» автор, без сомнения, сознавая важность поставленной перед ним задачи - создания жизнеописания нового чрезвычайно популярного святого, пользовался схемами самых известных средневековых агиографий – прежде всего св. Мартина Турского (автор - Сульпиций Север), св. Бенедикта Нурсийского (автор - Григорий Великий), св. Бернарда Клервоского (автор - Гийом де Сент-Тьерри). Поэтому это произведение отличается самым высоким стилем – торжественно назидательным, драматическим и поэтически-возвышенным: язык Томмазо да Челано – это ритмизированные периоды в лучших традициях римской классики и средневековой церковной литературы.

Томмазо да Челано, следуя общепринятым в средневековой агиографии правилам, описывает жизнь Франциска, следуя хронологии, основываяст на трехчастном делении повествования. В первой части рассматривается его жизнь до стигматизации, во второй описываются последние два года его жизни в состоянии стигматизации, третья часть посвящена посмертным чудесам. Самой важной является именно вторая часть, так как последние два года жизни святого стали временем осознанного подведения итогов, создание многих произведений и духовной зрелости.

В изображении Франциска автор следует за народными легендами, еще при жизни святого возникшими вокруг его образа: у Челано Франциск предстает в

[1] Dalarun J. La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane. Milano.1996. P.113.

качестве мистического ангела – Серафима, «angelo del sesto sigillo» (ангела шестой печати), носителя эсхатологической идеи; кроме того, автор намечает и принципиально новые черты Франциска, не встречающиеся ни в одной из предыдущих агиографий. Ассизский святой явлен миру в совершенно новом качестве – в качестве второго воплощения Христа и повторения его пути. При этом Томмазо да Челано постоянно подчеркивает физическое сходство стигматизированного Франциска Ассизского с распятым Христом во всех деталях: никогда прежде люди «не слышали и не читали то, что теперь увидели собственными глазами, и едва поверили бы, если бы не имели перед собой столь очевидного свидетельства. Истинно, во Франциске явился образ Креста и Агнца заклания, омывшего грех мира: он казался только что снятым с орудия пытки, с ладонями и стопами, пробитыми гвоздями, и с кровоточащим правым ребром, пронзенным копьем»[1]. Явление миру Франциска Ассизского - это «Тайна, внушающая трепет»; центральный эпизод жизнеописания Томмазо да Челано – это мистическое видение одному из монахов распятого Франциска в образе Христа. Через несколько десятилетий, в конце XIII века этот тезис (Франциск – второе явление Христа) распространится среди левого крыла францисканского ордена (спиритуалов), приведет к резкому конфликту с церковью; вследствие чего спиритуалы будут отданы в руки инквизиции и погибнут на кострах.

«Второе жизнеописание Франциска Ассизского» (1244-1247). В 1244 году Генеральный капитул в Женеве поручили Томмазо да Челано собрать сведения для дополнения «Первого жизнеописания». Для этого в 1244 году генерал ордена Крешенцио да Йези предложил всем францисканцам, имевшим достоверные сведения о жизни Франциска, представить их Томмазо да Челано, который к тому времени был назначен официальным историографом францисканского ордена[2]. Вскоре трое францисканцев, вошедшие в историю францисканства как «три товарища» (Леоне, Анжело и Руфино) написали коллективное послание, известное как «Письмо из Греччо». В нем авторы сообщали, что собирали свои

[1] 1Cel 115.
[2] Chronica XXIV generalium ordinis minorum. AF III. P. 262.

воспоминания о Франциске на многоцветном лугу и складывали из них прекрасный благоуханный букет без всякого хронологического порядка; впоследствии именно по такому принципу будут созданы «Цветочки». Большинство материалов этого послания было использовано Челано при написании «Второго жизнеописания», в связи с этим оно оказалось намного обширнее первого. Кроме того, жизнеописание было написано в тесном сотрудничестве с ближайшими сподвижниками Франциска и является поэтому в определенной степени плодом коллективного труда. Оно гораздо более «политизировано», в том смысле, что в нем особо акцентированными оказались именно те новые эпизоды, которые имели политическое значение для самоутверждения молодого ордена в рамках церковной иерархии, и впоследствии особенно часто изображаемые в живописи – это знаменитый разговор Франциска с распятием в Сан Дамиано (акцентирование божественного призвания Франциска) и вещий сон папы Иннокентия о том, как Франциск спасает рушащееся здание церкви (акцентирование его великой миссии). Кроме того, в этом житии автор делает больший акцент на святость и на посмертные чудеса Франциска.

Таким образом и во «Втором жизнеописании» Челано также подчеркивает францисканскую новизну, но уже в другом аспекте: Франциск – реформатор и спаситель церкви, что является косвенным признанием серьезного церковного кризиса и необходимости глубокой церковной реформы.

Кроме того, Томмазо да Челано известен своим вкладам и в апокалиптическую литературу, речь о которой пойдет ниже.

2. Приблизительно одновременно с жизнеописаниями Томмазо да Челано был создан и небольшой анонимный прозаический рассказ "Мистическая свадьба блаженного Франциска с Дамой Нищетой" («Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate»), написанный предположительно около 1227 года. Рассказ написан простым языком, в очень драматичном ключе и повествует о том,

как Франциск Ассизский ищет повсюду самую прекрасную даму, о которой мечтал еще в юности – Даму Нищету, и найдя наконец ее, женится на ней.

Образ Дамы Нищеты имеет древнее происхождение. Платон в диалоге Пир рассказывает от лица Сократа, как на свадебном пиру Афродиты богатый человек по имени Порос (изобилие) встретил в саду бедную женщину по имени Пения (Нищета), которая просила милостыню, и полюбил ее. Пения как богиня бедности является действующим лицом комедии Аристофана «Плутос», диалога Лукиана «Тимон, или Мизантроп», появляется у Алкея, Феогнида, Геродота, Еврипида и Демокрита, а также у позднеантичных авторов. А.Ф.Лосев полагал, что сложный образ платоновской Пении символизирует эманацию мировой души и материю Логоса[1]. От союза пении и Пороса родился Эрос – плод слияния противоположностей – смертности и бессмертия, мудрсти и невежества, грубости и стремления к красоте, бедности и изобилия. Платон создает новый для античной философии высокодуховный мистический образ Эроса: это вечный скиталец между богом и людьми, стремящийся к прекрасному; его суть в «творческой силе, которая все пронизывает», «в его любви не просто к прекрасному, но к порождению и воспроизведению в красоте, что есть стремление к Благу». Платоновский Эрос – это не только стремление к прекрасному, но и утверждение связи любви и познания высшей формы красоты[2].

Кроме того, образ Дамы Нищеты, конечно, вляется своеобразным развитием и образа Дамы Философии Боэция; как мы уже видели, еще сам Франциск отдал дань средневековой склонности персонифицировать добродетели и обращаться к ним как к живым людям. Прекраснейшая Дама Нищета описывается в куртуазных и почти эротических терминах, согласно стилистике эпохи. Интересно, что здесь бедность – не экономическая категория, а, прежде всего, и исключительно – нравственное понятие. При этом бедность является первой и основной добродетелью среди всех остальных христианских добродетелей; только у бедности в руках ключи от царствия небесного. Только нищета объединяет и

[1] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М. Искусство. С.505
[2] Об Эросе Платона см.: Соловьев В. Жизненная драма Платона // Соч в 2 т. М.1988. Т.2. С.618

создает всеобщее братство, к которому стремился Франциск Ассизский. Крайний пауперизм францисканского ордена не признает никаких компромиссов; необходимо полное отречение от всего земного и полный отказ от всякого имущества, как и поступил сам Франциск, раздав все свое богатство бедным. Основная мысль этого небольшого, но эмоционального произведения – призвать последователей Франциска Ассизского в точности соблюдать его заветы бедности и не стремиться к материальным благам, так как именно они служат причиной нравственного падения и утраты независимости от мира; именно это, как утверждается в рассказе, и произошло со старыми монашескими орденами; францисканцы же должны оставаться нищенствующим орденом в буквальном смысле этого слова. Согласно орденскому уставу, действующему и в наши дни, францисканец не должен иметь абсолютно никакого имущества, включая Библию[1]; даже предметы первой необходимости (ряса и сандали) выдаются ему во временное пользование. Очевидны евангельские основы аллегории брака с Дамой Нищетой: спасение души возможно только при полном отказе от материальных благ. Текст, кроме того, отражает и начавшуюся в ордене полемику по поводу необходимости буквального соблюдения заветов Франциска Ассизского; именно эта полемика привела вскоре орден к расколу и жесткому противостоянию между спиритаулами и конвентуалами. Наиболее известной является исключительно эмоциональная заключительная часть рассказа, где описывается свадебный пир Франциска и Дамы Нищеты. Текст имел огромное влияние на всю последующую францисканскую литературу, а также на Данте, который при работе над частями «Рая», посвященными Франциску, руководствовался этим рассказом и, конечно, на иконографическую традицию (Джотто). Атрибуция этого произведения дискуссионна; некоторые

[1] В этой связи вспомним известный рассказ, содержащийся во многих францисканских жизнеописаниях о том, как Франциск продал свое единственное имущество – Библию, чтобы вырученные деньги отдать бедной старушке.

исследователи приписывают его Джованни Паренти[1], некоторые - Антонию Падуанскому, Иоанну Пармскому, Крешенцио да Йези и другим авторам.

3. Еще одно известное жизнеописание - «Легенда трех товарищей», или «Легенда трех спутников» («Legenda trium sociorum») является итальянской версией (volgarizzmento) утерянной латинской рукописи жизнеописания Франциска из «Memoriale dei tre frati di Greccio». Это жизнеописание Франциска (оно содержит также и историю ордена сразу же после его возникновения) традиционно приписывается ближайшим сподвижникам Франциска – Леоне, Руфино и Анжело: «nos qui cum eo fuimus» («мы, которые были с ним»); оно тесно связано с «Письмом из Греччо», являясь его логическим продолжением. Датировка «Легенды» до сих пор остается неясной и колеблется от 1227 года до 60-70 годов XIII века. Дискуссия вокруг «Легенды трех товарищей» знаменовала собой рождение так называемого «францисканского вопроса» - филологической (текстологической) проблемы. Еще в 1894 году Поль Сабатье отметил, что в рукописи «Легенды трех товарищей» имеется некая хронологическая лакуна (отсутствует повествование о событиях с 1221 по 1226 год) и предположил, что рукопись «Зеркала совершенства» и является недостающей частью «Легенды трех товарищей». Это предположение вызвало длительную дискуссию. Болландисты (и прежде всего Van Ortroy) выступили против этого предположения и предложили датировать рукопись не 1227 годом (Сабатье), а гораздо позже – 1318. Текстологическим проблемам посвящено исследование Т. Дебоне, осуществившем его критическое издание[2]. Аутентичность произведения не вызывает сомнений, так как подтверждается свидетельствами современников; древнейшая рукопись «Легенды» относится к началу XIV столетия. Р.Манселли полагает, что эта «легенда» является дополнением сподвижников Франциска к

[1] Так, Дж. Петрокки предполагает, что это может быть Giovanni Parenti (генеральный министр францисканского ордена с 1227 по 1232 г.) или же францисканец Giovanni Burali da Parma. П.Сабатье атрибутирует этот текст Брату Леоне, ближайшему сподвижнику Франциска и адресату его известного письма.

[2] Desbonnets Th. Legenda trium sociorum. Edition critique // Archivium Franciscanum Historicum. 67. 1974. P. 38-144.

официальным церковным «легендам» – жизнеописаниям, которые составлялись по указанию церкви в то время. В особенности «Легенда трех товарищей» противопоставляется жизнеописанию Томмазо да Челано, которая несколько «растворяет конкретные черты личности Франциска в образах великих святых прошлого». В «Легенде трех товарищей» личность Франциска действительно обрисована более живо и конкретно[1].

Центральный мотив «Легенды трех товарищей» (он будет развит и у Томмазо да Челано, но в «Легенде» становится основным) – христоцентризм Франциска, параллели между жизнью Христа и Франциска, его уподобление Христу. В «Легенде трех товарищей» подчеркивается исключительность и новизна жизни Франциска – его постоянная радость, благожелательность, его любовь к пению, музыке и поэзии. Этот документ имеет особую историческую ценность, так как, не войдя в канонические жизнеописания Франциска, он не подвергся церковному редактированию, и поэтому некоторые факты в нем освещены нетрадиционно (обращение Франциска, основание ордена, и его утверждение папой Иннокентием III). Именно поэтому он имеет большую ценность в качестве документального свидетельства жизни первых францисканцев.

4. «Зеркало совершенства» («Speculum perfectionis», или же так называемая «Legenda antiquissima»). П. Сабатье, впервые обнаруживший и издавший его в 1898 году, придавал этому произведению особое значение и считал его одним из древнейших жизнеописаний Франциска. Это анонимный сборник рассказов, основанный на воспоминаниях брата Леоне, сподвижника и секретаря Франциска; скорее всего, сборник был составлен в Порциункуле, первом месте жительства францисканцев. Сборник состоит из 12 рассказов, каждый из которых повествует о какой-либо добродетели Франциска. Текст интересен с точки зрения простоты языка, практически разговорного, но тем не менее экспрессивного. «Зеркало

[1] Manselli R. Rassegna di storia francescana // Rivista di storia e letteratura religiosa. I.1965. P. 25 – 27.

совершенства» («Древнейшая легенда») относится, вероятно, к 1227 году. Мнения филологов все же разделяются - некоторые считают, что автором является брат Лев (прежде всего сам Сабатье), другие отрицают его авторство[1] и полагают, что датировать рукопись следует 1318 годом. В любом случае, оно составлено на основе утеряных «Rotuli». Это также не хронологическая биография Франциска, а сборник анекдотов, легкий для чтения и написанный практически разговорным языком. Сборник содержит ценные свидетельства о происходивших в ордене дискуссиях, в особенности сведения о конфликте с братом Илией, фигура которого стала ассоциироваться с предательством и отступничеством.

5. Автором большой официальной «легенды» (биографии) Франциска Ассизского стал св. Бонавентура (Джованни Фиданца, 1217? – 1274), знаменитый философ, получивший образование в Сорбонне, создатель мистического учения, автор многих теологических произведений (прежде всего трактата «Путь души к богу»), генерал ордена и кардинал, оппонент другого великого францисканца Роджера Бэкона, крупнейший представитель поздней схоластики, получивший титул «серафического доктора», канонизированный в 1482 году и причисленный к пяти величайшим «учителям церкви» в 1588 году. Именно ему на Нарбонском капитуле францисканского ордена 1260 года было поручено составить новое жизнеописание Франциска Ассизского. В 1263 году уже написанное к тому времени жизнеописание было представлено на Генеральном капитуле в Пизе и получило безоговорочное официальное одобрение.

Жизнеописания Франциска, составленные Бонавентурой, стали после Парижского капитула 1266 года единственными официальными и поэтому сохранились во многих средневековых рукописях; тот же капитул постановил уничтожить рукописи Челано. В течение следующих столетий работы Бонавентуры издавались[2] неоднократно. Бонавентуре принадлежат два

[1] Little A.G. Le «Speculum perfectionis» ou Mémoires de frère Léon. 2 Vol. Manchester University Press. 1928-1931.

[2] Термин «издавались» не совсем корректен для эпохи до изобретения книгопечатания; мы имеем в виду, естественно, большое количество рукописных копий произведений Бонавентуры.

жизнеописания Франциска – так называемые «Большая легенда» (Legenda major) и «Малая легенда» (Legenda minor) (сокращенный вариант «Большой легенды»), 1260-1263 гг. При их создании автор учитывал сведения о Франциске, содержащиес во всех предыдущих «легендах», и, в особенности, материалы жизнеописаний Томмазо да Челано, а также свидетельства брата Леоне и брата Иллюмината.

«Большая легенда» - в высшей степени художественное произведение, написанное глубоко образованным человеком и профессиональным теологом на прекрасной латыни[1]. Автор не придерживается хронологического принципа описания жизни Франциска Ассизского, а разделяет весь материал на 15 глав, каждая из которых посвящена какой-либо из его добродетелей. «Большая легенда», безусловно, выходит за рамки жанра житийной литературы, так как написана выдающимся теологом и поэтому содержит многочисленные богословские пассажи.

Бонавентура во многом продолжает идеи и образы Томмазо да Челано: так, он представляет явление Франциска Ассизского как закономерное развитие библейской истории. После пророков Моисея, Ильи, Иоанна Крестителя Франциск – это таинственный «ангел шестой печати» из Апокалипсиса, знаменующий своим появлением в мире конец человеческой истории и близость конца света, что в полной мере соответствовало эсхатологическим воззрениям иоахимитов и спиритуалов. Бонавентура, таким образом, как и практически все выдающиеся умы того времени, сам оказался не чужд влиянию спиритуалов, хотя на словах и осуждал их.

«Большая легенда» - одно из самых известных произведений францисканской литературы, вызывающее неутихающий интерес исследователей

После XV века мы располагаем уже значительным количеством первопечатных изданий «Большой легенды».

[1] Pasztor E. San Bonaventura biografo di San Francesco. Contributo alla “questione francescana” // Doctor Seraphicus. T. 27. 1980. P. 83-107.

и в наше время[1]. Зрительное воплощение «Большой легенды» - цикл Джотто из 24 фресок Верхней Церкви Сакро Конвенто в Ассизи.

«Цветочная» литература о Франциске Ассизском.

Наряду с «легендами», построенными на хронологическом принципе изложения, во францисканской литературе получил распространение новый жанр - так называемая «цветочная» литература, когда жизнеописание строится не в хронологическом порядке, а придерживается «эпизодической» схемы и строится на разрозненных событиях и анекдотах из его жизни, получивших название «цветы» (flores). Сам термин «цветы» вызывает ассоциации с языком трубадуров, сплетавших из сонетов венки во славу прекрасных дам и доблестных рыцарей[2]. Впоследствии (уже в XIV – XV столетиях) цветочная литература станет характерной и отличительной особенностью именно францисканской литературы. Практически все так называемые «Цветы» - народного, то есть анонимного происхождения и восходят к событиям первых десятилетий францисканского движения. Как правило все они – билингвистичны, то есть обладают и латинской, и итальянской версией[3]. Вся последующая цветочная литература довольно однообразна по содержанию, так как все хронологически более поздние «цветы» всего лищь воспроизводят ранние образцы довольно близко к первоначальному тексту.

Через несколько десятилетий после смерти основателя ордена так называемые «цветы» были собраны вместе в большой сборник рассказов, получили название «Цветочки святого Франциска Ассизского» и стали самым известным, наряду с «Гимном творений», произведением францисканской

---

[1] Подробный анализ «Большой легенды» см. в работе: Cousins E. Bonaventure. The soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of Saint Francis. New York. 1978.

[2] Литературные ассоциации с «цветами» вызывает также и название сборника «Цветы зла» Бодлера, явно с «отрицательно францисканским» подтекстом: Бодлер, в противоположность францисканским авторам, строит сборник на описании не добродетелей, а пороков.

[3] Это именно версии, а не переводы, так как отклонения в содержании могут быть значительными.

литературы, неоднократно издаваемым и переведенным на множество языков[1], квинтэссенцией всей францисканской духовности. Дж. Гетто, подчеркивая огромное литературное значение сборника, называл «Цветочки» неким эмблематическим знаком, помещенным над порогом Западной культуры в начале новой эры[2]. Дж. Петрокки пишет о «мистическом очаровании и волшебной сладости» высоко духовной атмосферы «Цветочков»[3]. «Цветочная» литература интересна и с точки зрения общей картины экзальтированно - мистических настроений в ордене и описаний аскетических практик. Монахов, изможденных длительным постом и бесконечными молитвами, преследуют зрительные и слуховые галлюцинации, они бросаются на землю и бьются в конвульсиях; часто такие припадки становятся коллективными. Некоторые монахи, напротив, погружаются в молчание и неподвижность, некоторые проявляют буйное веселье. Кроме того, в тексте есть примеры коллективных галлюцинаций и коллективного вербального автоматизма, то есть того, что Дж. Портильотти называет ветром религиозного безумия, вызывающем настоящие мистические эпидемии[4].

«Цветочки» во многом практически повторяют содержание более древнего анонимного сборника «Actus beati Francisci et sociorum eius» на латыни[5]; они были переведены на итальянский неизвестным автором тосканского происхождения примерно в то же время, то есть уже в XIV столетии[6]. Относительно более точной датировки «Цветочков» дискуссия остается открытой и является частью так называемого «францисканского вопроса». Еще раз вспомним об известном недоразумении, связанном с названием этого произведения: даже в наши дни подавляюще большинство читающей публики и многие профессиональные

---

[1] Критическое издание текста: Bughetti P. Fioretti di San Francesco. Quaracchi. 1926.
[2] Getto G. Letteratura religiosa dal Due al Novecento. Firenze. 1967. P. 3-4.
[3] Petrocchi G. Cultura e poesie nel Trecento // Storia della letteratura italiana, II: Il Trecento. Milano.1965. P.641.
[4] Portigliotti G. San Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo. Milano-Palermo-Napoli. 1909.
[5] Предполагаемые авторы «Цветочков» - Уголино да Монте Санта Мария и его последователь Уголино да Сарнано.
[6] К сожалению, поскольку сборник «Фьоретти» выходит за хронологические рамки нашего исследования, мы не можем остановиться на нем более подробно, как он этого без сомнения заслуживает.

литературоведы считают это произведение плодом творчества самого Франциска Ассизского, попадая в ловушку родительного падежа, содержащегося в названии. Фраза «Франциск Ассизский, автор «Цветочков» встречается во многих серьезных изданиях.

Кроме того, сам термин «fioretti», обозначающий в средневековой агиографической литературе «добрые дела», вряд ли вообще следует переводить на русский язык буквально как «цветочки»[1]. Вероятно, следовало бы оставить итальянский вариант названия и давать его в русской транскрипции «Фьоретти», но поскольку существует давняя традиция и русской классической литературы, и русской литературы Серебряного века, увлекавшейся именно «Цветочками», то наше мнение вряд ли может что – либо изменить.

Основная линия, проводимая авторами – уподобление Франциска Ассизского Иисусу Христу. Изложение не придерживается какой-либо хронологии или плана, а строится на разрозненных эпизодах, каждый из которых посвящен определенной теме или событию. Это также изложение бесед Франциска с некоторыми из его первых сподвижников: Илией, Бернардом, Эгидием, Массеем, Руфином, Кларой. Каждый эпизод из «цветочной литературы» чрезвычайно известен – это и знаменитый рассказ об истинной и совершенной радости, и о проповеди птицам, и о любви к животным, и история укрощения волка. Сборник написан необыкновенно простым и одновременно поэтическим языком, благодаря чему на многие столетия стал самой известной и читаемой частью францисканской литературы[2]. При этом образ Франциска здесь гораздо более индивидуализирован, ярок и естественен, чем в официальных «легендах»; это действительно литература народная и обращенная к народу.

---

[1] Семантическое поле слова «цветочки» имеет в русском фольклоре несколько комичные коннотации.

[2] Остается только сожалеть, что хронологические рамки нашего исследования не позволяют нам более подробно проанализировать это удивительное произведение средневековой литературы. По поводу нового перевода «Цветочков» см. предисловие Клестова А.А.: Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. Санкт-Петербург. 2000. В этом же издании статья О. Августина (Никитина) «Цветочки» святого Франциска Ассизского на Российской земле».

Во второй половине и конце XIX столетия францисанской «цветочной» литературой зачитывалась вся интеллектуальная Европа, от Италии до Скандинавии. Йоргенсен. В.И.Герье пишет: «Сделавшись одной из популярнейших книг в Италии, «Фьоретти», со своей стороны, очень содействовали популяризации Франциска и его идей в Италии. Но благодаря своему очаровательному языку и симпатичному содержанию «Фьоретти» высоко ценились и за пределами Италии, и один из самых взыскательных эстетиков и критиков нашего времени, Тэн, занес «Фьоретти» в категорию величайших творений слова, созданных для духовного наслаждения и блага человечества»[1].

Вспомним, что именно через «цветочную» литературу, и в частности через сборник «Фьоретти» Франциск пришел и к руускому читателю, правда, в сопровождении известной книги П.Сабатье, которая, как мы уже отмечали, несколько исказила облик итальянского святого.

Не имея возможности детально разбирать этот довольно объемный сборник, остановимся подробнее на самом известном эпизоде францисканской «цветочной» литературы, давно вошедшем в хрестоматии средневековой литературы. Это, казалась бы, простая и безыскусная история укрощения волка из Губбио, наполненная, тем не менее, глубочайшей символикой.

Один из самых известных образов средневековой литературы – это «волк из Губбио»[2] св. Франциска Ассизского. Средневековая житийная литература изобилует рассказами о любви Франциска ко всем тварям, ко всему животному

[1] Герье В.И. Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. М. 1908. С.278.

[2] Городок Губбио затерян в глубинке Умбрии среди густых лесов, которых так мало осталось в Европе; в его окрестностях и в наши дни встречаются волки. Благодаря своей изолированности от внешнего мира город сохранил свой средневековый облик; на улицах Губбио Ф. Дзеффирелли снимал фильм «Ромео и Джульетта». Среди других достопримечательностей – этрусские эугубинские таблицы, нетленное тело XII века св. Убальда, странные архаические обряды.

миру[1]. В живописи Франциск почти всегда изображается окруженным всякими зверями. В средневековых легендах Франциск выступает как некий народный маг и волшебник-чудотворец, понимающий язык животных и птиц, их друг и защитник[2]. Эзотерическая составляющая образа Франциска основана на этрусском субстрате; вспомним об огромной роли эзотерики в этрусских религиозных представлениях, еще окончательно не вымерших в Умбрии и Тоскане в эпоху средневековья.

Образ волка в менталитете средневекового человека обладает не только мифологической, но и повседневной составляющей. Пейзаж средневековой Европы коренным образом отличался от современного, так как дремучие непроходимые леса, полные волчьих стай, занимали большую часть территории. В таких лесах, от которых сейчас не осталось и следа, находился замок Синей бороды, там можно было встретить благородных разбойников Робина Гуда, странствующих рыцарей в поисках Грааля, там пролегал путь Красной Шапочки, там водились животные средневековых бестиариев - единороги, василиски, птицы-фениксы, саламандры и, конечно, волки – оборотни. Именно в таком страшном лесу начинается путешествие в загробный мир в «Божественной комедии» Данте, где поэт встречает трех адских чудовищ, самое ужасное из которых – дьявольская волчица, символ мирового зла. В 13-14 веке в связи с ростом населения и развитием городов началась вырубка лесов, всего через несколько столетий пейзаж стал неузнаваемо другим и сказочные животные исчезли.

История укрощения «волка из Губбио» была описана в нескольких документах так называемой «цветочной литературы»: это сборник первой половины XIII века Actus beati Francisci et sociorum eius, небольшая поэма Legenda versificata di Enrico Abrincense 1229 года; в XIV веке эта история стала одной из самых известных страниц францисканского сборника «Fioretti». В Губбио существуют также фрески того же времени, изображающие эту историю.

---

[1] Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali // Collectio Assisiensis,16. Assisi, Porziuncola. 1989.

[2] Penco G. L'amicizia con gli animali // Vita monastica, XVII. 1963. P.3-10.

Итак, агиографические источники сообщают о явлении огромного свирепого волка, наводящего ужас на всю округу, не щадившего ни животных, ни людей и при этом остававшегося неуловимым и неуязвимым. Тогда св. Франциск, подобно тому, как это сделает Данте через несколько десятилетий, оправился в «сумрачный лес», в логово волка для переговоров. Франциск - великий переговорщик, во время Четвертого крестового похода, он, как сообщают средневековые хроники, смог договориться с самим султаном Египта, то есть с самым заклятым врагом всего христианского мира. Найдя волка, он осенил его крестным знамением, назвал его «Брат волк» и строго обратился к нему со словами убеждения. Его не парализовал взгляд волка, как это описано в первой песни Ада «Божественной комедии» Данте. Затем Франциск пообещал волку устранить причину извечного конфликта человека с миром животных, то есть обещал кормить его. Тогда волк подошел к Франциску, преклонился перед ним и дал ему лапу (то есть совершил ритуал принесения вассальной присяги). После этого волк стал совершенно безобидным и примирился с людьми. Превратившись в ручного и приветливого зверя, волк долго жил в городке и заходил во все дома, и жители его кормили и очень к нему привязались. После мирной смерти волка от старости жители городка сильно сокрушались. Волк был похоронен по-христиански в церкви, как человек. В Губбио сохранился его небольшой саркофаг с изображением креста в старинной церкви шестого века Санта Мария делла Виттория, построенной в честь победы над лангобардами. В средневековой иконографии волк стал одним из атрибутов Франциска Ассизского, наряду со стигматами. Не можем не отметить параллель с другим средневековым восточнохристианским подвижником Сергием Радонежским, который, согласно древнерусским житиям, также кормил стаю голодных волков, приходящих к нему за пищей; св. Сергия, кроме того, часто изображают с прирученным медведем.

История простая и довольно правдоподобная[1], хотя и описанная при соблюдении всех канонов средневековой агиографии. Такие истории дружбы человека и дикого зверя встречаются и в литературе и в жизни, но это средневековый текст, и поэтому мы просто не имеем право воспринимать его однозначно и примитивно–буквально, а исключительно полисемантически, исходя из слов Данте о четырех смыслах толкования текста (Пир, II, I). То есть мы просто обязаны усложнить ситуацию. Если понимать весь этот агиографический рассказ символически, то Франциск в лице волка столкнулся с широчайшим символическим спектром, включающим не только человеческие пороки, но и мифологическую и даже политическую составляющую: символ волка на редкость неоднозначен и многогранен.

Волк - очень древний символ, имеющий амбивалентное содержание[2], и одно из наиболее мифологизированных животных. В мифах, фольклоре, сказках Евразии волк является носителем как положительного, так и отрицательного начала, олицетворяя одновременно жестокость и кровожадность, но также храбрость и благородство[3]. Амбивалентность символики волка связана с тем, что у этого животного много положительных черт. Волк - это высшая свобода (льва можно дрессировать, волка нет), это бесстрашие (бьется до победы), преданность семье (моногамия и верность до смерти), чистота и гордость (не подбирает падаль), благородство (не обидит слабого), ум и сообразительность. Комплекс человека-волка изучен Фрейдом и воплощен в романе Г. Хессе «Степной волк». Волком занимался и К.Г. Юнг, рассматривавший символ волка как некий поток

---

[1] Волк действительно способен на дружбу с человеком и даже может стать его могучим защитником, что отражено в мировой литературе (Джек Лондон). Вообще сцена укрощения волка описана правдоподобно даже с точки зрения профессиональных укротителей диких зверей – сначала Франциск показывает свою силу (идет прямо на волка, смотрит ему в глаза, говорит с волком строго и жестко), затем волк смиряется, ложится перед ним, признает в нем лидера и следует за ним.

[2] О символике волка в мифологических представлениях народов Евразии и Северной Америки см.: Иванов В.В, Волк. МНМ. Т.1. 1991. С. 242. А также: Бедненко Г. Образ волка у индоевропейцев. http: // nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html

[3] Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и ткстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1975ю Т.34. №5. Его же: Древнебалканский и и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. Вып.4. М. 1977.

чуждой энергии, как угрозу со стороны «дикого бессознательного». Необходимо отметить, что не только волк, но и многие животные являются носителями амбивалентной символики - так, лев символизирует одновременно и благородство, царственность, но и гордыню и жестокость.

В Восточной Европе и на азиатском Востоке образ волка всегда был более позитивен – так, уже в двадцатом веке Кемаля Ататюрка называли Серым волком; в наше время волк изображен на гербе непризнанной республики Ичкерия. При этом в мифах Восточной Европы, Кавказа и Азии актцентируются положительные черты волка (характерный пример- волк Боз Гурд[1] в тюркской мифологии – исключительно положительный персонаж), а в мифах Западной Европы – отрицательные (Фенрир в скандинавской мифологии).

Архаический сюжет о волке-прародителе народа или о воспитании родоначальника племени волком или волчицей достаточно часто встречается у народов мира, и в особенности, у народов Евразии[2]. Для древнеиталийской культуры (прежде всего этрусской, а затем и латинской) это легенда о Капитолийской волчице, нашедшей в Тибре и вскормившей Ромула и Рема. Для Древнего Востока это древнеиранская легенда о царе Кире, также вскормленном волчицей. Великий завоеватель Чингизхан, «сын волчицы», надвигавшийся на Европу как раз при жизни Франциска Ассизского, также гордился своим происхождением от пары небесных волков. Типологически сходные легенды есть и у североамериканских индейцев, у монголов, и у китайцев, у грузин (прозвище грузинского царя Вахтанга Горгослани – волкоголовый) и индийцев. У народов туркестанских степей волк – тотем рода, они носят знамена с волчьей головой, они считают себя потомками волков. У татар волчий вой считается предзнаменованием счастья, благоденствия и спокойной жизни. У башкиров

[1] Название Бозкурт (Серые волки) носит также турецкая националистическая организация, совершившая множество терактов; ее член Али Агжда в 1981 году совершил покушение на Папу Римского Иоанна Павла II.

[2] Негматов П.Н., Соколовский В.М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1974. М.

существуют легенды о волках-прародителях их народа; также у узбеков волк является носителем в основном позитивного начала[1].

Самый страшный и масштабный образ волка – в германо-скандинавской мифологии. Верховного древнегерманского бога Одина сопровождают два ворона Хугин и Мунин, («думающий» и «помнящий», древнеисл.) и два волка, Гери и Фреки («жадный» и «прожорливый», древнеисл.) его чудесные помощники, описанные в Старшей и Младшей Эдде, а так же в скальдической поэзии. Но самый страшный волк из старшей Эдды, описанный в прорицании пророчицы Вельвы – это космический волк Фенрир из Вальхаллы, огромный и ужасный, враг богов. Это образ, связанный с апокалиптическими представлениями древних германцев; в день конца света (Рагнарек) он сорвется с цепи и поглотит солнце и самого верховного бога Одина. Так наступят сумерки богов и конец света. Здесь волк – символ древнего хаоса и потустороннего ужаса. Древнегерманские воины берсеркеры могли превращаться в волков. Несколько позднее в германской мифологии появился и образ волка-обротня и вампира вервольфа. М. Шпигель[2] подчеркивает общегерманское распространение культа волка, который несколько ослаб после христианизации германских народов но не исчез окончательно, о чем говорит широкое употребление производных от волка имен собственных, наиболее известные из которых – Вольф и Вольфганг. Немецкий аристократический род Вольф фон Гуденберг ведет свое происхождение от вервольфа (волка-оборотня), что отражено в его гербе.

У древних славян волк - это хтоническое животное, имеющее темную сущность и связанное с потусторонним миром, он же может быть верным и мудрым, имеющем дар всеведения (русская народная сказка «Иван царевич и серый волк»). Эта же ипостась волка отражена и в поэме «Руслан и Людмила» А.С. Пушкина: «В темнице там царевна тужит, а бурый волк ей верно служит». С потусторонним миром связан и волк – оборотень, волк вурдалак (волколак) у

---

[1] Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии. Т.30. М. 1958.

[2] Spiegel M. Ancient Germanic warriors: warrior styles from Trayan’s column to Icelandic sagas. Routledge. 2004

славянских и балканских народов[1]. Именно волк – призрак, порождение загробного мира, является проводником по заколдованному лесу. В святочных масках ряженых есть маска волка как воплощения мира мертвых. Леший, согласно верованиям древних славян, иногда принимает вид белого волка. Волк, согласно одной летописи XIII века, является пожирателем небесных светил, и здесь мы не можем не увидеть параллели со скандинавской мифологией. У славян есть даже святые покровители волков (они же – избавители от волков) – св. Георгий, св. Михаил Архангел, св. Николай. У западных славян существует и личное мужское имя Вук и Вучко (еще одна параллель с германской культурой, где есть имя Вольф).

В средиземноморье образ волка также имеет давнюю традицию. Геродот и Плиний сообщают, что раз в год скифы превращаются в волков. В Древней Греции волк является одним из атрибутов культа Аполлона (Аполлон Ликейский). Волк, кроме того, является тотемным животным древнейшей цивилизации Апенинского полуострова - этрусков, а также сабинов и латинов. В Древнем Риме волк выступает как атрибут культа Марса; волки могут везти его колесницу. Именно в древнеримской литературе (в Сатириконе Петрония) мы находим и первое упоминание волка – оборотня. До V в. в Риме существовал языческий праздник луперкалий в честь Капитолийской волчицы, который праздновался 13-14 февраля возле того места у подножья Палатинского холма, где волчица[2] нашла близнецов. Символ вечного города Рима и Сиены[3] - Капитолийская волчица, кормящая двух близнецов.[4] В 496 г. папа Геласий 1 заменил этот несовместимый с христианской этикой праздник (аналог культа Пана), днем св. Валентина.

В средневековом христианстве волк – это дьявол, воплощенное зло, нечистая сила. В апокалиптических представлениях средневекового человека

---

[1] А.Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий, М.1863, с.279

[2] Еще одно значение слова Lupa – проститутка (отсюда лупанарий, публичный дом).

[3] По преданию, Сиена была основана сыновьями Рема Сением и Аскием, бежавшими от гнева их дяди Ромула, убившего их отца. Город Сиена получил название от имени Сения.

[4] Известная бронзовая статуя неоднородна с точки зрения хронологии: сама волчица датируется V в. до н.э. , в то время как младенцы более позднего происхождения, то есть конца XV в.

грядущий Антихрист - это сын волчицы. Для защиты от волков используются магические заговоры; при встрече в лесу его отгоняют крестом. В средневековой живописи ведьм часто изображали скачущими на волках. Волк в овечьей шкуре также ассоциировался с ересиархом и лжепророком (волк в овечьей шкуре), а также с народных сказках с лицемерным искусителем (волк из «Красной шапочки»). Орден доминиканцев, оплот чистоты веры, в ведение которого была передана в XIII столетии инквизиция, используя игру слов domini canes - псы господни, взял себе в качестве символа изображение собаки с факелом в зубах (собака, изгоняющая волка ереси).

Но и в средневековых легендах Западной Европы символ волка не всегда безусловно отрицателен. Так, волк может превращаться в свою противоположность, то есть может противостоять нечистой силе и пожирать чертей. Известна средневековая легенда об одном из важнейших германских святых X века св. Вольфганге, который однажды обернулся белым волком, вступил в борьбу с дьяволом, и, конечно, победил его. В «Романе о Лисе» волк - феодал Изенгрим («тот кто с железным забралом», герм.) – также не совсем отрицательный персонаж: он жесток, но благороден и простодушен. Волк в сложнейшем языке средневековой эзотерики – это и алхимический символ; так обозначается один их этапов алхимического процесса (очистка золота).

В дантовском Аду, наполненном чудовищами и призраками, присутствует один из самых страшных образов «готических ужасов» средневековья – волчица, жуткая дантовская фантазия. Это порождение Ада, алчное и ненасытное чудовище, это абсолютное зло, уничтожающее целые народы. Именно под взглядом восставшей из Ада волчицы Данте останавливается на пути к свету. Описывая свою встречу с адской волчицей, Данте, без сомнения, опирался на известные в средневековья легенды, часто встречающиеся в средневековых бестиариях о парализующем взгляде волка - при встрече с глазами волка человек теряет способность двигаться и сопротивляться.

Меня сковал такой тяжелый гнет

Перед ее стремящим ужас взглядом,
Что я утратил чаяние высот.
(Ад, I, 52)[1]

Дантовская волчица имеет также и политическую составляющую, так как воспринимается как символ папского Рима, то есть партии гвельфов. Данте, сторонник гибеллинов (светской императорской власти), видит в волчице и символ кровавых междуусобных раздоров.

От волчицы парализованного Данте спасает посланный Беатриче Вергилий, предсказывающий продолжение кровопролития, а затем явление таинственного избавителя Италии Veltro, который изгонит адскую волчицу и отправит ее обратно в потусторонний мир (Ад, I, 91 – 109). Предсказание о победе над волчицей – одно из самых сложных и непонятных мест всей «Божественной комедии»; дантовский текст известен своей наполненностью разного рода символами. Образ адской волчицы и в особенности ее грядущего победителя вызвал множество толкований и версий у комментаторов и продолжает быть темой для дискуссий.

В случае францисканского «волка из Губбио» все еще более усложняется, если речь идет не о волке, а о волчице. Средневековые тексты допускают оба варианта – иногда используется мужской, иногда женский род. Так, на церкви Санта Мария делла Виттория в Губбио есть надпись, что здесь Франциск усмирил волчицу: Qui Francesco placo la perniciosa lupa. Также в другой церкви в Губбио Сан Франческо делла Паче изображен Франциск, укрощающей именно волчицу. Волк или волчица – это многое меняет. Волчица – очень сложный символ, и символика волчицы гораздо глубже и разностороннее. Вообще гендерный аспект в мифологии всегда все усложняет и, как правило, добавляет отрицательных составляющих. Средневековая волчица – это не только символ партии гвельфов, не только адское чудовище (Данте); еще с античности это символ алчности и похоти, ненасытности и разрушительного плотского начала. В Риме Lupa

[1] Перевод М.Лозинского.

(волчица) – это проститутка, публичный дом – это лупанарий. Усмиренная волчица символизирует укрощенный разврат, то есть это Мария Магдалина. Учитывая то, что современниками Франциск воспринимался как второй Христос, это предположение об идентификации волчицы и Магдалины вписывается в общую концепцию параллелей между жизнью Христа и Франциска и таким образом второго пришествия, о чем писали францисканские агиографы.

Итак, Франциск усмирил волка с точки зрения полисемантики его мифологизированного образа, в котором слилось и языческое хтоническое начало, и жестокость природы, и средневековая ересь, и античный разврат, и гвельфская партия феодальной Италии. Утраченная гармония вновь была обретена и связь времен была восстановлена. Усмиренный волк – это и преодоление границ между человеческим и животным миром и ощущение себя частью единой семьи творений, ведущее к истинной свободе и к единению человека и природы[1]. Агиограф Франциска, его современник и сподвижник Томмазо да Челано, автор «Vita prima» так писал о его любви к меньшим братьям в главе «О любви, которую он питал ко всем тварям»: «Ко всему творению он обращался с именем брата и сестры и каким-то дивным, никому другому не доступным образом метко задевал внутреннюю, сердечную тайну любого творения, так что и сама тварь освобождена была в свободу славы детей Божиих»[2]. Впервые в европейской традиции Франциск рассматривает волка - самого ужасного и жестокого зверя - не как низшее и бессловесное существо, противопоставленное или же подчиненное человеку, а как брата и члена единой семьи творений. Таким образом, любовь к природе становится выражением любви к Творцу через его творения, что и является основной мыслью основного произведения самого Франциска Ассизского – его «Гимна творениям».

---

[1] L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo. Atti della XXXVI settimana di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto. 1995. А также: Penco G. L'amicizia con gli animali // Vita monastica. T. 17. 1963. P. 3-10. А также: Marini A. Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato. Gli animali. Assisi. 1989.

[2] I Cel, 81

§ 2. УЧЕНЫЕ ШТУДИИ ФРАНЦИСКАНЦЕВ: ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА.

Свойственное францисканскому мировоззрению восторженное и заинтересованное отношение к миру и материи как к чудесному творению Бога не могло не стимулировать в ордене расцвет науки и научной литературы. Возникновение, быстрое развитие и распространение по всей Европе блестящей философской и естественнонаучной школы францисканского ордена, казалось бы, противоречило заветам основателя движения: Франциск настороженно относился к науке и к университетской учености; в известном письме к Антонию Падуанскому он предостерегал его от опасности утраты истинной веры среди научных трудов. Но эта была единственная опасность, которой боялся Франциск, и которой все же избежали его ученые последователи.

Уже начиная со середины XIII века францисканцы начали преподавать в крупнейших университетах Европы и оказали большое влияние как на развитие философии, так и естественных и точных наук. Первая францисканская кафедра была открыта в 1236 году в Сорбонне[1]. При этом францисканцы оказывались практически везде в Европе соперниками доминиканцев[2].

Еще св. Бонавентура в 1260 году на Нарбоннском капитуле подчеркивал значение университетского образования для монахов и говорил о необходимости организации францисканских кафедр в университетах; с этого момента университетсая наука стала необходимым звеном в жизни каждого францисканца. Первым знаменитым францисканским ученым был теолог и философ Александр

---

[1] О францисканской школе в философии см.: Sharp D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. New York. 1964. А также: Merino Abad J.A. Historia de la Filosofia Franciscana. Madrid. 1993. Trad.it.: Milano. 1993.

[2] Определенная конкуренция двух орденов в университетском преподавании существует и в наши дни, являясь любопытным напоминанием о давно ушедшем средневековье. Давняя взаимная нелюбовь двух орденов действительно не утихает и до сих пор. Примером может служить любопытная ситуация, возникшая несколько лет назад при процессе канонизации францисканского ученого шотландского происхождения XIII века Иоанна Дунса Скотта. Несколько членов комиссии проголосовали против причисления Скотта к лику святых, и все они оказались доминиканцами. Восемь столетий истории не смогли исчерпать средневековую вражду двух христианских организаций.

Галесский, преподаватель Парижского университета и учитель Бонавентуры[1]. Именно он стоит у истоков формирования францисканской философской школы, основанной на неоплатоническом учении св. Августина[2]. Неоплатоническое учение в ордене было закреплено и развито его учеником Бонавентурой, также преподавателем Парижского университета, автором знаментитого мистического трактата «Путь души к богу», описывающего восхождение души к познанию божественного начала. При этом Бонавентура настаивает на единстве теологии и философии и не разделяет научное и религиозное познание мира, как это делает его современник доминиканец Фома Аквинский, для которого существуют две истины – научная и религиозная, и две науки – теология и философия. Для Бонавентуры свет человеческого познания – это Христос, и поэтому христианское вероучение является самой надежной философией науки. Философское наследие Бонавентуры (создавшего, как мы видели, и немалое количество собственно литературных произведений) огромно; при этом в его научном наследии велик и художественный элемент, поскольку язык его научных работ чрезвычайно эмоционален. В 1587 году Бонавентуре был присвоен титул Учителя Церкви.

Францисканская теологическая мысль получила новое развитие в лице выдающегося мыслителя шотландского происхождения[3] бл. Иоанна Дунса Скотта (1265 – 1308), одного из наиболее сложных авторов в истории философии, получившего титул «Тонкий доктор» (Doctor Subtilis)[4]. Среди множества сочинений Скотта особое значение имеет его учение о свободе воли, всегда

---

[1] Шишков А.М. Средевековая интеллектуальная культура. М. 2003. С.270-275. А также: Preda P. L'epistemologia teologica di Alessandro di Hales // Rivista di filosofia neoscolastica. T. 74. 1982. P. 47-67.

[2] Неоплатонизм – традиционная философия средневекового христианства. Доминиканцы же восприняли Аристотеля, особенно в сфере естественных наук. Впоследствии католическая церковь приняла в качестве своей официальной доктрины неоаристотелианское учение доминиканца Фомы Аквинского (томизм).

[3] Недавно после завершения II Международного Скотистского конгресса в родном штоландском городе мыслителя Дунсе (графство Бервик) ему установлен памятник.

[4] Выпускник Парижского университета, Дунс Скотт преподавал впоследствии также в Кембридже, Сорбонне и в Кельне, где и похоронен. На его саркофаге в Кельнском соборе надпись – яркое свидетельство интернациональности средневековой латинской культуры: Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet. (Шотландия меня родила, Англия меня приняла, Галлия меня обучила, Кельн меня хранит).

привлекавшее францисканских теологов: именно свобода, согласно францисканскому ученому, а не необходимость, является фундаментальной основой бытия[1]. В историю языка науки Дунс Скот вошел также как автор многочисленных неологизмов – искусственных схоластических терминов, крайне затрудняющих восприятие его текстов[2].

С деятельностью Дунса Скотта связано развитие важнейшей в истории философии оксфордской школы. В Оксфордский университет францисканцы прибыли в 1224 году, то есть еще практически при жизни Франциска Ассизского, и всего на три года позже опередивших их доминиканцев[3]. Именно благодаря францисканским ученым Оксфордский университет стал крупнейшим центром естественных наук в Европе (в отличие от других старейших европейских университетов – Парижского с его ориентацию на теологию и Болонского с ориентацией на юриспруденцию). В Оксфордском университете преподавала целая плеяда францисканских ученых[4]. Это, прежде всего, Роберт Гроссетест (1175 – 1253), ректор университета и епископ Линкольнский, автор многочисленных работ по естествознанию (космология, астрономия, оптика), одним из первых указавший на необходимость применения математических методов для изучения природы. Это и Иоанн Пэккам (1240 – 1292), архиепископ Кентерберийский, автор многочисленных сочинений по основам математики, астрономии, зоологии, а также известного университетского учебника по оптике. Это и Ричард Мидлтон (12?? – 12??), выдвинувший в 1277 году тезис о множественности миров, ставший основополагающим в космологии последующих столетий. Это, конечно, родоначальник экспериментальной науки,

---

[1] Анализ философского учения Скотта см. в одной из последних работ: Merino J.A. Juan Duns Escoto. Introduccion a su pensamiento filosofico – teologico. Madrid. 2007. Итальянский перевод – Assisi. 2009.

[2] Даже Э.Жильсон, исследователь средневековой философии и сам не самый простой автор, подчеркивал труднодоступность сочинений Скотта: Gilson E. La philosophie au Moyen Age. Paris.. 1976. V.2. P.8.

[3] Трактат францисканца Томаса Экклстона о прибытии францисканцев в Англию “De adventu fratrum minorum in Angliam”.

[4] Научные связи средневековой Англии и Италии имеют давние традиции. Английский теолог и ученый Ансельм Кентерберийский (1033-1109), автор знаменитого онтологического доказательства бытия божия и участник жесткого конфликта с королем Генрихом I Плантагенетом (борьба за инвеституру)- итальянец по происхождению (род. в Пьемонте).

знаменитый Doctor mirabilis Рождер Бэкон (1210 - 1294), конструктор и экспериментатор, за много лет до Леонардо да Винчи предвосхитивший его многие его научные открытия теоретической механики (самоходные машины, подводные корабли и летательные аппараты), впервые сконструировавший на практике почти современный оптический аппарат для улучшения зрения – окуляры (очки)[1]. В трудах Бэкона содержатся философские основы «универсальной грамматики», понимаемой им как врожденное знание о языке; эта концепция была разработана впоследствии Рене Декартом и американским лингвистом Н. Хомским[2]. Его работы по географии, развитые впоследствии Петром д'Айи, способствовали открытию Америки Колумбом. Его понимание роли науки было обусловлено его францисканским идеалом: Роджер Бэкон подчеркивал, что перед наукой стоят прежде всего практические цели – облегчение жизни людей и продление рода человеческого[3]. В историю Бэкон вошел также и как великий алхимик[4], которого подозревали в чернокнижии, занятиях черной магией и астрологией, из-за чего он был обвинен в ереси и в Оскфорде, где он преподавал несколько лет, его лекции были запрещены.

Несколько особняком стоит фигура Уильяма Оккама (ок.1300 – ок.1350). Его философия эпохи «осени Средневековья» противоречива и антидогматична; дух глобального критицизма привел его в жесточайшую оппозицию и в философии, и в религии, и в политике. Оккам выступил против папы, встал на сторону императора Людвига Баварского и был отлучен от церкви.

Дальнейшая судьба английских францисканцев трагична. В эпоху Реформации францисканцы сохранили верность Римскому престолу, активно и

---

[1] Именем Рождера Бэкона назван кратер на Луне. Литературный персонаж, францисканец Вильгельм Баскервиль из романа У.Эко «Имя Розы» - любимый ученик и друг Роджера Бэкона, изготовившего для него «окуляры».

[2] Alessio F.Ruggero Bacone fra filologie e grammatiche // Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. A cura di C.Leonardi e G.Orlandi. Perugia-Firenze. 1986. P.281-317. Eodem: Introduzione a Ruggero Bacone. Roma-Bari. 1985.

[3] Bigalli D. Guidizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Rugero Bacone // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internaionale. Assisi, 12-14 ottobre 1978. Assisi. 1979. P.153-186.

[4] Морозов В.Н.Легендарный алхимик: судьба герметического наследия Роджера Бэкона // Вестник Ленинградского университета им. А.С.Пушкина. Серия философия. 2009, №4. Т.2. СПб. 2009. С.56-65

отважно выступая против протестантской ереси. Мартиролог английских францисканцев, замученных протестантами с особой жестокостью, насчитывает не одну сотню имен.

Все же после Реформации францисканская традиция в Англии не погибла окончательно. Уже в XX столетии францисканский терциарий Г.К.Честертон (1874 – 1936), автор детективных рассказов об отце Брауне и ряда блестящих эссе по истории европейской религии и культуры, создал свою знаменитую книгу о Франциске Ассизском, справедливо считающуюся лучшей из всех когда-либо написанных о нем.

Особое место в истории францисканской мысли занимает фигура Раймунда Луллия[1] (1232 – 1316), уроженца Майорки, родоначальника каталанской литературы, философа, поэта и теолога – мистика, ученого и миссионера, «трубадура Христа» и одного из «донкихотов христианства» [2]. Луллий был близок к францисканским кругам и традиция упорно считает его францисканцем, хотя у нас нет четкого подтверждения его членства в ордене. Его имя связано с множеством легенд, уже при жизни сопровождавших его. До нас дошло около 300 произведений Луллия, написанных по-каталански и по-арабски, многие из которых сохранились только в латинских переводах. Самые известные из них – «Книга о любящем и возлюбленном», «Книга о рыцарском ордене», «Великая наука», «Книга о животных». Луллию приписываются также и многие алхимические трактаты; аутентичность их сомнительна, но, тем не менее, имя его продолжает стоять в ряду имен знаменитых алхимиков[3].

Луллий также считается основателем комбинаторного метода в математике и изобретателем первой логической машины, состоящей из нескольких подвижных концентрических кругов, разделенных на сегменты; Луллий

---

[1] Раймунд Луллий – латинизированная форма каталанского имени Рамон Льюль.

[2] Литература о Луллии обширна; из отечественных исследований вспомним уже цитированную нами работу В.Е.Багно «Трубадур Христа».

[3] Луллию посвящена неоконченная поэма А.К.Толстого «Алхимик». Труды Луллия изучает и алхимик из «Гаспара из тьмы» А.Бертрана, знаменитого произведения французского романтизма.

утверждал, что логическая машина была явлена ему свыше в видении. Последователями научных и философских воззрений Луллия в эпоху Возрождения стали Николай Кузанский и Джордано Бруно; вообще луллианство – тема неисчерпаемая[1].

Луллий был поистине одержим миссионерской идеей[2] (одной из важнейших задач он считал обращение в христианство татар) и сам несколько раз отправлялся в одиночестве проповедывать христианство на арабский Восток, где вел себя подбно Франциску Ассизскому, но еще более вызывающе и провокационно. Его юродство и упорное стремление к мученическому венцу не могло не увенчаться успехом: в Тунисе, в возрасте 84 лет, после того как он при большом стечении народа поносил Пророка Мухаммеда, его забили камнями. Согласно упорно существующей легенде, умирающего Луллия подобрал на свой корабль предок Христофора Колумба (Стефано Коломбо); перед смертью Луллий успел сообщить ему о существовании в Атлантическом океане огромного материка[3].

Раймунд Луллий, крупнейший знаток иудейской и мусульманской философии, стал и одним из родоначальников европейской арабистики. После смерти Луллия его многочисленные последователи организовали научную школу, достигшую расцвета в XV столетии и существующую и по сей день. В Барселоне его имя носит Институт Рамона Льюля.

Итак, как мы видим, подчеркивает Э.Ренан, францисканская научная мысль является гораздо менее ортодоксальной, чем доминиканская[4]. Вспомним, кроме того, что именно францисканский орден стал очагом распространения оппозиционного аверроизма, к которому тяготели в большей или меньшей

---

[1] См. статью Багно В.Е. «Русское люллианство как феномен культуры» // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. СПб. 1997.

[2] Batllori M. Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Assisi. 1979. P.188-211.

[3] Мысль о том, что в Атлантическом океане существует неизвестный материк, уже давно существовала среди ученых францисканского ордена: Роджер Бэкон, Петр д'Айи.

[4] Ренан Э. Франциск Ассизский. С.152-177.

степени многие францисканские ученые. Именно францисканский орден породил многих смелых оппозиционных мыслителей, которыми была так богата эта эпоха.

Исторические хроники о Франциске Ассизском.

В середине XIII и начале XIV столети францисканский орден, уже занимавший ведущее место в религиозной жизни Европы, и осознавший себя как важное историческое и культурное явление, развивает и собственную историографию. Во многих исторических хрониках и теологических произведениях, относящихся к этому времени, образ св. Франциска занял важное место, при этом авторы изображают его на широком историческом фоне. Это хроники таких францисканских авторов как Джулиано да Спира (1232-1235), Джордано да Чано[1] (30-е годы XIII века), Бернардо да Бесса[2] (вторая половина XIII). Существуют и другие хроники, повествующие о жизни Франциска: это хроника англичанина Томаса Эклстона, итальянца Томмазо да Тоскана, анонимный сборник «Liber exemplorum». О Франциске писали и многие спиритуалы: в 1305 году, то есть уже при жизни Данте, известный францисканский оппозиционер Убертино да Казале[3] написал трактат «Arbor vitae crucifixae» («Древо распятой жизни»), посвященный пришествию Франциска – второго Христа. Не меньший оппозиционер Анжело Кларено[4] является автором «Хроники, или истории семи искушений ордена миноритов» (Chronicon, seu Historia septem tribulationem ordinis minorum, 1325 – 1330) Его «Хроника», описывающая церковный и общий религиозный кризис, наполнена мистическими видениями, грозными пророчествами; Франциск здесь предстает как второе

[1] Джордано да Чано – миссионер, посланный Франциском в Германию, поэтому действие его хроники происходит в основном на территории германских земель.

[2] Бернардо да Бесса - по происхождению аквитанец, выпускник Парижского университета и секретарь Бонавентуры.

[3] См. о нем: Керов В.Л. Итальянский мыслитель Убертино да Казале и его философско-историческая концепция // Керов В.Л. Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени. М. 2000. С.225 – 234.

[4] Анжело Кларено – известный переводчик греческих авторов, составивший грамматику греческого языка.

явление Христа и как грозный судия тех францисканцев, которые отступили от первоначальной чистоты францисканского движения.

Интереснейшим произведением средневековой литературы является также «Хроника» Салимбене да Парма (Chronica, 1282 – 1287)[1]. Это скорее не исторический труд в современном смысле этого слова, а довольно произвольный набор исторических эпизодов, разрозненных записей об услышанном и увиденном[2]. Здесь мы находим историю борьбы гвельфов и гибеллинов, изложение апокалиптических воззрений Иоахима Флорского, жизнеописания Франциска Ассизского и Антония Падуанского. Салимбене, благодаря своей бурной биографии и знакомству с сильными мира сего, оставил интереснейшие сведения о многих исторических деятелях своей эпохи: папа Иннокентий IV, знаментиый путешественник Джованни Плано Карпине, король Франции Людовик IX Святой, король Иерусалимский Иоанн. Обилие авторских отступлений и автобиографических пассажей сближает «Хронику» с мемуарной литературой[3]. Огромная по объему «Хроника» дошла до нас не полностью, в единственной рукописи, выполненной самим Салимбене; при этом отсутствует от трети до двух пятых всего ее объема рукописи, который и в современном издании превышает 800 страниц. .М.Бицилли справедливо замечает важность того, как явстенно обрисован в «Хронике» разнообразный социальный состав францисканского движения, объединившего действительно все слои итальянского и вскоре европейского общества; именно эта пестрота социального состава отличала францисканский от всех других религиозных орденов и сыграла решающую роль в том, что францисканский менталитет распространился во всех

[1] «Хроника» хранится в Ватиканской библиотеке: Codex Vaticanus Latinus, N7260.
[2] Violante C. Motivi e caratteri della Cronica di Salimbene // Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere. T. 22. 1953. P. 108-115.
[3] Фундаментальное исследование «Хроники» Салимбене см.: Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. М. 2006. С.233 – 526; а также: Кудрявцев О.Ф. «Хроника» францисканца Салимбене де Адам: историописатель и время // Салимбене де Адам. Хроника. М. 2004. С.825 - 861; Савукова В.Д., Тариердиева М.А. О языке и стиле «Хроники» Салимбене де Адам. С.862 – 880.

слоях населения[1]. Кроме того, исследователи, проводя множество параллелей между Салимбене и Данте[2], не раз называли «Хронику» неким «антиципированным комментарием «Божественной комедии», созданным за несколько десятилетий до появления поэмы великого флорентийца; действительно, «то, что в «Комедии» отразилось как в цельном исполинском зеркале, легкими штрихами зачерчено с натуры на сотнях листков салимбенианской хроники»[3].

Настоящей теологической энциклопедией является огромный труд Бартоломео Пизано[4] 1385 года «О соответствии жизни блаженного Франциска жизни Господа Иисуса Христа, нашего Искупителя». Это большое произведение – в действительности компиляция из других францисканских источников; он состоит из 49 частей, в каждой из которых автор выстраивает соответствия между жизнью Иисуа и Франциска (рождение в яслях, двенадцать учеников и т.д.). Позже Генеральный капитул францисканского ордена признал этот огромный труд самым лучшим и самым полным сводом богословских трудов, исторических сведений и народных легенд раннего периода развития францисканства.

Существует и ряд анонимных хроник францисканского ордена, в которых появляется фигура Франциска Ассизского. Самое известное из них – так называемый «Перузинский аноним» (Anonimus perusinus); древнейшая рукопись «Анонима» хранится в библиотеке миноритов в Перудже (отсюда ее название). Это достаточно тенденциозное и даже политизированное жизнеописание Франциска, ставящее своей целью доказать единство церкви и францисканского ордена[5]. Большое значение имеет также и так называемая «Перузинская легенда», или «Ассизская компиляция» - Legenda perusina (Compilatio Assisiensis,

---

[1] Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века. С. 425.
[2] Cian V. Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minore // Bullettino della Societa` Dantesca. 1911. XVIII / 2.
[3] Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века. С. 463.
[4] Бартоломео Пизано был доктором богословия Кембриджского университета, преподававшем также в Венеции, Падуе, Сиене, Болонье и Флоренции.
[5] О проблемах “Перузинского анонима» см.: Di Fonzo L. L'Anonimo perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico // Miscellanea francescana. LXXII. 1972. P. 435 – 465.

манускрипт 1046, хранящийся в Перуджинской библиотеке). Предположительно, автором рукописи является брат Леоне – важнейшая фигура в истории раннего францисканства, адресат известного «Письма» и «Благословления», свидетельства которого имеют значительную ценность; в рукопись вошли также и другие раннефранцисканские тексты. Датировка[1] и атрибуция[2] рукописи неопределенна: текст был составлен или во второй половине XIII века (в том случае, если его автором является брат Леоне) или учениками брата Леоне в конце XIII – начале XIV вв. Легенда написана в стиле воспоминаний и хронология событий не соблюдается, при этом большое внимание уделяется не только самому Франциску, но и фигурам его сподвижников; она интересна для исследователей именно количеством исторических деталей.

Фигура Франциска Ассизского присутствует и во многих документах нефранцисканского и даже неитальянского происхождения, при этом поток произведений о Франциске начался еще при его жизни. Это летописи Пятого крестового похода, написанные Эрнулем и Бернаром Трезорье, Хроника Монте Серено, Хроника собора св. Мартина в Туре, проповеди Олдона Черрингтонского и Фомы Спалатенского. Из этих хроник самой известной является большое жизнеописание Франциска, написанное крестоносцем Жаком де Витри; кроме этого жизнеописания, написанного в духе истинного и иногда даже экзальтированного поклонения ассизскому святому, Жак де Витри пишет о Франциске в письме 1216 года, в письме 1220 года, где он описывает осаду и взятие Дамьеты и присутствие в крестоносном войске Франциска; ему посвящена также XXXII глава его сочинения «Historia Occidentalis»[3].

Итак, как мы видели, францисканская литература проявляет себя во многих жанрах и охватывает различные сферы религиозной, историографической и научной литературы. При этом францисканский орден выдвигает и яркие

[1] Delorme F. Legenda antiqua S.Francisci du ms. 1046 de la bibliotheque de Perouse // Archivium Franciscanum Historicum. 15. 1922. P.23-70, 278-332.
[2] Bigaroni M. «Compilatio Assisiensis» dagli Scritti di frate Leone e compagni su san Francesco d'Assisi. Porziuncola. 1975.
[3] Hinnebusch J.F. The "Historia occidentalis' of Jacques de Vitry. A critical Edition. Fribourg. 1972.

авторские индивидуальности, что является новым для достаточно безликого, как правило, литературного процесса средневековья. Рассмотрим некоторых из самых интересных авторов францисканской литературы этого периода.

§ 3. ФРАНЦИСКАНСКАЯ АПОКАЛИПТИКА: НАСЛЕДИЕ ТОММАЗО ДА ЧЕЛАНО И ИОАХИМИЗМ.

Несмотря на мощную жизнеутверждающую основу францисканского мировоззрения, в литературе ордена существовала и обратная тенденция – апокалиптическая, связанная с восприятием приществия Франциска Ассизского именно как последнего, завершающего этапа мировой истории. Именно в рамках францисканской литературы мы встречаем самые известные произведения средневековой апокалиптики.

Речь идет прежде всего о сподвижнике и ученике Франциска Ассизского - Томмазо да Челано (1190 – 1260 или 1270)[1], написавшем агиографическую «трилогию» о жизни основателя францисканского движения – два жизнеописания и «Трактат о чудесах Франциска Ассизского»[2], «Легенду святой Клары» и жизнеописание Антония Падуанского («Legenda Assidua»). Томмазо да Челано приписывается также несколько стихотворных произведений, среди которых - одно из самых поразительных стихотворных произведений средневековья: текст «Реквиема» («Dies irae» - «День гнева»).

Жизнь Томмазо да Челано нам известна только в самых общих чертах. Немногие факты его биографии стали дошли до нас в основном из-за их соотнесенности с жизнью Франциска Ассизского – личности настолько затмившей его собственную, что и само имя Томмазо да Челано воспринимается исключительно в той или иной связи с событиями жизни самого любимого итальянского религиозного деятеля.

Родился он в небольшом городе Челано (возле г. Аквила[3] в Абруццах),

---

[1] Иногда, в особенности у исследователей XIX века, встречается ошибочное написание Челлино (Cellino).

[2] «Tractatus de miraculis» (1252-1253 гг.) - не только собственно житийное, но и историческое сочинение, так как автор, кроме описания чудес, совершенных самим Франциском (главное из них – чудо стигматизации) и его последователями, уделяет большое внимание истории развития и распространения францисканского ордена.

[3] Город Аквила («орел») был основан в XIII веке (это очень молодой город по итальянским масштабам) вождем гибеллинов императором Фридрихом II Гогенштауфеном как один из

известном своим величественным неприступным замком, и, скорее всего, принадлежал к местной аристократии. Образование его было по тем временам очень глубоким – частные преподаватели, августинианская школа в Челано, а затем бенедиктинская школа в знаменитом монастыре Монтекассино (где обучался и другой его великий современник Фома Аквинский), откуда происходят интереснейшие памятники итальянского языка периода «начал», и в том числе первый памятник итальянского языка «Монтекассинские тяжбы». Как известно, библиотека и огромный архив бенедиктинского аббатства Монтекассино - святыни итальянистики[1] - сыграли первостепенную роль в сохранении бесценных древних рукописей, как и предписывал устав бенедиктинского ордена. Не исключено, что Томмазо обнаружил в монастырских архивах латинские гимны 11 – 12 веков на тему страшного суда, обработал их и составил из них впоследствии «День гнева».

Закончил свое образование он в элитной папской школе при Ватикане. Занимаясь в основном античными классиками, Томмазо приобрел глубочайшее знание классической литературы вскоре стал одним из образованнейших людей Италии. Его страсть к изучению античных авторов сделала его за сто лет до Треченто, золотого века итальянской литературы предшественником латинизирующего направления Петрарки и, по мнению Л.Каноничи[2], одним из предшественников ученого гуманизма. Все, что принадлежит его перу, написано на безукоризненной классической латыни торжественным высоким изысканным стилем. Именно таким языком были написаны им первые жизнеописания простого «беднячка христова» Франциска Ассизского, определявшего себя как “illiteratus et idiota”. Томмазо да Челано стал одним из редких во францисканском ордене начального периода существования интеллектуалов. Впоследствии образованность среди францисканцев уже не будет такой редкостью, как в первой

центров этой политической партии. В 2009 году Аквила стала эпицентром разрушительного землетрясения, предсказанного за 8 столетий до этого Франциском Ассизским.

[1] Драматическая история монастыря является примером хрупкости культурного наследия, так как монастырь был практически полностью уничтожен вследствие американских бомбардировок времен Второй мировой войны.

[2] Canonici L. Francesco d’Assisi. Assisi. P.99.

половине XIII века, но именно в этот период в ордене еще господствовало то настороженно-боязливое отношение к официальной учености, которое было характерно для основателя ордена Франциска Ассизского.

Подобно многим, поддавшимся силе личного воздействия Франциска, Томмазо, отказавшись от всех личных владений, вступил в новый орден. Его постригал в монахи сам Франциск вручивший ему в святая святых - Порциункуле – францисканскую рясу. С этой минуты Томмазо становится преданным последователем и распространителем нового учения и в 1221 году отправляется миссионером в германские земли и становится настоятелем первых францисканских монастырей в Майнце, Вормсе, Шпаере, Кельне а затем и викарием всей Тевтонской провинции (не отсюда ли возникли в его творчестве мрачные и мистические акценты, иногда вызывающие ассоциации с сумрачным немецким гением?…). У хронистов францисканского ордена сохранились любопытные свидетельства об отрицательном опыте пребывания первых францисканцев в Германии, связанном с их полным незнанием языка и враждебностью местного населения; среди францисканцев Германия еще долго пользовалась славой жестокой страны, куда стремились только те, кто поистине был обуреваем «жаждой мученичества»[1]. Вернувшись все-таки из Германии, Томмазо да Челано присутствовал при последних минутах жизни Франциска Ассизского и лично удостоверился в его стигматизации. Франциск стал для него новым распятым Христом, носителем иоахимитской идеи, ангелом шестой печати, после которого история человечества должна закончиться). Практически во всех произведениях Томмазо да Челано звучат ярко выраженные апокалиптические идеи. Томмазо да Челано, как один из основателей францисканского движения, впоследствии был беатифицирован[2].

---

[1] Францисканский хронист Джордано да Чано рассказывает о том, как первые миссионеры (их было около 60) с истинно францисканской простотой выучили только одно слово по-немецки – Ja, решили повторять это слово как можно чаще и отвечать таким образом на любые вопросы местного населения, что не раз приводило к печальным последствиям – их принимали за воров, убийц, еретиков и отдавали в руки правоохранительных органов.

[2] Церковь в Абруццо, где покоятся нетленные останки Томмазо да Челано – один из центров францисканского культа.

Произведения Томмазо да Челано ждала драматическая судьба. В 1263 генеральный капитул францисканского ордена, состоявшийся в Пизе, постановил уничтожить всю литературу о Франциске, существующую к тому времени (официальную и неофициальную), и поручил Бонавентуре да Баньореджо написать новое жизнеописание. Это произошло по многим причинам – жизнеописания Томмазо да Челано действительно содержали определенное количество повторений и противоречий, имеющих, конечно, второстепенное значение для восприятия образа святого. Кроме того, это жизнеописание все же страдало определенной неполнотой, так как Томмазо, хотя и вступил в орден еще в 1215 году, не был среди самых близких сподвижников Франциска.

Но была и более глубинная причина: в те десятилетия францисканский орден переживал бурное время внутренних разногласий, при этом левое крыло францисканства стало тяготеть к ереси. В связи с этим под подозрение в ереси попали все раннефранцисканские тексты, которые, таким образом, было решено уничтожить. В течение многих столетий немногие уцелевшие рукописи Томмазо да Челано, чудом избежавшие костра, хранились в цистерцианских и бенедиктинских монастырях, так как только там они находились вне юрисдикции францисканского ордена. Не подвергся запрету только «День гнева», так как он был уже включен в официальный текст католического богослужения.

Тем не менее его произведения (в их официальном, то есть утвержденным церковью варианте) все же дошли до нас. Рукопись «Первого жизнеописания», считавшаяся долгое время утерянной, была найдена болландистами (членами церковной организации, занимающейся историей церкви) и опубликована в 1768 году, «Трактат о чудесах» был опубликован в 1899 году по единственной сохранившейся рукописи (предположительно 1300 года) также болландистами, текст «Второго жизнеописания» был опубликован в 1806 С.Ринальди, хотя и по плохо сохранившейся рукописи. Произведения Томмазо да Челано еще более обострили так называемый «францисканский вопрос» в медиевистике - проблему отсутствия многих документальных источников и путаницы в рукописном материале, особо остро стоящий именно во францисканских текстах.

Принимая во внимание неупорядоченное и даже плачевное состояние многих монастырских архивов и библиотек францисканского ордена, можно все же надеяться, что еще неизвестные тексты из наследия Томмазо да Челано все же будут найдены, и его рукописи где–то ждут своего исследователя.

День гнева.

Помимо огромного вклада во францисканскую агиографию, о котором мы уже говорили выше, и написания ряда поэтических текстов для богослужения[1], Томмазо да Челано является автором и одного из самых, вероятно, известных христианских текстов. Речь идет о самом известном произведении мировой апокалиптической литературы – латинском гимне «Dies irae» («День гнева»), более известном современной аудитории как «Реквием».

Дж. Кардуччи в «Дне гнева» Томмазо да Челано видел «одну из трех самых великих христианских поэм», наряду со «Stabat mater» Якопоне да Тоди и «Pange lingua» Фомы Аквинского[2]

«День гнева» с его интонациями ужаса, ярости и безысходности представляется полной противоположностью радостному и жизнеутверждающему «Гимну творениям» Франциска Ассизского. В одном – жизнь, радость и красота, в другом – мрак и адское пламя, разрушение и смерть. Это произведение - выражение настроения тех мрачных десятилетий, когда средневековый человек, охваченный ужасом перед неминуемым концом света, предсказанным грозным пророчеством Иоахима Флорского, готовился к последнему дню Вселенной. Это классически средневековое произведение,

[1] Челано приписываются также два гимна о св. Франциске: «Sanctitatis nova signa», а также «Fregit victor virtualis», авторство последнего продолжает оставаться дискуссионным. Оба они описывают драматическое пребывание Франциска на горе Ла Верна и чудо его распятия и стигматизации, то есть снова акцентируют эсхатологическую сторону францисканской идеи: образ Франциска как второго Христа.

[2] Цит. по: Odoardi G. Fra Tommaso da Celano. Storico, letterato, poeta, uomo di virtù. Tagliacozzo S.Francesco. 1969. P.30. Характерно, что в списке Кардуччи отсутствует «Гимн творений» Франциска Ассизского – для великого поэта, каким был Кардуччи, это слишком простое и безыскусное сочинение, в то время как две других были созданы профессиональными писателями.

неотделимое от готических сводов соборов своего XIII столетия, несмотря на то, что после Моцарта и Верди канонический текст «Реквиема» уже практически не воспринимается вне музыки барокко и романтизма. Тем не менее в этом тексте есть и истинно францисканские интонации: даже для самого страшного грешника есть надежда на прощение и вечный покой (requiem).

«День гнева» - одно из самых ярких по силе эмоционального воздействия произведений средневековой литературы, за которым прочно утвердилось сравнение с «долгим криком ужаса» на краю пропасти, в котором за несколько десятилетий до «Божественной комедии» слышатся дантовские интонации.

Авторство. Что касается авторства «Дня гнева», то в настоящее время положение достаточно определенное. Еще Бартоломео да Пиза, францисканский автор XIV столетия, упоминал об этом тексте как о части заупокойной мессы и однозначно подтверждал авторство Томмазо да Челано: «prosam de mortuis, quae dicitur in Missa, scilicet Dies irae, dies illa»[1]. Первые известные нам рукописи его содержатся во францисканских миссалах 13 века (неаполитанском и римском), а также во францисканском бревиарии из Ассизи 1300 года. Тем не менее в 30-е годы XX столетия по этому поводу возникла известная дискуссия[2], после того как в горном бенедиктинском монастыре Караманико в Абруццах итальянским исследователем Д. Амелли был найден манускрипт, восходящий, по его мнению, к концу 12 века (то есть на несколько десятилетий ранее времени жизни Челано) и содержащий более раннюю редакцию фрагментов этого текста. Была высказана мысль, что Томмазо да Челано мог собрать воедино и литературно обработать уже существовавшие до него многочисленные средневековые апокалиптические тексты предыдущих столетий, так как тема приближающегося конца света всегда была чрезвычайно распространена в литературе этого периода. Дискуссия происходила довольно бурно и авторство гимна стали приписывать самым

[1] De conformitate vitae S.Francisci ad vita Domini Jesu Cristi, VIII.
[2] О дискуссии вокруг авторства «Dies irae» см.: Odoardi G. Fra Tommaso da Celano. Storico, letterato, poeta, uomo di virtù. P. 28 – 31.

разным авторам, иногда даже без серьезной аргументации[1] – Григорию Великому, Бернарду Клервоскому, Иннокентию III, Бонавентуре и даже Фоме Аквинскому. Но вскоре новая датировка манускрипта была подвергнута сомнению со стороны палеографов и в настоящее время дискуссия, по-видимому, уже завершилась в пользу Томмазо да Челано. В первой половине XX века в защиту его авторства выступил и крупный исследователь средневековых текстов Ф.Эрмини[2], а также Ж. Леклерк. Они утверждают, что гимн со всех точек зрения вписывается в гимническую модель, существовавшую в 13 веке во францисканском ордене (ритмика, стилистика, образность) и с этой точки зрения во многом напоминает «Stabat mater» Якопоне да Тоди, выдающегося трагического францисканского поэта – современника Данте.

Рукописи. До нас дошло лишь небольшое количество рукописей «Дня гнева». Первые известные рукописи «Реквиема» относятся к первой половине 13 века – это неаполитанский (хранится в Королевской библиотеке Неаполя) и римский миссалы францисканского ордена, а также францисканский бревиарий из Ассизи (хранится в в монастыре Сан Дамиано в Ассизи) примерно 1300 года, также фрагмент рукописи из францисканского монастыря в Сицилии примерно 1260 года. Древнейшая рукопись из Караманико заканчивалась словами “Curam gere mei finis”; заключительные две строфы были добавлены позже. Все древнейшие рукописи написаны готическим минускулом XIII века, сопровождаются примитивными нотными обозначениями и являются частью францисканской литургии. После распространения по всей Италии, гимн распространяется в Германии, затем во Франции и, наконец, в Англии, становясь неотъемлемой частью заупокойной мессы, при этом в рукописях неаппенинского происхождения гимн всегда сопровождается указанием на его итальянское

[1] О дискуссии по поводу авторства см.: Benvenuti G. Trilogia francescana // Luce serafica. Ravello (Salerno). 1929. P. 25-27; Inguanez-Amelli D.M. Il “Dies irae” in un codice del sec.XII // Misc.Cassin. 1931. P. 5–11; Balzano V. Tommaso da Cellino e il Dies irae // Rivista abruzzese di scienze e lettere, VII (1892). P. 297–324; Cellucci L. Le leggende francescane del secolo XIII nel loro aspetto artistico. Roma. 1929.

[2] Ermini F. Il “Dies irae”. Ginevra. 1928; Ermini F. Il poeta del “Dies irae” // Atti dell’Accademia dell’Arcadia. Roma. 1931; Ermini F. Il “Dies irae”e l’innologia ascetica nel secolo XIII. Studi sulla letteratura Latina del medio evo. Roma. 1930.

произхождение: «sequentia romana, ossia italica»[1]. Папа римский Пий V повелел включить гимн в канон единого Римского миссала (вместе с другим выдающимся памятником францисканской литературы - «Stabat mater» Якопоне да Тоди) и таким образом законодательно закрепил обязательное исполнение его во всех католических храмах.

К концу XV века этот текст практически повсеместно встречается во всех рукописях миссалов, не только францисканского, но и доминиканского ордена. Текст, естественно, был на слуху у каждого средневекового человека, как и его зрительное воплощение - на западном портале каждого собора, то есть он был неотъемлемой частью средневековой повседневности, вскоре став одним из самых известных религиозных католических текстов, наряду с «Ave Maria», «Credo», «Angelus», «Stabat mater».

После литургической реформы Второго Ватиканского собора (1969 -1970) «День гнева» был исключен из обычного богослужения как произведение, имеющее тяжелое наследие средневековой ментальности и негативно влияющее на аудиторию. В настоящее время он исполняется как часть заупокойной мессы католического обряда по тридентскому канону в последнюю неделю перед Адвентом.

Неоднородность и фрагментарность. Текст неоднороден со всех точек зрения - грамматической и стилистической, что несколько десятилетий назад породило мнение о том, что Томмазо да Челано мог собрать вместе и обработать ранее существующие стихотворения на апокалиптическую тему. Речь идет прежде всего о грамматической неоднородности: первая часть написана от третьего лица (описание гибели земли, шествие мертвых на суд, образ Сидящего на престоле и книги Страшного суда). Затем изложение обрывается и возобновляется уже от первого лица – это молитва грешника о прощении. В самом конце гимна изложение опять возвращается к третьему лицу. Непонятно также, когда молящийся обращается к Богу-отцу, а когда к Богу-сыну. Это и

[1] Миссалы Щвейцарии и Германии XV века.

ритмическая неоднородность: в последних строках (тема «Lacrimosa») вместо рифмы используются ассонансы и размер становится каталептическим вместо трохаического.

Содержание текста также достаточно фрагментарно – описывается лишь один из эпизодов финала мировой истории; здесь нет ни пришествия Антихриста, ни его схватки с Мессией, ни описания победы сил добра. С одной стороны это объяснимо, так как средневековая апокалиптическая литература крайне запутана и противоречива, но это также наводит на мысль о существовавшем ранее утерянном большом произведении, уцелевшей частью которого мог являться Реквием.

Языковая форма. С точки зрения языковой формы «День гнева» также чрезвычайно любопытен. Текст гимна написан рифмованным стихом (с акцентиованной, не квантитативной системой ударений, что его отличает от классического латинского стихоложения), почти правильной (невульгарной) латынью с немногими вкраплениями средневековых латинских форм. Рифма чрезвычайно примитивна – эта или одинаковые падежные окончания (sonum – regionum – thronum, natura – creatura, reus - deus), или одинаковые глагольные формы (proferetur – continetur – iudicetur, sedebit - apparebit). Текст состоит из рифмованных трехстиший (но не терцин, так как написан восьмисложным тетраметром). Поэтический размер чрезвычайно ритмичен –

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla
Teste David cum Sibylla!

Завораживающая ритмика стиха, апокалиптическая картина буйства нечистой силы, интонации ужаса и безысходности первой части гимна вызывает в памяти пушкинских «Бесов»: «Мчатся тучи, вьются тучи…» Не имея возможности останавливаться более подробно на интереснейшей теме «Пушкин и Италия», отметим все же, что реминисценции из средневековой итальянской

поэзии в пушкинской лирике уже не раз были предметом исследования и уже насчитывают столетнюю исследовательскую традицию[1].

В тексте часто используются аллитерации, особенно звук «r», создающий атмосферу напряжения и страха, в особенности в знаменитой сцене, когда звучит апокалиптическая труба, мертвые встают из могил и шествуют на суд:

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulcra regionum
Coget omnes ante thronum!...
Quantus tremor est futurus
Quando iudex est venturus,
Cuncta stricte discussurus!...
Mors stupebit et natura
Cum resurget creatura
Iudicanti responsura!

Именно поэтому «День гнева» с его ритмичным размером был воспринят флагеллантами, так как чрезвычайно подходил как к ритму шагов, так и к процедуре бичевания – после каждого трехстишия следовал удар хлыста. Ритмика стиха хорошо ложилась и на музыку – древнейшая примитивная мелодия Реквиема дошла до нас в последующих обработках и вариациях и в качестве примера вспоминается сразу же ритмичные части вердиевского Реквиема.

«День гнева», безусловно, и создавался автором для музыкального исполнения. Об этом говорит и чрезвычайно напряженная ритмика стиха,

[1] О Пушкине и средневековой итальянской поэзии см.: Корш Ф.Е. Мелочи. Знал ли Пушкин по-итальянски? // Пушкин и его современники. Т.II, вып.VII. Спб 1908. С.54-56. Брюсов В.Я. Русский архив. 1908. Кн.12. С. 583-591. Верховский Ю.Н. Пушкин и итальянский язык // Пушкин и его современники. Т.III, вып.XI. СПб. 1909. С. 101 – 106. Розанов М.Н. Пушкин и Данте // Пушкин и его современники. Вып. XXXVII. Л., изд. АН СССР. 1928.С.11- 41; Благой Д.Д. Данте в сознании и творчестве Пушкина // Историко – филологические исследования (Сборник статей к 75-летию академика Н.И.Конрада). М.Наука. 1967. С.11-41. Бэлза И. Дантовские отзвуки «Медного всадника» // Дантовские чтения. Под общей ред.И.Бэлзы.М.1982. С.170 – 182. О дантовских мотивах пушкинских «Бесов» см.: Благой Д.Д. Il gran padre. Пушкин и Данте // Дантовские чтения. Под общей ред. И.Бэлзы. М. 1973. С.47-49.

невозможная для стихосложения в классической латыни, но характерная для итальянской религиозной поэзии 13 века (лауды). Таким же размером написаны и «Stabat mater» Якопоне да Тоди и «Pange lingua» Фомы Аквинского. Именно такая своеобразная музыкальность текста сделала его наиболее исполняемым музыкальным произведением в эпоху Средневековья и Возрождения. Так, исполнение «Реквиема» сопровождало инквизиционные аутодафе начиная с 13 века. О первоначальной мелодии мы все же имеем представление. Сохранился манускрипт (кодекс 477 Д7, Библиотека Анжелика) с примитивной нотной записью однообразной грегорианской мелодии – для 18 строф даны только три вариации. Последующая музыкальная история «Дня гнева» насчитывает несколько столетий[1].

Что касается наиболее известного зрительного выражениея этого текста, то это, конечно, созданная позже Микелянжело роспись Сикстинской капеллы в Ватикане[2]. В работе над фреской художник руководствовался текстом именно этого латинского средневекового гимна, а также «Божественной комедией» Данте[3]. Влияние текста «Реквиема» на изобразительное искусство Средневековья и Возрождения переоценить невозможно – вспомним изображения сцен Страшного Суда в соборах Саламанки, Альби, Орвието, «Апокалипсис» Дюрера, кладбище Кампо Санто в Пизе, «Страшный Суд» Босха.

Анализ текста. Текст гимна явно распадается на две части; основная тема первой части - «героическая» (тема борьбы, мщения и ниспровержения мирового зла), второй части – «лирическая» (тема молитвы о прощении). Первая – тема гибели земли и наказания мирового зла была принята за основу Верди, в

---

[1] Палестрина, Перголези, Асторга, Йомелли, Дуранте, Моцарт, Керубини, Верди, Берлиоз, Брамс, Бриттен, Дворжак, Глазунов, Гуно, Гайдн, Хачатурян, Лист, Малер, Мусоргский, Мясковский, Рахманинов, Респиги, Сен-Санс, Шнитке, Шостакович, Сибелиус, Р.Штраус, Стравинский, Чайковский – неполный список композиторов, вдохновленных текстом или мелодией «Рекиема». Мелодия часто используется в кинематографии («Властелин колец»).

[2] Созерцанию Сикстинской капеллы и исполнению «Дня гнева» посвящен сонет О.Уальда “Sonnet on Hearing the Dies irae Sung in the Sistine Chapel”.

[3] См.об этом: Козлова С.И. Данте и художники Ренессанса // Дантовские чтения. Под общей ред. И.Бэлзы.М.1982. С.98 – 169.

особенности тема апокалиптической трубы - «Tuba mirum». Вспомним, что Реквием писался в 1874 году в героическую эпоху объединения Италии на смерть Алессандро Мандзони. Первое исполнение его состоялось в Миланской церкви Сан Марко. Лирическая тема – «Lacrimosa» (тема раскаяния и мольбы о прощении) была в большей степени акцентирована Моцартом, и вообще моцартовский Реквием имеет совсем другую тональность, так и писался он совсем при других обстоятельствах[1], вследствие которых произведение осталось незаконченным. История «Реквиема»- это, конечно, особый случай в литературном процессе и благодатная почва для выявления параллелей между развитием литературы, живописи и музыки.

«День гнева» начинается страшной картиной мировой катастрофы[2]: рассыпается в прах Вселенная и останавливается «saeculum», то есть земное время[3].

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla
Teste David cum Sybilla.

Этот день настанет со всей неизбежностью, так как это предсказывают священные строки (возникает образ Слова, которому так поклонялись францисканцы) древних ветхозаветных пророков царя Давида и Сивиллы Кумской; при этом грозное предсказание дано человечеству через двух пророков,

---

[1] Мне день и ночь покоя не дает
Мой черный человек. За мною всюду
Как тень он гонится. Вот и теперь
Мне кажется, он с нами сам-третей
Сидит. (Маленькие трагедии. Моцарт и Сальери. Сцена II)

[2] Текст «Реквиема» цитируется по по: Contini G. Letteratura italiana delle origini. Firenze. 1970. P.16-18.

[3] О понятии времени в литературе см.: Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М. 1975. С.306-308; Гуревич А.Я.. Категории средневековой культуры. М. 1972 (глава «Что есть время?»); Лосев А.Ф. Античная философия истории. М. 1977; Андреев М.Л. Время и вечность в Божественной комедии // Дантовские чтения. М.1979. С. 156 – 212.

носителей и мужского (Давид) и женского (Сивилла) начал. Среди всеобъемлющего ужаса появляется беспощадный Судия:

Quantus tremor est futurus
Quando Judex est venturus
Cuncta stricte discussurus!

Это судия, изображенный Микеланджело в Сикстинской капелле; итак, мировое зло повержено и уничтожено. Судить он будет «stricte» (строго, точно): это предвещает строжайшую классификацию пороков и преступлений девяти кругов Ада, описанную Данте.

И вот наступает самый страшный момент - звучит апокалиптическая труба, которая пробуждает мертвецов на кладбищах; они встают из могил и со всех концов земли идут на суд Божий. Эта сцена стала одной из самых распространенных в иконографии, наиболее известное из таких изображений - серия фресок Синьорелли в соборе Орвието. Данте также говорит о восстании мертвых из могил в известной сцене из X песни Ада (X, 6 – 12).

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulcra regionum
Coget omnes ante tronum.

При этом зрелище задрожит и удивится (перевод «stupebit» – вздрогнет от страха и изумления) и природа, и сама Смерть. Смерть в средневековых текстах персонифицирована и предстает то как мужчина, то как женщина – это или апокалиптический всадник на бледном коне с мечом, или женщина в белом с косой (смерть по латыни и по-итальянски - женского рода).

Mors stupebit et natura
Cum resurget creatura

Judicandi responsura

Это удивление выражено у Данте, только что перешагнувшего порог Ада и смотрящего на бесконечную череду мертвецов – Ужели смерть столь многих поглотила… /Больше связи с Данте, чем с Франциском/

E io, che riguardai, vidi una’nsegna
Che girando correva tanto ratta ,
Che d’ogne posa mi parea indegna;
E dietro le venia si lunga tratta
Di gente, ch’i’ non averei creduto
Che morte tanta n’avesse disfatta. (Ад, III,51 – 57)

И вот начинается суд; сидящий на троне грозный Судия держит в руках Книгу, где написано все про каждого, и все тайное становится явным:

Liber scriptus proferetur
In quo totum continetur
Unde mundus judicetur.

Вновь возникает образ Логоса – Книги, того самого Божественного и священного Слова, которому поклонялся Франциск. Nil inultum remanebit – ничто не останется сокрытым…

Сидящий на троне Судия – это «Rex tremendae maestatis» (царь, страшный в своем величии), это величественный восточный византийский Христос палеохристианских и романских соборов Рима, Палермо, Монреаля, Равенны, Венеции, одетый в императорский пурпур и неумолимо смотрящий с золотых мозаик куполов на лежащего по прахе грешника. В таком Христе акцентируется его божественная, царская ипостась. Именно такой Христос, простив лишь немногих праведников, приговаривает грешников к вечному огню:

Confutatis maledictis
Flammis ardibus addictis

Здесь огонь представляется уже не в качестве могущественной, но прекрасной и радостной стихии («брат огонь»), которую благословляет Франциск Ассизский в «Гимне творений»; у Томмазо да Челано это адское пламя, жестокое орудие уничтожения всего живого на Земле и инструмент беспощадного Божьего гнева. Надежды для грешников них больше нет; поистине – Входящие, оставьте упованья! Ад – это тоска богооставленности, гениально выраженная Моцартом в теме «Lacrimosa».

Начинается молитва «Lacrimosa»; здесь тон произведения резко меняется, исчезают интонации ужаса. Несчастный грешник молит Сидящего на троне о пощаде, напоминая ему, что он простил и разбойника на кресте, и Марию Магдалину, дав надежду самому страшному преступнику. Грешник, раздавленный и раскаявшийся, дрожит и умоляет о прощении. И вот византийский царь исчезает и появляется другой Христос, в котором акцентируется его человеческая ипостась, это fons pietatis (источник милосердия), именно на ней делали акцент францисканцы, для которых бог – это прежде всего источник добра, всепрощения и милосердия. Это уже другой Христос, человечный, смиренный, сам прошедший через духовные страдания и сомнения в Гефсиманском саду, и в час предсмертных страданий воскликнувший – Отец мой, почему ты меня оставил? Именно таким, страдающим и истекающим кровью, но всепрощающим, изображается он на новых готических распятиях, в новых готических храмах францисканского ордена (вспомним, что именно францисканцы начали строить свои церкви в новом готическом стиле). Молящийся напоминает Христу, что именно он, человек, является конечной целью жизненного пути:

Recordare, Jesu pie
Quod sum causa tuae viae,

Ne me perdas illa die.

Он напоминает Ему и некоторые моменты его жизни, связанные с милосердием и прощением. Это прежде всего, сцена разговора с женщиной усталого Иисуса, присевшего в пути у колодца Иакова в Самарии[1]:

Quarens me sedesti lassus
Redemisti crucem passus,
Tantus labor non sit cassus.

Это также две самые известные истории о прощении в Новом завете – прощение Марии Магдалины и разбойника на кресте. Здесь опять возникают образы как мужского (разбойник), так и женского начал (Мария Магдалина); Иисус, таким образом, прощает весь человеческий род и дает надежду грешнику:

Qui Mariam absolvisti
Et latronem exhaudisti
Mihi quoque spem dedisti.

Молитва растет и ширится, снова возникает образ ада и вечного огня, но Бог прежде всего милостив и добр и тот, кто раскаялся, избежит ада:

Preces meae non sunt dignae,
Sed tu bonus fac benigne,
Ne perenni cremer igne.

Молитва завершается словами о необходимости добра, милосердия и покоя в этот скорбный и страшный день. Именно здесь звучат францисканские интонации – Pace e bene! (Мир и благо).

[1] О значении этой библейской сцены см.: Ренан Э. Жизнь Иисуса. М. 1991. С.174 – 178.

Lacrimosa dies illa,
Qua resurgetex favilla,
Judicandus homo reus;
Huic ergo parce, Deus.
Pie Jesu Domine,
Dona eis requie.

«Реквием» - вечный покой – такими словами заканчивается это трагическое произведение, полный драматизма крик на краю бездны. Это великий францисканский идеал, появившийся среди крови и предательств тринадцатого столетия, породившего и светлого Poverello – Франциска Ассизского - и сумрачного гения Данте.

Францисканство – это не только «Песнь брата Солнца» – песнь света и радости, это и «День гнева» – крик ужаса во тьме. Но и само христианство – это не только Нагорная проповедь, но и Апокалипсис. Д.С.Мережковский, глубокий знаток итальянского средневековья, так пишет об этом ветхозаветном «древнем ужасе», о том, что Бог - не только любовь, но и ужас: «Люблю Бога, и, однако, древний ужас Бога все-таки снова и снова пробуждается в сердце моем: ужас этот в покаянном вопле десяти веков – Dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla - в видении Страшного Суда: «Идите от меня, проклятые, в огонь и муку вечную»… Но как бы ни был силен в нас ужас Врага небесного, никогда не будет ужас этот источником нашей религии…», и совершенная любовь изгоняет страх. Сущность христианства – в победе евангельской любви над ветхозаветным ужасом[1].

Почему же последователь самого радостного из итальянских религиозных деятелей создает это ужасающее произведение, наполненное мщением, гневом и болью? Ответ – в кровавой истории Италии того времени, описанной через несколько десятилетий Данте. Италия XIII столетия – это враждующие гвельфы и гибеллины, истребляющие друг друга кланы и семьи (Данте призывает

[1] Мережковский Д.С. Толстой и Достоевский. М. 1995. С.313 – 314.

прекратить нескончаемую вражду между Мональди и Филиппески, Монтекки и Капулетти), страшные предательства (ужасная смерть Уголино и его детей) и жестокие убийства (судьба Паоло Малатесты и Франчески да Римини).

В «Божественной комедии», где так много гнева и жестокости, есть несколько известных инвектив – и инвектива против Пизы, где звучат те же библейские апокалиптические ноты, когда поэт призывает сдвинуться острова Капрайа и Горгона так, чтобы воды Тирренского моря хлынули на этот предательский город и затопили его со всеми его жителями. Это и знаменитая инвектива против Италии (Италия, раба, скорбей очаг…): Ai serva Italia, di dolore ostello! Италия того времени – это Ад, это тот сумрачный лес, наполненный призраками и чудовищами, в котором заблудился Данте. Слишком много накопилось зла, предательства, братоубийства, крови и горя, слишком большая интенсивность греха и ожидание того, что чаша божьего терпения вот-вот переполнится и справедливый гнев божий испепелит всех.

Понятие времени и хода мировой истории. Но в этом средневековом гимне, как и в других средневековых произведениях на тему Апокалипсиса, от «Видения Св.Павла» до «Божественной комедии» Данте, содержится и нечто более глубокое, относящееся к европейской концепции хода мировой истории – это образ и понятие времени. Символ возникает с первых же строк: «Saeculum» - это слово многозначно, оно включает в себя одновременно и весь материальный мир, и ход земного времени, которому он подчиняется, это некий средневековый хронотоп, единение материального пространства и земного времени, в противовес идеальному потустороннему миру, в котором царствует вечность. Вспомним дантовское описание смерти Беатриче из «Новой жизни», вдохновленное библейскими строками: E maravigliandomi in cotale fantasia, e paventando assai, imaginai alcuno amico che mi venisse a dire: ”Or non sai? La tua mirabile donna e partita di questo secolo”[1]. Но «saeculum» рассыпается в прах и настает вечность, ход земного времени заканчивается, так как мировой исторический процесс развивается линейно, от начала к концу (не спирально), мир существует от его

[1] Dante, Vita nuova, XXIII.

сотворения до неизбежной гибели; западное время, в противовес восточному циклическому восприятию времени, движется также линейно. Человеческая история развивается логично, от создания Адама и Евы до суда над всем человеческим родом; она разумна и нравственна. Ход истории не хаотичен и стихиен; он подчинен бескомпромиссным законам нравственной необходимости уничтожения мирового зла. Мировой процесс не является бесцельным и бессмысленным – он имеет разумную и моральную конечную цель – поскольку конец света наполнен прежде всего нравственным содержанием – ниспровержением мирового зла. Конец света, таким образом, исключает всякую случайность и является нравственно необходимым. Мировой процесс развивается линейно, мир существует от его сотворения до его гибели. Западное время, в противовес восточному, цикличному, восприятию времени, движется также линейно. Христианская концепция человеческой истории и единичной личности жестко и бескомпромиссно исключает всякую возможность переселения душ; восточное по происхождению учение о метампсихозе и реинкарнации не может иметь почвы в христианстве, дающем только одно тело и одну жизнь человеческой душе[1].

Человеческая история, как и история единичной души, развивается логично, от рождения до смерти, от создания Адама и Евы до суда над всем человеческим родом – она разумна и нравственна. Страшный суд – это закономерный итог истории, которая, несмотря на то, что мир неизбежно движется к концу, все же позитивная, так как в итоге мировое зло будет наказано и ниспровергнуто, и при этом надежда на прощение на Страшном суде все же остается даже для самого последнего грешника.

Реквием как персонаж, его судьба в культуре Европы. Литературная судьба того текста довольно мрачна; достаточно вспомнить сцену из «Фауста» Гете[2]: Маргарита, коленопреклоненная посреди собора, раздавленная чувством вины и ужаса, и Мефистофель, зловеще нашептывающий ей самые страшные строки. При

[1] Учение о реинкарнации было отвергнуто христианской церковью в 553 году на Константинопольском соборе.
[2] Гете И.Ф. Фауст, часть I, «Собор».

этом Гете акцентирует первую часть гимна, самую мрачную, и видит (проявление сумрачного немецкого гения?) в Дне Гнева только песнь ужаса, ставя эмоциональный акцент на чувстве вины, наказании и безысходности и забывая о прощении, которое все же звучит в финальных строках. «День гнева» у Гете – это поистине голос Дьявола.

В этом смысле литературная судьба «Дня гнева» несколько напоминает судьбу «Божественной комедии» Данте: в памяти литературной Европы акцентируется исключительно «Ад»; Данте остался в памяти даже самой образованной части общества как мрачный певец девяти адских кругов; части, посвященные «Чистилищу» и тем более «Раю» интересуют только профессиональных филологов.

В мировой культуре с «Днем гнева» ассоциируется многое. Это и его подробное зрительное воплощение – подавляющее величие Сикстинской капеллы Микелянждело, устрашающее шествие мертвецов из цикла Синьорелли в соборе Орвието. Это и его музыкальное воплощение – драматизм «Реквиема» Верди, глубокий трагизм «Реквиема» Моцарта («Lacrimosa»), отчаяние «Фантастической симфонии» Берлиоза. Это и звучание «Реквиема» в инквизиционных процессах. Это и это сцена в соборе из Фауста, где за строками Дня гнева и комментариями Мефистофеля следует буйство демонов Вальпургиевой ночи. Невозможно отвлечься от всех этих образов, хотя они и принадлежат к совершенно разным эпохам.

История «Реквиема» - это, конечно, особый случай в литературном процессе и благодарная почва для выявления параллелей между развитием литературы, живописи и музыки. «Реквием» – это одно из немногих произведений, которое уже не воспринимается только как литературное и не принадлежит исключительно своему времени.

Францисканская литература и иоахимизм.

«День гнева», как мы видели, – характерное произведение

эсхатологической литературы. Францисканство, в особенности в раннем периоде развития, находилось под глубоким влиянием апокалиптических идей.

Необходимо отметить, что апокалиптическая (эсхатологическая) тема как явление в литературе не ограничивается рамками какой-либо эпохи или национальными границами. Она связана с общим ходом мирового литературного процесса и тема Апокалипсиса возникает вновь и вновь в любую эпоху и в любой стране, когда мир подвергается особо тяжелым испытаниям, и в особенности – когда земная хронология приближается к так называемым круглым датам - вспомним панику, охватившую христианскую Европу при приближении 1000 года[1]. Всей апокалиптической литературе свойственны общие эсхатологические представления, имеющие глубокие психологические корни – подсознательную параллель между концом единичной личности и конечной судьбой всего человечества[2]. Тема конца света, таким образом, свойственна любой национальной литературе во все эпохи[3].

В литературе средневековья апокалиптическая тема представлена широко: это около 20 рукописей «Комментария Апокалипсиса» испанского монаха Беатуса Лиебанского; это и известнейший французский «Апокалипсис из Сен-Севера» с иллюстрациями, изображающими фантастических чудовищ; это и трактат «Libellus de Antichristo» монаха Адсона, созданный незадолго до ожидаемого в 1000 году конца света. Тема Страшного суда фигурирует также у таких известных латиноязычных авторов, как св. Петр Дамиани, Павел Диакон и, конечно, Бернард Клервоский. Апокалиптическая тема является одной из важнейших в произведениях мрачного поэта Учуччоне да Лоди (вторая половина XII – первая половина XIII) – это поэмы с характерными названиями «Созерцание смерти», «О ничтожестве человеческой жизни» и довольно известная современникам поэма «Антихрист», написанная по мотивам «Книги об Антихристе» немецкого монаха

---

[1] Отметим также количество литературной и кинематографической продукции на тему рождения Антихриста и близкого конца света, появившейся к 2000 году.

[2] Kermode F. The sense of an Ending. New York. 1967. P.3 - 31.

[3] Тема грядущего Антихриста представлена и у Ф.М.Достоевского, а также, в контексте проблем русского общества рубежа столетий и предчувствия будущего России – у В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Д.А.Андреева.

Адсона. Эту же тему продолжит во второй половине XIII францисканский автор Джакомино да Верона в двух поэмах о загробном мире – «Небесный Иерусалим» и «Адский Вавилон», многие темы из которых были развиты Данте; он же, скорее всего, является автором и поэмы «О скоротечности человеческой жизни», наполненной мрачными образами и интонациями безысходности. В этом же ключе написана и «Книга трех писаний» его современника миланца Бонвезина да ла Рива, также ставшая одним из источников «Божественной комедии», в которой описывается и адское пламя, и демоны, и дается почти дантовская градация пороков и наказаний. Автор известнейшего в средние века огромного агиографического сборника «Золотая легенда» доминиканец Якопо да Вораждине в самом начале книги подробно описывает обстоятельства и знамения близкого явления Антихриста и наступления конца света (знаки на небе, земле, море). В конце XIII века левый францисканец Джованни Оливи создал «Комментарий к Апокалипсису» (проверить название), который вскоре был осужден церковью за крайнюю социальную и политическую направленность; его грозные проповеди во флорентийской церкви Санта Кроче слушал молодой Данте.

Вся европейская эсхатологическая литература основана на образах Священного писания, которые встречаются как в Ветхом, так и в Новом заветах, но, главным образом, на тексте последней книги Библии – на Апокалипсисе (Откровение Иоанна Богослова)[1], автор которой некоторыми исследователями отождествляется с Апостолом Иоанном, создателем Четвертого Евангелия.

Эсхатологическая литература огромна и достаточно запутанна, так как Апокалипсис, конечно, является самой загадочной и двусмысленной книгой всего Священного писания. Вспомним, что грозные пророчества этой части Писания зашифрованы в пугающие образы и мистические цифры (всадник на бледном коне, антихристово число 666 – «сочти его, если сможешь» - и т.д.). В тексте Писания, кроме того, содержится и «намеренная дезориентация читателя»,

[1] Литература по Апокалипсису огромна; отметим только известнейшее исследование Э.Ренана (Антихрист. Спб.. 1907). Вспомним также, что апокалиптической теме отдал дань и Ф.Ницше в крайне нигилистическом трактате 1895 года «Антихрист» с подзаголовком «Проклятие христианству». См. также: «Антихрист. Антология». М.1995.

пользуясь выражением Умберто Эко – «У господа бога один день – как тысяча лет и тысяча лет как один день». Отсюда – многочисленные непрекращающиеся по сей день попытки разгадать дату рождения Антихриста и наступления конца света. Эсхатологической литературе свойственна и большая доля противоречивости, причем эти противоречия иногда лежат на поверхности: так, у Данте в «Аду» бесплотные души грешников испытывают совершенно телесные мучения и дожидаются Страшного суда, который, по логике, должен пересмотреть итоги уже состоявшегося суда над ними после их смерти. Кроме того, в некоторых эсхатологических произведениях (в особенности у Иоахима Флорского) встречается и понятие некоего «золотого века», который должен последовать за окончанием земной истории человеческого рода; в других же текстах это понятие отсутствует и история земли заканчивается мировой катастрофой и Страшным судом.

Полный загадок Апокалипсис, послуживший источником всех этих противоречий, является и хронологически последней книгой, включенной в Священное Писание, так как долгое время имел репутацию достаточно сомнительного христианского текста. Церковь серьезно колебалась по поводу включения его в канон, и он в течение несколько столетий находился на положении апокрифа, дожидаясь утверждения в каноне почти 400 лет[1]; Апокалипсис, наполненный духом бунтарства, мстительности и романтикой ниспровержения действительно сложно назвать истинно христианским произведением. В нем отсутствуют основные христианские качества – любовь, всепрощение и милосердие. Все же даже через тысячу лет после включения его в текст Священного писания Мартин Лютер (1483-1546) высказывал сомнения в христианско-каноническом достоинстве Апокалипсиса и требовал исключить его из канона как нехристианское произведение[2].

---

[1] Утверждение все же произошло в 493 году на Римском соборе.

[2] Текст Апокалипсиса содержится в самом древнем, так называемом Синайском манускрипте первой половины IV века, который долгое время хранился в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке, а в настоящее время хранится в Королевской Национальной библиотеке Лондона.

С первых же строк «Дня гнева» обращают на себя внимание прямые реминисценции из Священного Писания – это и образы из Апокалипсиса, и псалмы Давида, в особенности псалом «De profundis» («Из бездны воззвал я к тебе, Господи»), вместе с «Реквиемом» входящий в заупокойную мессу, Евангелие от Луки (XXI, 6), а также пророчества ветхозавтной Сивиллы Кумской о втором пришествии Мессии и конце света. Именно эти части Священного писания породили крайне эсхатологические настроения в среде левого крыла францисканцев-спиритуалов, к которым принадлежал также и Томмазо да Челано[1]. Помимо общих библейских реминисценций, эсхатологическая литература итальянского средневековья имеет и более конкретные истоки, связанные с именем Иоахима Флорского, южноитальянского пророка и проповедника конца XII века, предсказавшего близкий конец света, описавшего условия его наступления и пытавшегося вычислить точную дату последнего дня[2]. Именно в связи с такими фигурами как Иоахим вспоминаются известные слова Ле Гоффа о том, что Средневековье было временем великих страхов[3].

Произведения Иоахима Флорского дали толчок развитию так называемой «иоахимитской» литературе, просуществовавшей после его смерти еще несколько столетий (многочисленные трактаты о признаках конца света, образе грядущего Антихриста, о последнем дне страшного суда, о том, как именно погибнет земля); «День гнева» - характернейший пример этой литературы.

Влияние иоахимизма на учение и практику францисканства является глубоким, всесторонним и длительным. Францисканцы, прямые и

---

[1] Психологическая атмосфера ожидания конца света буквально на пороге Апокалипсиса (при этом счет времени идет буквально на дни, так как знамения Антихриста следуют одно за другим) убедительно показана в романе «Имя розы» Умберто Эко.

[2] См. об этом: Il libro delle figure del’abbate Gioacchino del Fiore. A cura di L.Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich. T.1. 1953. Среди современников существовала непоколебимая вера в пророчества Иоахима Флорского, которые всегда исполнялись, как исполнилась предсказанная им судьба короля Ричарда Львиное Сердце.

[3] Ле Гофф. 1992, С.226

непосредственные последователи иоахимизма с их безошибочным чутьем на дух времени восприняли его наиболее действенные, сильные стороны, отказавшись от созерцательности. Иоахимизм в соединении с францисканством стал действительно страшной силой, породившей в 1260 году движение флагеллантов, позже - спиритуалов, фратичелли и другие ультра левые течения (восстание Дольчино).

В первые же десятилетия своего существования францисканцы восприняли основную идею Иоахима, которая находилась в одном русле с пафосом всего францисканского движения – идею духовного обновления, «новизны» - “innovatio christianae religionis”, “novum saeculum”, “nova religio, que omnino erit libera et spiritualis”. В этом францисканство может считаться прямым преемником иоахимитства, и сами иоахимиты стали практически сразу же воспринимать францисканцев именно с этой точки зрения. Характерный факт – в 40-е годы 13 века, уже через много лет после его смерти, когда в Калабрии стало неспокойно в последние годы правления Фридриха Второго, самая большая святыня Флорского монастыря - рукописи Иоахима были переданы настоятелем Флорского монастыря на хранение именно францисканцам, которые и сохранили их в одном из своих монастырей в Пизе.

Спиритуаы, левое крыло францисканства, восприняв иоахимизм, сделало из него совершенно конкретный вывод – конец старого мира и начало «новой эры» в развитии человечества знаменует собой появление Франциска Ассизского. Вера в то, что именно Франциск является носителем «Вечного Евангелия», распространилась среди спиритуалов и приобрела совершенно экзальтированные формы, которая сопровождалась требованиями сохранения абсолютной верности завещанию Франциска и чистоте первоначального христианства. Среди спиритуалов были чрезвычайно известные религиозные деятели и авторы XIII столетия – Джованни Оливи, Якопоне да Тоди, Анжело Кларено, Убертино да Казале. В результате спиритуалы вступили не только в противоречие с умеренным крылом ордена, но и самим папским престолом, что, как известно,

закончилось самым драматическим образом через несколько десятилетий в Марселе (казнь на костре наиболее непримиримых спиритуалов)[1].

Еще более экзальтированные флагелланты, принадлежавшие к самым разным слоям общества и как правило руководимые спиритуалами, восприняли его учение прямолинейно, примитивно и односторонне – как буквальное указание на то, что конец света близок. Флагелланты, как правило, руководимые левыми францисканцами, - самые массовые последователи Иоахима, начиная с 13 века (это движение, благодаря крайнему примитивизму своей идеологии, распространилось по всей Европе и в том или ином виде просуществовало до 17 века, несмотря на неоднократные церковные запрещения). Движение флагеллантства, как мы уже видели, создало даже свою литературу и собственный жанр лауды, дошедший до нас в многочисленных анонимных сборниках эпохи, а также в поэзии левого францисканца Якопоне да Тоди.

Вопрос о влиянии идей Иоахима непосредственно на самого Франциска более сложен. В хронологическом отношении они были практически современниками, и Иоахим умер тогда, когда Франциск находился уже в достаточно зрелом возрасте. Нам не известно, встречались ли они когда-либо лично. Единственным свидетельством, если вообще возможно называть таковым то, что находится за гранью логики, является упорно существующая в Италии легенда о том, что ясновидящий Иоахим в подробностях предсказал явление Франциска - в 1186 году (то есть когда Франциск был еще во младенчестве). Иоахим, будучи в Венеции и получив очередное пророческое откровение о грядущем явлении Франциска, приказал создать знаменитые «пророческие» мозаики в соборе св. Марка, за много лет до появления Франциска изображающие именно его со стигматами и всей францисканской атрибутикой. Если говорить о безусловных исторических фактах, то Франциск, конечно, не мог не знать учение и пророчества Иоахима, так как известность последнего была общеевропейского

[1] О конфликте левых францисканцев с папством см.: Керов В.Л. Петр Иоанн Оливи и его апокалиптические идеи // В.П. Керов. Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени. М. 2000. С.128-161. Керров В.П. Борьба папства и спиритуалов после Венского собора // В.П. Керов. Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени. М. 2000. С.199 – 224.

масштаба, как и слава его как пророка. Но не мог не знать он и о другой стороне его наследия - об осуждении иоахимизма на Четвертом Латеранском соборе. Тем не менее францисканские источники хранят единодушное молчание по поводу отношения Франциска к Иоахиму, как, впрочем, и по поводу отношения его к самой страшной по силе антихристианской секте катаров, существовавшей в непосредственной территориальной близости к христианскому населению. Франциск вообще странным образом ни с кем не полемизирует, никого не осуждает, и даже не принимает резко чью-либо сторону, тем самым вступая в противоречие с полемичностью и бескомпромиссностью своего столетия. Но, кроме природной толерантности Франциска, существует еще и следующее объяснение этому факту. Не будем забывать о том знаменательном факте, что Парижский Генеральный Капитул ордена по не очень понятным причинам (как было декларировано, якобы для уточнения фактов его биографии) постановил уничтожить все документы и биографии Франциска и поручил Бонавентуре написать его новое официальное жизнеописание. Как полагает А.Крокко, скорее всего, предыдущие документы были уничтожены именно из-за того, что содержали компрометирующие Франциска свидетельства его контактов с еретиками или же его положительные высказывания о Иоахиме, доктрина которого к тому времени уже была окончательно осуждена церковью (уточнить дату). В любом случае, потеря этих ранних документов является невосполнимой для точного представления характера раннего францисканства (до Бонавентуры)

По поводу знакомства Франциска с учением Иоахима существует одна любопытная теория, которая была выдвинута в 1968 году Ф.Проспери[1] и возбудила неутихающую дискуссию[2]. Эта теория основывается на том, что молодой Франциск практически постоянно имел перед глазами подробнейшее зрительное изложение иоахимитского учения. Речь идет о символике скульптурной орнаментации западного (апокалиптического) портала романского

[1] Prosperi F.La facciata della cattedrale di Assisi. La mistica gioacchimita prefrancescana nella simbologia delle sculture. Perugia.1968.

[2] Дискуссию продолжает Da Campagnola S. L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus". Roma. 1971. P.42-48.

собора 12 века Сан Руфино в Ассизи, где был крещен Франциск и который находится недалеко от его родного дома. При жизни Франциска собор Сан Руфино был главным в городе, а самые известные достопримечательности Ассизи на сегодняшний день – готические соборы св.Франциска и св. Кьяры были построены, естественно, гораздо позже, уже после смерти основателей францисканства. Согласно Ф.Проспери, эти скульптуры западного портала Сан Руфино изображают самого Иоахима Флорского, его учеников, а также весь цикл мировой истории в иохимитском изложении. Франциск, таким образом, вырос и сформировался в атмосфере постоянного ощущения близости Апокалипсиса и иоахимитских пророчеств. Вспомним о важности для менталитета средневекового человека сакрального искусства и об устрашающем характере воздействия апокалиптических изображений на мистически настроенное молодое формирующееся сознание[1].

Что касается прямых свидетельств непосредственного знакомства Франциска с учением и текстами Иоахима, то их также не так уж мало. Первое из них касается самого термина «минориты», «меньшие братья», который Франциск ввел для обозначения своих первых последователей, а затем расширил его употребление на наименование всех членов нового ордена. Этот термин присутствует и до сих пор в названии францисканского ордена (Орден Меньших Братьев). Смысл названия – в подчеркивании таких черт нового ордена как бедность и смирение. Но известно, что подобный же термин существует и в текстах Иоахима, который именовал таким образом избранных монахов, призванных вести мир к духовному обновлению в третьем заключительном этапе человеческой истории. В текстах Франциска также существуют определенные параллели с текстами Иоахима и в том, что касается употребления термина Святой Дух[2]. Так, например, Франциск подчеркивает, его орден находится под прямым покровительством Св.Духа, что клариссы (новый женский орден) также являются невестами именно Святого Духа, и не употребляет при этом

[1] Подобная же ситуация - потрясенный молодой монах Адсон перед скульптурным изображением Апокалипсиса на западном портале храма описана Умберто Эко.
[2] Crocco A. San Francesco e Gioacchino da Fiore // MF 1982. P.520-533.

традиционное наименование монахинь как «невест Христовых». По мнению А.Крокко, Франциск здесь совершенно определенно находится под влиянием иоахимитской теологии и мистики с ее ориентацией именно на третью, самую иррациональную и мистическую ипостась Троицы – Св. Духа; как мы видели выше, в текстах самого Франциска часто встречаются апокалиптические мотивы. Д.С.Мережковский, для которого Иоахим был культовой фигурой, настаивает на иоахимизме Франциска[1].

Необходимо отметить, что иоахимитские идеи широко распространились в литературе эпохи и получили развитие и у других авторов. Фому Аквинского (1225 – 1274) нельзя назвать прямым последователем Иоахима Флорского (во всяком случае он никогда на него не ссылался), хотя явные апокалиптические настроения Аквината имеют тот же оттенок - предчувствие завершения определенного этапа мировой истории человеческого рода. Аквинат своим всеобъемлющим умом в особенности чувствует приближение конца старой культуры, но в духе времени понимает его буквально - как конец света. Тринадцатый век был в особенности склонен к подведению итогов тысячелетнему развитию Европы; «Суммы» Аквината написаны как бы в предчувствии конца, завершения определенного этапа человеческой истории. Психология «конца эпохи», «осени средневековья» и здесь накладывает свой отпечаток. Всеобъемлющий ум Аквината чувствует приближение конца старой культуры, но он понимает его буквально, как приближение мировой катастрофы и Страшного суда, за которым, вероятно, последует новый виток развития вселенской истории. Поэтому Аквинат подробно описывает и Страшный суд, и загробный мир с его сложным строением.

В следующем XIV столетии иоахимизм еще глубже проникает в литературу. Об апокалиптичности автора «Божественной комедии», относившегося к Иоахиму с особым почтением, несмотря на ставшее в дантовское время

[1] Мережковский Д.С. Франциск Ассизский (глава «Иоахим и Франциск) // Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. М.1997. С.129 - 161.

однозначным и бесповоротным церковное осуждение, говорилось уже много - параллель между иоахимизмом и финалистическим восприятием хода мировой истории у Данте очевидна. Пессимистическое понимание истории характерно для всей «Божественной комедии». Не будем преувеличивать ренессансные стороны мировоззрения Данте, автора все же в большей степени средневекового, в основных моментах своего интеллектуального наследия ориентированного на прошлое и идущего вслед за идеалами своего времени. Ряд мест «Комедии» свидетельствует об этом, в особенности известные строки из последних песней «Рая» («Райская Роза») где Данте говорит о скором приближении последнего дня, который приближается в обстановке всеобщего морального упадка. Не будем забывать также, что такое эсхатологическое понимание мировой истории привело Данте к неожиданным политическим выводам - после падения Рима уже не может существовать никакой другой власти - имеется в виду папской. Данте, таким образом, решительно принимает сторону гибеллинской партии.

Само путешествие автора «Божественной комедии» по загробному миру приурочено к особой дате – к 1300 году, а именно к страстной пятнице этого года. Именно в Страстную пятницу, по представлениям того времени, зло торжествует на земле, и власть Дьявола безгранична, так как физическая смерть Иисуса на кресте уже свершилась, а воскресение еще не произошло. Именно в такой момент Данте спускается в Ад, где души грешников ожидают Страшного суда. О скором приближении судного дня Данте говорит и в последних песнях «Рая» («Райская роза»): человечество своей испорченностью заслужило такой конец. Такое пессимистическое понимание истории характерно и для всего творчества Данте, писателя во многом средневекового, следующего за идеями своего времени и в этом смысле ориентированного на прошлое: мир стареет («mundus senescit» - «мир стареет»); золотой век (век римской империи) уже позади; всякое изменение вообще гибельно; человеческая история вступила в завершающую стадию развития; в обстановке всеобщего морального упадка приближается конец света. Но Данте из всей этой «средневековой» концепции истории делает неожиданный политический вывод: после падения Римской империи уже не может быть

никакой другой «новой» власти. Под «новой» властью Данте понимает прежде всего папство и в своем неприятии претензий Рима на светскую власть решительно принимает сторону гибеллинской партии. Резкая политическая тенденциозность «Божественной комедии» является следствием именно такого, эсхатологического понимания мировой истории. Таким образом, можно говорить и о «политическом» иоахимизме, то есть о партиях гвельфов и гибеллинов. При этом гвельфы считают Антихристом императора Фридриха 11 Гогенштауфена, чуть позже гибеллины объявляют Антихристом папу Бонифация VIII, помещенного политически пристрастным гибеллином Данте в Ад.

Даже Боккаччо, не часто задумывавшийся о судьбах мира, отдает дань иоахимизму. В известнейшем Вступлении к «Декамерону» (описание флорентийской чумы 1348 года) Боккаччо говорит о том, что эта смертоносная болезнь была послана разгневанными небесами на землю для уничтожения морально опустившегося человеческого рода. При этом «Черная смерть» сопровождается появлением кометы – один из обязательных и несомненных признаков приближения конца света. В том же XIV столетии трибун и революционер Кола ди Риенци (адресат писем Петрарки, видевшем в нем грядущего освободителя и объединителя Италии) и его последователи вновь обратились к идеям и пророчествам Иоахима Флорского.

К сожалению, исследование иоахимитской литературы в последующие столетия выходит за рамки данной работы; в противном случае неизбежно пришлось бы говорить об иоахимизме в эпоху Возрождения (Савонарола), Реформации (Лютер, Мюнцер, Кальвин, мистика английских протестантов[1], Мильтон), Просвещения (Вико, Лессинг), романтизма (Шеллинг).

Более того – у П.М.Бицилли есть парадоксальная параллель между Иоахимом Флорским и Карлом Марксом, также выводившим будущее человечества исходя из его прошлого и мечтавшего о некоем «золотом веке»[2].

---

[1] Большой интерес представляет поэма короля Иакова I «Размышления об Апокалипсисе» 1588 года, а также вольное переложение текста «Реквиема» англиканского священника и поэта Джона Ньютона (1725 – 1807).

[2] Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб. 1995. С.148.

Избегая развивать эту мысль, подчеркнем все же еще раз, что эсхатологические идеи присутствуют - так или иначе, причем иногда самым неожиданным образом – практически во всех ультралевых течениях самого разнообразного толка.

§ 4. ЭКСТРЕМАЛЬНЫЙ ЭКСТАТИЗМ ПОЭЗИИ ЯКОПОНЕ ДА ТОДИ (1230? – 1306)

Самые болезненные, экстремальные и экстатические мотивы францисканского движения были акцентированы в творчестве Якопоне да Тоди[1] – выдающегося францисканского поэта – мистика, старшего современника Данте. Мы не имеем достоверных сведений о том, знаком ли был Данте с творчеством Якопоне да Тоди, тем не менее многие исследователи отмечают несомненную близость некоторых тем и в особенности общие политические пристрастия обоих поэтов[2].

Драматическая и полная событий жизнь Якопоне да Тоди сама могла бы быть основой литературного произведения[3]. Можно сказать также, что некоторые моменты его биографии напоминают жизнь основателя ордена Франциска Ассизского, хотя, вероятно, это всего лишь агиографические клише, которых немало в средневековой литературе - прежде всего это его молодые годы, проведенные в пирах и развлечениях, его внезапное превращение из гедониста и прожигателя жизни в мистика и аскета; это также драматические обстоятельства истории его обращения, связанные со странными обстоятельствами гибели его

---

[1] Библиография о наследии Якопоне обширна и постоянно пополняется новыми исследованиями. Вспомним лишь такие, ставшие классическими работы как: Ozanam A.F. “Les poètes franciscains en Italie au XIII siecle”. Paris. 1854. 1872; D’Ancona A. Jacopone da Todi, giullare di Dio. Todi. 1914; Underhill E. Jacopone da Todi: poet and mystic. London - Toronto. 1919; Trombadori G. Jacopone da Todi. Venezia. 1925; Sapegno N. frate Jacopone. Torino. 1926; Russo L. Ritratti e disegni storici. Serie terza. Studi sul Due e Trecento. Bari 1951; De Bartolomaeis V. Origini della poesia drammatica italiana. Torino. 1952; Довольно полный обзор критики: Nessi S. Lo stato attuale della critica iacoponica // Atti del Convegno storico iacoponico in occasione del 750 anniversario della nascita di Jacopone da Todi, Todi, 29 – 30 novembre 1980. A cura di E. Menestò. Firenze 1981, rist. Spoleto 1992. P.37 – 64. Из последних исследований: Montefusco A. Jacopone nell’Umbria del Due-Trecento: un’alternativa francescana. Roma. Istituto storico dei Cappuccini. 2006. Из отечественных исследований см.: Топорова А.В. Ранняя итальянская лирика. М. 2001.

[2] Latini G. Dante e Jacopone e loro contatti di pensiero e forma. Todi. 1900; Nessi S. Dante e Jacopone poeti della spiritualità medioevale // Miscellanea Francescana. T. 65. 1965. P.369 – 393.

[3] Подробная биография Якопоне и анализ его древнейших жизнеописаний см. у: Menestò E. Le vite antiche di Jacopone da Todi. Firenze.1977, rist. Spoleto 1992. А также: Menestò E. La biografia di jacopone: problemi non ancora risolti / Menestò E. Jacopone da Todi, un francescano scomodo ma attuale. Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna. 1977. P. 27-40.

горячо любимой молодой жены[1] (у Франциска импульсом к обращению послужила встреча с прокаженным). Вследствие этого у Якопоне (подобно Данте после смерти Беатриче[2]) произошел глубокий душевный надлом, он впал в некое «святое безумие» и десять лет после этого вел строжайшую монашескую жизнь; в его творчестве утвердились мотивы трагизма, глубокого отчаяния, безнадежного пессимизма и самой противоестественной аскезы. Практически все его произведения написаны в состоянии, близком к безумию.

Манеру поведения и внешний облик Якопоне да Тоди избрал также самую экстремальную, уподобившись Франциску Ассизскому в образе юродивого, совершал самые эксцентричные выходки, стараясь вызвать у людей шок или насмешки, и прямо-таки добиваясь всеобщего осуждения. Именно так его изображали народные францисканские легенды, персонажем которых он стал наряду с Франциском: giullare di Dio (божий скоморох). Но если юродству Франциска, наряду с мистикой и жесточайшей аскезой, все же свойственны радость и гармония, то Якопоне да Тоди воспринимает мир глубоко трагично, испытывая и к себе, и к миру настоящую ненависть. В редкие моменты просветления, которые у него все-таки иногда случались, проявления «францисканской радости» носили у него некий истерический оттенок. За именем Якопоне да Тоди прочно закрепился эпитет «блаженный» (Beato Jacopone), даже несмотря на отсутствие официального церковного акта беатификации.

Политические воззрения Якопоне да Тоди также экстремальны; его непокорный и беспощадный дух далек от смирения «беднячка Христова»; Якопоне – член самого радикального крыла спиритуалов, занимавший непримиримую позицию по отношению к папскому престолу (он был один из тех, кто подписал манифест, призывавший свержению папы Бонифация VIII,

---

[1] На роскошно одетую жену поэта графиню Кольдимеццо во время праздника обрушились своды здания; когда ее вытащили, на ее теле под богатой одеждой обнаружилось монашеское одеяние и вериги, которые она скрывала под праздничным нарядом.

[2] О значении темы смерти любимой женщины в средневековой литературе см.: Antonelli R. La morte di Beatrice e la struttura della storia // Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea 1290 – 1990. Atti del Convegno Internazionale, 10-14 dicembre 1990. A cura di M. Picchio Simonelli. Napoli 1992. P.35 – 56.

ненавидимого Данте). Якопоне был отлучен от церкви, предан проклятию и приговорен папой к пожизненному тюремному заключению в одиночной подземной темнице, где он и создал многие свои произведения.

Литературное наследие Якопоне да Тоди носит следы определенного знакомства с философией, теологией и современной ему литературой; Якопоне до духовного перелома, как состоятельный человек хорошего происхождения (он принадлежал к аристократическому умбрийскому роду Бенедетти), окончил Болонский университет, затем занимался адвокатской практикой, причем его обучение проходило в годы расцвета болонской литературной жизни. Наследие Якопоне довольно велико[1], он писал как на итальянском (на умбрийском диалекте)[2], так и на почти правильной латыни; им созданы около 100 лауд, собрание изречений на темы морали «Detti», ему также приписывается также и латинский трактат и поразительная по трагизму лауда «Stabat mater». Все его лауды писались для пения, причем музыка для некоторых сохранилась (грегорианские хоралы)[3]. Многие из его лауд были включены безвестными составителями в лаударии (Якопоне – практически единственный из неанонимных сочинителей лауд), что породило большую неразбериху в вопросах текстологии[4]. Рукописная традиция его наследия действительно очень запутана, так как существует около 80 кодексов с его текстами, все они происходят из разных областей Италии и, естественно, содержат многочисленные разночтения. По стилистике и образному строю лауды Якопоне (профессионального и образованного автора) глубоко отличаются от примитивных, как правило, лауд его безвестных современников.

---

[1] По поводу рукописей Якопоне да Тоди см.: Percopo E. Le laude di fra Jacopone da Todi nei manocsritti della Biblioteca nazionale di Napoli // Propugnatore (XVII, 2; XVIII,1, 2,; XIX, 1)

[2] Мы имеем в виду литературно обработанный вариант умбрийского диалекта, так называемый «todino illustre». На умбрийском диалекте писал также Франциск Ассизский. О специфике языка Якопоне см.: Piccini D. Jacopone da Todi. Amore onne cosa clama. Milano. 2003. P.14.

[3] О музыкальном строе лауд и вообще о средневековой музыке см. исследование: Ливанова Т. Средние века. Духовная лирика // История западноевропейской музыки до 1789 года. В 2 т. Т.1. М. 1983. С.71 – 74.

[4] Canettieri P. Laude di Jacopone da Todi // Letteratura italiana, dir. Da A. Asor Rosa. Torino. 1992. P.121 – 152. Там же содержится обширная библиография по вопросам текстологии.

Практически все стихотворения Якопоне написаны ритмичным размером народных баллад; это в основном лауды, многие из них были восприняты флагеллантами. Многие лауды у него многоголосны, в них часто встречается диалог, поэтому их можно рассматривать как примитивные театрально - драматические произведения[1]. Это, прежде всего, лауда о ростовщике, в которой небесные добродетели беседуют о грехах; это самая известная из его лауд и самая напряженно-трагическая «Лауда о страстях Христовых» («Pianto della Madonna de la passione del figliolo Jesu Cristo», «Donna de paradiso»), которую можно назвать маленькой трагедией. Лауда полифонична, то есть в ней присутствуют несколько голосов (взволнованный нунций, разъяренный народ, Иисус на кресте, страдающая Мария).

Для поэзии Якопоне характерна и своеобразная иррациональная стилистика, являющаяся в определенной мере следствием его нездоровой психики. Преобладание бессоюзных сложносочиненных предложений, отсутствие предлогов, глаголов – связок, использование герундия вместо личной формы глагола - все это создает эффект разорванного и бессвязного повествования. Отсутствие чувства меры, сложная палитра чувств и бьющая через край экспрессия, даже истерия приводит к сумбуру; создается впечатление, что в некоторых лаудах поэт специально не заботится о грамматической правильности, тем более что в других его произведениях грамматика и синтаксис могут быть, напротив, безукоризненны. Иногда это производит впечатление отрывистой неподготовленной устной речи[2]. Дж.Контини[3] пишет даже о «грамматической иррациональности» его текстов как о выражении нарочитой иррациональности содержания его лауд. Якопоне – очень неровный автор: ему свойственны как необузданная фантазия и богатейшие метафоры, так и грубейший натурализм с

[1] См. об этом: D'Ancona A. Origini del teatro italiano. Seconda edizione. Torino. 1891. P. 134 – 183; Toschi P. Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra. Firenze. 1940; Fortini A. La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano. Firenze. 1961.

[2] Челышева И.И.Формирование романских литературных языков. Итальянский язык. М., Наука. 1990. С. 118 – 128.

[3] Poeti del Duecento. A cura di G.Contini. Milano. 1961, v. II. P.77.

предельно сниженной стилистикой[1]. Неровность и противоречивость соседствуют со строгой метрической системой, торжественная стилистика с библейскими цитатами сменяется простым и грубым языком, спокойное и плавное изложение чередуется с бессвязными описаниями мистических экстазов[2].

Основные темы его творчества являются традиционными для францисканской литературы его времени, но каждая из этих тем предстает в своем крайнем, маргинальном выражении.

В политическом отношении Якопоне является самым непримиримым и бескомпромиссным выразителем левого крыла францисканства. Одна из главных его тем его творчества – революционно-реформаторская, и здесь Якопоне вступает как предшественник Лютера и Кальвина. Это яростные политические инвективы против коррумпированной церкви, на которую Якопоне обрушивается с поистине дантовской непримиримостью; главный его враг – папа Бонифаций VIII, помещенный Данте через несколько лет в глубины «Ада», которого он называет «новым Люцифером». Особенно известна его инвектива «О papa Bonifazio». Здесь Якопоне выступет как выразитель настроений, идеалов массовых религиозно – еретических движений XIII века, требующих реформы церкви. Это также лауды «Истина плачет, что умерла добродетель», очень распространенная в кругах оппозиционных спиритуалов; «О том, как Христос жалуется на римскую церковь», «О плаче церкви, доведенной до жалкого состояния», «Песнь брата Якопоне о своем заключении», гневные «Послание папе Целестину V», «Послание папе Бонифацию VIII»[3].

Якопоне самозабвенно воспевает францисканскую бедность в духе заветов основателя ордена: «О святой бедности, владычице всего», «О святой бедности и ее тройственном небе». Здесь Якопоне опирается на важнейший для раннего францисканства текст «Священное бракосочетание святого Франциска и Госпожи

---

[1] Getto G. Il realismo di Jacopone da Todi // Lettere italiane N 3. 1956. P. 223 – 269.

[2] О своеобразии стилистики языка Якопоне см.: Ageno F. Modi stilistici delle laude di fra Jacopone da Todi // La rassegna d'Italia. N 5. 1946.

[3] Здесь и далее мы ссылаемся на издание текстов Якопоне да Тоди в: Poeti del Duecento. A cura di G. Contini. Milano – Napoli. Ricciardi. 1960. V.2.

бедности»[1] и на развитии идеи бедности как независимости у Бонавентуры в трактате «Апология бедности»; для поэта следование заветам бедности – первейшее условие внутренней свободы и независимости от материального мира.

Одна из любимейших тем Якопоне - характерная для жанра лауды тема суетности мира, краткости человеческой жизни и неизбежности смерти: «Quando t'aliegre, omo d'altura» («Когда радуешься ты, высокомерный человек…») – диалог между мертвым и живым о ничтожности земных благ. Якопоне свойственны и отталкивающий реализм и даже эстетика безобразного, настолько увлеченно и красочно он описывает зрелище трупа в могиле. Якопоне вообще ненавидит плоть и воспринимает ее как орудие дьявола Ненависть к материи – это, конечно, влияние катаров[2], у Франциска Ассизского, несмотря на крайний аскетизм, нет этой иррациональной ненависти, нет враждебности духовного и телесного, для него прекрасно все в мире. Тело и душа, духовное и материальное у Якопоне абсолютно противоположны и ненавистны друг другу, они постоянно в конфликте (Лауда о споре души и тела «L'anema dice al corpo...»)[3]. Якопоне вообще глубоко обижен на жизнь, на природу и на весь мир, на который он обрушивает свои проклятия:

O casa tribulata, che Deo ha abandonata!
O дом мучений, который покинул Бог! (XXII, 46)

O vita penosa, continua battaglia!
Con quanta travaglia la vita e menata!
O тягостная жизнь, постоянное сражение!
Сколько страданий эту жизнь сопровождают! (XXIV, 1-2)

[1] О важности этого текста для францисканского движения см.: Esser K. Origini e inizi del movimento e del ordine francescano. Milano. 1975. P. 18 – 19, 233 – 234.
[2] Якопоне иногда удивительно близко приближается к современным ему ересям. Папское отлучение было, по-видимому, заслуженным и обоснованным.
[3] Montani A. Mystical language and the problem of the body of Jacopone da Todi. Reading. University of Reading. 2002.

Здесь поэт следует за идеями трактата «О презрении к миру» папы Иннокентия III, наполненного глубоким пессимизмом, ненавистью к миру и яростным отрицанием ценности всех земных благ – то есть всем тем, чего никогда не было у Франциска Ассизского.

Еще одна тема его поэзии – это тема божественной любви и хвалы богу, которая у Якопоне да Тоди становится экзальтированно – мистической: лауда «O iubelo de core» («О ликованье сердца»), где бьющие через край экстатический радость и ликование подтверждают мнение о психическом заболевании автора этих строк. Это исключительно экспрессивная поэзия[1]. Лауду «O iubelo del core» Унгаретти считал ее одной из вершин творчества Якопоне да Тоди. Поэт описывает экстатическую любовь, основываясь на мистике викторинцев (прежде всего на словах Гугона из Сен-Виктора о тайной радости, которую невозможно выразить словами)[2].

O iubelo del core
Che fai cantar d'amore!
Quanno iubel se scalda,
Si fa l'omo cantare,
E la lengua barbaglia
E non sa que se parlare;
Drento no 'l po celare
Tant' e granne el dolzore!
Quanno iubel s'e aceso,
Si fa l'omo clamare;
Lo cor d'amor e apreso,
Che no 'po comportare;
Stridenno el fa gridare

[1] О чувстве божественной любви у Якопоне см.: Cacciotti A. Amor sacro e amor profane in Jacopone da Todi. Roma. 1989; Ungaretti G. Vita di un uomo. Viaggi e lezioni. Milano. 2000, а также: Vettori A. Poets of divine love: Franciscan mystical poetry of the thirteenth century. New York; Fordham UP. 2004.
[2] I Mistici. A cura di E. Zolla. Milano. 1963. P. 65.

E non virgogna allore.

О ликование сердца, ты заставляешь петь от любви! Когда ликование пылает, то человек поет, его язык лепечет, потому что не знает, как сказать. Он не может сдержать ликование в себе, настолько велика нежность. Когда ликование пылает, то человек кричит, сердце охвачено любовью и оно не может его вынести, оно заставляет его кричать и не стыдится этого.

В своей любви к Богу Якопоне стремится самораствориться и унитожиться, совершенно потерять личность. Якопоне поднимается к богу «De profundis» - из бездны, из глубины отчаяния, из сознания покинутости богом. Здесь мы видим огромную разницу с мистикой самого Франциска: Франциск не растворяет свою личность, его мистическое единение с богом радостно, спокойно и уравновешенно. Но радость Якопоне нельзя назвать «истинной и совершенной», это истерия. Здесь необходимо вспомнить, что большинство произведений писалось или в состоянии крайней душевной боли (на грани безумия) после гибели жены, или в состоянии не менее глубокого отчаяния в папской тюрьме под церковным проклятием и отлучением от церкви. Описание подобных состояний крайне напоминает экстатические состояния Франциска Ассизского, которыми изобилуют его жизнеописания[1], но у Якопоне мистический и иррациональный аспект акцентирован в большей степени; если Франциск в своих экстазах все же сохраняет самоконтроль, то Якопоне бросается мистическую бездну самозабвенно и с упоением отказывается от всякого самоограничения.

Одна их таких крайне мистических лауд – «Лауда о немой любви», молчаливой и тайной; это любовь как погружение в мистическую бездну. Здесь мы видим, что Якопоне довольно хорошо образован, даже эрудирован, знаком с философией и теологией; он безусловно усвоил учение Дионисия Ареопагита о божественной любви как о восхождении к «сверхъестественному сиянию

[1] Самая известная сцена – описание стигматизации Франциска (Fioretti, FF. 1952 – 1954).

божественного мрака»[1] (трехступенчатый путь души к богу – очищение, освящение, соединение; понятие сияющей божественной темноты). «Лауда о немой любви» - это характерный пример языка непередаваемых мистических ощущений[2] (основные образы - это неизвестность, немота, невыразимость, темный мрак бездны):

O amore muto
Che non voli parlare, che' non sii conosciuto!
О немая любовь, не говори, чтоб тебя не узнали!

Enfigurabil luce,
Chi ti po figurare, Che volisti abitare
In obscura tenebria?
Непередаваемый свет,
Кто может передать
Тебя, пожелавшего пребывать в темном мраке?

В этой лауде также чувствуется знакомство Якопоне с образным строем провансальской куртуазной поэзиии, а именно с образом скрываемой тайной любви.

O profundato mare,
Altura del to abisso
M'a cercoscretto a volerme anegare!
О глубокое море, глубина твоей бездны
Вынуждает меня желать утонуть в ней.

[1] О влиянии на Якопоне учения Дионисия Ареопагита см.: История литературы Италии. Под ред. М.Л.Андреева, Р.И. Хлодовского. Т.1. Средние века. М. 2000. С 143 – 144..
[2] Colombo M. Il linguaggio dell'ineffabilità. Pavia. Pubblicazione della facoltà di lettere e filosofia di Pavia. 1987.

Якопоне определяет сущность Бога в духе «отрицательного богословия» - апофатически, как нечто непередаваемое, невыразимое[1]. При этом поэт подчеркивает, что человеческий разум слаб и ущербен, и только отказ от разума и даже от естественных человеческих чувств ведет к полноте божественной любви, познанию Бога, соединению и растворению в нем. Любовь к Богу – это нечто, не имеющее меры и пределов, не подчиняющееся никаким рациональным законам, глубоко противоречивое и близкое к безумию; у Якопоне постоянно присутствует идея иррациональности его чувств, некая потеря меры, безграничность(«emesuranza»), которую сопровождает сочетание полярных состояний:

Sappi parlare e or so fatto muto;
Vedia e a mo so’ ceco deventato.
Si granne abisso non fa mai veduto,
Tacendo parlo, fugio e so’ legato;
Scendenno saglio, tegno e so; tenuto’
De for so’ dentro, caccio e so’ cacciato.
Amor esmesurato, perche’ me fai empascire
En fornace morire de si forte calore?
Я умел говорить, а теперь я нем;
Я видел, а теперь стал слепым.
Столь великой бездны я никогда не видел;
Я говорю молча, я убегаю и я связан.
Спускаясь, я поднимаюсь наверх, я обладаю и обладаем, ,Vgl. Ganimed
Будучи снаружи, я пребываю внутри, я преследую и меня преследуют.
Неизмеримая любовь, почему ты вводишь меня в безумие и заставляешь меня умереть в печи от столь великого жара?

[1] О теологических воззрениях Якопоне см.: Contini G. Poeti del Duecento. P.63

В некоторых лаудах Якопоне прямо-таки кричит о своей любви, постоянно повторяя это священное слово и как будто призывая божественное безумие:

Amor, Amore, che m'ai firito,
Altro che Amore non pozzo gridare;
Amor, Amore teco so' unito,
Altro non pozzo che te abracciare.
Любовь, любовь, которая так меня пронзила,
Я могу кричать только о любви,
Любовь, любовь, я соединился с тобой,
Я могу обнимать только тебя.

Для Якопоне любовь и смерть - едины, цель его - умереть от любви; он постоянно обыгрывает звучание слов «amore» и «morte». Здесь мы видим преемственность с экстатической молитвой Франциска Ассизского «Absorbeat», где также поэт стремится умереть от любви. Стремление к смерти от любви - тема, свойственная всем мистикам и характерная для состояний мистических экстазов (характерный пример – описание мистических экстазов св.Терезы из Авилы)[1].

Мистика Якопоне имеет крайние и экстремальные черты, так как для него единственный путь к познанию Бога и к слиянию с ним – это полное уничтожение личности. При этом ему безразлично, окажется ли он в аду или в раю, настолько самозабвенно душа его погружается в мистический экстаз: De l'inferno non temere ni del cielo speme avera… dimandai a Dio l'inferno, lui amando e me perdendo (Ада не страшись и не надейся на Рай… …Я просил у Бога Ада, любя его и потеряв себя).

[1] Вспомним известную фразу св. Терезы: «Muero porque no muero». Teresa d'Avila. Obras completas. Madrid. 1982. P.502 – 503.

Любовь у Якопоне также имеет самые болезненные черты. Ради любви к Богу поэт готов на самые изощренные муки и страдания и молит его послать ему самые ужасные болезни и подробно перечисляет все мыслимые телесные недуги. O Segnor, per cortesia, manname la malsania! (Господи, пожалуйста, пошли мне безумие). Якопоне прямо - таки стремится к потери разума, молит Бога о ней, и безумие ему представляется божественным даром и высокой добродетелью (PD II, 73). При этом описывая слияние души с Богом Якопоне пользуется выражениями, принятыми для изображения земной страсти (лауда «Amor de caritate»)

В стилистике францисканского «Дня гнева» Якопоне патетически описывает конец света и Страшный суд[1]; его описание ужаса, охватывающего грешника, вызывает ассоциации и с францисканским Днем Гнева, от которого он отталкивался, и, конечно, поистине дантовские интонации:

Non trovo loco dove mi nasconda!
Che la veduta di Dio mi circonda!
Не найти мне места, чтобы скрыться, потому что меня окружает взгляд Бога.

Центральные образы поэзии Якопоне да Тоди – Иисус, Дева Мария, Франциск Ассизский. Они изображаются поэтом максимально очеловеченными. Поэт постоянно разговаривает с Богом, девой Марией и святыми как с близкими ему людьми и описывает их в простых и экспрессивных образах: дева Мария у колыбели Иисуса («Stabat mater speciosa»), Франциск – беднячок Христов («O Francesco da Deo amato»), Христос, скорбящий о моральном падении церкви.

Образ Христа у Якопоне также предельно человечен. Мы уже говорили о том, что именно в новых готических францисканских храмах начали изображать Христа не как величественного византийского царя, а как страдающего человека,

[1] Pericoli M. Escatologia nella lauda jacoponica. Todi. 1962.

а францисканские теологи стали делать акцент на его человеческой ипостаси: в лауде «A l'amor ch'e venuto in carne a noi se dare» (Любви, что явилась во плоти, чтобы отдать нам себя) Христос наделен всеми человеческими чувствами и испытывает земные страдания. Якопоне описывает его земную жизнь (опять акцентируя его человеческую сущность) как пример идеальной праведной жизни, полной самоотречения и любви к ближнему, и подчеркивает, что он пришел в мир в образе человека. Но в большинстве лауд, посвященных Христу, он вкладывает ему в уста собственные жалобы на несовершенство мира: собственные слова автора вкладываются в его уста для придания им весомости – нехитрый стилистический прием. Образ Христа становится таким образом средством выражения позиции самого автора. Кроме того, он имеет необычное развитие: Христос предстает в своем втором воплощении в качестве Франциска Ассизского – в ключе политических воззрений спиритуалов. Якопоне посвящает ему несколько лауд: O Francesco povero… O Francesco da Deo amato. У него Франциск – это новый Христос, его второе пришествие на землю для спасения человечества. Особый акцент Якопоне ставит на чуде стигматизации, что подтверждает идентификацию Франциска и Иисуса. Но Франциск – не только смиренный беднячок, но и строгий реформатор церкви. Якопоне страстно и яростно отстаивает необходимость соблюдать францисканский устав в его первоначальной строгости.

Один из центральных и любимейших образов его поэзии – образ Девы Марии. Богоматерь – предмет самого его экзальтированного обожания и почитания. Здесь Якопоне следует и за Бернардом Клервоским, создателем ее культа, и за Франциском Ассизским и францисканцами, особо почитавшими Мадонну (вспомним, что Франциск написал похвалу Деве Марии, причем это текст постоянно звучал во францисканских богослужениях). Это следующие тексты: « De la beata Vergine Maria e del peccatore», «De la beata Vergine Maria», «Cantico de la nativita di Jesu Cristo». Только Мадонна, прекрасная и нравственно и физически, может исцелить измученную душу поэта и спасти весь человеческий род. В лауде «De la beata Vergine Maria» поэт описывает ее физическую красоту,

ее духовные качества, ее материнство и человечность. В отличие от Бернарда Клервоского, для которого Мария – это прекрасная дама трубадуров, стоящая на недосягаемом пьедестале, у Якопоне Мария все же находится ближе к земной женщине со всеми ее человеческими чувствами и страданиями. Якопоне изображает все самые значительные события из жизни Богородицы, от благовещения и рождения сына до его распятия. Это описание чрезвычайно зрелищно и ощутимо, Мадонна возникает перед нами как фреска из готического собора. В.Н.Лазарев, подчеркивая преемственность живописи Высокого средневековья и Раннего Возрождения, так пишет об этом: «Чтобы найти аналогию этому описанию «рождества Христова» в живописи, надо перенестись в XV век. Лишь в Кватроченто, да, пожалуй, в мадоннах Амброджо Лоренцетти найдем мы ту жанровость в трактовке религиозной темы, которая для Якопоне, поэта XIII века, была основой почти всех его песнопений и гимнов»[1]. Именно тогда Мадонну начали изображать в живописи как живую женщину, а не как византийскую икону - царицу небесную.

Мария у Якопоне - исключительно яркий, многосторонний и эмоционально насыщенный образ. Очевидны параллели с изображением Мадонны в дантовском «Рае»[2], когда в последних песнях поэмы поэт вкладывает в уста создателя марианского культа Бернарда Клервоского трогательную и возвышенную молитву Богородице. Практически все, написанное Якопоне о Марии – это вариации и реминисценции молитвы «Ave Maria» и «Angelus»[3], то есть молитв, особо распространенных во францисканском ордене[4]. Согласно упорно

---

[1] Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения. В 3 т. Т.1. Искусство Проторенессанса. М. 1956. С 42.

[2] «Молитва Деве Марии», Рай, XXXIII, 1 – 21.

[3] Строго говоря, молитва «Angelus» включает в себя троекратное прочтение Ave Maria и является всего лишь вводной строкой к молитве «Ave Maria». В XIII веке францисканцы читали эту молитву во время проповеди среди народа при вечернем колокольном звоне. В настоящее время она произносится три раза в день – утром, в полдень и вечером. Существует также традиция чтения Папой римским Angelus и Ave Maria в полдень каждое воскресенье, когда он появляется в окне Ватиканского дворца, приветствует римский народ, а затем вместе с народом читает эти молитвы.

[4] Эти молитвы являются простой компиляцией библейских строк (от Луки 1, 28; от Луки 1, 42) и позднейших наслоений. Они уже были достаточно известны в раннем средневековье (они зарегистрированы в литургиях св. Иакова Антиохийского, св. Марка Александрийского, св.

существующей, но не подтвержденной документально традиции, именно францисканцы составили их первоначальный текст[1]. Во всяком случае существуют документы, что францисканские проповедники в XIII веке, и в частности св. Бонавентура активно способствовали широкому распространению этих молитв среди всех слоев населения и закреплению их в каноническом тексте богослужения[2].

Якопоне приписывается также и латинская версия лауды о страданиях Богородицы – «Stabat mater lacrimosa».[3] Этот текст был включен в Римский миссал наряду с «Днем гнева»[4]. Текст «Stabat mater» стал неиссякаемым источником вдохновения для музыкантов[5]. Всего известно более 200 музыкальных произведений на тему гимна, самые известные и часто исполняемые из них: А. Вивальди, Дж. Б. Перголези, Ф. Й. Гайдн, Ф. Шуберт, Дж. Россини, А. Дворжак, Дж. Верди. Текст «Stabat mater» неоднократно становился и материалом для литературных переложений: так, мы не можем не вспомнить прекрасный вольный перевод «Stabat mater» В.А. Жуковского 1837 года, а также вольное переложение 1899 года специалиста по католической мистике и по францисканству Д.С.Мережковского, сделавшего «декадентский» акцент на упоении болью и на любви – страдании[6]. Вариации на тему на тему страданий

Севера), но только францисканцы сделали их поистине всенародными. Православный вариант – «Богородице, Дево, радуйся».

[1] Roschini M. L'Ave Maria: note storiche // Marianum, № 5. 1943. P. 177-185.

[2] По предписанию папы Иоанна XXII 1326 года Ave Maria входит в состав Angelus и читается три раза в день при звоне колоколов, а также входит в состав Розария. В 1456 году Папа Каликст III сделал чтение молитвы обязательным в церкви в полдень для защиты от турецкого нашествия. На текст молитвы написано большое количество музыкальных произведений: Палестрина, Бах, Керубини, Каччини, Шуберт, Бортнянский, Бизе, Шуман, Лист, Стравинский. Известны и поэтические вариации на текст молитвы, как, например трогательное стихотворение А.Фета 1842 года «Ave Maria».

[3] Дискуссия о поводу авторства Якопоне да Тоди практически бесперспективна, поскольку мы не обладаем достаточными аргументами ни в пользу его авторства,ни против него.

[4] О "Stabat mater" см.: Tenneroni A. Lo "Stabat mater e "Donna del Paradiso". Studio sui nuovi codici. Todi. 1887; Ermini F. Lo "Stabat mater" e I Pianti della Vergine nella lirica del Medioevo. Città di Castello. 1916.

[5] Кушпилева М.Ю. Претворение текста Stabat mater в духовной хоровой музыке: история и современность. Омск: Вариант-Сибирь. 2006.

[6] Приводим только финал стихотворения Мережковского:

Не отринь меня, о Дева!
Дай и мне стоять у Древа,

Богородицы присутствуют и у А.Ахматовой в поэме «Реквием» (глава «Распятие»)[1].

Итак, в литературном наследии Якопоне да Тоди получили развитие самые экстремальные стороны францисканства. Поэт усвоил поэтический опыт предшественников и создал чрезвычайно самобытную поэзию, полную необузданной фантазии, ярких,почти «дантовских» образов и неожиданных глубоких метафор. Конечно, его противоречивая и темпераментная натура наложила отпечаток на его поэзию, некоторые аспекты которой у него становятся предельно болезненными. В особенности Якопоне акцентирует несовершенство мира, человеческие страдания, неизбежность и ужас смерти, натурализм материальных сторон жизни. Даже любовь у него неразрывно связана болью и страданием, а радость имеет истерический оттенок. В этом смысле Якопоне да Тоди можно назвать готическим писателем, воплотившем все основные принципы готической эстетики[2], певцом заоблачных высей и адских бездн, ужасов и смерти. В его творчестве зримо выражена готическая вертикаль, необузданный порыв к небу – от единения с Богом до низвержения в глубины Ада; он был одним из тех, кто из глубин падения (De profundis) смотрит на звезды. Еще раз отметим, что болезненные мотивы имеются и у Франциска Ассизского, но у него они побеждены гармонией его личности, мощным жизнеутверждающим началом его мировоззрения, любовью к человеку и восхищением красотой мира, что

Обагренного в крови,
Ибо видишь – сердце жаждет
Пострадать, как Сын Твой страждет.
Дева дев, родник любви,
Дай мне болью ран упиться,
Крестной мукой насладиться,
Мукой Сына Твоего;
Чтоб, огнем любви сгорая,
И томясь, и умирая,
Мне увидеть славу рая
В смерти Бога моего.

[1] Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.

[2] Среди многочисленных работ об эстетике готики вспомним классическую книгу Ruskin J. The stones of Venice. (Chapter “The nature of Gothic”). Последнее издание – London 1981.

делает его предшественником культуры Возрождения. Якопоне же является наследником только одной, неотъемлемой, но не самой характерной стороны францисканского мировосприятия. Экспрессивные персонажи поэзии Якопоне да Тоди кажутся ожившими готическими скульптурами и пластичными фигурами, сошедшими с фресок Раннего Возрождения: это, прежде всего, незабываемый образ Мадонны, влияние которого на последующую литературу, изобразительное искусство и музыку переоценить невозможно.

Выдающийся итальянский поэт XX века Дж. Унгаретти высоко ценил Якопоне и рассматривал его как ярчайшее литературное явление до появления Данте и как одного из величайших семи итальянских поэтов (наряду с Кавальканти, Данте, Петраркой, Микеланджело, Тассо и Леопарди), составивших в веках славу итальянской поэзии[1].

[1] Об оценке Унгаретти наследия Якопоне см.: Tartaro A. Ungaretti e Jacopone. Un momento del francesanesimo del novecento // S. Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del novecento. Atti del Convegno Nazionale dell'Accademia Properziana del Subasio. Roma. 1983. P. 255.

§ 5. ПРОПОВЕДЬ АНТОНИЯ ПАДУАНСКОГО И ФРАНЦИСКАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ.

Основная задача францисканского ордена – миссионерская – была бы невыполнима без широкой проповеднической деятельности[1]. Можно утверждать, что деятельность нищенствующих орденов, и, в особенности, францисканского сделала чрезвычйно много для серьезного изменения культурно – лингвистической картины Романии и, в особенности, Италии.

Конечно, с первых же дней существования ордена проповедники-францисканцы столкнулись с лингвистическими проблемами. В 1221 году, еще при жизни Франциска Ассизского, Генеральный капитул Ордена принял решение об отправлении группы францисканцев для проповеднической деятельсти «за Альпы в королевство Тевтонское» - всего 37 проповедников[2]; в 1224 году францисканские проповедники высадились в Англии[3]. Задача проповедника в лингвистических условиях средневековой Европы была достаточно сложной: отсутствие практически повсеместно общенационального литературного языка и наличие большого количества диалектов; существование наднационального межгосударственного и межцерковного языка (латыни) не могло полностью решить проблему, так как классическая латынь была недоступна неграмотным или малограмотным слушателям, каких было большинство. В связи с этим

---

[1] Zafarana Z. La predicazione francescana // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno Internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 1978. Assisi. 1979. P. 203 – 250. В отечественных исследованиях: Топорова А.В. Истоки жанра проповеди на итальянском языке (о проповедях Джордано да Пиза) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2009. № 5. С. 25-35; Топорова А.В.Образ проповедника в теории и практике средневековой проповеди // Вопросы филологии. 2009. № 3. С.105-111.

[2] Об успешной деятельности францисканских проповедников в Германии см. работу: Freed J.B. The Friars and German Society in the Thirteenth Century. Cambridge. 1977.

[3] Вспомним о специфичекой лингвистичекой ситуации на Британских островах того времени: англосаксонское местное население и норманнская правящая верхушка. Ричард Львиное Сердце (1189 – 1199), его брат и преемник Иоанн Безземельный (1199 – 1216), были носителями французского языка (как и их мать – королева Элеонора Аквитанская). О появлении францисканцев на Британских остроапх см.: Burns C.Arrivo e insidiamento dei frati minori nelle Isole Britanniche // Francesco, il Francescanesimo e la cultura della Nuova Europa. Roma. 1986. P. 47-64.

странствующий проповедник - миссионер должен был владеть одновременно и несколькими языками, включая их диалекты, и владеть так называемой «вульгарной» простонародной латынью, понятной самым низшим слоям населения, и обладать незаурядными способностями к изучению новых языков (вспомним того же Луллия, изучившего арабский для проповеди христианства среди мусульман)[1]. Во францисканском ордене прославились проповедники – полиглоты: Джованни дель Плано Карпине (известный путешественник на Восток), Барнаба Тевтонский, Симон Английский (профессор теологии в Магдебурге), Фернандо Лиссабонский (впоследствии получивший имя Антония Падуанского).

Во францисканской литературе того времени можно найти интереснейшие лингвистические сидетельства. Францисканские миссионеры Иоанн Плано Карпине (1245), Гильом Рубрук[2] и Бартоломео да Кремона (1253) после своих экспедиций в Азию к татаро – монгольскому хану оставили письменные отчеты о своих путешествиях. Особое впечатление в отчете Иоанна Плано Карпине производит известное описание ужасов разорения Руси татаро-монголами, а также осады и падения Киева [3]. Вспомним также и такое любопытное произведение как “Хроника” францисканца Салимбене, содержащая богатейший материал по бурной социально-политической и культурной и лингвистической

---

[1] Если изучение арабского языка в Европе имело давние традиции, то особо остро лингвистическая проблема встала при появлении христианских миссионеров в Новом Свете в 1492 году, когда им приходилось сталкиваться с совершенно незнакомыми ранее языками американских индейцев, структура которых, к тому же, не имеет ничего общего с европейскими языками. Равным образом миссионерские экспедиции в Китай (1293), Африку (1403) столкнулись со сложнейшими лингвистическими задачами.

[2] Книга «Путешествие в восточные страны» Гильома Рубрука значительно расширила представления европейцев о мире, а позже францисканский философ англичанин Роджер Бэкон включил данные этой книги в свой главный труд Opus majus (18, 15).

[3] О францисканских миссиях в Азии см.: Petech L. I francescani nell’Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo // Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale. Assisi. 1979. P. 213-240. А также: Richard J. Les missiones chez Mongols au XIII et XIV siècle // Histoire universelle des missiones catholiques. T.1. Paris. 1956. P. 173-195. А также: Sorelli F. Per regioni diverse: fra Giovanni da Pian del Carpine // Dalla “sequela Christi” di Francesco d’Assisiall’apologia della povertà. Atti del XVIII convegno internazionale di studi francescani. Assisi. 1992. P. 259-283. А также: Schmitt C. L’epopea francescana nell’impero mongolo nei secoli XIII-XIV // Schmitt C. Venezia e l’Oriente. A cura di L. Lanciotti. Firenze. 1987. P. 379-408.

истории Италии и всего Средиземноморского региона XIII века[1].

Несколько позже, в XIV веке, францисканский проповедник Одорико да Порденоне основывает миссию в Тибете, а Иоанн из Монтекорвино, основавший католическую миссию в Китае, переводит на китайский язык католическую мессу и сочиняет поэтический гимн на китайском языке. В эпоху Великих географических открытий францисканцы, всегда сопровождавшие первооткрывателей, стали не только миссионерами и проповедниками, но и первыми исследователями культуры Нового Света, в особенности ацтекских древностей: книга Бернардина из Саагуна "Всеобщая история о делах Новой Испании" стала первой всеобъемлющей энциклопедией культуры этой древней цивилизации.

Не будем забывать также, что францисканский орден очень быстро стал интернациональным по своему составу: основатель ордена Франциск Ассизский будучи наполовину французом (или провансальцем) владел итальянским, французским (или провансальским) и латынью, выдающейся проповедник Антоний Падуанский был по происхождению португальцем, не менее известный проповедник Бертольд Регенсбургский – немцем, третий генерал Ордена (1240-1244) Аймон Фавершенский - англичанином. До нас дошло большое количество имен францисканских проповедников XIII – начала XIV столетия, и эти имена отражают всю полноту интернационального состава нового ордена[2]. К сожалению, до нас не дошли точные (то есть не обработанные биографами и не переведенные на латынь) записи их проповедей, собиравших сотни, а иногда и тысячи слушателей, и мы можем очень приблизительно судить об их языке[3]. Таким языком, конечно, был так называемый volgare (народный язык, то есть переходная ступень между поздней латынью и национальными языками), полный

---

[1] Недавно появилось русское издание: Салимбене де Адам. Хроника / Пер. с лат. М. 2004.

[2] Эти данные приводит с немецкой точностью И.Б.Шнейер: Schneyer J.B. Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters fur die Zeit von 1150 – 1350. 9 voll. Munster. 1969 – 1980.

[3] О францисканских проповедях см.: Rusconi R. Predicatoiri e predicazione (secoli IX- XVIII) // Storia d'Italia. Annali, IV. Torino. 1981. P. 951-1035. Eodem: La predicazione minoritica in Europa nei secoli XIIi-XV // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. Roma. 1986. P. 141-165.

латинизмов и максимально приспособленный к языку данного региона с помощью простых элементарных конструкций-клише, заимствованных из всем хорошо известных текстов Библии. Большое количество латинизмов не затрудняло, а напротив, облегчало понимание проповедей, так как эти латинизмы были исключительно литургического происхождения и, следовательно, были постоянно у всех на слуху. Наличие интернационального языка – латыни – в средневековой Европе играло исключительно положительную роль. Тем не менее не всегда проповеди проходили удачно с языковой точки зрения. Так, Франциск Ассизский и его последователи не всегда говорили перед уже собравшейся толпой, а просто и крайне эмоционально начинали читать всем хорошо известные тексты Священного писания или просто ограничивались жестами[1]. Это происходило не потому, что им было нечего сказать ждущим их людям – трудность коммуникации объяснялась прежде всего невозможностью общения в чуждой им языковой и диалектной среде. В подобных случаях они использовали все средства самовыражения и проповедь превращалась в театрализованное представление[2]. Так, биографы Франциска Ассизского рассказывают о его проповеди в Болонье в 1222 году, когда он пытался примирить враждующие партии. При этом Франциск выступал перед носителями болонского диалекта (который, как известно, относится к наиболее «непонятным» из великого множества итальянских диалектов); кроме того, на проповеди присутствовали и представители других регионов Италии. Несмотря на то, что родным языком Франциска был ассизский вариант умбрийкого диалекта, проповедь имела огромный успех, была понята всеми и блестяще достигла своей цели – установления мира. На проповеди присутствовали церковные иерархи, то есть личности очень высокого культурного уровня, которые впоследствии подчеркивали, что, хотя проповедь произносилась без соблюдения традиционных канонов ораторского икусства, тема ее была Франциском блестяще раскрыта, хотя

[1] В этом смысле особо известна так называемая «Немая проповедь» Франциска в Сан Дамиано, когда он просто встал в центре круга из пепла и посыпал себе им голову.

[2] Вспомним, что именно Франциск ввел в обиход так называемый презепий (в русской традиции - вертеп) - фигурки младенца Иисуса, девы Марии, волхвов, пастухов и прочих персонажей Рождества - для максимальной наглядности и конкретизации своих проповедей.

он всегда одчеркивал свое отрицательное отношение к книжной учености.

Кроме того, францисканцы не только странствовали, но и основывали свои миссии практически во всех больших городах Европы, для проповеди в самой гуще населения, в противоположность другим орденам (прежде всего бенедиктинскому, ведущему замкнутый образ жизни и, как правило, в уединенной сельской местности). При этом францисканцы занимали центральные городские районы и вскоре стали строить там свои соборы в новом готическом стиле. Готика предполагает огромное пространство в интерьере, способное вместить большое количество народа, поэтому францисканская проповедь была обращена к массовому слушателю, представляющему самые разные культурные слои населения[1]. Основатель ордена Франциск всегда проповедовал на городских площадях, его последователи построили для своих проповедей соборы; тем не менее, в этом нет противоречия и отхода от заветов основателя, так как площадь готического собора практически всегда равна по размеру городской рыночной площади и, к тому же, собор закрыт от дождя и ветра. Кроме того, францисканские церкви всегда были прямо-таки наполнены живописными и скульптурными произведениями, масимально наглядно и доходчиво изображающими персонажей проповедей, что имело иключительное значение в эпоху неграмотности подавляющего большинства населения, когда книга стоила дорого и была большой редкостью.

Антоний Падуанский.

Именно с таким большим культурным центром (город Падуя) была связана деятельность выдающегося францисканского проповедника Антония Падуанского.

[1] Здесь францисканцы снова столкнулись с доминиканцами, избравшими ту же тактику. Практически в каждом большом европейском городе есть францисканская готическая церковь и доминиканская готическая церковь, которые всегда находятся на противоположных концах города. Характерный пример – Венеция: францисканский собор Санта Мария Глориоза Деи Фрари и доминиканский собор Сан Джованни е Паоло максимально удалены друг от друга.

Францисканская проповедь как литературное явление[1] началась с деятельности младшего современника и последователя Франциска Ассизского, пережившего его всего на несколько лет, - Антония Падуанского. Антоний, кроме того, одновременно был и первым францисканским теологом[2], преподавателем, создателем францисканских школ и организатором университетского образования. Антоний пользуется особым почитанием на Иберийском полуострове, и прежде всего в Португалии, где он более известен под именем, данным ему при рождении - Фернандо Лиссабонский.

Тем не менее, и его литературное наследие, и его преподавательская и проповедническая деятельность оказались совершенно заслоненными его собственной личностью, которая стала предметом художественного изображения в множестве жизнеописаний. В историю католической агиографии, а также в сознание верующих Антоний вошел как величайший чудотворец. Об Антонии еще при жизни слагались легенды, в католических странах он и в наше время является предметом самого экзальтированного почитания, на примере которого мы можем только удивляться тому, насколько жива и неискоренима в человеческом сознании любой эпохи самая искренняя жажда чуда. Отношение к чуду как к естественному явлению - это истинно францисканская идея: мир прекрасен и полон чудес, которые происходят постоянно в самых обыденных и повседневных обстоятельствах.

Итак, Антоний Падуанский - это прежде всего персонаж францисканских легенд и обширнейшей агиографии, родившейся вокруг его личности[3], при этом все биографы акцентируют чудесный аспект его жизни. Вероятно даже, что это самый интересный и большой пласт францисканской литературы после биографий самого Франциска. Агиографических источников большое количество; упомянем только важнейшие из них. Это, прежде всего, так называемое «Первое

---

[1] Delcorno C. Origini della predicazione francescana // Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216al 1226. Atti del IV convegno internazionale. Assisi. 15 -17 ottobre 1976. Assisi 1977. P. 126-160.

[2] Антоний не создал собственной системы, его идеи содержатся только в его разрозненных комментариях Священного писания.

[3] Cessi R. Leggende antoniane. Milano. 1936.

жизнеописание» (Vita prima o “Assidua”, 1232) Томмазо да Челано, написанное в 1232 году, то есть в год канонизации Антония на базе материалов только что завершенного процесса канонизации. Сами материалы процесса до настоящего времени не найдены. «Первое жизнеописание» особенно ценно тем, что в нем содержатся свидетельства лиц, наиболее близких Антонию при жизни и сам образ святого становится таким образом более достоверным[1]. Это жизнеописание имеет также и название Assidua, то есть «тщательное», так как сам автор сообщает, что при работе над текстом он тщательнейшим образом исследовал источники.

Через несколько лет францисканец Джулиано да Спира[2] на основе «Первого жизнеописания» написал Литургию в честь Антония Падуанского в стихах и с музыкальным сопровождением. В этом произведении поэт-музыкант представлял Антония не только как яркую личность, но и как участника широкого францисканского движения. Вскоре тот же автор создал «Второе жизнеописание» (Officio ritmico e Vita secunda), вошедшее позже вместе с первым в «Диалог о деяниях братьев миноритов»[3]. Оба жизнеописания написаны высоко поэтическим прекрасным языком, особую известность получила молитва св. Антонию, сочиненная автором жизнеописания:

Si quaeris miracula,
Mors, error, calamitas,
Daemon, lepra fugiunt
Aegri surgunt sani.

Caedunt mare, vincula,

---

[1] Sant’Antonio di Padova secondo un contemporaneo. La “Vita prima” o “Assidua”, a cura di A.F.Pavanello. Padova. 1946.

[2] Спира – латинизированная форма названия немецкого города Шпаера. Джулиано был довольно известным францисканским поэтом и профессиональным музыкантом; до принятия монашеского сана он был регентом парижской королевской капеллы.

[3] К 1244-47 году относится так называемый «Диалог о деяниях братьев-миноритов», принадлежащий перу неизвестного францисканца, а именно та его часть, которая относится непосредственно к жизни Антония. Этот текст не содержит ничего особенно оригинального, являясь переложением двух первых жизнеописаний.

Membra resque perditas
Petunt et accipiunt
Juvenes et cani.

Pereunt pericula,
Cessat et necessitas,
Narrent hi, qui sentiunt,
Dicant Paduani.

Если ты просишь чудес, то исчезают смерть, заблуждения, невзгоды, Демон, проказа; больные встают здоровыми. Успокаивается море, спадают оковы, молодые и старые ищут и находят потерянных близких и потерянные вещи. Проходят опасности и нужда исчезает. Пусть расскажут об этом те, кто это пережил, пусть об этом расскажут сами падуанцы.

Акцент на чудесах делает и автор биографии 1276 года, написанной в год генерального капитула францисканского ордена - в ней английский францисканец ученый Джон Пекхэм[1] из Оксфордского университета, ставший впоследствии архиепископом Кентерберийским, описывает многочисленные чудеса, совершенные Антонием как при жизни, так и после смерти. К сожалению, эта биография дошла до нас только фрагментарно.

К концу XIII века относятся еще две биографии Антония, так называемые «Легенды», пользуясь средневековой терминологией. Это «Раймундиана», названная так по имени ее составителя, францисканского монаха из Тулузы, а также история пребывания Антония во Франции, принадлежащая перу францисканца Жана Риго из Аквитании. В это же время было создано и большое количество панегириков Антонию и совершенным им чудесам, так как именно в этот период Антоний стал выступать в литературе исключительно как великий чудотворец.

[1] Джон Пэккам является автором учебника «Optica communis», который в течение нескольких столетий оставался обязательным и основным пособием по оптике.

В следующем XIV столетии личность Антония Падуанского как чудотворца практически заслоняет все другие стороны его деятельности - научную, проповедническую, миссионерскую. От евангельской простоты образа Антония, каким он изображался в современных ему источниках XIII века, не остается и следа[1]. Такова, безусловно, известная «Книга чудес» 1369-74 года, являющаяся добросовестной компиляцией из многочисленных францисканских источников всей двухсотлетней истории существования францисканского ордена. Глава, посвященная Антонию, состоит из 66 параграфов, из которых только 4 рассказывают о некоторых эпизодах его биографии, а остальные красочно описывают совершенные им чудеса. В конце XIV века францисканец Бартоломео Ринонико да Пиза посвящает Антонию часть своего обширного трактата с «Сходство жизни святого Франциска с жизнью Иисуса Христа».

В это же время продолжают появляться и многочисленные источники португальского происхождения, многие из которых, к сожалению, утрачены. Тем ценнее для нас панегирик в честь Антония Падуанского, написанный еще в середине 13 века, происходящий непосредственно с Иберийского полуострова и принадлежащий перу доминиканца Пайо да Коимбра из монастыря св. Доминика в Коимбре. Существует также и большое количество проповедей, написанных на тему жизни и чудес святого Антония, при этом авторами их являются как францисканцы (Антоний – один из персонажей сборника «Цветочки»), так и далекие от францисканского ордена авторы (даже доминиканцы), что говорит о поистине всенародной любви к этой личности. Таковы основные источники, следуя которым мы попытаемся обрисовать фигуру одного из самых знаменитых представителя Португалии.

Образ Антония в агиографии, безусловно, схематичен и подчиняется всем законам агиографического жанра[2], тем не менее многие факты его биографии находят фактическое подтверждение. Так, агиографы, в особенности португальского происхождения, подчеркивают богатство и знатность семьи

[1] De Kerval L. L’évolution et le dévélopment du merveilleux dans les légends de Saint Antoine de Padoue // Opuscules de critique historique. T. 2. 1914-1919. P. 221-286.
[2]Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М. 1972. С.199 – 210.

Фернандо и наделяют его титулом графа, а о жилище его в Лиссабоне говорят как о дворце. По одной из версий, Фернанадо даже принадлежал к ветви прославленного рода французских крестоносцев де Бульон. При крещении он получил одно из самых распространенных имен на Иберийском полуострове - имя Фернандо[1].

Источнки также сообщают о высоком уровне его образования. Фернандо действительно прошел серьезный курс практически университетского обучения. В Португалии 13 века, гораздо ранее основанного в 1288 году королем Дионисием университета, уже существовала высокоразвитая система образования, сконцентрированная вокруг соборных школ и монастырей, в первую очередь вокруг собора в Лиссабоне, монастырей Сан Винченцо де Фора и Санта Крус в Коимбре[2]. Некоторые преподаватели этих португальских школ обучались, скорее всего, в Сорбонне, получив именно там лицензию на обучение[3]. Поэтому, в процессе занятий в монастыре Санта Крус в Коимбре Фернандо имел прямые и косвенные контакты с доктринами, преподавателями и текстами, происходившими из Парижского университета.

В возрасте 25 лет Фернандо, уже будучи монахом августинианского ордена, был рукоположен в сан священника[4], Но здесь произошло событие, изменившее всю его жизнь. В феврале 1220 года в Марокко были жестоко замучены пять францисканских миссионеров. Останки первых францисканских мучеников были перевезены братом короля Португалии в церковь св. Креста а Коимбре, то есть в

---

[1] К его детству относится и его первое чудо, упоминаемое агиографами и говорящее о несомненной силе его психологического воздействия на людей - изгнание дьявола из Лиссабонского собора.

[2] Открытие в 60-е годы нашего столетия списков книг, то есть библиотечного инвентаря, принадлежащего этим школам, подтверждает не только разносторонние и обширные интересы их преподавателей (в списках содержатся книги как по богословию, так и по естественным наукам), но и устойчивые связи португальских школ с Францией и с французскими учеными, в особенности богословами школы викторинцев Парижа.

[3] История сохранила для нас имена некоторых преподавателей, работавших в школах Лиссабона и Коимбры именно в годы учения Антония Падуанского. Это магистр Педро Пирес из Сан Винченцо, магистр Иоанн - приор монастыря Санта Крус, магистр Раймундус, глубоко знающий разные науки, и анонимный магистр из Парижа, получивший в Сорбонне лицензию на преподавание.

[4] Согласно легендам, Антоний принял монашеский сан из-за несчастной любви.

то самое аббатство, где находился Фернандо. Это произвело на него огромное впечатление - он знал этих людей и встречался с ними за несколько месяцев до их гибели. С этого момента им овладела идея жертвенности и буквально жажда мученичества. Новопреставленные мученики принадлежали к только что созданному ордену св.Франциска Ассизского. Он меняет даже имя, теперь он Антоний; он навсегда покидает Португалию, и едет в Африку к крестоносцам, но заболевает и попадает на случайном корабле в Италию, в Сицилию[1]. В Италии, в Ассизи, в 1221 году происходит встреча Антония и Франциска - двух великих святых Италии, поскольку отныне и впредь на многие столетия итальянцы будут считать Антония своим. Антоний вступает в орден францисканцев и Франциск направляет его в Прованс, для борьбы с альбигойцами (Вспомним, что этика францисканцев была прямо противоположна этике катаров), где во главе только что образовавшейся Инквизиции шел еще один выдающийся уроженец Иберийского полуострова - святой Доминик де Гусман. Справедливости ради мы все же должны отметить тот факт, что и его земляк Антоний внес определенный вклад в окончательный разгром катаров, хотя он и выразился в основном не столько в организации массовых казней, сколько в проповеднической деятельности.

Последние годы своей недолгой жизни Антоний провел в Падуе, где в 1222 был основан университет, очень быстро получивший общеевропейскую известность и ставший на столетия центром оппозиционной науки[2]. С Падуанским университетом связан последний этап его деятельности и создание главных сборников его проповедей.

В пятницу 13 апреля 1231 года в возрасте 36 лет[3] он умер в одночасье, когда он пел гимн во славу девы Марии, которая пользовалась особенным почитанием у

---

[1] В Сицилии до наших дней продолжает существовать культ Антония Падуанского: так, сохранилось определенное количество топонимов, связанных с его пребыванием на острове, народные легенды о нем и особое его почитание в местных храмах.

[2] Rigon A. Sant'Antonio e la cultura universitaria nell'ordine francescano delle origini // Francescanesimo e la cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi 13-14-15 ottobre 1988. Università degli studi di Perugia, Centro di studi francescani.1990. P.67-92.

[3] 36 лет - это и среднестатистическая продолжительность жизни в 13 веке.

францисканцев и которой Антоний посвятил большое количество проповедей. Подобно Франциску, которого он пережил всего на несколько лет, он умер с песней на устах.

Наибольшее внимание агиографы уделяют многочисленным чудесам, совершенным Антонием как при жизни, так и после смерти. Психологический феномен чуда неоднократно описывался в литературе. Толпа, жаждущая чуда - неотъемлемая черта средневековой реальности, а реальность ожидаемого чуда - атрибут средневекового менталитета. Средневековая агиографическая литература изобилует чудесами, в которые безусловно верила читательская аудитория, и только много позже автору Декамерона пришло в голову посмеяться над ними.

Антоний вошел в историю католичества именно как чудотворец; все же надо отметить, что агиографы описывают его чудеса несколько схематично, вписывая их в обычную житийную канву средневековой литературы, и практически все они в той или иной степени напоминают чудеса Франциска. Это известная «Проповедь рыбам» на берегу Адриатического моря возле Римини, когда городом совершенно завладели еретики и никто не захотел его слушать, и тогда Антоний вышел на берег моря и стал проповедовать рыбам. «Проповедь рыбам» стала одним из распространенных сюжетов в живописи. Здесь есть также определенный параллелизм с жизнеописаниями святого Франциска Ассизского, при сходных обстоятельствах проповедовавшего птицам.

Некоторые из его чудес все же рисуют его индивидуальный облик, и современному читателю становится особенно ясна способность Антония оказывать сильнейшее психологическое влияние как на отдельного человека, так и на группу людей. Так он предстал перед самым легендарным кровавым тираном Италии - гибеллином Эццелино да Романо, настоящем маниакальном убийце, считавшем себя сыном дьявола[1]. В эпоху всеобщего торжества религии на знамени его было написано - «Враг бога, правосудия и милосердия». Под влиянием слов Антония Эццелино на время прекратил свои зверства.

[1] Эццелино – персонаж латинской трагедии Альбертино Муссато «Эццелин», Это также и дантовский образ – Данте помещает его в Ад в кипящую кровью реку седьмого круга (Ад, XII,106)

Впоследствии художники часто изображали эту сцену - одинокий монах стоит перед лицом тирана и его разнузданного окружения и смело бросает ему в лицо угрозу Страшного Суда.

Среди чудес святого Антония одним из самых известных является, конечно, так называемое чудо с исповедью[1], а также не менее известное чудо с новорожденным младенцем[2], и его чудесные нахождения пропавших вещей и близких[3] - молитву св. Антонию « Si quaeris», помогающую найти потерянное, каждый католик знает наизусть[4].

Традиция (неподтвержденная) также упорно приписывает Антонию изобретение так называемых «писем счастья », которые необходимо переписать несколько раз и разослать своим знакомым – магический обряд умножения и распространения сакрального «слова написанного», о котором говорил Франциск Ассизский. Вообще в агиографии Антония Падуанского особо чувствуется элемент архаической магии, особо свойственной средневековой форме религиозности. Характерно, что до наших дней в Италии в вечер св.Антония 13 июня гадают на чудо.

Отдельная тема агиографии Антония Падуанского – посмертные чудеса, которые стали происходить сразу же после его смерти. Источники при этом не обходят молчанием и малоприятный факт борьбы между жителями окрестностей Падуи за чудотворные останки новопреставленного святого - известно, какое значение имеет культ реликвий в католицизме[5]. Для его реликвий был построен

---

[1] К Антонию пришел на исповедь страшный грешник, который, не имея мужества вслух произнести все свои грехи, подал ему написанный на бумаге их список. Но по мере того как Антоний читал список грехов, они постепенно исчезали и вскоре грешник увидел лишь чистый лист бумаги.

[2] Ревнивый муж обвинял жену в супружеской неверности и уже назревала семейная катастрофа, когда святой Антоний в присутствии большого количества свидетелей заставил новорожденного младенца произнести слова о невиновности матери. Антоний вступился за честь дамы как истинный францисканец и. таким образом, поступил одновременно и в рамках францисканской морали, и как истинный рыцарь.

[3] De Gaiffier B. Le patronage de Saint Antoine pour les “res perditae” // Il Santo. T. 10. 1970. P.293-295.

[4] Существует даже английский аналог молитвы – St. Anthony, St. Anthony, please come around! Something is lost and has to be found.

[5] Нетленность языка засвидетельствована научной комиссией в 1981г. См. отчет комиссии – Ricognizione del corpo di Sant’Antonio di Padova. Studi storici e medico-antropologici. Padova. 1981.

огромный готический собор на фундаменте античного храма Юноны. Этот храм св.Антония в Падуе, где вставлены на всеобщее обозрение его реликвии, соперничает по посещаемости с Ассизи – каждый год его посещают более четырех миллионов паломников. Почитание Антония распространилось по всей Европе и существовало даже на юге России на черноморском и азовском побережье в итальянских колониях, входивших в то время в состав Золотой Орды[1]. В Стамбуле храм, воздвигнутый в его честь, посещают и мусульмане и также считают его великим чудотворцем. Во всем католическом мире существует обряд «хлеб св.Антония» (сбор пожертвования на бедных в церкви у подножья статуи Антония). Антоний (Фернандо), известный по агиографии своим состраданием к несчастным и любовью ко всем людям, даже самым отверженным, является покровителем бедных и угнетенных, поэтому его культ процветает в странах третьего мира, в особенности в Латинской Америке. Имя Антоний – одно из самых распространенных в мире.

Канонизация Антония Падуанского произошла очень быстро - в 1232 году. Позже Антоний Падуанский, он же Фернандо Лиссабонский был признан одним из докторов церкви[2] - титул, которого заслужили всего немногим более 30 человек за почти двухтысячелетнюю историю католической церкви[3]. 16 января 1946 года папа Пий XII торжественно провозгласил Антония «Доктором церкви» указом, начинающимся словами - «Ликуй, счастливая Лузитания!» (Exulta, Lusitania felix!).

Крупнейший образовательный католический центр - Папский университет в Риме - носит имя св. Антония (Pontificio Ateneo Antonianum). Научно – исследовательский центр изучения его наследия находится в Падуе.

---

[1] Толерантная религиозная политика татарских ханов допускала пребывание на их территории католических миссий и монастырей.

[2] Антонию Падуанскому был присвоен специальный титул «Евангельский Доктор».

[3].Среди них – две женщины, Екатерина Сиенская и Тереза Авильская.

Интересно, что в иконографии[1] Антоний изображается как молодой человек очень красивой наружности с античными чертами облика (скульптура Донателло, картина Мурильо в Севильском соборе).

Антоний Падуанский - персонаж многочисленных пословиц и поговорок в итальянском языке: «Слишком много милости, святой Антоний!» (когда получают больше, чем ожидают; Антоний, согласно средневековым поверьям, всегда дает больше, чем его просят).

Литературное наследие. Несмотря на то, что деятельность Антония имела скорее практический, чем теоретический аспект (Антоний – прежде всего организатор науки и образования, а также проповедник) мы располагаем довольно большим количеством его произведений, в основном это проповеди. Собрание его сочинений намного превышает собрание текстов Франциска Ассизского и включает 3 тома и насчитывает более 600 страниц[2]. Записи, сделанные современниками его проповедей, а затем тщательно отредактированные, к сожалению, не дают полного представления о его ораторском таланте и степени воздействия на аудиторию.

Не все его тексты равнозначны с точки зрения атрибуции. Так, авторство самых известных его сборников считается в последнее время подтвержденным, это «Sermones dominicales», а также « Sermones festivi» и большой сборник проповедей о Деве Марии. Нерешенным остается вопрос атрибуции известнейшего произведения раннефранцисанской литературы Sacrum commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate.

В этой связи продолжает быть предметом живой дискуссии проблема датировки основного сборника его проповедей - то есть были ли они написаны еще в Португалии или уже в Италии. «Проповеди» были написаны, скорее всего, не в Португалии, а уже в Италии, когда Антоний вступил во францисканский

---

[1] Fausti L. L'iconografia di Sant'Antonio di Padova // Miscellanea francescana. 3. 1932. P.189-200.

[2] Последнее издание проповедей Антония – Antonii Patavini Sancti. Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti. Curantibus B.Costa, L. Frasson, I.Luisetto, coadiuvante P.Maragon. Patavii. 1979. V.1-3.

орден. В пользу этого говорит прежде всего тот факт, что в португальской агиографической литературе был создан народный образ прежде всего святого и чудотворца, и проповедническая сторона его деятельности отсутствует совершенно. Эту теорию подтверждает также и тот факт, что из многочисленных дошедших до нас рукописных копий «Проповедей» ни одна не происходит не только из Португалии, но даже с Иберийского полуострова. Все же некоторые исследователи иберийского происхождения продолжают настаивать на португальском происхождении его проповедей, так как анализ их текста выявляет многочисленные совпадения между теми источниками, которыми пользовался Антоний, и книгами, содержащимися в инвентарном списке монастыря в Коимбре[1].

Проповеди Антония Падуанского можно назвать педагогическими, для них характерны продуманность и ясность изложения, каждая мысль подкреплена множеством цитат. Антоний как бы нацелен на написание учебника проповеднического искусства. Кроме того, его проповеди – не просто рассуждение на определенную тему, это и часть богослужения на определенный праздник религиозного календаря, то есть каждая из них может быть использована как буквальное руководство для начинающего проповедника. Э. Жебар, говоря о несколько схоластическом стиле проповедей Антония, подчеркивает, что подобная манера была усвоина им от ученых августинцев Коимбры[2]. Богословский метод Антония – это сопоставление отрывков из Ветхого и Нового Завета с целью доказать, что Библия является единым целым, и в ней нет концептуальных противоречий[3]. При этом Антоний использует известный в Средневековье метод толкования Библии в четырех смыслах (буквальный, аллегорический, нравоучительный и анагогический), который использовал и Данте; в особенности часто он прибегает к аллегорическому

[1] Caeiro da Gama F. Fonti portoghesi della formazione culturale di Sant'Antonio // Il Santo. T. 22 1982. P.145 – 169.
[2] Жебар Э. Мистическая Италия. Томск. 1997. С.117.
[3] Frasson L. La personalità di Sant'Antonio di Padova nei suoi sermoni/ I volti antichi e attuali del Santo di Padova. Colloquio interdisciplinare su "l'imagine di Sant'Antonio". Padova. 1980. P.179 – 180.

толкованию, как классически средневековый автор. Стиль изложения полемичен, что характерно для теологических сочиненй того времени: в подобном же ключе написаны «Да и нет» Абеляра и «Сентенции» Петра Ломбардского. Антоний, как и ожидается от его высокого лузитанского уровня образования, демонстрирует свое знакомство с Августином, Иеронимом, Исидором Севильским[1], Дионисием Ареопагитом, а также с образами викторинской мистиков[2]. Хорошо знаком Антоний также и с его текстами его предшественника в мариологии[3] – основателем культа Девы Марии Бернардом Клервоским; большое количество проповедей Антония о Богоматери являются переложением бернардовских образов[4].

Сам Антоний образно называл свой метод исследования библейских текстов «мистической колесницей» и объяснял это следующим образом: подобно тому как царь Давид дал чистое золото, чтобы сделать из него колесницу с херувимами, простирающими свои крылья и покрывающими Ковчег завета, так и Иисус Христос дал людям способность к пониманию Священного писания. Чтобы сделать из него мистическую колесницу с херувимами, простирающими свои крылья и защищающими человеческие души. Мистическая колесница Антония движется на колесах образов священного писания к согласованию и объяснению Ветхого и Нового заветов.

Остается сожалеть о том, что дошедшие до нас проповеди без сомнения отредактированы в стиле письменного повествования, плавного и ученого, и не сохранили специфики устного изложения[5]. Но иногда оно все же прорывается и мы видим исключительно эмоциональный стиль: «Вот руки, создавшие вас, как их пронзили гвозди! Вот ребро моей груди, из которого вы, верные, моя церковь, были рождены, как Ева была рождена из ребра Адама, грудь была открыта

---

[1] Gasparotto C. Dipendenze isidoriane nei Sermonesdi Sant'Antonio di Padova // Il Santo. T. 22 1982. P. 229-254.
[2] Chatillon J. Sainte Antoine de Padoue et les Victorines // Il Santo. T. 22. 1982. P. 171 – 202.
[3] Costa B. La mariologia di Sant'Antonio di Padova. Padova. 1950.
[4] Burlini Calapaj A. Le citazioni da San Bernardo nei Sermones antoniani/ Il Santo. T. 22. 1982. P.217 – 227.
[5] Manselli R. Sant'Antonio di Padova e la prima predicazione francescana // Il Santo. T. 8. 1968. P.3-19.

копьем, так что теперь дверь рая, которую херувим закрыл огненным мечом, открывается для вас! Не распинайте меня снова!» (из проповеди о Преображении Господнем, описание того, как Иисус показал свои раны апостолам) [1].

Не только в Библии, но и во всей природе Антоний видит символы и загадки; для него весь мир – это зашифрованный богом текст, глубокую символику которого мы должны разгадать. Антоний рассуждает о тайнах географических названий, собственных имен, предлагает свои разгадки, не всегда правильные, но всегда интересные, отдавая дань средневековой страсти ко всякого рода этимологиям, даже самым фантастическим (вспомним «Этимологии» Исидора Севильского). В этом смысле ннтересно наблюдение Задворного об сдержанном отношении Антония к природе, которое отличается от восторженного преклонения перед ней Франциска: для тонкого интеллектуала Антония природа – выражение божественного всемогущества и божественной красоты, и все же «природа присутствует лишь на периферии мира св. Антония, в центре его внимания – человеческое общество, и этим он напоминает Сократа».

При этом человеческое общество предстает как сосредоточие множества пороков, которых Антоний строго классифицирует. Уже не раз было замечено исследователями[2], что классификация человеческих пороков Антония Падуанского сходна с дантовской (Антоний писал за несколько десятилетий до создания Комедии), кроме того, многие дантовские образы также кажутся заимствованными из проповедей Антония. Одна из самых известных параллелей - образ страшного и темного леса грехов и заблуждений, которым открывается Комедия, конечно, является довольно точным заимствованием из проповедей Антония. В известном пассаже из «Воскресных проповедей» Антоний описывает адский лес следующим образом: «Лес – это бесплодное, ужасающее собрание грехов; он полон зверей чревоугодия и сладострастия, ростовщичества и грабительства»[3]. Самые страшные чудовища – это алчность и гордыня. Интересно, что человеческие пороки у Антония предстают в образе зверей;

[1] Dominica III post octavae epifanie.
[2] Cantini G. Sant'Antonio di Padova oratore // Studi francescani. T. 4. 1932. P.403 – 428.
[3] Dominica III post octavae Epiphniae. I.

очевидна преемственность дантовских адских символических зверей (рыси, льва, волчицы), Данте лишь развивает эти образы. Знакомство Данте с его проповедями очевидно не только при текстуальном сопоставлении; поэт, кроме того, не мог не знать проповедей самого «популярного» оратора, чьи проповеди были у всех на слуху и еще при жизни Антония стали классикой этого жанра. При этом Данте – ненавистник падшего духовенства - идет за Антонием и в основной направленнсти его проповедей против церковной коррупции. Во многом проповеди Антония против упадка церкви напоминают страстные обличения яростного Савонаролы, чьи яркие образы представляются развитием некоторых пассажей Антония Падуанского[1].

Отдельной темой является и научная деятельность Антония. Он, безусловно, не был кабинетным ученым и, как истинный францисканец, в большей степени заботился о распространении науки - именно он основал теологические курсы в Болонье[2], несколько лет ездил по Европе с чтением лекций, выступая в университетах Болоньи, Монпелье, Тулузы, Падуи. Не создав собственной теологической системы, именно Антоний Падуанский стал одним из организаторов францисканской школы теологии, вплоть до наших дней успешно соперничающей с доминиканской. Его собственные лекции, однако, не являлись систематическим курсом теологии, это скорее была практика толкования священного писания и основы искусства проповеди, нацеленной на широкие круги. В деятельности Антония Падуанского нашла воплощение фундаментальная установка францисканской школы – все должно иметь практический аспект и любая деятельность, в первую очередь научная, должна быть направлена на человека и его духовное развитие.

В этом смысле ценнейшим документом для понимания деятельности Антония является краткое письмо Франциска Ассизского 1224 года, о котором мы говорили выше, в котором Антоний, непосредственный и первый ученик основателя францисканского движения, назначается им главным преподавателем

[1] Жебар Э. Мистическая Италия. С.117.
[2] В первой половине XIII века в Болонье обучалось более 10 000 студентов.

теологии францисканского ордена и в котором Франциск просит его не забывать об истинной вере за учеными занятиями. Антоний – первый истинно францисканский теолог, проповедник и университетский преподаватель, глубочайше образованный и одновременно искренне религиозный, не утративший «дух молитвы и благочестия» в процессе практической деятельности.

§ 6. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КЛАРЫ АССИЗСКОЙ И АНЖЕЛЫ ДА ФОЛИНЬО В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ МЕДИЕВИСТИКИ.

Нелегко адекватно рассуждать о женщине средневековья, так как все, что было написано по этому вопросу в ту эпоху, было написано мужчинами, и поэтому освещено, в лучшем случае, заведомо односторонне. При этом источники, говорившие о положении женщины в средние века, строго ограничены и полярны по своим установкам – это или церковь с ее традиционным антифеминизмом, или аристократия с культом женщины как высшего существа[1]. Базовый мифологический образ женского начала несет в себе полярные черты[2]: для средневековой дитературы свойственны «в одинаковой степени как полумистическое поклонение женщине, так и аскетическая ненависть к ней»[3]. Все, что мы черпаем из литературы того времени по поводу так называемого «женского вопроса» (или «женского движения») – всего лишь вершина айсберга[4]. Даже за несколько последних десятилетий, когда появилось большое количество интересных работ[5], все же очевидно отсутствие большой работы общего содержания.

Исследователи подчеркивают новый культурный феномен Высокого Средневековья – сдвиг в отношении к женскому полу, составивший, по словам Дж. Б. Рассела, «одно из самых фундаментальных изменений в истории западной цивилизации»[6]. Раньше роль женщины ограничивалась в основном деторождением и хранением домашнего очага. Начиная с XI столетия образ

---

[1] Power E. Donne nel medioevo. Milano.1978.

[2] Рассел Дж.Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб. 2001. С.363 –364. А также: Шпренгер Я., Институрис Г. Молот ведьм. СПб. 2005. С.524

[3] Дживелегов А. «Творцы итальянского Возрождения». Т. 1. М. 1998. С.11.

[4] Grundman H. Movimenti relligiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca. Traduzione italiana. Bologna. 1980.

[5] См., например: De Matteis M.C. Donna nel Medioevo. Aspetti culturali e di vita quotidiana. Antologia. Bologna. 1986; Pereira M. Né Eva né Maria. Antologia. Bologna. 1981; Borresen K.E. Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino. Assisi 1979; Ennen E. Le donne nel Medioevo. Bari 1985; Pernoud R. La femme au temps du cathédrales. Paris.1977. Pernoud R. Héloïse et Abélard. Paris. 1970.

[6] Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. С. 359.

женщины в средневековом менталитете начинает глубоко меняться, при этом эти изменения затрагивают все сферы. Культ женского начала в литературе порождает образ прекрасной дамы, высшего существа, стоящего на недосягаемом пьедестале. В это время начинают появляться и редчайшие на общем фоне фигуры женщин – интеллектуалок: Элоиза (1101-1164), истинный образ которой был значительно искажен историками, – одна из самых интеллектуальных женщин средневековья, сильная личность, незаурядный философ, сформулировавшая одну из проблем средневековой экзегетики (Problemata Heloissae). Хильдегерда Бингенская (ум. в 1179), женщина энциклопедической образованности[1], создавшая своеобразное теологическое учение о божественной мудрости, имеющей женской обличье (femminea forma) - посреднице между Богом и вселенной, и, конечно, одна из самых выдающихся и влиятельных женщин средневековья Элеонора Аквитанская[2](1124-1204).

Параллельно с литературой возникает и новый религиозный культ - культ девы Марии, основателем которого считается св. Бернард Клервоский, великий мистик, один из самых неоднозначных авторов средневековой теологии. Бернар – создатель культа Мадонны, воспевавшей ее, единственную любовь своей жизни, в стилистике своих современников – провансальских трубадуров. Именно Бернард является создателем западного культа Мадонны, образ которой в литературе и искусстве, благодаря его многочисленным его произведениям (проповедям и гимнам) стал значительно отличаться от облика Византийской Богородицы, торжественной и недоступной Царицы Небесной, внушающей страх божий (до Бернара культ Девы Марии существовал лишь в ряду культов других святых, имел совсем другое масштабы и главное не был эстетически обоснован). Хотя еще в на Вселенском Соборе в Эфесе в 431 году Мария была официально признана Богородицей и Царицей Небесной, все же в течение многих столетий она оставалась всего лишь одной из фигур христианского культа.

---

[1] Newman B. Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine. Berkeley. 1987.
[2] Pernoud R. Eleonora d'Aquitania. Milano. 1983.

С XII века образ Марии претерпевает глубокие изменения – в народе стихийно распространяется легенда о непорочном зачатии Марии ее матерью Анной[1], то есть Мария таким образом сразу же поднимается с уровня земной женщины практически до уровня ипостаси троицы. Божественная сущность Мадонны при этом не вступает при этом в противоречие с ее обликом прекраснейшей земной женщины. Но подобный культ девы Марии имел обратную сторону – отрицание сексуальности.

В образе Марии, созданном Бернаром, и впоследствии принятом за основу художниками Возрождения, посвятившими ей бессмертные произведения искусства в самых различных жанрах, странным образом переплелись и черты прекрасной дамы провансальцев, и древнего кельтского женского начала (У.Эко называет его последним друидом). Только в отношении Марии Бернар признает эстетику материального, человеческого, для него это идеал именно женской земной красоты.

В XII – XIII столетиях отмечается и небывалый взлет женского самовыражения в религии, результатом чего стало присутствие большого количества женщин во всех религиозных движениях этого времени, как еретических (в особенности среди катаров), так и церковных.[2] Возрастающая роль женщин в левых религиозных движениях свидетельствует, несомненно, о пробуждающейся личности и самосознании. Но причины этого более глубоки – это и свидетельство длительного, глубокого и скрытого конфликта женщины с традиционной церковью.

По словам Леклерка, в средневековом андроцентричном мире родиться женщиной уже было несчастье[3]. О глубоком и непоколебимом «андроцентризме» средневекового общества говорит и Рорель[4]. Христианство неосознанно

---

[1] В качестве догмата эта легенда была закреплена только в 1854 году.

[2] Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale. A cura di Bornstein D. e Rusconi R. Napoli. 1992.

[3] Leclerq J. Il monacheismo femminile nei secoli XII e XIII // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale. Assisi. 1980. P. 96.

[4] Raurell F. Verso il femminile delle fonti francescane // Chiara. Francescanesimo al femminile. A cura di Covi D. e Dozzi D. Bologna. 2004. P.11-23

унаследовало антифеминизм от предыдущих культур и обосновало его теоретически. В античной философии, прежде всего у Аристотеля, есть положение о том, что существует только мужской род, женщина – это неудавшийся мужчина. В процессе воспроизводства потомства женщина не играет активной роли, она есть лишь вместилище для плода. При этом средневековый антифеминизм, хотя и имел очень древнюю традицию, но опирался скорее на античную литературную традицию (Гесиод, Ювенал[1], Сенека), на ветхозаветные тексты, и на святоottческую традицию, чем на евангельское учение[2].

В этом смысле Евангелие провозглашало истинное равенство полов, а отношение Иисуса к женщинам было революционным для того времени. «Христос же окружает себя женщинами, охотно беседует с ними, считает их личностями»[3]. В день смерти все ученики покидают его, кроме Иоанна и только женщины остаются верными ему. Именно женщины будут свидетелями его воскресения, согласно всем четырем Евангелиям. Но равенство полов, провозглашенное Евангелием, не привилось впоследствии в странах, принявших христианство, в силу местных традиций патриархального уклада. Так, апостол Павел, хотя и провозглашал теоретическое равенство мужского и женского начала перед Богом, все же, будучи сыном и учеником фарисея и римским гражданином, то есть носителем самых патриархальных традиций, внес весомый вклад в концепцию подчиненного положения женщины на многие столетия - раб должен повиноваться хозяину, а жена – мужу…«Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но, как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем[4]». «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в

[1] В особенности знаменитая VI сатира.
[2] Leclerq J. La figura della donna nel Medioevo. Milano. 1994.
[3] Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М. 1994. С. 302.
[4] Еф. 5:21-24.

подчинении, как закон говорит. Если же они хотят чему поучиться, пусть спрашивают дома у мужей своих, ибо неприлично жене говорить в церкви»[1].

Действительно, патриархальность христианства, в особенности средневекового, оставляет мало пространства для женщины (за исключением культа Богоматери, появившегося и закрепившегося в Западной Европе достаточно поздно). Теологическая мысль средневековья, рассматривавшая женщину как низшее существо, основывалась на августинианской интерпретации некоторых библейских текстов[2], из которых можно сделать вывод, что именно мужчина, а не женщина, был создан по образу и подобию Божьему и именно он и несет на себе отпечаток божественной сущности[3]. Сочинения отцов церкви[4] окончательно разработали учение о женщине как о существе низшем, слабом, несовершенном, аморальном и ответственным за грехопадение мужчины, что исключает женщину из любых властных функций, из системы образования и, самое главное, не допускает ее к непосредственному контакту с сакральной сферой, то есть запрещает ей проповедовать и исполнять священнические обязанности.

Средневековая теология видела в женщине не только физическую слабость, но и моральную[5], женщина – это символ мирового зла[6]. Известен ярый антифеминизм Тертуллиана, объявившего женщину в трактате «Моногамия» виновной в гибели и проклятии рода человеческого. Даже в эпоху культа прекрасной дамы церковный мир продолжает видеть в женщине существо изначально неверное и склонное к обману[7]. Великие доминиканские теологи

---

[1] 1-е к коринфянам, XIV, 34-35.
[2] Прежде всего Книга Бытия, 1,27, а также I Кор, 11,7
[3] Borresen K.E. Imago Dei, Privelege Masculin? Interpretation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et Cor 11,7 // Augustinianum. 25. 1985. P. 213-234.
[4] Todde M. La posizione della donna nella tradizione patristica // Servitium. 8. 1975. P. 164-177.
[5] Delehaye Ph. Le dossier antimatrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII siècle // Medieval Studies. 13. 1951. P. 65-86.
[6] Zarri A. Donna // Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale (DETM). Roma. 1976. P. 271-285.
[7] Magli I. Problemi del ruolo femminile nel monacheismo cristiano // Testimonianze. 1972. P. 254-270, 263.

Альберт Великий[1] и его ученик Фома Аквинский[2] внесли свой вклад в учение о моральной неполноценности женщины. Так, Фома Аквинский утверждал, что женщина вообще не имеет самостоятельной ценности и всегда оценивается через мужчину: «Vir est principium et finis mulieris»[3], то есть женщина не существует сама по себе, не существует вне семейных отношений, где она лишь исполняет определенную функцию - матери, жены, сестры. Отсюда следует невозможность самовыражения и вообще существования средневековой женщины вне брака и семьи, что делало особо сложным положение незамужних женщин и вдов, единственным способом самовыражения которых становилась религия, а монастырь - единственно возможным жизненным путем и сферой деятельности.

Таким образом женское безбрачие и уход в монастырь становятся единственным способом женской эмансипации и освобождения от брачных оков – такой взгляд был характерен и для патристики (Иоанн Хризостом, Иероним, Амвросий Медиоланский)[4], а самой маргинальной формой протеста против патриархального мира становится клаузура. При этом многие женщины обращались и к наиболее маргинальным формам выражения религиозных чувств, погружаясь в самую глубокую мистику – Хильдегарда Бингенская, Элизабетта из Шенау, Мехтильда Магдебургская, Анжела из Фолиньо и несколько позже Екатерина Сиенская и Тереза Авильская.

Вся средневековая литература, даже в эпоху самого расцвета культа прекрасной дамы, изобилует инвективами против женщин[5]. В эпоху Возрождения положение практически не изменилось - от женоненавистничества оказался несвободным даже Боккаччо[6], а столетие после него апофеозом ненависти и страха перед женским началом стал знаменитый «Молот ведьм» инквизиторов –

---

[1] Alberto Magno. Quaestiones de animalibus XIII, q.18.
[2] Tommaso d'Aquino, 2-2ae q.149 4c.
[3] Tommaso d'Aquino. Summa Theologica, I q.93 a.4.
[4] Militello C. Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo. Palermo 1985. P.49-114.
[5] Характерный пример – вторая часть «Романа о Розе» авторства Жана де Мена (60-70-е годы XIII века), наполненная самыми злобными нападками на безнравственность женской природы.
[6] Поэма «Корбаччо» (1354-1355) последнего периода творчества Боккаччо является одним из самых ярких примеров в истории антифеминизма. Женщина здесь выступает как существо отвратительное прежде всего с моральной точки зрения.

доминиканцев Институториса и Шпренгера[1]. Средневековая теология исключала даже самую возможность духовной и интеллектуальной близости между мужчиной и женщиной. Тем не менее известны редкие примеры духовной любви в монастырских стенах – св. Бонифаций (680-754), «апостол Германии», английский миссионер, направленный папой Григорием II проповедовать христианство на север от Рейна, основавший множество женских монастырей, завещал похоронить себя вместе со своей последовательницей св. Лиобой, чтобы смерть соединила и тела их, и души.

Женщины и ереси. Весь XII и XIII век наполнены женскими религиозными движениями самого оппозиционного толка – вальденсы, катары, умилиаты, премонстранты, амальрикане, бегинки… - это только некоторые из сект, в которых самое активное участие принимают женщины[2]. Это следствие давнего застарелого конфликта с официальной церковью: «Неудивительно, что в таких условиях женщины пополняли ряды еретиков»[3]. Количество женщин в еретических движениях понятно: практически все ереси XII -XIII веков имеют уравнительный характер, а это значит, что они также уравнивают мужчин и женщин. У вальденсов женщины могли открыто проповедовать и исполнять культ[4], и именно это и послужило одной из основных причин их разрыва с церковными властями. В 1260 году движение флагеллантов (неоднократно запрещенное церковью как и само учение Иоахима было объявлено еретическим на Четвертом Латеранском соборе) – последователей Иоахима Флорского, объединило и уравняло мужчин и женщин в ожидании конца света и Страшного суда. Осужденная тем же Четвертым Латеранским собором ересь амальрикан, утверждавшая абсолютную свободу человека (в том числе и свободу от этики), также насчитывала среди женщин большое количество последовательниц. Среди всего прочего амальрикане утверждали также, что и женщина была создана по

[1] Трактат был опубликован в 1486 году и сразу же стал самым популярным руководством в инквизиционных процессах против ведьм.
[2] Koch G. La donna nel Catarismo e nel Valdismo medievali // Medioevo ereticale / A cura di O.Capitani. Bologna. 1977. P.245-275
[3] Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. С. 360.
[4] Armad-Hugon A. La donna nella storia valdese. Torre Pellice. 1980. P. 4.

образу и подобию Божьему - неслыханный удар по официальной теологии. У катаров женщины также допускались к исполнению важнейших моментов культа – обряда духовного крещения и обряда consolamentum[1]. Самый яркий пример из оппозиционных женских движений – ересь последователей Вильгельмины Богемской – вильгельмиты утверждали божественную сущность женского начала, так как Бог воплотился именно в нем[2].

Общество не замедлило с реакцией на женское движение. С конца XIII века начинаются репрессивные меры по отношению к женским движениям, церковь пытается вернуть их в лоно церкви и общества и одновременно заключить их в еще более жесткие рамки. Инквизиция всегда беспощадно уничтожала женщин-еретичек – ее жертвой стала Рипия (проповедница и пророчица, возглавившая вместе с Сегарелли секту апостольских братьев) и Маргарита (подруга Дольчино, казненная у него на глазах с особой жестокостью)[3]. При этом практика публичных казней женщин-еретичек и ведьм, существовавшая в течение нескольких столетий на всей территории средневековой Европы, пользовалась одобрением и поддержкой народных масс[4]. Именно тогда окончательно оформляется представление о женщине как о порождении дьявола и женским вопросом начинает заниматься инквизиция и инквизиционные процессы против ведьм становятся нормальной реалией средневековой культуры[5].

Одна из причин этого - древний страх перед женским началом. Во многих средиземноморских религиях отражен миф о женщине как причине возникновения зла – Еве, Пандоре. «Страх женского коренится в глубинных

---

[1] Jeauneau E. The Partecipation of Women in Languedocian Catharism // Medieval Studies. 41. 1979. P. 215-251.

[2] О ереси вильгельмитов см.: Wessley S. I guglielmiti del XIII secolo: la salvezza tramite le donne // Sante, regine e avventuriere nell'Occidente Medievale. A cura di D.Baker. Firenze. 1983. P.346-361; Muraro L. Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista. Milano. 1985; Costa P.M. Guglielma la Boema. L'eretica di Chiaravalle. Milano. 1986.

[3] Orioli R. Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307. Roma. 1988.

[4] Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. С.367.

[5] Manselli R. Le premesse medievali alla caccia alle streghe // La stregoneria in Europa. A cura di Romanello M. Bologna. 1975. P. 39-62. А также: Cardini F. Magia, stregoneria, superstizione nell'Occidente medioevale. Firenze. 1979.

пластах мифологического сознания мужчины… Христианство с самого начала своего существования впитала в себя древний страх женского начала»[1]. Этот страх выражен и во многих индоевропейских религиях[2]. Обычное наименование для женщины в средневековых текстах – janua diaboli, врата дьявола. Женщина олицетворяет самые темные и мрачные глубины человеческой души. Как полагает Делюмо, в сочинениях отцов церкви древний спонтанный страх перед женским началом становится осознанным и идейно обоснованным, причем причины этого страха более глубокие и многочисленные, чем известное определение Фрейда[3].

Женщины и францисканство. Именно францисканство предложило средневековой женщине новые формы деятельности. Отношения Франциска и Клары установили новые отношения между полами[4]. Речь идет прежде всего о раннем францисканстве, которое благоприятствовало развитию женского движения[5], впоследствии же во францисканском ордене стали все более усиливаться патриархальные тенденции.

Францисканство и женское движение – это отдельная большая тема[6]. «История отношений между францисканским движением и женским миром – это история успеха», пишет М. Бартоли[7]. Далее он приводит факты, что в течении первого же столетия францисканской истории количество женских францисканских монастырей невероятно выросло – к 1316 году в Германии насчитывалось 40 монастырей, во Франции – 47, а в Италии – 198. Факт на первый взгляд труднообъяснимый, так как с первых же дней своего существования францисканцы отказывались принимать в свои ряды женщин (за

---

[1] Рассел Дж.Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. С.362.
[2] Делюмо Ж. Ужасы на западе. С. 300.
[3] Там же. С.297.
[4] Valerio A. La questione femminile al tempo di Chiara // Chiara. Francescanesimo al femminile. A cura di Covi D. e Dozzi D. Bologna. 2004. P. 58.
[5] См. об этом: Dozzi D. Francescanesimo al femminile // Roma. 1992. P. 465. А также: Manselli R. Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolol XIII [a cura di R.Rusconi]. Atti del VII Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani. Assisi. 1980. P. 73-89.
[6] Gennaro C. Il francescanesimo femminile nel XIII secolo // Rivista di storia e letteratura religiosa. T. 25. 1989. P. 259-284.
[7] Bartoli M. Francescanesimo e mondo femminile nel XIII secolo // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. Roma. 1986. P.167

редчайшими исключениями) и требовать от них соблюдения своего чрезвычайно строго устава. Следовательно, инициатива следовать заветам Франциска здесь принадлежала исключительно самим женщинам.

Женщины оказались наиболее чувствительными к францисканским идеям[1]. Тем не менее ни Франциск, ни Доминик не ставили своей целью создание женского движения и женских монастырей – напротив, Франциск старался всячески оградить себя и своих братьев от женского общества. Глава XII «Неутвержденного правила» запрещает монахам общаться с женщинами, а глава XI «Утвержденного правила» запрещает монахам входить в женские монастыри без специального разрешения папы римского. При этом Франциск запрещает и принимать женщин в послушание, то есть командовать ими.

Интересны наблюдения над социальным составом женского религиозного движения, приводящие к неожиданным выводам – во многих случаях эти женщины происходят из высших, аристократических слоев. Одна из известных женщин раннего францисканства - Джакомина да Сеттесоли, знатная римлянка, очевидно испытывавшая к Франциску сильные чувства. (Франциск же называл ее «брат Джакомина», подчеркивая свое исключительно дружеское к ней отношение; вспомним известный рассказ из «Перузинской легенды» о последних днях Франциска).

Все же женщина в системе францисканских ценностей – вопрос сложный: к ней сохраняется неоднозначное отношение, особенно в раннем францисканстве и, конечно, у самого Франциска. Франциск Ассизский чувствовал по отношению к женщинам «страх нездешний», по выражению Мережковского[2] и, конечно, сознавал их власть над собой («не дьявол ли послал нам их…»[3]). В этом смысле у Франциска еще много средневекового в традиционно-отрицательном смысле этого слова. Вспомним, что женщины занимали много места в его прежней жизни до обращения.

---

[1] Bornstein D., Rusconi R. Mistiche e devote nell'Italia tardomedioevale // Nuovo Medioevo. Vol.40. Napoli. 1992.
[2] Мережковский Д.С. Лица святых. М. 1997. С. 217.
[3] Там же.

Рассмотрим самых ярких женщин францисканского движения, в определенном плане антиподов – Клару Ассизскую и Агнессу да Фолиньо.

1. Клара Ассизская.

Личность и наследие св. Клары Ассизской (1194-1253) изучена гораздо слабее, чем личность и наследие ее духовного отца св. Франциска Ассизского, несмотря на то, что и в средневековой агиографии, и в живописи ее фигура представлена достаточно широко. Интерес к личности Клары возобновился только в последние годы, вероятно, в связи с развитием гендерных исследований. Появился ряд работ, посвященных различным вопросам ее наследия[1].

Клара, наряду Франциском, - одна из самых популярных католических святых, хотя именно она явилась создательницей монашеского ордена с уставом, не имеющим аналогов по строгости и аскетизму. Устав кларисс предполагает самое полное и бескомпромиссное отречение от мира и земных привязанностй – монахини этого ордена практически никогда не покидают стен монастыря, общаясь с посетителями исключительно через железную решетку, и при этом лицо их навеки закрыто покрывалом.

Мы до сих пор не обладаем исторически верным жизнеописанием Клары, и ее образ в большей степени окутан легендами, чем образ Франциска (хотя в средневековой агиографии и сам он предстал в достаточно искаженно; схематизм изображения – общая черта средневековой агиографии). О Кларе очень мало информации во францисканских источниках, так же как и о других женщинах, принадлежавших к этому движению. Создается впечатление, что все, что касается женщин в окружении Франциска и во францисканском движении, было старательно стерто церковными редакторами в последующие десятилетия

[1] Brufani S. Le “legendae’ agiografiche di Chiara d’Assisi del secolo XIII // Chiara d’Assisi. Spoleto. 1993. P.325-355.

после смерти Франциска. Все же, как мы знаем, женщины играли большую роль в жизни Франциска – и до его обращения, и после него.

Клара принадлежала к могущественной и богатой аристократии Ассизи, то есть и по рождению, и по воспитанию была значительно выше Франциска. Эта разница в положении скажется впоследствии на “куртуазной” стилистике обращения Франциска с Кларой, понимавшего, что она превосходит его во многих аспектах, и, прежде всего – в уровне образования и воспитания. В возрасте 18 лет Клара, самая богатая, знатная и прекрасная невеста в Ассизи, отвергнув очередного жениха, ночью Вербного воскресенья убежала из родного дома к Франциску в церковь Порциункула, где она сразу же произнесла монашеский обет, а Франциск собственноручно постриг ей волосы.

Всю свою последующую жизнь Клара провела в монастыре Сан Дамиано возле Ассизи, где основала орден кларисс. С Франциском они часто виделись и постоянно переписывались. В литературном наследии Клары и Франциска мы видим отражение их действительно “загадочных” отношений – речь идет о не совсем понятном современному читателю, но очень сильном чувстве мистической любви, бывшей, как известно, взаимной[1].

В 1225, незадолго до смерти, Франциск, уже в состоянии стигматизации и будучи тяжело больным, после долгой беседы с Кларой в Сан Дамиано написал для нее “Гимн творений”[2]. После смерти Франциска 3 октября 1226 года Клара больше не покидала стен монастыря – за исключением известного события, неоднократно описанного ее биографами: во время осады Ассизи арабами в сентябре 1240 года Клара появилась на крепостной стене осажденного города и обратила в бегство вражеское войско. Клара пережила Франциска на 27 лет и умерла 11 августа 1253 года; ее тело было погребено в церкви св. Георгия, рядом

[1] Франциск называл ее «la mia pianticella» - «мой цветочек, растеньице». Уже не раз исследователи подчеркивали, что «Гимн творений» написан Франциском после долгой беседы с ней.

[2] А.Джемелли называет Клару «молчаливым источником» «Гимна творений». См.: Джемелли А. Францисканство. М. 2005. С.80.

с телом Франциска[1]. Через два года на соборе в Ананьи Клара была канонизирована папой Александром VI. Такова небогатая внешними событиями жизнь Клары.

Исследователи отмечают все более возрастающий интерес к наследию Клары Ассизской в последние годы, хотя по количеству посвященных ему научных работ оно все еще неизмеримо уступает наследию Франциска. Этот интерес нацелен также и на саму ее действительно выдающуюся личность, совершенно не похожую на личность Франциска, если не сказать диаметрально ей противоположную. Известен ее чрезвычайно твердый и решительный характер – от всех ее поступков веет жаждой борьбы. О ее твердости и непреклонности писал еще П.Сабатье[2], справедливо подчеркивая тот факт, что Кьяра/Клара, всю жизнь в одиночестве после смерти Франциска боровшаяся с официальной церковью за практическое воплощение францисканских идеалов, в конце концов победила и умерла только после одержанной победы – ровно через день после получения официального одобрения ее устава.

При изучении литературного наследия Клары действительно создается впечатление, что Клара видит и воспринимает мир совершенно не так, как сам Франциск – у нее гораздо более жизнеутверждающее и оптимистическое жизнеощущение. Т.Матура[3] совершенно справедливо отмечает, что у Клары чрезвычайно оптимистическое видение мира, даже в большей степени, чем у самого Франциска. Тексты Клары наполнены духом радости, борьбы и бесстрашием[4]. В ее произведениях нет и намека на жертвенность, упоение страданием, женскую слабость. Все они написаны в состоянии радости, надежды и уверенности в собственной правоте. Франциску в жизни действительно выпало гораздо больше страданий, как физических, так и нравственных – отсюда надлом и мистическая экзальтированность его сочинений, а также постоянный оттенок

[1] Тело Клары, как и многие тела на территории Аппенинского полуострова и в особенности в Умбрии, осталось нетленным.
[2] Sabatier P. Vie de Saint François d'Assise. Paris. 1931. P.162-166
[3] Matura Th. Introduction // Claire d'Assise. Ecrits. Introduction, texte latin, traduction, notes et index. (Sources Chrétiennes, 325). Paris. 1985. P. 50, 52, 64.
[4] EpErm

страдания в его радости. Здесь уместно вспомнить слова Д. Мережковского, характерные для его эпохи декаданса о «почти упадочной тонкости и хрупкости» Франциска, как у Боттичелли и Вероккио[1]. Клара, в противоположность Франциску – цельная натура со здоровой психикой, всю жизнь занимавшая активную жизненную позицию и постоянно боровшаяся с противниками ее идеалов. Она пишет и ведет себя как представительница высших классов, она уверена в себе и не ищет ни у кого защиты и покровительства. В ее произведениях постоянно встречаются термины, обозначающие радость и ликование - «Ликуйте и радуйтесь великой радости и ликованию духовному»...«Кто посмел бы запретить мне радоваться при виде столь дивных радостей… Радуйся же и ты всегда в Господе, сестра возлюбленная, пусть не тревожат тебя ни горечь, ни сомнение, во Христе предпочтеннейшая госпожа, ангелов радость и венец сестер»[2]. По словам К.А.Лайнати, Клара Асизская - это «образ крайней простоты и последовательности, женщина немногих идей, но идей столь ясных, сильных и глубоких, пережитых с такой цельностью и самоотдачей, что они стали идеями - силой, идеями, животворящими все ее существование»[3].

Можно даже говорить и о ее своеобразном гуманизме по отношению к человеку как к венцу творения, когда она говорит о его великом предназначении на земле. Вспомним, что в более традиционных произведениях Франциска не раз встречается классически средневековый мотив слабости и изначальной испорченности человеческого рода, практически отсутствующий в произведениях самой Клары. Более того – дух созерцательности образа жизни кларисс не в коей мере не находит отражения в ее сочинениях. В них отсутствует даже сам этот термин. Под созерцательностью понимаются только внешние рамки образа жизни кларисс – уединение, затворничество, молчание, решетка, но не в коем случае не внутренняя отстраненность от мира и его проблем[4].

---

[1] Мережковский Д.С. Лица святых. С.216.
[2] 3EpAgn 9-11.
[3] Lainati C.A. Santa Chiara d'Assisi. Assisi. 1980. P.47
[4] Идея созерцания, в том виде, в котором она существовала в эпоху Средневековья, сама по себе не чисто христианского происхождения и является развитием платоновских идей.

На протяжении всех длительных отношений между Франциском и Кларой мы постоянно наблюдаем ту куртуазную стилистику общения с женщинами, которая была чрезвычайно характерна для раннего францисканства. По отношению к Кларе Франциск с самого начала «поступил как истинный рыцарь, освобождающий угнетенную женщину»[1], вырвав ее из рук родителей. Интересно, что вся романтическая история бегства Клары с помощью Франциска из родительского дома со всеми погонями и приключениями чрезвычайно напоминает эпизод из рыцарского романа, с той лишь разницей, что героиня в этом случае убегает из родительского дома не ради земного, а ради небесного жениха. Такова была стилистика обращения Франциска с женщинами – он всегда называл их «дамами». В «Уставе» Франциск установил два строгих правила общения францисканцев с женщинами. Первое – нужно было всегда вести себя по отношению к ним «достойно» (honeste) – это главная заповедь куртуазного поведения. Второе – запрет на принятие женщин в «послушание», то есть также куртуазная категория, так как она запрещала командовать ими. Оба правила, как мы видим, соответствуют кодексу рыцарской чести. Такое обращение с женщинами во францисканском ордене не случайно, так как социальный состав женского францисканского движения, в особенности на ранних стадиях, был весьма специфичен – во многих случаях женщины, изменившие свою жизнь ради следования идеалам Франциска происходили из аристократических слоев общества. Одна из известных женщин раннего францисканства - Джакомина да Сеттесоли, знатная римлянка, очевидно испытывавшая к Франциску сильные чувства /ПОВТОР – 3/, а также королева Елизавета Венгерская /принцесса Венгерская, ландрафиня Тюрингская, первая немецкая терциарка, 1207-1231) и принцесса Агнесса Пражская.

Главная проблема наследия св.Клары – крайне плохая сохравнность и фрагментарность дошедших до нас рукописей. До нас дошла лишь малая часть ее наследия. Характерный факт – в течение многих столетий так и не было

[1] Sabatier P. Vie de S. François d'Assise. P.162.

предпринято никаких попыток составить сколько-нибудь полное собрание ее сочинений. Только в нашем столетии ее произведения были опубликованы и стали предметом анализа. Первое более или менее полное собрание было опубликовано в Париже на французском языке в 1953 году, затем на испанском в Мадриде в 1970, и наконец в Ассизи в 1976 на латыни вместе с произведениями Франциска. На русском языке тексты Клары были опубликованы в 1995 году, а затем через год в русском издании «Истоков францисканства» в 1996 году.

Плохая сохранность сочинений, созданных женщинами – факт объяснимый с точки зрения средневекового менталитета. Действительно, до нас дошло большое количество писем самых известных раннехристианских авторов, около 100, чьими адресатами являются женщины – это письма Иоанна Хризостома, Иеронима и Августина. Тем не менее ответные письма этих женщин не сохранились – очевидно из-за соответствующего к ним отношения как к чему-то не особо ценному[1]. Подобным же образом не сохранилась и переписка Клары с Франциском – известно, что Франциск несколько раз писал Кларе, но ее ответные письма, которые, без сомнения, все же существовали, до нас не дошли. Кларе писал по крайней мере дважды также и кардинал Уголино, писала ей и ее сестра Агнесса, последовавшая за ней в монастырь – ответные письма Клары также не сохранились. К «женским» текстам никогда не относились серьезно и соответственно с ними обращались, и это делает все же сохранившееся наследие Клары особенно ценным и необычным. Известны произведения Эгерии, Дуоды, Хильдегарды Бингенской, конечно – Элоизы, но все это – лишь ничтожная часть по сравнению с теми произведениями, которые были написаны мужчинами. Все, что было написано женской рукой, даже если эта женщина и была впоследствии канонизирована, уже заранее воспринималось как нечто не совсем серьезное. Кроме того, и само умение писать не входило в систему женского образования, за исключением высших классов. Только после XIII века отношение к женщине резко меняется и в религии, и в обществе, и в литературе, причем в значительной степени благодаря появлению францисканства. Подавляющее большинство

[1] Raurell F. Verso il femminile nei secoli XII e XIII. P.16.

выдающихся женщин – Екатерина Сиенская, Тереза Авильская и многие другие – появляются в Европе именно после XIII столетия. Достаточно большое количество текстов, написанных женщинами, появляется только в эпоху высокого средневековья. При этом именно мужчины подбирали и затем редактировали женские тексты, достойные, по их мнению, остаться для потомства. Поэтому среденевековые тексты не совсем адекватно отражают истинное положение вещей и даже близко не отражают глубины женской проблемы. Исключений не много, одно из них - Клара.

Немногочисленное дошедшее до нас наследие Клары включает в себя различные жанры – эпистолярный (Послания), жанр биографии (Завещание), законодательный (Правило), литургические тексты. В настоящее время мы располагаем следующими несомненными текстами св. Клары – пять Посланий, Устав, Завещание, Благословение. Есть также и достоверные сведения и о других ее посланиях, не дошедших до нас (к кардиналу Уголино, к Франциску, к Агнессе Пражской и т.д.)

Стиль произведений Клары настолько же отличается от стиля произведений Франциска, насколько и разнятся их личности. Кроме того, она обладала гораздо большей культурой письменной речи и вообще была гораздо более образованной, чем Франциск (вспомним о том, что она была более благородного происхождения, чем ее духовный наставник). /ПОВТОР/Это различие особенно бросается в глаза в Посланиях, написанных с соблюдением всех деталей классического эпистолярного жанра, а также в богатом по лексике и стилистически отделанном Завещании. Ей было хорошо известно Священное писание – в ее текстах содержатся более 180 цитат из Библии.

При этом ее произведения, в отличие от произведений Франциска, не подверглись последующему редактированию с насыщением библейскими цитатами, то есть в этом смысле ее произведения остались совершенно самостоятельными. Кроме того, Клара, как правило, использует самостоятельно выбранные цитаты, не те, которые были уже приведены Франциском в его текстах.

Послания св. Клары – яркий пример интернациональности латиноязычной средневековой культуры и ее элитарности. Ее адресаты – личности заметные, как и сама Клара, аристократка по рождению и воспитанию. Ни одно из посланий Клары не сохранилось в оригинале, но сам факт этой переписки упоминается в «Жизнеописании св.Клары», написанном в Праге на рубеже XIII-XIV веков, хотя это и единственное упоминание об этом до самого XX века. Латинский текст Посланий (кодекс М-10) был найден в 1910 году в миланской библиотеке Амброзиана и опубликован в 1924 году. Затем в 1932 году в Праге Послания были переизданы в сопровождении подробного критического текста. В настоящее время мы располагаем многочисленными копиями этих посланий, происходящими из различных кодексов, все они – на латинском или немецком языках.

Адресат большинства писем Клары, св. Агнесса Пражская (1205-1282) – личность известная во францисканской агиографии[1]. Она является ярким примером того, что францисканский орден, несмотря на свою явную демократическую направленность, имел и определенную элиту, в которую входили венценосные особы - французский король Людовик IX Святой, королева Елизавета Венгерская и т. д. Всего до нас дошло четыре послания, адресованных ей, хотя, безусловно, их было намного больше, так как их дружба длилась 20 лет, до самой смерти Клары. Факт существования переписки подтверждается в жизнеописании Агнессы, написанном в Праге между 1283 и 1322 годами. В 1932 году критически пересмотренный латинский текст Посланий Клары был опубликован в Праге в четвертом издании «Жизнеописании св.Агнессы»[2].

---

[1] Агнесса была дочерью короля Богемии Оттокара 1 и королевы Констанции Венгерской. Ее руки просили короли и императоры - Генрих VII, сын императора Священной Римской империи Фридриха II, затем король Англии Генрих II, затем и сам император Фридрих II. Происходила она из семьи, насчитывавшей несколько святых – внучка св. Ядвиги, она была двоюродной сестрой принцессы Елизаветы Венгерской, великой францисканской святой (вместе с королем Людовиком IX Французским она является небесной покровительницей францисканского ордена и традиционно изображается с корзиной роз). Агнесса Пражская была беатифицирована папой Пием IX в 1874 году и канонизирована в 1994 году папой Иоанном Павлом II.

[2] Vyskocil J.K. Legenda Blahoslovene Anezky a ctyri listu Sv.Klary. Praha. 1932.

Послания Клары к Агнессе написаны в едином «куртуазном» стиле - именно так обращался и сам Франциск к Кларе и монахиням ее монастыря, и только в этом стиле можно было обращаться к такому специфическому адресату – вспомним о королевском происхождении Агнессы.

Ввиду отсутствия точной хронологии жизни Клары, возможно говорить только о приблизительной дате написания Посланий – между 1234 и 1253. Несмотря на разделяющие их годы, эти послания содержат цельную созерцательную программу в последовательном изложении[1]. Все послания написаны в едином мистическом стиле с использованием традиционных для средневековой литературы мистических образов, в крайне эмоциональной тональности. Основная тема посланий – мистический брак невесты Христовой с небесным женихом. Литературные истоки – в первую очередь «Песнь песней» – отправная точка всех христианских мистиков средневековья, а также литература цистерианского ордена, в особенности произведения Бернарда Клервоского.

Письма к Агнессе Пражской можно назвать своеобразной «женской литературой» средневековья. И религиозный порыв, и сама теме мистического брака выливаются в очень личностные, индивидуальные отношения с Христом. В этом отличие от восприятии религии Франциском – он более богоцентричен и сконцентрирован на на троичности Бога, опираясь при этом на традиционные библейские и литургические истоки. Для Клары бог – это прежде всего яркая человеческая индивидуальность Христа.

Такой индивидуалистический подход к религии типичен для литературы женских монастырей и встречается также в наследии Хильдегарды Бингенской, Матильды Магдебургской и др. В этом смысле Клара, опираясь на современные ей тексты, пишет совершенно в духе своего времени, в то время как Франциск, напротив, использует литературные образы давно ушедших столетий. Ее духовность более «современна» в том смысле, что идет в ногу с литературным

[1] Marini A.”Pauperem Christum, virgo pauper, amplectere”: il punto su Chiara e Agnese di Boemia / Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del convegno do studi. Lecce. 1998. P. 121-132

процессом своего времени. Это подтверждается и тем, что Клара в меньшей степени, чем Франциск, уделяет внимание тайне троицы, что очень характерно для западнохристианского (католического) и восточнохристианского (православного) мироощущения – в первом случае отдается предпочтение личностному началу (сосредоточение на личности Христа), во втором случае – коллективному (троичность). При этом Франциск следует, как ни странно, восточнохристианской мистической традиции (как и вообще францисканское мироощущение), Кьяра же остается верной западному, более индивидуалистическому мировоззрению.

Письма к Агнессе нельзя назвать теологическими произведениями (Клара, подобно всем женщинам средневековья, далека от университетской науки, это скорее поэтическая теология) – это попытка передачи мистического опыта поэтическим языком. В них «теология становится поэзией»[1]. Рорель обращает внимание на тот факт, что теологические термины Клары всегда сопровождаются поэтическими: она и не пытается передать свой личный религиозно-мистический опыт в академических теологических терминах. Клара всегда подчеркивает красоту Христа, который «прекраснее сынов человеческих»[2], «чьей красоте и славе все воинство блаженное дивится неустанно»[3]. «Его власть сильнее всякой другой, благородство выше, Его облик прекраснее, любовь приятнее, и милость Его желаннее. Окружены вы Его объятьями. Он грудь вашу одарил каменьями драгоценными, и уши ваши бесценными жемчугами украсил, и окружил вас блестящими и сверкающими дарами, и увенчал вас златыми венцами, святость вашу признав»[4]. «Его красе и солнце и луна дивятся, Его дарам, и ценности их и величию нет предела»[5]. Иногда у Клары встречаются и эротические термины: так она говорит о «таинственной сладости»[6] от общения с небесным женихом.

[1] Raurell F. Verso il femminile nei secoli XII e XIII. P.21.
[2] 2EpAgn 20
[3] 4EpAgn 10
[4] 1EpAgn 9-11
[5] 3EpAgn 16
[6] 3EpAgn 14

Следует подчекнуть, что характерная черта женской средневековой мистики – концентрация на образе Христа как небесного жениха.

Надо сказать, Клара применяет к себе наиболее известные и ожидаемые культурные штампы и стереотипы своего времени. Это, прежде всего, стереотип слабости, телесной и духовной, хотя сама Клара обладала как раз качествами, совершенно противоположными. Клара называет себя одновременно сестрой, матерью и невестой, что вызывает в памяти определенные параллели с «Гимном творений» Франциска, устанавливающем «родственные» отношения между всеми творениями. Заметим также, что самый распространенный термин в текстах Клары – сестра, то есть термин равенства, не предполагающий подчинения. Язык посланий Клары специфичен, так как средневековая женщина не обладала теологической культурой. Теологический язык – монополия мужчин. И хотя образование Клары было глубоким[1] и конечно, неизмеримо глубже, чем у Франциска, все же она следует традиции: язык средневековой женской мистики – это язык любовных и брачных отношений[2] (в особенности любопытна тема свадебных подарков Христа своей невесте).

Как подчеркивает П.Лашанс, мистика Клары (как и вся женская мистика эпохи) сосредоточена на восприятии страстей Христовых, и его страдания и смерть занимают центральное место в ее переживаниях - даже большее, чем у самого Франциска[3]. Отсюда крайний аскетизм и экзальтированность женской мистики, и не имеющие никаких границ аскетические практики, за которые упрекал Клару даже сам Франциск. Это и понятно: средневековой женщине запрещен непосредственный контакт с сакральным (исполнение обрядов, проповедническая деятельность), поэтому ей остается только мистический путь непосредственного озарения и видений. Жизнь Клары особо наполнена такими

---

[1] Bartoli M. Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di s.Chiara d'Assisi // Archivium Franciscanum Historicum. 73. 1980. P. 460.

[2] Roggen H. L'ésprit de sainte Claire. Paris. 1969. P.25-26.

[3] Lachance P. Il percorso spirituale di Angela da Foligno. Milano. 1991.

событиями – пророчествами и видениями[1], божественными голосами[2], мистическими озарениями[3].

Основные темы переписки Клары и Агнессы – отречение от земных благ и, в особенности, тема мистического брака и божественной любви, о которой Клара говорит с несомненным оттенком чувственности, характерным для мистической литературы. О сближении языка любви и языка поэзии в средневековой религиозной мистике пишет М.Л.Андреев в работе о семиотике «Новой жизни» Данте: «…в культуре средних веков эти два языка, язык религии и язык любви, демонстрируют устойчивую тенденцию к сближению. Путь средневековой поэзии, от ранних провансальцев к поздним и их итальянским последователям, - это путь нарастающей спиритуализации, в ходе которой и образ любви, и образ возлюбленной приобретают специфические для этой культуры атрибуты духовности». И далее: «…средневековая религиозная мистика, в особенности мистика францисканская, понимала земную любовь как несовершенный образ любви Творца к творению и как первую ступень в восхождении души к Божеству (одновременно сообщая некоторые элементы чувственности своей картине божественной любви)[4]. В их переписке неизменно присутствует «брачная» тема: Клара вспоминает о нежелании Агнессы выходить замуж, о том, что она, отвергнув королей и императоров, предпочла «наизнатнейшего» жениха и стала «невестой Христовой».

В письмах Клары к Агнессе содержатся и любопытные исторические свидетельства. Так, последнее послание было написано Кларой Агнессе через много лет после предыдущих, в 1253 году, уже в конце ее жизни. Формальную причину такого перерыва Клара объясняет следующим образом – «вестников не хватает и много опасностей в пути» (IV Agn, 6). Это объяснение соответствует действительности – обострившиеся кровавые междоусобицы между гвельфами и

---

[1] PrC III,18

[2] PrC IX,2

[3] PrC IX,4; PrC X, 8

[4]Андреев М.Л. «Семиотика «Новой жизни» // Другие средние века. К 75-летию А.Я.Гуревича. М. 2000. С.16.

гибеллинами этих десятилетий сделали дороги Италии не самым безопасным местом. Кроме того, как раз в это время ожидалось нашествие татар на Европу, которые должны были вторгнуться как раз через Богемию. Вспомним, что эти десятилетия - самый страшный период татарского владычества в восточной Европе и страха перед татарским нашествием в западной Европе. Поэтому четвертое послание было написано только тогда, когда представилась первая же возможность переправить его в Богемию вместе с двумя монахами – францисканцами, имена которых до нас не дошли.

Это послание также можно датировать достаточно точно – а именно, самым последним месяцем жизни Клары. Письмо написано уже умирающей Кларой в экстатическом состоянии ожидания земного конца, воспоминаний о Франциске Ассизском и веры в близящуюся встречу с небесным женихом.

Кроме эпистолярного наследия, перу Клары принадлежат также и некоторые документы, в основном юридического характера, самые значительные из них – «Устав ордена Кларисс» и «Завещание».

«Устав ордена кларисс». Клара выступает здесь как первая женщина – законодатель, причем отпечаток сильной личности Клары в тексте ярко выражен. Вообще при чтении Устава, как и других ее текстов, создается образ Клары как чрезвычайно волевой и решительной женщины. Этот текст ни коим образом не свидетельствует о созерцательной жизни или хотя бы созерцательной жизненной позиции автора; это скорее способ утвердить свою независимость и максимально отгородиться от андроцентричного мира.

Кроме того, Клара очень вольно трактует тексты предыдущих уставов. Конечно, Клара основывается на ранних уставах, и, в первую очнредь на уставах Бенедикта, Франциска, кардинала Уголино, но коренным образом меняет некоторые положения. То есть Клара оговаривает необходимые случаи отступления от правил; вспомним, что устав ордена кларисс не имеет аналогов по строгости: это вечная клаузура, общение с посетителями только через железную решетку, вечное покрывало на лице, вечное молчание.

Так, например, в уставе Уголино сказано, что «сестры должны оставаться в затворничестве в монастыре в течение всей жизни, и не будет им дано никакое позволение выйти». У Клары же – «…им не разрешено будет выходить из монастыря без определенной, нужной и одобренной причины». Таким поводом может быть оказание помощи больному и т.д. Вспомним, что сама Клара вышла из монастыря в страшный час осады сарацинами и совершила одно из самых известных своих чудес, избавив родной город от врагов. Кроме того, согласно уставу Клары, ради помощи ближнему может быть нарушено даже священное правило молчания. Правило Уголино совершенно безоговорочно предусматривает решетку, отгораживающую кларисс от внешнего мира. Кьяра же предусматривает возможность снять покрывало с решетки в двух случаях – во время Мессы и при разговоре с посетителями, нуждающимися в том, чтобы рассказ об их страданиях был выслушан с особым вниманием, то есть то, чем она руководствуется, всегда стоит выше буквы устава – это любовь к ближнему. То же и у Франциска (он предусматривает возможность нарушений устава, если это делается во имя любви к ближнему – например, возможность и даже необходимость нарушить пост и присоединиться к трапезе, чтобы не обидеть хозяина дома).

Устав Клары - это первый устав, написанный женщиной и утвержденный церковью – до этого все уставы женских монастырей писались мужчинами. История его создания драматична – Кларе пришлось ждать его утверждения 32 года; это плод многолетней борьбы с местным церковным начальством и самим с папством за свои идеалы. Только в конце ее жизни, буквально в последние дни ее жизни, собственноручно написанный ею устав был наконец утвержден папой Иннокентием IV. Папская булла была со всей поспешностью доставлена умирающей Кларе буквально накануне ее смерти – 1 августа. Об этом факте пишет одна из кларисс, сестра Филиппа ди Леонардо – Клара говорила о своем желании дождаться утверждения Правила папой, поднести буллу к устам и на другой день умереть – так буквально и произошло.

Завещание.

Завещание Клары представляет и особый интерес, так как является не только завещанием, но и ее духовной автобиографией. Написанное в последние годы ее жизни, оно является действительно очень личным документом, для которого характерен взволнованный стиль. Клара рассказавает о своей любви к Франциску и вспоминает весь путь, пройденный им. Создается впечатление, что Клара не была вполне уверена в утверждении церковью устава ее монастыря и именно поэтому она оставляет свое духовное завещание, так же, как это уже ранее сделал Франциск. Клара постоянно, даже с каким-то отчаянием, настаивает на необходимости следовать первоначальному уставу, так же, как это делал Франциск в собственном завещании. В «Завещании» содержится любопытная деталь – Клара вспоминает о том, как Франциск, прося нищих помочь ему в строительстве церкви Сан Дамиано, обратился к ним «на наречии франков».

К сожалению, мы можем с уверенностью утверждать, что большая часть литературного наследия св. Клары является утраченной. Все же исследователей не должна покидать надежда на возможность его обнаружения в бездонных архивах многочисленных францисканских монастырей. Фактор случайности продолжает играть свою роль в истории сохранности древних рукописей. Вспомним, что один из самых важных документов истории францисканского ордена (папская булла об утверждении ордена кларисс) был случайно найден уже в наше время совершенно неожиданно - в складках монашеского одеяния св. Клары.

Литературное наследие Клары, несмотря на плохую сохранность и фрагментарность, все же представляет собой новый шаг в осмыслении самоценности женского начала и новой роли женщины в духовной культуре. Клара, наравне с Франциском, справедливо считается основателем францисканского движения и выразителем францисканского менталитета в его специфически женской форме. Все же, следует заметить, что в женском средневековом францисканстве существовали (конечно, они были скорее в виде исключения) и другие, не такие здоровые и жизнерадостные формы

религиозности, примером чего является литературное наследие ее младшей современницы Анжелы да Фолиньо.

2. Анжела да Фолиньо.

Наследие Клары Ассизской – не единственный пример «женской литературы» во францисканском ордене. Это, прежде всего, литературное наследие последовательницы Франциска Ассизского Анжелы да Фолиньо (1248 – 1309), фигуры чрезвычайно странной, своеобразной и вообще маргинальной. Анжела да Фолиньо – современница Якопоне да Тоди, очень близкая ему по изломанности и болезненности сознания, по странному стилю поведения, по трагическому восприятию жизни и по пониманию святости как божественного безумия; Анжела – современница и сожженных на кострах инквизиции близких ей по духу знаменитых предводителей еретических сект и народных движений – Сегарелли и Дольчино. Анжела – духовный вождь оппозиционных спиритуалов и во всех отношениях абсолютная противоположность Клары Ассизской, личности цельной, сильной и «правильной».

Начало жизненного пути Анжелы в большой степени напоминает молодость Франциска Ассизского: богатая семья, фамильный замок, бурная и беспутная молодость, полная излишеств и увлечений, страсть к танцам, нарядам и драгоценностям, большое количество добрачных и внебрачных связей. В замужестве бурная натура Анжелы не успокоилась, и даже ее дети (их было несколько) не вызывали у нее особых материнских чувств. Более того – самом начале ее обращения к религии она почувствовала, что именно семья является препятствием к ее общению с Богом и духом святого Франциска, поскольку ее близкие старались удержать ее от крайних проявлений религиозности. Анжелу отличало эксцентричное и непредсказуемое поведение, бурный темперамент и болезненная неуравновешенность, проявлявшаяся в неудержимых громких криках (кликушество)[1] и судорогах[1], в частых видениях, но иногда и в довольно

[1] Libro, 49, 50, 96, 97.

жестких насмешках над францисканцами[2]. Анжела, в нормальном состоянии обладавшая прекрасными манерами, сама страдала из-за своего неконтролируемого кликушества[3]; в своей «Книге» она говорит о том, как она постеснялась приблизиться к явившейся к ней в церкви деве Марии, боясь оскорбить ее своими криками; одновременно она отметила «благородные и изящные манеры» Мадонны[4]. Мы не знаем, по какой причине в душе Анжелы произошел драматический душевный перелом; сама Анжела пишет о своем страстном раскаянии в каких-то грехах, сущность которых она не сообщает; впоследствии в своей «Книге» она назовет себя «обманщицей и чудовищем»[5]. Семья все больше стала осуждать ее за крайнюю экзальтацию; Анжела, видя сопротивление своих близких странным формам своей религиозности, стала молиться, чтобы Бог поскорее забрал их к себе; очевидно, молитвы ее были услышаны, так как в течение недолгого времени умерли ее мать, муж, а затем и все дети. Как пишет сама Анжела, она обрела от их смерти «великое утешение», так как больше ничего не препятствовало ее мистическим практикам[6].

Отношение к Анжеле у современников было неоднозначным – у нее были как восторженные поклонники, создавшие настоящий ее культ (в основном спиритуалы, считавшее ее вторым воплощением Франциска Ассизского), так и яростные противники, полагавшие, что ею владеет не Бог, а Сатана, и все ее экстазы и видения – дьявольского происхождения, а сама она - бесноватая. Впрочем, и сама Анжела писала об ужасных бесах, нападавших на нее, и о частых дьявольских искушениях и видениях; даже ее духовника Арнольда иногда посещали мысли о сатанинской основе ее экстазов и ясновидения. Перед Анжелой преклонялся Убертино да Казале, духовный и организационный вождь спиритуалов. Очевидно, Анжела владела определенным даром воздействия на

---

[1] Libro, 97.
[2] Libro, 37, 38, 39.
[3] Об истерическом характере женской религиозности см.: Вейнингер О. Пол и характер. М. 1997. С279-281.
[4] Libro, 124, 125.
[5] Libro, 26.
[6] О физиологической природе экстатических состояний Анжелы см.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. 1930. Т.1. С. 867-868.

собеседника, так как 25-летний Убертино, пришедший к Анжеле морально раздавленным и потерявшим надежду, совершенно возродился духовно, убедился в ее величайшей святости, и выступил против ее хулителей, обвинявших ее в страшных грехах и стал ее верным учеником и последователем. Свою встречу с Анжелой, изменившую всю ее жизнь, Убертино описывает в «Прологе» к своему трактату «Древо распятой жизни». Известны и другие случаи сильнейшего воздействия Анжелы на людей. Католическая церковь не спешила с канонизацией этой неоднозначной личности; Анжела да Фолиньо была канонизирована только в 1701 году.

История ее экстатических состояний, отличавшихся предельно сильными страстями, описана в удивительной «Книге видений Леллы[1]», продиктованной ею своему исповеднику, монаху францисканцу Арнольду да Фолиньо, а также в других произведениях глубоко личного характера[2]. Жизнеописание Анжелы, написанное Арнольдом («Мемориал»), является интересным источником для понимания психологии движения спиритуалов, в особенности ее мистической составляющей, а также специфической атмосферы полуеретической Умбрии. Неутихающий интерес к наследию Анжелы привел к тому, что «Книга видений» была издана практически сразу же после появления в Италии книгопечатания[3] («период инкунабул», то есть до 1500 года) вместе с Данте, Петраркой и Священным писанием. Подобная судьба «Книги» Анжелы довольно необычна для средневекового общества с его традиционным жестким отрицанием права и способности женщины проповедовать, учить и создавать учения (среднвековое

---

[1] Лелла – уменьшительная форма имени Анжела; францисканцы часто называли себя уменьшительными и пренебрежительными именами в знак смирения (ср. подобную традицию у русских юродивых).

[2] Рамки работы не позволяют нам уделить большее внимание этой необыкновенной личности. Библиография по литературному и теологическому наследию Анжелы обширна. См. фундаментальное исследование 1985 г. Lachance P. Il percorso spirituale di Angela da Foligno. Итальянский перевод: 1991, Milano; а также последнее исследование: Andreoli S. Angela da Foligno “Alter Franciscus”. Roma. 2008.

[3] Первое издание – 1497 г, Виченца. Затем «Книга Видений» была переведена на испанский (Толедо, 1510), французский (1604, издание болландистов), немецкий (1617). «Книга видений» выдержала множество изданий. Мы ссылаемся на издание: Il libro della Beata Angela da Foligno, edizione critica. Editiones Collegii S.Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985.

общество опиралось в этом на известные слова Апостола Павла). Так, в Париже в 1310 году была сожжена французская монахиня-бегинка и мистическая писательница Маргарита Порретанская; несколькими годами ранее была сожжена и ее книга «Зеркало простых душ, единственной страстью которых является желание любви»[1], в которой довольно много параллелей с «Книгой видений» Анжелы.

Францисканец Арнольд был самым близким ей человеком, ее тенью и секретарем. О нем мы знаем мало, то есть только то, что соотносится с биографией Анжелы; все же очевидно, что он был не лишен некоторой образованности, так как при редактировании и обработки ее текстов он добавлял некоторые цитаты из Священного писания и аллюзии на труды средневековых мистиков. Арнольд пишет о том, что записывать за Анжелой было трудно, так как в ее речах было много несвязного, непередаваемого и непонятного даже ей самой. При этом сама Анжела, диктуя свои тексты, многократно подчеркивала отсутствие у нее языковых средств для передачи экстатических состояний; действительно, описать словами невозможно ни сам опыт мистических переживаний, ни саму божественную сущность видений; все это относится к области несказанного и невыразимого[2]. Вспомним, что и Юнг, писавший в работе «Психология и религия» о непередаваемости религиозного опыта, подчеркивал невозможность словесного описания мистических переживаний[3]. Арнольд пытался записывать за Анжелой каждое слово буквально, переводя с итальянского (умбрийского диалекта), на котором она говорила, на латынь. По этой причине в его текстах встречается большое количество итальянизмов и синтаксических конструкций, свойственных итальянскому языку конца XIII века. Вероятно также, что Арнольд стилистически развивал некоторые ее ее пассажи; кроме того, после этого он отдал записанный текст на проверку и «обработку»

---

[1] «Зеркало простых душ» на старофранцузском («Mirouer des simples ames anientis et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour") Маргариты Порет – одно из крупнейших и интереснейших мистических произведений средневековья.

[2] См. известное исследование языка средневековых мистиков: Colombo M. Dai mistici a Dante: Il linguaggio dell'ineffabilità. Pavia. 1987.

[3] Jung C.G. Psycologie und Religion. Zurich. 1940. P.173.

нескольким ученым францисканцам. Карсавин пишет, что окружавшие ее монахи могли «подсказывать ей те или иные решения, ставить перед нею, сам того не замечая, старые мистические проблемы и таким путем вводить ее в традиции мистики, не искажая, а развивая ее личную мистическую жизнь»[1]. Тем не менее Арнольд каждый раз вслух перечитывал Анжеле записанное за ней, чтобы она могла проверить свой текст и одобрить его. После смерти Анжелы ее «Книга видений» опять подверглась редакции со стороны нескольких инквизиторов и кардинала Якопо Колонна, которые, кроме того, убрали из нее самые откровенные пассажи, описывающие ее экстазы[2]. Естественно, поэтому, что мы не можем говорить об авторстве «Книги» в современном значении этого слова[3].

«Книга» Анжелы состоит из трех частей; первая посвящена истории ее покаяния и обращения, во второй описываются ее мистические видения; в третьей излагается ее учение. «Книга» производит впечатление исключительно стройного произведения: весь текст тщательно разделен на 3 части, 70 глав и 260 параграфов. Анжела, не получившая практически никакого образования (скорее всего она была даже неграмотна, как большинство женщин ее времени)[4], описывает свои видения в крайне простой, но эмоциональной стилистике. Тем не менее с теологической точки зрения ее концепция приближается к самому архаичному стихийному пантеизму; для нее поистине весь мир полон Богом, мир и есть сам Бог. Ее известное определение «Мир чреват богом» объясняет ее понимание божественного: Бог присущ всякому естеству, он во всем, что обладает бытием – Бог в ангеле, в демоне, в аду и в раю, в блуде и в убийстве, во всем прекрасном и во всем безобразном (79, 82) С этим связаны ее сомнения в

---

[1] Откровения блаженной Анжелы. Перевод, вступительная статья Л.П.Карсавина. М. 1918. С.10. Эта работа – единственное отечественное исследование ее наследия.

[2] Даже после редактирования мы бы не решились процитировать определенные абзацы, в особенности те, в которых Анжела говорит о своих эротических проявлениях религиозности по отношению к распятию.

[3] Рукопись «Книги» хранится в городской библиотеке г. Ассизи, кодекс 342.

[4] Скорее всего, Анжела все же умела с трудом читать, но, конечно, не писать, так как процесс письма был гораздо более сложен технологически, чем процесс чтения.

евхаристии – зачем принимать Бога в евхаристии, если он уже находится в душе[1]? Душа для Анжелы – это невеста и супруга Христа, мистически соединенная с ним навеки. Но радость соединения у Анжелы имеет противоречивый «францисканский» оттенок - это радость-страдание, безмерная мука, и телесная и духовная, описанная ее современником Якопоне да Тоди[2]. Но Анжела идет дальше: в описании ее экстазов и аскетических практик четко прослеживается не только явно эротическая, но и очень сильная садо-мазохистская и даже некрофильская составляющая[3]. Анжела пишет и о том, что постоянно слышит различные «божественные голоса» (что не так уж странно для мистически настроенной личности, ведущей самый аскетический образ жизни); тем не менее сама Анжела постоянно сомневается, что с ней говорит Бог, а не некие темные силы.

Карсавин отмечает также, что, несмотря на полное отсутствие образования, у Анжелы есть ряд глубоких теологических идей, являющихся развитием учений великих мистиков предыдущих эпох. Это, прежде всего, идея Дионисия Ареопагита и Бонавентуры о созерцании Бога во мраке, а также идея викторинцев Бернарда Клервоского о преображении в Бога[4]. У Анжелы, кроме того, есть и развитие идей Франциска Ассизского – это любовь ко всем стихиям и творениям. Анжела любит все творения и всех тварей, даже самых отвратительных змей и жаб, даже бесов, так как Бог присутствует во всем. Анжела, естественно, будучи неграмотной, не могла читать теологических трактатов; но нахождение в среде спиритуалов способствовало усвоению сложных мистических систем и

---

[1] Вспомним, что именно сомнения в евхаристии привели в ереси многих средневековых деятелей; см. об этом: Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности. Петроград. 1915, с.143.

[2] Мы не знаем, были ли знакомы лично Анжела и Якопоне; в пользу их предполагаемого знакомства говорит то, что расстояние между двумя холмами, на которых расположены городки Фолиньо и Тоди – всего несколько километров.

[3] Мы опять не решаемся процитировать описание навязчивых сноведений Анжелы, связанных с ведениями того, как она припадает к телу мертвого Иисуса и пьет кровь из его ран.

[4] Откровения блаженной Анжелы. Перевод, вступительная статья Л.П.Карсавина. М. 1918. С. 20.

теологических учений[1]. Тем не менее Анжела подходит по новому к великим мистическим системам и не повторяет их, а наполняет новым содержанием, не повторяет чужих слов, а рассказывает о своих собственных откровениях и видениях, создавая исключительно стройную систему мистического богословия. Своей целостностью и стройностью учение Анжелы напоминает систему Эриугены.

По словам Анжелы, она трижды видела Бога, и каждый раз он представал во мраке; и чем больше был окружавший его мрак, тем яснее был его образ[2]. В центре явившейся ей троицы Анжела видит себя: наступает полное уподобление души божеству, единение с богом и преображение души, о котором писали и викторинские мистики, и Бернард Клервоский, и современник Анжелы Данте в мистическом финале «Божественной комедии», и черед несколько десятилетий Майстер Экхарт. При этом Анжела слышит слова Бога, обращенные к ней: «Ты – это я, я – это ты… И вижу я очи эти и лик этот умиротворяющий, да объемлет он и привлечет душу мою с великой близостью. И то, что исходит из очей этих и из лика этого и есть то Благо, которое, как сказала я, вижу я во мраке»[3]. Характерно, что любовь Анжелы к Богу взаимна – однажды на пути в Ассизи Анжела услышала слова его любви, обращенные к ней: «Не в шутку я полюбил тебя… Возлюбленная моя, невеста моя, люби меня!»[4].

Мистика Анжелы да Фолиньо, особо маргинальная и экстремальная, близкая к безумию и абсолютно лишенная того рационализма, которой был все же свойственен мистическим текстам в предыдущем столетии (Бернард Клервоский, Иоанн Скотт Эриугена и Риккардо да Сан Витторе), является характерной для итальянской мистики XIII века (вспомним еще один пример – мистическую поэзию ее современника Якопоне да Тоди). Это объяснимо: францисканская мистика по сравнению с мистикой XII столетия (в первую очередь Бернарда

[1] См. об этом: Uderhill E. A Franciscan Mystic of the Thirteenth Century: The Blessed Angela of Foligno. Aberdeen. 1912; Blasucci A. Il Cristocentrismo nella Vita Spirituale secondo la Beata Angela da Foligno. Roma. 1940.
[2] Libro, 75.
[3] Libro, 77.
[4] Libro, 48-51, 97.

Клервоского) менее основана на мыслительном процессе; более примитивной выглядит францисканская мистика в сравнении с «философской» мистикой великих немцев Майстера Экхарта, Иоганна Таулера, Генриха Сузо); у францисканцев слияние с богом не проходит никаких рациональных ступеней, оно связано исключительно с эмоциями; при этом во францисканской мистике особо чувствуется пантеистический оттенок. В этом отношении мистика Анжелы да Фолиньо – пример именно францисканской мистики, когда путь души к Богу проходит через восторженное отношение ко всему живому.

Итак, мы видели проявление двух сторон женского францисканства: более традиционную и ортодоксальную мистику Клары Ассизской, наполненную гармоническим и спокойным, радостным мироощущением, и эстремальную почти истерическую мистику Анжелы да Фолиньо. И тот, и другой аспект уже содержались в противоречивом и разностороннем наследии Франциска; Клара и Анжела акцентировали то, что было более свойственно им в личностном аспекте.

Клара и Анжела – не единственные из выдающихся женщин своего времени. Количество ярких женских личностей, оставивших след в литературе, в следующие столетия будет расти - это Екатерина Сиенская, Тереза Авильская, обе получившие титул доктора церкви. Их литературное наследие свидетельствует о пробуждении женского самосознания, об осознании себя как самоценной личности в истории.

§ 7. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА «ФРАНЦИСКАНСТВО И ИСЛАМ».

Во францисканской и околофранцисканской литературе существует большой пласт текстов, связанных с одним из самых известных и драматических эпизодов жизни Франциска Ассизского – с его путешествием на исламский восток, участием в Крестовом походе и встречей с султаном Египта.

Средневековых источников, отражающих контакты двух цивилизаций эпохи Крестовых походов, действительно большое количество[1]. Это и многочисленные хроники, описывающие военные события, и отчеты о путешествиях, и, конечно, религиозная литература, отражающая основной конфликт эпохи - конфессиональный.

Встреча Франциска Ассизского с султаном Египта Мелек-аль-Камилем была неоднократно описана различными авторами той эпохи[2]. Это и францисканские биографы – Томмазо да Челано, Бонавентура, Джордано да Чано, францисканский анонимный летописец XIII века, сборник XIV века «Цветочки», хронисты крестовых походов Жак де Витри, Эрнуль и Бернардо Тезорьере, латиноязычный поэт Анри д'Авранш и, конечно, Данте.

При изучении этих текстов приходится принимать во внимание, что в средневековой литературе о Крестовых походах много фантастического и воображаемого, и в них мы находим не реальное описание мусульманского мира, а то, каким он виделся средневековому христианскому сознанию – то есть в этом случае реальность намного отличается от своего значительно искаженного образа[3], то есть мусульманский мир концептуализируется с точки зрения христианской картины мира. Тем не менее именно в этой группе текстов

---

[1]Библиографию источников см.: Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб. 2001. С. 373-376.

[2] Начиная с XIII века эта тема получает большое распространение и в живописи - самым известным изображением встречи Франциска и султана является фреска Джотто в Верхней церкви в Ассизи.

[3]Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. С.19.

практически отсутствует фантастический элемент и все авторы (в особенности хронисты и агиографы) излагают фактическую сторону дела.

Попытаемся, итак, на основании этой группы текстов составить приблизительную картину этой встречи представителей Востока и Запада. В общих чертах, с большим или меньшим количеством деталей, в них рассказывается о следующем. В 1219 году (Пятый Крестовый поход, осады Дамиеты, одно из самых известных событий Крестовых походов) Франциск[1] отправился в Египет в лагерь крестоносцев, осаждавших город. Пробравшись каким-то образом к сарацинам, и будучи ими схвачен, Франциск попросил отвести его прямо к Султану, который незадолго до этого установил большую награду за каждого убитого крестоносца. Оказавшись перед Султаном, - а это был один из самых известных и просвещенных вождей ислама султан Малек аль Камиль - Франциск и его спутник объявили себя посланцами Бога, и тогда Султан призвал мусульманских теологов, которые за подобное богохульство сразу же потребовали отрубить им головы. Султан все же не казнил их, а подверг Франциска следующему коварному испытанию: он предложил ему подойти к нему, пройдя по бесценному ковру, украшенному изображениями креста - Франциск, ступив на ковер, неминуемо должен был совершить святотатство. Но Франциск смело ступил на ковер, а на вопрос Султана, как он смеет попирать ногами символ своей религии, ответил, что и разбойники были распяты на кресте и он, находясь среди неверных, попирает ногами именно кресты разбойников, а не крест Иисуса Христа. Тогда Султан стал долго и с большим интересом беседовать с Франциском о разных религиях и вскоре попросил его остаться при дворе и стал предлагать ему богатые дары. Франциск из всех сокровищ Султана выбрал в подарок только один - рыцарский рог, с которым после этого не расставался[2]. Франциск же затем предложил испытание огнем – попросил

[1] Согласно некоторым хронистам, Франциска сопровождал еще один монах ордена.

[2]Этот рог до сих пор хранится в монастыре Ассизи, и, как свидетельствует опись монастырского имущества 1473 года, действительно является подарком султана Египта Франциску Ассизскому. О рыцарской символике во францисканском ордене см.: Cardini F. I primi biografi francescani dinanzi a un modello agiografico cavalleresco: S.Martino di Tours // Studi

Султана разжечь большой костер и сказал, что он войдет туда, чтобы подтвердить истинность своей религии, и предложил сделать то же самое мусульманским теологам. Ни Султан, ни его приближенные не решились на такое испытание. После этого Султан разделил с Франциском трапезу, выдал ему охранную грамоту и отпустил с миром, а на прощанье попросил его молиться за него, чтобы Бог открыл ему, какая из религий является истинной.

Францисканские биографы сообщают также, что после этого Франциск пытался убедить крестоносцев не проливать кровь и не начинать сражения, а когда они не только не последовали его мольбам, а еще и насмехались над ним, предсказал им страшное поражение в наказание за их жестокость (что вскоре и исполнилось). Затем он оставил войско и отправился в Палестину к Святым местам в сопровождении охранной грамоты, подписанной самим Султаном, которая дала ему возможность беспрепятственно проповедовать и беспошлинно путешествовать по всем его владениям. Во время этого путешествия Франциска ждало еще одно испытание: его биографы рассказывают о некоей прекрасной, но коварной мусульманке, тщетно пытавшейся соблазнить его.

После этого Франциск, поняв, что мусульманский мир еще не созрел для принятия христианства, возвратился в Италию, где, получив стигматы на горе Ла Верна и создав «Гимн творениям», умер 4 октября 1226 года. Согласно францисканским источникам, впоследствии Султан Мелек-аль–Камиль перед смертью тайно принял христианство[1].

Характерно все же, что каждый средневековый автор по-своему расставляет акценты в этой истории.

Автор религиозных сочинений и хроник крестовых походов Жак де Витри, один из первых выпускников Сорбонны, епископ – крестоносец и страстный

---

francescani. Vol. 76. 1979. P. 51-61. А также: Cardini F. San Francesco e il sogno delle armi // Studi francescani. Vol. 77. 1980. P.15-28.

[1] Вряд ли возможно себе представить в реальности обращение Султана Египта в христианство; это скорее одно из литературных «клише» средневековой религиозной литературы, о которых пишут постмодернисткие историки.

проповедник идеи завоевания Святой земли[1], свидетель осады Дамиеты, лично участвовавший в военных действиях, описывает пребывание Франциска среди крестоносцев своих письмах[2], а также в большой хронике в нескольких томах «Historia occidentalis»[3], законченной в 1225 году, где он дает детальное описание встречи Франциска с султаном. Свидетельства Жака де Витри имеют особую ценность, так как он знал лично и Франциска, и Малек-аль-Камиля. Характерно, что если в своих ранних письмах автор высказывает довольно резкий скептицизм и сомнения по поводу намерения Франциска словесно переубедить вождя ислама, то в написанной впоследствии «Истории» он уже полон восхищения его поступком. Жак де Витри, опытный агиограф и проповедник, представляет этот эпизод как сцену укрощения святым свирепого разбойника – султан (в изображении автора это кровожадное чудовище) остановится кротким и послушным как только видит Франциска Ассизского (агиографический «топос») и внимательно его выслушивает. Франциск здесь являет собой пример евангельского подвига.

В другой хронике этого же времени, известной под названием «Хроника Эрнуля и Бернардо Тезорьере»[4] (1227-1229) авторы, также подробно описывая знаменитую встречу, напротив, подчеркивают «куртуазный» аспект – с одной стороны дружелюбие, щедрость и благородство султана, Султан здесь – достойный противник крестоносцев, ведущий себя в соответствии с правилами рыцарской чести. С другой стороны, Франциск, естественно, также является образцом рыцаря без страха и упрека.

Подобная трактовка повторяется в итальянском анонимном сборнике конца XIII века «Рассказы о древних рыцарях», при этом происходит контаминация двух исторических персонажей и султан Аль Камиль носит имя Саладина[5].

---

[1] Жак де Витри известен тем, что организовал женское крестоносное движение – множество женщин различных сословий в результате его проповедей покинули домашний очаг и отправились в Святую землю.

[2] Jacques de Vitry. Lettres. Ed. Robert B.C. Huygens, CCCM, 121. 2000. P. 620 – 623.

[3] Jacques de Vitry, Histoire occidentale. Cerf. Paris 1997. P.198-199.

[4] Авторы хроники неидентифицированны. См. Издание: Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier. Paris. 1871. Cap.35. P.410.

[5] Conti di antichi cavalieri. Cisalpino-Goliardica, Milano. 1972. P.137-138.

Первый официальный биограф Франциска Томмазо да Челано, описывая встречу, ставит акцент на Франциске как на «новом человеке» («homo novus»), отличающемся от других (вспомним давней францисканской идее «Франциск – второе явление Христа»). Он подчеркивает его качества как святого и богоизбранного подвижника – его красноречие и способность воздействовать на слушателей, его пророческий дар (предсказание Франциском поражения крестоносцам), его неустрашимость, его жажду мученичества[1]. Образ самого султана размыт и невыразителен, при этом автор считает его султаном Сирии.

Известный латиноязычный поэт Анри д'Авранш написал настоящую эпическую поэму о Франциске 1232-1234[2]. Автор, норманн по происхождению, выпускник Сорбонны, был придворным поэтом английского короля Иоанна Безземельного, а затем придворным поэтом папы Григория IX, писавшим по заказу папского престола поэмы – агиографии различных святых, а также панегирики своим покровителям. Поэма о Франциске – это рифмованное изложение Первого жизнеописания Томмазо да Челано. Но если Челано использует исключительно библейскую символику, в изображении д'Авранша Франциск Ассизский – это настоящий эпический герой с чертами одновременно и Роланда, и рыцарей Круглого стола, и Энея. Начало этой латинской поэмы практически повторяет начало «Энеиды» Вергилия; далее Франциск изображается как величайший воитель, превосходящий Цезаря и Александра Македонского, вступающий в сражение с силами зла и побеждающий их – истинный «воин Христов». В поэме большое количество античных аллюзий, реалий и персонажей, а также метафор, связанных с войной, борьбой и сражениями с «королем Персии», как автор называет Мелек-аль-Камиля. Франциск представляет христианский мир, превосходящий мир исламский прежде всего в нравственном отношении и поэтому обреченный на победу. Подобное произведение является чрезвычайно характерным для самого духа эпохи крестовых походов и отражает менталитет эпохи столкновения двух цивилизаций.

---

[1] 1Cel 57, 2Cel 30.

[2] Henricus Abricensis. Legenda Sancti Francisci versificata // Anacleta franiscana, X, 405-421.

Для автора «Большой легенды» (1260-1263) великого мистика Бонавентуры и генерала францисканского ордена, горячего противника рационального начала и сухой науки, главная мотивация действий Франциска находится вне логики и вне разума. Франциском движет огонь божественной любви, стремление повторить путь Христа и страстное желание мученического венца. Описывая его путешествие на Восток, к султану Вавилона (именно так его называет Бонавентура, перенося действие на территорию современного Ирака) автор постоянно использует метафоры, связанные с любовью и огнем – «пламенная любовь», «воспламененный желанием», «охваченный огнем», «пылающее сердце»[1]. Франциск сам представляется как источник ярчайшего света, как некий огненный факел, что вполне согласуется с теорией божественного света мистического трактата Бонавентуры «Путь души к богу». Бонавентура добавляет некоторые моменты к известному рассказу о беседе с султаном - Франциск отказывается дискутировать с султаном вопросы веры, так как вера вне разума и предлагает ему совершенно иррациональное испытание огнем. Сцену испытания огнем Бонавентура делает центральной: Франциск не боится физического огня, так как он сам и есть огонь, и поэтому побеждает. Путь Франциска на Восток – это путь его собственной души к Богу.

Непримиримый вождь спиритуалов Анжело Кларено в своем резко полемическом трактате «История семи бедствий ордена миноритов» 1326 года также подробно описывает путешествие Франциска, но уже в совершенно другом ключе[2]. Вспомним, что как раз в это время в ордене произошел раскол, спиритуалы были объявлены еретиками и многие из них погибли на кострах. Спиритуалы, призывавшие строго соблюдать завещание основателя ордена и первоначальный устав, настаивали на том, что фигура Франциска Ассизского является вторым пришествием Христа в мир. Согласно Кларено, дьявол помешал выполнению миссии Франциска как раз в тот момент, когда тот находился на

[1] LegM 9, 5

[2] Angelo Clareno. Opera. Vol.2. Historia septem tribulationum ordinis minorum. A cura di Orietta Rossini. Istituto storico italiano per il Medio Evo. Roma. 1999. Libri 1-2. P. 78-83. Potestà G.L. Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli // Roma. 1990.

Востоке – в отсутствие основателя ордена Люцифер соблазнил францисканцев и в ордене произошел раскол, только спиритуалы остались верными францисканским идеалам, в то время как остальные стали орудием самого Дьявола. Автор подчеркивает готовность к диалогу «султана Вавилона» (как Кларено называет его вслед за Бонавентурой), его дружеские чувства к Франциску и желание принять христианство. Но именно тогда, когда Султан готов к принятию истинной веры, в ордене разражается конфликт и Франциск вынужден срочно отбыть на родину. Таким образом, из-за происков Сатаны, восток остается исламским.

Автор сборника историй из жизни францискацев «Actus beati Francisci et sociorum eius» (1327-1337) Уголино да Монтегригорио, современник Анжело Кларено, настроенный, в отличие от своего мятежного собрата, чрезвычайно спокойно и благодушно, создает почти романизированную повесть о приключениях Франциска на чудесном Востоке в стилистике рыцарских романов. Через несколько десятилетий его сборник был переведен на итальянский, стал известен как «Цветочки» и впоследствии получил широчайшее распространение. Автор действительно создает очень увлекательное повествование, добавляя к уже ставшему почти каноническим рассказу целые сцены: это сцена обращения в христианство султана Вавилона (действие опять происходит на территории современного Ирака) и его тайного крещения, а также почти эротическая сцена обращения прекрасной мусульманки, пытавшейся соблазнить Франциска[1]. Повесть оканчивается, таким образом, счастливо (как и полагается рыцарскому роману) - миссия Франциска завершается полной победой, султан обращен в христианство, а прекрасная дама (в данном случае влюбленная во Франциска мусульманка) завоевана в самом высокодуховном смысле этого слова. Кроме того, Франциск получает от султана важнейший документ - разрешение для себя и братьев своего ордена находиться и проповедовать на исламских территориях – правило, которое соблюдается исламскими властями и по сей день, признающими

[1] Тема «неудачного» обольщения «европейца на Востоке» восточной красавицей получила распространение в последующие столетия в европейской литературе (например, поэма А.С.Пушкина 1821 г. «Кавказский пленник»).

нерушимость исторического указа Мелек-аль-Камиля; вообще присутствие францисканских миссий на исламских территориях имеет длительную непрерывную историю[1], начало которой положило восточное путешествие основателя францисканского ордена[2].

Путешествие Франциска на Восток описывают не только различные францисканские авторы или летописцы Крестовых походов – упоминание о нем есть и в «Божественной комедии» Данте, посвятившем Франциску Ассизскому две песни «Рая». Франциск Ассизский – один из наиболее ярких образов «Комедии». Данте, хорошо знакомый с различными аспектами арабской культуры[3], описывает это событие следующим образом, ставя акцент на стигматизации Франциска, произошедшей после возвращения с Востока:

E poi che, per la sete del martiro,
Nella presenza del Soldan superba
Predico' Cristo e li altri che 'l seguiro,
E per trovare a conversione acerba
Troppo la gente, per non stare indarno,
Reddissi al frutto dell'italica erba,
Nel crudo sasso intra Tevero e Arno
Da Cristo prese l'ultimo sigillo,
Che le sue membra due anni portarno.

---

[1] Об истории присутствия францисканских миссий на Святой земле см.: Marcellino da Civezza. Storia universale delle missioni francescane. Roma. 1857-1895; Giovanelli A. La Santa sede e la Palestina: la Custodia di Terra santa tra la fine dell'impero ottomano la Guerra di sei giorni. Roma. 2000.

[2] Францисканское присутствие в святой земле имело и политические последствия. Так, за францисканцами еще с тех далеких времен закреплено исламскими властями и неукоснительно соблюдается право владения величайшей святыней Святой земли – храмом Рождества Христова в Вифлееме. Конфликт по поводу этого храма, на который в XIX веке заявила претензии православная церковь, послужил одним из поводов начала Крымской войны 1854-1856 г.: Россия объявила войну Турции после отказа турецкого султана отдать храм православной церкви. В настоящее время храм разделен между францисканским орденом и греко-православной церковью. См. об этом: Goldfrank D. The Origins of the Crimean War. London. 1994.

[3] См. известную дискуссионную работу Cerulli E. Il libro della Scala e la questione delle fonti della Divina Commedia. Citta di Vaticano. 1949.

Когда же он, томимый жаждой мук,
Перед лицом надменного султана
Христа восславил и Христовых слуг,
Но увидал, что учит слишком рано
Незрелых, и вернулся, чтоб во зле
Не чахла италийская поляна,-
На Тибр и Арно рознящей скале
Приняв Христа последние печати,
Он их носил два года на земле[1].

Мы видим здесь, что позиции Данте и Франциска по отношению к исламу во многом расходятся. Для Данте Султан – superbo (надменный), то есть носитель самого страшного греха с точки зрения христианской морали, греха, порождающего все остальные грехи, греха, подвигнувшего Люцифера на восстание против Бога – греха гордыни. Для Данте султан – главарь антихристова воинства, служитель лжепророка. Позиция Данте – этико-политическая, а Франциска – благожелательно-миссионерская. Вообразить «сурового Данта» миссионером невозможно, он, скорее, инквизитор, поэтому и описывает эту встречу с позиции беспощадного судьи.

Таковы основные источники, описывающие восточное путешествие Франциска Ассизского. Несмотря на различно расставленные авторами акценты, в этой группе литературных памятников есть целый ряд моментов, отражающих специфику эпохи.

Прежде всего, во всех этих текстах звучит основная идея, уже несколько столетий характеризующая европоцентристское сознание начиная с античности уже – представление о европейской культуре и христианской религии как об истине в последней инстанции и сознание абсолютной моральной необходимости скорейшего приобщения к ней «неверных» - тех несчастных, которые живут за

[1] Рай, XI,100-106.

пределами христианского мира. Франциск, как и все крестоносное воинство, отправляется в крестовый поход против мирового зла как в крестный путь - со всей чистотой намерений, религиозным рвением и рыцарским энтузиазмом, свойственным его эпохе, проводящей резкую грань между цивилизациями. При этом Франциску свойственны и характерные для средневекового сознания экстремальность и максимализм, некое «донкихотство», его странное поведение, вызывающее одновременно ассоциации с русским юродством: что именно францисканцы отличались подобным вызывающем стилем поведения и полным бесстрашием перед лицом врага – Антоний Падуанский, Раймунд Луллий. Франциска и его последователей воодушевляла “la sete del martiro”[1] - жажда мученического венца, стремление повторить в полной мере крестный путь Христа, Вспомним о том упорстве, с которым он сам подвергал себя страшной опасности (это уже третье путешествие Франциска на Восток) – примерно в то же время и эв подобной же ситуации были жестоко убиты францисканские проповедники собственноручно султаном Марокко, оказавшемся не столь терпимым и просвященным властителем. В 1219 году пятеро францисканцев - миссионеров, посланных Франциском на арабский восток, попытлись проповедовать христианство в мусульманской Испании, в главной мечети Севильи. Их заключили в тюрьму, где они продолжали проповедовать с вершины башни, а затем выслали из страны. Оказавшись в Марокко, они снова стали проповедовать, несмотря на многочисленные запрещения и наказания. В конце концов, сам Султан Марокко, после того как долго принуждал их отречься от христианства, в гневе собственноручно снес им головы мечом[2].

Р.Манселли пишет о том, что именно в эту эпоху мистика мученичества, издавна существовавшая в христианстве, получает новое развитие в связи с

[1] Данте, Рай, XI, 100.

[2]Справедливости ради необходимо отметить, что подобная ситуация была бы невозможна в средневековой Европе – трудно себе представить, чтобы мусульманин мог проповедовать ислам в главном соборе какого-либо христианского города и не быть при этом сразу же растерзанным толпой. Христианский мир оказывается в эту эпоху гораздо менее терпимым, чем мусульманский.

крестовыми походами[1]. При этом идея мученической смерти присутствует в качестве одного из основных положений и в христианстве, и в исламе. Сама концепция мученичества и культ мучеников имеют дохристианские истоки[2] – во многих древних религиях Средиземноморья присутствовал миф о невинной жертве, смерть которой имела сакральное космологическое значение - древнейший архетип магического значения жертвенной смерти[3]. Мученик за веру становится божественным избранником, как в христианстве, так и в исламе. Мученика ведет жажда гибели за веру, радость и стремление к смерти, так как в момент мучений и гибели в персоне мученика мистически присутствует сам Бог. Мученический венец есть слияние с Богом, обожествление. Мощи мученика – реликвии - имеют сверхъестественную силу и хранятся в главном сакральном месте храма – в алтарной части. В конце XIII века культ мучеников нашел свое отражение в огромном агиографическом своде “Золотая легенда”.

Отправляясь на верную смерть, Франциск действует в полном соответствии с им же написанным уставом францисканского ордена (глава «Об идущих к сарацинам и другим неверным»), где говорится об исключительно мирной проповеди среди неверных, о готовности терпеть преследования и быть готовым к мучениям и смерти. «Вот, я посылаю вас как овец среди волков… И я говорю вам, друзьям моим - не бойтесь, не бойтесь убивающих тело…»[4]. При этом францисканцы скорее готовы сами умереть, чем убивать, чтобы собственной мученической смертью засвидетельствовать истинность христианской веры. Это, конечно не совсем соотносится с самим духом крестовых походов и самим их девизом «Так хочет бог» - то есть с идеей завоевания и возмездия, насильственного обращения в христианство и физического уничтожения неверных, о котором незадолго до этого писал Бернард Клервоский, обосновавший эти идеи в трактате о тамплиерах, автор формулировки «Крещение

[1]Manselli R. San Francesco. Roma. 1982. P.221.
[2] Delehaye H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’antiquite. Bruxelles. 1927.
[3] Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры. Под общей редакцией А.Я.Гуревича. М. 2003. С.331-336.
[4] RNB XVI.

или смерть»[1]. Примерно в то же время, в 1215 году на Четвертом Латеранском соборе было законодательно закреплено существование Инквизиции, созданной во время Альбигойских войн и уже показавшей себя.

Почему же Франциск, вместо мучительной смерти и мученического венца, к которому он так стремился, нашел у Султана благожелательный прием и истинно восточное гостеприимство? Для этого есть несколько причин.

Первая из них парадоксальна – это специфический внешний вид Франциска и его странная манера поведения[2]: он был невооружен, выглядел как оборванный нищий и имел вид совершенного безумца, то есть напоминал одновременно и дервиша, и суфия. Вероятно, именно из-за этого Франциск был благосклонно принят султаном -в исламе, как и в христианстве, существует определенное мистически-уважительное отношение к «сумасшедшим на почве религии» (или, выражаясь в терминах православия – юродивым). Кроме того, Франциск был одет в традиционную францисканскую одежду – грубую рясу с капюшоном, то есть примерно так же, как одевались суфии - средневековые арабские мистики (параллели между средневековой христианской и исламской мистикой не раз были предметом исследования, в особенности между суфизмом и францисканством[3].

Суфизм, являясь аскетическим движением в исламе, включает в себя как особую мистическую теорию, как и определенный образ жизни, что оказывается во многом сродни такому явлению, как францисканство. В 12-13 вв. складываются многочисленные суфийские братства, отчасти подобные христианским монашеским орденам, хотя и менее строго организованные.

---

[1] Мы ссылаемся на последнее итальянское издание трактата - San Bernardo. L'elogio della nuova cavalleria. Ai Cavallieri del Tempio. Rimini, Il Cerchio. 1988.

[2] О странностях в поведении Франциска, выражавшихся в почти постоянном эмоциональном возбуждении, неоднократно писали его биографы, в особенности Томмазо да Челано и Бонвентура.

[3] Massignon L. Mystique musulmane et mystique chrètiene au Moyen Age // AA.VV., Oriente e Occidente nel Medio Evo. Roma. 1957. См. также исследование Idries Shah. The Soufis. New York 1964.

Получает распространие персидский термин “дервиш” – нищенствующий бродячий аскет[1].

Для суфизма характерна особая аскетическая практика, учение о постепенном приближении через мистическую любовь к познанию Бога, озарения, экстазы, бесконечное повторение мистических формул, особые ритмические танцы[2], и, конечно, учение о “тарикате” мистическом пути к познанию и к единению с Богом. Тарикат предполагает три ступени истинного познания. Здесь неминуемо возникают типологические параллели с учениями о ступенях познания Бога таких великих христианских мистиков, как Бернард Клервоский и Бонавентура.

Суфизм, как и францисканство, занимая маргинальную позицию по отношению к ортодоксальному духовенству, постоянно балансирует на грани ереси в рамках своей религии. В X веке один из великих суфиев Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур ал-Халладж утверждал возможность реального единения с богом и в моменты экстаза восклицал «Я есмь истинный», то есть «Я есть Бог», и за это он был признан еретиком и распят на кресте в Багдадде в 922 году. Вспомним, что ближайшие последователи Франциска уже довольно скоро после его смерти стали воспринимать его в качестве Alter Christus, а его рождение, жизненный путь и смерть объявили вторым пришествием Христа. При этом левые францисканцы стали в открытую оппозицию к официальной церкви и многие из них были сожжены как еретики.

Суфизм, подобно францисканству, получил относительное признание не сразу, а только в результате деятельности Аль Газали, но в среде ортодоксального мусульманского духовенства спор о допустимости суфизма продолжается до сих пор.

---

[1] Эрнст К. В. Суфизм. М. 2002. С.19-28.

[2] Даже танцы безумных дервишей находят параллели во францисканстве – известно, что у Франциска частью проповеди был особый странный танец. Заметим, что сама тема ритуального танца как попытки приобщения к гармоническим ритмам вселенной в мистических практиках различных религий сама по себе представляет большой интерес и могла бы стать темой отдельного исследования. Об этом см. Энциклопедия мистицизма. Спб.. 1997. С.388-389.

Темой отдельного исследования могло бы стать сопоставление арабской и итальянской религиозно-мистической литературы эпохи. Суфийская мистика, пронизывающая исламскую религиозную поэзию, во многом напоминает мистику францисканских лауд, в особенности произведения левого полубезумного францисканца Якопоне да Тоди. Постоянное повторение одних и тех же формул, характерное для суфизма, отличает и францисканскую религиозную поэзию.

Именно поэтому Франциску, столь напоминавшему всем своим видом и манерой поведения суфия, Султан оказал все возможное уважение и вел себя с ним совершенно в рамках законов мусульманского гостеприимства – он его принял, защитил от своих же подчиненных, благосклонно выслушал, разделил с ним трапезу и сделал подарок.

Еще одна причина, по которой эта странная встреча закончилась благополучно – это личность самого Султана. Султан Малек –аль-Камиль[1] – это внук (или племянник) окруженного легендами Саладина, унаследовавший его лучшие качества, это один из самых мудрых и просвещенных властителей исламской истории, чья терпимость, гуманизм и благородство были широко известны его противникам и не раз были описаны в хрониках крестовых походов[2].

Султан был врагом христианского мира только в политическом, но не в религиозно-культурном аспекте[3]. Данте называет его «надменным» “superbo”, что совершенно не соответствует исторической действительности – это скорее одно из тех культурно-исторических «клише», о которых писал Р.Барт.

Личность султана Саладина (Салах–ад-дина), идеального просвещенного властителя, воевавшего с крестоносцами согласно всем законам рыцарской чести, и, согласно средневековым легендам, ставшего другом английского короля Ричарда Львиное Сердце, во времена Франциска уже получила почти легендарную славу. Масштаб личности Саладина был таков, что Данте через несколько десятилетий сделал его одной из фигур «Божественной комедии» -

[1] По поводу биографии Малек-аль-Камиля см. исследование Gottschalk H. Al Malik al Kamil von Egypten und seine Zeit.Wiesbaden. 1958.
[2]См. об этом у Gabrieli F. San Francesco e l’Oriente islamico // Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti delVI Convegno Internazionale. Assisi. 1979. P.113-115.
[3] Manselli R. San Francesco d'Assisi. P.226.

Данте помещает Саладина вместе с великими героями и философами античного мира в Лимб[1], где только отсутствие крещения не позволяет ему попасть в Рай. В дантовском Лимбе находятся только деятели античности, а из деятелей современности – только трое, и все они – представители исламского мира – Саладин, философ и врач Авиценна (Ибн Сина), философ и толкователь Аристотеля Аверроэс (Ибн Рушд).

Но дело здесь не только в единичной личности, пусть даже самой просвещенной. Терпимость Мелек-аль-Камиля укладывается в рамки отношения средневекового арабского мира к вопросам веры – известна, например, лояльная религиозная политика арабов в захваченной ими христианской Испании. В этом смысле арабский мир выступает как более цивилизованный (еще раз вспомним о культурном превосходстве средневекового арабского мира над средневековой христианской Европой), а, значит, и более терпимый. Ф.Кардини также пишет об открытости и терпимости средневекового ислама[2] (разумеется, мы можем говорить об этом только в том смысле, насколько вообще было возможно существование самого понятия терпимости в средневековом обществе). И.Н.Голенищев-Кутузов подчеркивает и определенное свободомыслие арабского мира: “В арабской Испании процветало свободомыслие, граничащее не только с деизмом, но и прямым исповедованием материалистических взглядов, вызывавших отповедь и у мусульманских вероучителей, и у католических богословов”[3]. Идеи Аверроэса, проникшие в Европу, есть у Данте, Кавальканти[4].

Впрочем, практически во всех завоеванных странах арабы проявляли терпимость по отношению к христианскому населению и к христианскому духовенству. Востоковед Тор Андре подчеркивает это благожелательное отношение к христианским монастырям: «Арабские завоеватели весьма осмотрительно обходились с христианским населением в завоеванных странах. В 650 году глава несторианской церкви по праву мог написать: «Эти арабы отнюдь

---

[1] Ад, IV, 127.
[2] Cardini F. Francesco d’Assisi. Milano. 2000. P.195.
[3] Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М.,1972. С.171.
[4] Там же.

не стремятся подавлять христианство, а напротив, высказывают почтение к нашей религии, почитают наших священников и святых, одаривают местные монастыри и церкви»[1].

Тор Андре подчеркивает также и тот факт, что средневековый ислам обладал сознанием «духовного родства с христианством» (заметим, что подобное доброжелательное отношение средневекового христианства к исламу было совершенно невозможно). При этом у исламских мистиков существовал и собственный образ Иисуса[2], хотя и явно апокрифического происхождения. В образе мусульманского Иисуса на первый план выступают те черты его внешнего облика и поведения, которые характеризуют его как великого мистика и аскета, странствующего по свету, не имеющего никаких потребностей и совершенно отрешенного от мира, бедно и странно одетого[3]. В исламской средневековой литературе известен рассказ о том, что когда Мекка была завоевана мусульманами, Пророк вошел в святилище Каабы, стены которого были расписаны византийским художником. Пророк приказал уничтожить практически все фрески, кроме изображения пророка Авраама и Девы Марии с младенцем, которое он сам прикрыл руками[4].

У Запада же, напротив, мы наблюдаем резко негативное и агрессивное отношение к исламскому миру. Для средневекового христианства в высшей степени характерно резко отрицательное восприятие других религий, гораздо в большей степени, чем исламу или буддизму. Для европейского средневекового человека все другие религии – это порождение Антихриста. «Концепция Другого в эпоху христианского средневековья – это по существу онтология демонологии»[5]. Подобное восприятие усиливалось апокалиптической атмосферой крестовых походов, когда Мухаммад стал отождествляться с Сатаной и

---

[1] Андре Т. Исламские мистики. СПб. 2003. С.22.
[2] Деревенский Б. Евангельский Иисус в мусульманских источниках // Мусульманский Иисус. Антология. СПб. 2009. С. 5-31.
[3] Андре Т. Исламские мистики. С.33-35.
[4] Буркхарт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. М. 1999. С.122.
[5] Лучицкая С.И. Мусульманские идолы // Другие средние века. К 75-летию А.Я.Гуревича. СПб. 1999. С.223.

Антихристом, а сами военные действия воспринимались как решающая схватка между силами добра и зла, как битва между Христом и Антихристом[1].

В средневековой христианской литературе образ исламского мира и в особенности исламского культа традиционно отвратителен. Согласно христианской литературной традиции, Мухаммад был съеден свиньями. Характерными примерами подобного отношения является, конечно, образ Мухаммада в в “Божественной комедии” Данте, а также миниатюра рукописи XII века “Песни о Роланде”, хранящейся в Гейдельберге, где Мухаммад изображен в виде свиньи (именно на этом божестве должен был поклясться предатель Ганелон, перешедшей на сторону мусульман и виновный в гибели войска Роланда). Примеров подобного негативного восприятия Западом Востока настолько много, как в средневековой художественной литературе, так и в исторических хрониках, то удивительным становится сам факт того, что Франциск Ассизский все же вступил с Суланом Малек-аль-Камилем в какую-то дискуссию.

Закономерно, что при анализе текстов, описывающих эту историческую встречу, у исследователя возникает еще одна проблема – лингвистическая. Действительно, на каком языке мог общаться Франциск с Султаном? Ни один из источников, конечно, не упоминает о присутствии переводчика во время их встречи.

Франциск, скорее всего, не знал арабского, хотя на Юге Италии арабский был достаточно распространен, в особенности при дворе Фридриха Второго Гогенштауфена. Он владел, естественно, тем языком, который принято именовать «volgare», то есть староитальянским, «народным» языком, еще до конца не оторвавшимся от латыни и к началу XIII столетия еще не имевшим никакой литературной традиции и даже не имевшем статуса языка, который и воспринимался просто как неправильная латынь. Вспомним, что именно Франциск Ассизский и является автором первого литературного произведения на итальянском языке – «Гимна творениям», созданного им уже после возвращения

[1] Лучицкая С.И. Мусульманские идолы. С.223-225.

из крестового похода. Кроме этого, Франциск в достаточной степени владел и средневековой церковной латынью, так как хорошо знал Священное Писание и часто цитировал его в своих произведениях. И, конечно, Франциск, владевший двумя языками от рождения[1], прекрасно знал язык своей матери - французский (а, вероятно, и провансальский). Именно французский язык обладал к тому времени наиболее значительной и авторитетной литературой во всей Европе а также использовался (в его упрощенном варианте lingua franca) как некий международный язык Средиземноморья.

С другой стороны, мы можем предположить, что Султан, будучи одним из самых образованных людей своего времени (еще раз вспомним о превосходстве средневековой арабской культуры над европейской), «язык франков», а может быть, и латынь, и поэтому мог общаться с Франциском достаточно свободно.

Их диалог скорее всего был диалогом неуча с образованным человеком. Известно, что Франциск не имел почти никакого образования – круг его чтения ограничивался Священным Писанием и французскими рыцарскими романами и сам себя он называл “ignorans et idiota”, то есть «неуч и невежда». Источники не сообщают о подробностях их разговора, нам известно только, что он касался только самых общих проблем. Действительно, тонкости теологических расхождений между исламом и христианством были практически неизвестны Франциску.

Тем не менее, существует целый ряд моментов, в которых эти две религии соприкасаются самым тесным образом, и, конечно, именно это и могло быть предметом долгого разговора между Франциском и Султаном – это и монотеизм, в котором ислам с его строжайшем единобожием даже «опережает» христианство с его триединым божеством, это и статус личности Иисуса, которого мусульмане считают величайшим пророком после Мухамеда, а христиане – сыном божьим,

[1] О происхождении Франциска и о связях его семьи с Францией и Провансом см.: Englebert O. Saint Francis of Assisi: a biography, Chicago 1965; Jorgensen J. St.Francis of Assisi, New York. 1955; Smith J.H. Francis of Assisi. London. 1972.

это и Дева Мария, которая и в исламе является объектом поклонения[1]. Есть еще один важный момент, всегда особо волновавший Франциска - это Имя Бога[2]. Исследователи уже не раз обращали внимание на эпитеты Бога в «Гимне творениям» Франциска - известное начало гимна “Altissimo, omnipotente, buon Signore” (Высочайший, всемогущий, благой) не только не противоречит Именам Аллаха, но и вызывает определенные ассоциации с традиционным обращением к Богу в Исламе.

Характерная атмосфера возникает и в ситуации с предложенным Франциском испытанием огнем - истинно средневековый способ - тот кто войдет в костер и не сгорит, того и вера истиннее. Арабские теологи отказались от этого испытания, как сообщают авторы хроник, по малодушию, мы же склонны предположить, что малодушие здесь не причем, это еще одно из клише по Р.Барту - они, естественно, отказались войти в огонь, руководимые простым здравым смыслом. Ф.Кардини[3], Л. Массиньон[4] и Ф.Габриели[5] предполагают, что в этой ситуации мотив испытания огнем имеет определенную соотнесенность с одним из известных эпизодов жизни пророка Мухамеда, то есть является неким его зеркальным отражением, так как некогда Пророк также предложил христианам испытание огнем и они от него отказались.

В рамках дискуссии Франциска с мусульманскими теологами очень характерно звучит и известный остроумный ответ Франциска про кресты разбойников (символика Креста, как известно, часто была объектом критики в самые разные эпохи - Крест отвергали и катары, и затем протестанты).

Франциск перед Султаном ведет себя в рамках менталитета средневекового европейца. Это и понятно - сведения, которыми обладал Франциск об исламском мире, были, естественно, специфическими и в полной мере соответствовали

---

[1] В Коране имя Марии (Мариам) упоминается неоднократно, а также ей посвящена одна их самых известных сур.
[2] Baldelli I. La “Parola” di Francesco e le nuove lingue d’Europa // Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. Roma. 1986.
[3] Cardini F. Francesco d’Assisi. Milano. 1989. P.198-199.
[4] Massignon L. Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge. P.50-51.
[5] Gabrieli F. San Francesco e l’Oriente islamico. P. 115-121.

образу ислама в средневековом европейском сознании: мусульмане - не просто язычники, не знающие о существовании Христа (в таком случае они были бы достойны жалости), а еретики - идолопоклонники, последователи лжепророка, сеятеля раздора и дьяволопоклонника - вспомним отвратительный образ Магомета в «Божественной комедии» Данте[1].

Но был и другой образ исламского мира, рожденный рыцарскими романами, которыми зачитывался молодой Франциск – это образ чудесного загадочного Востока сказок «Тысячи и одной ночи», полного тайн и волшебства. В конце XIII века этот образ загадочного Востока найдет отражение в сборнике средневековых рассказов «Новеллино», и эта литературная традиция продолжится через столетия[2]. Все это «витало в воздухе» XIII века, создавая специфический и часто искаженный образ «другого» мира, «другой» загадочной цивилизации. Представление о Востоке формировалось в преимущественно в литературной традиции – в художественной литературе, которая в свою очередь влияла на менталитет средневекового человека – известна парадоксальная мысль П.Руссэ о том, что без “Песни о Роланде” не было бы крестовых походов[3].

Как уже не раз было замечено исследователями, рассказы о восточных странствиях Франциска созданы в стилистике приключений из рыцарских романов и сказок “Тысячи и одной ночи” – Франциск предстает здесь неким странствующим рыцарем, “менестрелем Господа Бога” и “герольдом царя небесного”, как сам он себя называл. Характерно, что из всех сокровищ Султана Франциск выбирает наиболее символический – рыцарский рог, игравший впоследствии такую важную роль в его жизни. Рог – неотъемлемая принадлежность рыцарского костюма, как меч, пояс и шпоры, сакральная часть рыцарского обихода - рог, как и меч, обладает собственным именем – вспомним Олифант Роланда. Вообще личность Франциска в средневековой агиографии

---

[1] Ад, XXVIII, 22–49.

[2] Вспомним роман Вальтера Скотта «Талисман» 1825 года, одной из главных сюжетных линий которого является дружба между двумя благородными противниками - султаном Саладином и Ричардом Львиное Сердце.

[3] Rousset P. Histoire d’une idéologie. La croisade. Paris. 1983. P. 51.

окутана рыцарской романтикой, и даже «архетипичная» история с прекрасной грешницей целиком вписывается в эту атмосферу.

Далекие и редкие отзвуки встречи Франциска и Султана есть и у мусульманских авторов. Так, история сохранила для нас имя одного из оппонентов Франциска – это личность известная в то время, личный советник Султана, мусульманский теолог-мистик Фахр-ед-Дин Мухаммад ибн Ибрагим Фаризи, умерший в 622 году Хиджры (то есть в 1224 году по христианскому летоисчислению) – на его надгробном памятнике в Каире высечены строки о его встрече со «знаменитым монахом», христианским «рахибом»[1].

Еще раз обратим внимание на многозначительный финал этого рассказа, отражающий мысль о равенстве религий – не является ли он отражением известного в средиземноморье эпохи Средневековья «бродячего» сюжета о наилучшей из всех мировых религий и нашедшей развитие в европейской литературе – и в сборнике 13 века «Новеллино», и в «Декамероне» Боккаччо (знаменитая «Новелла о трех кольцах»), вплоть до эпохи Просвещения – у Лессинга в «Натане Мудром»?

Вряд ли мы можем серьезно относится к сообщению о том, что Султан якобы принял христианство, но все же исламский мир, помимо и вопреки желанию авторов источников, выглядит гораздо более терпимым, открытым и готовым к диалогу, чем христианский, и именно Султан, а не Франциск, выступает здесь как мудрец из древней притчи о трех кольцах.

Встреча Франциска и султана в литературе последующих столетий.

Последующие столетия также продолжали дискутировать по поводу этой странной истории и трактовать ее в соответствии со своими идеологическими запросами и мотивациями[2].

---

[1] Massignon L. La mubahala de Mèdine et l'hyperdulie de Fatima // Scripta minora, I, Beirut. 1963. P.550-567.

[2] История встречи Франциска и султана как сюжета в литературе и в живописи от его появления до нашего времени рассматривается в объемном исследовании профессора Нантского университета Дж. Толана: Tolan J. Il santo dal sultano. L'incontro di Francesco d'Assisi e l'islam. Roma-Bari. 2007.

Начиная с 15 века интерпретация встречи Франциска и султана приобретает несколько другой оттенок, и это связано с новой культурно-политической ситуацией. В Европе появляется новая страшная сила – турецкое нашествие. В 1453 году султан Мехмет II захватывает Константинополь; прекращает свое существование Византия – Восточная римская империя. Вскоре турки, к ужасу всей Европы, захватывают Балканский полуостров, затем юго-восток Италии (Отранто) и дважды осаждают Вену (в 1529 и 1683). Перед Европой во второй раз встает угроза исламского завоевания[1]. В связи с этим авторы вновь обращаются к теме «Франциск на Востоке», но уже с целью показать абсолютную невозможность диалога с исламским миром, представленным как сосредоточие фанатизма, жестокости и насилия. Поэтому в произведениях (это в основном проповеди), написанных на эту тему, изменяется прежде всего облик самого султана – авторы уже не упоминают о таких его чертах как терпимость и просвещенность, он изображается как кровожадное чудовище и, конечно, меняется его национальность - из араба он превращается в турка. Широко распространяется эта тема и в живописи, становясь некоей наглядной агитацией для всенародной борьбы с турецкими захватчиками[2].

Примерно в это же время сам Франциск Ассизский, его последователи, а также история его восточного путешествия становятся мишенью самой жесткой критики со стороны лидеров Реформации, которые обрушиваются на францисканцев как на выразителей самого духа католичества со всем рвением неофитов. В 1542 году лютеранин Эразм Альбер публикует памфлет с острополемическим названием «Францисканский Коран»[3]. Автор обвиняет францисканцев в идолопоклонничестве – они сотворили себе кумира из Франциска Ассизского и он уже давно заменил самого Иисуса Христа и все

[1] В первый раз исламская угроза появилась в Европе в виде арабов, завоевавших на несколько столетий Иберийский полуостров, дошедших до самого сердца Франции и остановленных при Пуатье Карлом Мартелом в 732 г.

[2] Об образе турецкого захватчика в Италии см.: Soykut Mustafa. Image of the Turk in Italy: a History of the «Other» in Early Modern Europe: 1453-1683. Berlin. 2001.

[3] Памфлет выдержал множество изданий. Мы ссылаемся на латинский перевод: Alcoranus Franciscanorum. Deventry, 1651.

Священное писание и, таким образом, они сами уподобились мусульманам; францисканский устав стал для них Кораном. Самые злобные проклятия обрушиваются на основателя францисканского движения; насмешки и издевательства вызывают известные сцены из его жизнеописаний[1], и наибольшие выпадают на долю его встречи с султаном. «Францисканский Коран» вышел с предисловием самого Мартина Лютера, испытывавшего к францисканцам истинную ненависть[2].

Франциска защищают деятели Контрреформации по всей Европе: португалец Марк Лиссабонский, автор «Хроники ордена миноритов» (1557), переведенной на множество языков и выдержавшей 84 издания[3], ирландец Лука Ваддинг, автор «Анналов францисканского ордена» в 8 томах (1625-1654), и по сей день остающихся одним из основных источников по истории францисканства[4], француз Жак Корбен, автор эпической поэмы о деяниях Франциска «Святая Франсиада» (1634) в 12 песнях[5], выдающийся французский проповедник Жак Босюэ, автор «Панегирика святому Франциску Ассизскому» (1652)[6]. Во всех этих произведениях встреча Франциска с султаном, символизирующая столкновение традиционной католической Европы с «другим», становится центральной из-за специфики эпохи – Европа борется с двойной угрозой: исламского нашествия извне и протестантской ересью изнутри.

Но самый сильный натиск пришлось отражать францисканцам в эпоху Просвещения. Франциск Ассизский - «беднячок Христов», «божий скоморох», «идиот и неуч» становится любимой мишенью просветителей для всякого рода издевательств (следует признать, что его маргинальный и эпатажный облик и

---

[1] Особые издевательства автора вызывает сцена, когда мучимый сомнениями в правильности монашеского пути Франциск лепит из снега свою воображаемую семью – жену и детей (2 Cel, 117). Автор памфлета предлагает свою (порнографическую) версию этой сцены.

[2] Martin Luter. De voto monastico // D. Martin Luthers Werke. Weimar. 1883-…Vol. VIII.

[3] Мы ссылаемся на последнее издание: Marcos de Lisboa. Cronicas da Ordem dos Frades Menores. Porto. 2001.

[4] Lucas Waddingus. Annales minorum seu trium ordinum a S.Francisco institutorum. Firenze. 1931.

[5] Corbin J. La Saincte Franciade contenante la vie, gestes et miracles du bien heureux patriarche Saincte François. Paris. 1834.

[6] Bossuet J. Panegyrique de St.François d'Assise // Bossuet J. Oeuvres. Paris. 1961. P. 235-258.

странные поступки могут дать поводы для насмешек[1]; в этом он глубоко отличается от других фигур католичества, так, в отличие от Франциска, сложно смеяться над вполне традиционным Домиником). Кроме того, в эпоху борьбы с церковью[2], Франциску не могли простить то, что он основал самый массовый и самый «популярный» монашеский орден – для просветителей, ярых противников церкви и монашества, это было настоящим преступлением. В 1756 году Вольтер в «Essai sur les mœurs» обрушивается на Франциска со всеми возможными упреками в мракобесии, фанатизме, невежестве[3]. Особо раздражает Вольтера во Франциске отсутствие рационального начала, то есть его идиотизм (среди просветителей самоназвание Франциска «idiota sum» приобрело именно эту трактовку) и неадекватность[4]. В этом отношении символичной представляется Вольтеру встреча Франциска и султана – султан здесь выступает как олицетворение религиозной терпимости, мудрости и справедливости, в то время как Франциск является безумным фанатиком, виновным в разжигании религиозной розни. Более того – именно такой безумный фанатизм и привел к крестовым походам, религиозным войнам и, в конечном счете, к Варфоломеевской ночи (то есть, следуя логике автора, корень Варфоломеевской резни следует искать в идеях Франциска Ассизского).

Вольтеру возражает католический автор Ж.Р.Жоли в эпической поэме в 12 песнях «Египтиада» о приключениях Франциска на Востоке[5]. Автор очень остроумно выбирает линию защиты – в его поэме именно Франциск, идущий к диким сарацинам и сеющий среди них разумное и полезное, становится носителем просветительских идей, а Султан олицетворяет варварство, дикость и невежество. Франциск превосходит султана и своим образованием, когда

---

[1] В XVIII столетии неутихающие издевательства продолжает вызывать злополучная история со снежными фигурами.

[2] Как следствие этого наступления на церковь, во Франции в 1764 году был запрещен орден иезуитов.

[3] Voltaire. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII. Paris. 1990. Vol.II. P. 284.

[4] Вольтер также не упускает случая вспомнить и по-своему прокомментировать историю со снежной женщиной.

[5] Joly Joseph-Romain. L'Egyptiade, ou le Voyage de Saint François d'Assise a la cour du Roi d'Egypte: poeme en douze chants. Paris. 1786.

произносит перед ним блестящую ученую речь о религии, и только вмешательство коварной жены султана мешает ему принять христианство.

В эпоху Романтизма положение опять изменилось – средневековье с его рыцарями, монахами и крестовыми походами вошло в моду. Шатобриан, совершивший путешествие в Иерусалим в 1806-1807 году[1], где он остановился во францисканском монастыре и изучал францисканские архивы, с большой теплотой пишет о Франциске и его последователях[2], испытывая ностальгию по героической эпохе Годфрида Бульонского и негодует на писателей – просветителей XIII века, видевших в крестовых походах лишь фанатизм и безумие[3]. Вслед за Шатобрианом историк Ж.Ф.Мишо в многотомной «Истории крестовых походов» 1812-1838 пишет о положительных политических и культурных последствиях крестовых походов (прежде всего становление Франции как ведущего государства в Европе) и подробно описывает появление Франциска у султана. Миссия Франциска – нести цивилизацию на Восток исключительно мирным путем; так впервые появляется идея «мирного крестового похода». История выдержала множество изданий и была переведена на несколько языков; в 1877 году она была опубликована снова с иллюстрациями Гюстава Доре – одной из самых запоминающихся является гравюра, изображающая Франциска Ассизского перед султаном.

В XX веке эта тема продолжает привлекать писателей разных жанров– появляется даже ряд романов о восточных приключениях ассизского святого[4] и, конечно, уже упоминаемая нами книга о Франциске английского католика Г.К. Честертона, который с имперской уверенностью высказывает мысль о том, как хорошо бы было действительно обратить арабов в христианство, создать единообразный мир и избежать многочисленных конфликтов в будущем; и с

---

[1] Плодом этого путешествия Шатобриана стал Itinéraire de Paris a Jerusalem // Oeuvres romanesques et voyages. Paris. 1969.

[2] Chateaubriand. Memoires d'outre-tombe. Paris. 1949-1950. Vol. 2. P. 239; Vol. 3. P. 410, 552; Vol. 4. P. 483.

[3] Michaud J.-F. Histoire de croisades. Paris. 1826. Vol. 3. P.466-468.

[4] Kazantzakis N. ilpoverello di Dio. Milano. 1977; Carretto C. Io, Francesco. Assisi. 1980; Cowan J. A Saint's Way. London. 2001; Absire A. Le Pauvre d'Orient. Paris. 2000; Martin V. Salvation: Scenes from the life of St.Francis, New York. 2001.

большим пессимизмом пишет он о неудавшейся миссии Франциска - «…мост, который мог бы соединить Восток и Запад, рухнул сразу, оставшись навсегда одной из несбывшихся возможностей истории»[1].

В XX веке Франциск вызывает интерес и у исламских авторов: особый интерес представляет возбудившее полемику и критику исследование Идрис Шаха о суфизме[2], в котором автор пытается доказать, что поэзия Франциска имеет явное суфийское происхождение (как и куртуазная европейская поэзия), что Франциск отправился на Восток через Испанию и Марокко в поисках контактов с андалусийскими суфиями и арабскими дервишами. Все это он нашел при дворе султана, где и изучал арабскую поэзию, вовсе не пытаясь обратить кого-либо в христианство. Франциск на Востоке – это трубадур в поисках своих корней. Несмотря на крайнюю позицию автора, все же некоторые его аргументы убеждают – это и сходство текстов Франциска с текстами суфийского поэта Руми, и устав ордена, напоминающий уставы организации дервишей, и францисканская символика (образ шестикрылого серафима – это также образ суфийской мистики), и францисканское приветствие «мир и благо», которое является всего лишь переводом арабского приветствия salam aleykum.

В связи с развитием идей эйкуменизма и диалога религий появляются все больше работ о восточном путешествии Франциска[3]. Исследователи ищут точки соприкосновения двух религий и возможности для диалога. Франциск становится неким символом эйкуменического примирения религий и межнациональных конфликтов, «мостом между христианством и исламом»[4]. Характерно, что именно в Ассизи под покровительством Святого Франциска в 1986 году произошел эйкуменический конгресс - первый всемирный молебен за мир, в котором

---

[1] Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский // Вечный человек. М.,1991. С.77.

[2] Idries Shah. The soufis. New York. 1964.

[3] Roncaglia M. Saint Francis of Assisi and the Middle East, Cairo 1957; Massignon L. Mystique musulmane et mystique chretienne au Moyen Age // Opera minora, vol.2. Beirut. 1963-1972; Bassetti-Sani G. Mohammed et saint François . Ottawa. 1959; Id., l'islam e Francesco d'Assisi; la missione profetica per il dialogo. Firenze. 1975; Cardini F. Nella presenza del Soldan superba // Studi francescani, 71. 1974; De Beer F. Saint François et l'islam // Concillium, 69. 1981; Jeusset G. Rencontre sur l'autre rive; François d'Assise et les musulmans, Paris 1996.

[4] Rotzetter A. Francis of Assisi: A Bridge to Islam // Concillium, 2. 1999. P. 107-115.

участвовали представители практически всех религий. Следует отметить, однако, что не вся общественность одобрила произошедшее в Ассизи[1]. В связи этим стали раздаваться голоса о недопустимости религиозного релятивизма и о том, что эйкуменизм должен иметь пределы; Франциск как символ эйкуменизма опять оказался в самом центре ожесточенной полемики – упреки обрушились на францисканский орден как на «рассадник» эйкуменизма. Особые споры вспыхнули вокруг нашумевшей книги профессора Римского католического Грегорианского университета Жака Дюпюи о религиозном плюрализме, в которой Франциск Ассизский выступает как пример позитивного отношения к нехристианским религиям; автор делает смелый вывод о том, что эйкуменизм должен состоять не столько в диалоге религий, сколько в их слиянии[2]. Естественно, эта идея вызвала некоторые вопросы у церковных иерархов, и, прежде всего, у кардинала Рацингера, возглавлявшего Конгрегацию[3] до его избрания папой Бенедиктом XVI: в 1998 году Конгрегацией было начато расследование о соответствии книги основам католичества, в итоге чего Дюпюи был отстранен от преподавания, а общественности напомнили об опасности религиозного и, следовательно, нравственного релятивизма. Через несколько лет года только что избранный папа Бенедикт XVI подтвердил свое осуждение религиозного релятивизма, лишив орден францисканцев церковной автономии; в который раз за историю своего существования францисканцы оказались в немилости и оппозиции.

Взрыв эмоций и поток публикаций в прессе после 11 сентября 2001 года показали, что вновь имя и слово Франциска Ассизского находятся с самой гуще событий. Немногим меньше чем через месяц после трагедии в Нью-Йорке, 8 октября 2001 года, когда мировая пресса захлебывается от горя и возмущения (во

---

[1] На время конгресса церкви города были превращены в мечети, синагоги и буддийские храмы, а наряду с традиционными христианскими обрядами в городском соборе на алтаре со святыми реликвиями были совершены и вудуистские обряды жертвоприношения птиц, сопровождаемые танцами американских индейцев.

[2] Dupuis J.Toward a Christian Theology of Religious Plulalism. Orbis Book, Maryknoll 1997.

[3] «Конгрегация чистоты вероучения» – современное название Святой Инквизиции, которую, как известно, никто не отменял.

многом справедливого) в итальянской газете «Корьере делла сера» появляется нашумевшая статья известного журналиста Тициано Терцани «Султан и святой Франциск», в которой автор предостерегает Запад, охваченный ненавистью к Востоку, от нового крестового похода. Для автора статьи одновременно и Франциск Ассизский, и султан аль Камиль являются примером взаимного уважения, отсутствия агрессии и способности к диалогу; Европа должна следовать именно по этому пути. В последние годы, когда все чаще раздаются голоса о необходимости нового крестового похода с одной стороны, и джихада с другой, католическая церковь в межнациональных и межконфессиональных конфликтах продолжает утверждать свою приверженность линии Франциска Ассизского[1].

Мы видели, как агиографический эпизод 800-летней давности продолжает занимать умы и представать в различных литературных вариантах и идеологических трактовках. Начиная с первой трети XIII века вплоть до нашего времени история восточного путешествия Франциска вызывает непрекращающуюся дискуссию о его целях, непосредственных результатах, далеко идущих последствиях и уроках, которые могла бы из него извлечь современная Европа. При этом каждая эпоха ищет ответы на собственные вопросы, касающиеся одной из самых жгучих проблем как древности, так и современности – взаимоотношения западной и восточной цивилизаций

[1] Ratzinger J. Lo splendore della pace di Francesco // «30 Giorni», XX, 1, (gennaio 2002).

§ 8. ВОПРОС О ДОМИНИКАСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВО ФРАНЦИСКАНИСТИКЕ.

Анализ францисканской литературы был бы неполным без ее сопоставления с литературой доминиканского ордена, исторического соперника францисканского.

Практически в одно время с францисканским орденом был основан и доминиканский. Устав доминиканского ордена 1229 года был написан во многом под влиянием и по образцу устава ордена францисканцев, в организации ордена также было много «францисканских» заимствований. Выше уже говорилось о некоем соперничестве двух орденов; если францисканцы практически всегда занимали довольно независимую (а иногда и откровенно враждебную) позицию по отношению к церкви, то доминиканцы постоянно стояли на страже церковных интересов. В 1233 году в ведение доминиканцев была передана инквизиция. Тем не менее оба ордена разными путями и способами все же способствовали укреплению и реформированию церкви, то есть шли все же к одной цели. В доминиканском ордене также было развито миссионерство: уже в XIII веке их монастыри были в Иране, Китае, на Руси (под Киевом).

Литература доминиканского ордена развивалась одновременно и во взаимодействии и, конечно, в довольно жестком соперничестве с литературой францисканского ордена. В ней гораздо меньше развита поэтическая тенденция, что и понятно, так как доминиканский орден занимался в первую очередь укреплением догматики и ее защитой от различных ересей. Тем не менее и доминиканцы внесли определенный вклад в развитие религиозной литературы[1]. Если говорить о количественном аспекте, то в большей степени доминиканский орден проявил себя в прозе – в агиографии и историографии, в искусстве

[1] Canetti L. L'invenzione della memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori. Spoleto. 1996.

проповеди, хотя, надо отметить, что и в этой области доминиканская литература хотя и идет за францисканской, все же уступает ей.

Один из самых известных писателей – доминиканцев – Якопо да Варацце (1228? - 1298), архиепископ генуэзский. Он является автором истории Генуи («Chronicon ianuense»[1]), нескольких проповедей на темы нравственности, книги о Мадонне («Il Mariale»), а также огромного агиографического сборника на латинском языке «Золотая легенда» («Legenda aurea»[2]). Как полагает И.Н.Голенищев–Кутузов, в Золотой легенде проявилось тяготение к универсальности и стремление привести в систему культурное наследие всего периода христианской цивилизации, вообще характерное для XIII века[3]. Сборник вскоре был переведен на итальянский язык и затем практически на все европейские, и стал неиссякаемым источником сюжетов для итальянских новеллистов эпохи Треченто. Это последовательное изложение истории церковных праздников и жизнеописаний святых в соответствии с церковным календарем. Церковный календарь – это, пожалуй, единственное, что объединяет произведение, которое во всем остальном представляется нанизыванием различных рассказов, не объединенных общим сюжетом. Сборник имеет компилятивный характер, в нем собрано огромное количество сведений и фактов, о совершенно отсутствует общая идея и авторская позиция. Это не совсем художественное произведение, а скорее набор материала, заимствованный из актов по канонизации святых. В отличие от францисканской агиографии, у доминиканцев в описании жизненного пути того или иного святого отсутствует психологизм и развитие характера, многие святые кажутся однотипными. Для доминиканской агиографии характерна типизация, схематичность, повторяемость событий и схожесть ситуаций; персонажи, как правило, делятся на целиком положительных (святые подвижники) и резко отрицательных (языческие или

[1] В «Истории Генуи» содержатся интересные сведения о итальянской истории того времени: о борьбе гвельфов и гибеллинов, интересные описания движения флагеллантов и т. д.

[2] Другие названия этого произведения – «Legenda sanctorum», а также «Historia lombardica», поскольку в ней уделяется также большое внимание многим событиям из истории лонгобардов.

[3] Голенищев-Кутузов И.Н.Средневековая латинская литература Италии. М. Наука. 1972. С.199. Здесь же дается и разносторонний анализ «Золотой легенды» (с.199 – 225).

еретические гонители и мучители). Поражает отсутствие местного колорита и интереса к историческому фону (жизнеописание архиепископа Кентеберийского Фомы Беккета, противника и жертвы короля Генриха II Плантагенета).

Особый интерес представляет крайне тенденциозное и исполненное местного патриотизма жизнеописание покровителя ордена, к которому принадлежал автор «Золотой легенды» - св. Доминика. Автор стремится убедить читателя любой ценой в том, что основатель доминиканцев не хуже Франциска Ассизского. Подобное стремление понятно, так как Доминик даже отдаленно не мог сравниться популярностью с Франциском, известным кроме того и в качестве великого чудотворца. Доминик же, по-видимому, все же не совершил требуемого для канонизации количества чудес, что стало еще одним поводом насмешек францисканцев над доминиканцами: Франциск был канонизирован сразу после смерти. Современник Якопо да Варацце фрацисканец Салимбене писал в «Хронике»: «Известно, что св. Доминик 12 лет пролежал под землей и о святости его не было и помину, а канонизация его была устроена хлопотами брата Иоанна (из Виченцы)… с помощью епископа Модены. Будучи расположен к доминиканцам, он раззадорил их, говоря: «У миноритов (францисканцев) есть свой святой, добудьте и вы себе, хотя бы пришлось вам сделать его из соломы»[1]. У Якопо да Варацце жизнеописание Доминика прямо-таки изобилует чудесами, при этом некоторые из чудес странным образом оказываются «заимствованными» из францисканской агиографии: это, конечно, известный, можно сказать хрестоматийный сон папы римского о падающем здании церкви, спасаемом от разрушения, но не Франциском, а на этот раз Домиником. Причем автор изображает Франциска и Доминика очень похожими друг на друга, что особенно ощущается в известной сцене их встречи. Далее в следующих сценах Доминику Якопо да Варацце уделяет гораздо больше внимания, чем Франциску. В древнейших рукописях Золотой легенды XIII столетия жизнеописание Франциска вообще отсутствует; оно было добавлено позже анонимными переписчиками в позднейшие рукописи «Золотой Легенды».

[1] Cronica fratris Salimbene de Adam. Ed. O. Holder – Egger. Hannoverae-Lipsiae. 1913. P.72.

В «Золотой легенде» присутствуют очень жестокие и натуралистические описания мучений и казней за веру; много описаний самых невероятных чудес (во францисканской агиографии чудеса все же более «приемлемые»). Книга рассчитана на народное восприятие, но очень примитивна. Повествование оживляется тем, что автор часто вводит в текст вставные бытовые новеллы и выразительные диалоги, что придает изложению занимательность. В таких новеллах прослеживаются и авантюрно-приключенческие сюжеты из эпоса и рыцарской литературы, и даже элементы сказок арабского происхождения и буддийские легенды (легенда о Варлааме и Иосафе). В книге есть очень запоминающиеся сцены, любимые средневековой агиографией: обезглавленное тело Дионисия Ареопагита, держа в руках собственную голову, шествует к месту своего погребения на Монмартре; этот сцена была перенесена Данте в Божественную Комедию (образ трубадура Бертрана де Борна)[1]. Несмотря на простоту, или же благодаря ей, книга пользовалась огромной популярностью, о чем свидетельстует огромное количество ее рукописных копий. «Золотую Легенду» можно назвать массовой литературой средневековья, так как она обладает всеми характерными для нее качествами – занимательностью, простотой, эстетикой ужасного.

«Золотую легенду» ждала необычная судьба: благодаря огромной ее популярности копии ее создавались практически в каждой европейской стране, причем каждый переписчик считал своим долгом расширить книгу за счет вставок в нее жизнеописаний местных национальных святых; вспомним, что средневековый менталитет допускал подобное обращение с текстом (мы уже говорили о специфике понятия авторства в эпоху средневековья). Так, например, в рукописи польской «Золотой легенды» из Кракова добавлены жизнеописания местных святых Станислава и Адальберта. Таким образом, за счет многочисленных добавлений, к XVI столетию объем «Золотой легенды»

[1] Ад, XXVIII, 118 – 142.

увеличился почти вдвое[1]. «Золотая легенда» была в числе первопечатных книг Италии и была издана в 1471 году.

И.Н. Голенищев – Кутузов подчеркивает, что, хотя «Золотая легенда» и была написана на латыни, все же ее язык был достаточно простым, неклассическим, с большим количеством примитивных синтаксических конструкций и, поэтому, понятным даже не очень образованным читателям[2].

У Делейе, к которому присоединяется и автор «Средневековой латинской литературы Италии», есть тонкое наблюдение, что в культе святых, имеющем языческое происхождение, в новых формах возродился античный политеизм и языческий культ героев[3]. Синтез этого культа – Золотая легенда - свидетельствует о том, что в эту эпоху христианская религия становится более приближенной к человеку, более конкретной и понятной для среднего человека.

Доминиканцы – проповедники.

Соперничать с францисканцами они могли только в искусстве проповеди, которая коренным образом отличалась от францисканской проповеди. В эпоху неграмотности большинства населения проповедь была самым действенным средством как распространения вероучения, так и борьбы с различными ересями; вспомним, что доминиканский орден родился во время кровавых альбигойских войн (1208 – 1229) против Прованса и получил название «орден проповедников»[4]. Каждый проповедник- доминиканец (в отличие от «простых» и часто неграмотных францисканцев) должен был иметь университетское образование, блестяще владеть ораторским искусством и техникой проповеди. Центры обучения доминиканских проповедников университетского уровня существовали в Париже, Болонье, Флоренции, Пизе, Милане, Кельне, Оксфорде; сохранились даже учебники и руководства по произнесению проповедей. Курс обучения

[1] De Gaiffier B. Legende dorée ou légende de plombe? // Anacleta Bollandiana. 1965. T. 83. Fasc. 3-4. P. 350.
[2] Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. С.222.
[3] Delehaye H. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles. 1933.
[4] Орден доминиканцев имел еще одно название благодаря нехитрой игре слов (dominicanes = domini canes) – «псы господни». Герб ордена – собака с факелом в зубах.

проповедника был рассчитан на 6 – 8 лет, изучалось богословие, история, юриспруденция. Только пройдя через шесть лет бакалавриата и семь лет магистратуры они получали степень «общего проповедника». Позднее доминиканцев смогли вытеснить из этой сферы только иезуиты.

Проповедь доминиканцев получила название sermo modernus, в отличие от sermo antiquus Отцов церкви, которая состояла в комментировании последвательно каждой строчки Священного писания. Sermo modernus доминиканцев основывалась не на тексте, а на определенной теме, как правило морального или философского содержания; далее изложение строилось по определенной довольно сложной схеме, что давало возможность проявить проповеднику все свои ораторские способности и университетскую эрудицию[1]. Естественно, подобного типа проповеди были обращены в основном к образованным слушателям, принадлежащим к церковной или университетской среде, тем более, что в большинстве своем доминиканцами использовался латинский язык. Сохранилось большое количество латинских текстов доминиканских проповедей, так как в доминиканских церквах проповеди произносились почти каждый день и многие из них получили письменную фиксацию. В качестве лингвистического исключения мы можем воспринимать деятельность доминиканца Джордано да Пиза (1226- - 1311), проповедывшего не на латыни, а на Volgare и создавшего большой сборник проповедей на народном языке (всего более 700 проповедей на различные темы). Доминиканская проповедь получила большое распространение в образованных кругах населения, в отличие от францисканской проповеди, нацеленной на более широкие и менее образованные демократические круги.

Характерно, что демократический стиль францисканских проповедей сурово осуждался доминиканскими проповедниками: их раздражало абсолютно все во францисканской манере общаться с аудиторией. Как пишет известный

[1] О проповеднической литературе см. фундаментальное исследование: Delcorno C. Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento. Bologna.1989.

доминиканский автор Якопо Пассаванти[1], обрушивая свой гнев на францисканцев, «эти так называемые проповедники» более похожи на скоморохов, шутов и бродячих певцов, подобных тем, кто развлекает толпу рассказами о приключениях рыцарей Круглого стола; они являются злостными расточителями великой науки Священного писания[2].

Аквинат.

Даже у самого искушенного читателя, хорошо знакомого с историей европейской культуры, имя великого доминиканца Фомы Аквинского вызывает в памяти прежде всего его колоссальное философское наследие[3], созданное им за его недолгую жизнь (49 лет), внезапно и загадочно оборвавшуюся в 1274 году. Судьба созданной им философской системы – томизма – поистине беспримерна: средневековая по существу философская система надолго пережила породившее ее в 13 столетии Средневековье и до наших дней продолжает оставаться официальной доктриной католического мира.

Тем не менее в наследии Аквината есть моменты, намного расширяющие и углубляющие традиционный образ монаха-философа, всю жизнь посвятившего защите и обоснованию католической догматики. Не часто вспоминают о том, что имя Аквината стоит в ряду таких имен как Альберт Великий, Раймунд Луллий, Николя Фламель, Джон Ди, граф Сен-Жермен – то есть известных алхимиков и оккультистов. Кроме того, Аквинат был любимым учеником Альберта Великого – выдающегося философа, бывшего одновременно астрологом, алхимиком, чернокнижником и магом, которого называют графом Сен-Жерменом XIII столетия. И Альберт Великий, и Аквинат (оба доминиканцы) были причислены к лику святых – их заслуги в деле защиты чистоты католической веры не были забыты и церковь закрыла глаза на их тайные опыты.

---

[1] Пассаванти (1300 – 1357) – современник Боккаччо, приор доминиканской церкви Санта Мария Новелла во Флоренции, автор морализаторского трактата «Зерцало истинного покаяния».

[2] См. об этом: Mariani F., Gnerre F., Mordenti R. Le forme letterarie nella storia. La letteratura italiana nei sistemi culturali.Vol.I. Torino. 1990. P.75 - 77.

[3] Лучшее и наиболее полное издание наследия Фомы Аквинского – Thomas Aquinas. Opera omnia. Iussu Leonis XIII.p.m. edita. Vol. 50. Roma. Comissio Leonina. 1882 – 1992.

Согласно средневековым легендам, именно Альберту Великому удалось получить «философский камень» и осуществить трансмутацию, то есть превращение одного элемента в другой, что, с точки зрения современной физики, возможно только в процессе ядерной реакции[1]. Легенда говорит и о том, что Альберту Великому удалось найти «элексир жизни», благодаря которому он прожил почти 90 лет (это в те времена, когда средняя продолжительность жизни составляла не более 38 лет), пережив своего молодого ученика Аквината и создав проект Кельнского собора. Аквинат сообщает также и о создании Альбертом гомункулуса, и о том страшном впечатлении, которое она (а это была искусственно созданная женщина) производила на него.

О результатах опытов самого Аквината, теолога и алхимика, нам ничего достоверно не известно, однако в его огромном наследии алхимии и прочим оккультным наукам отводится много места - достаточно вспомнить его трактаты «Об искусстве алхимии», а также «О философском камне и телах сверхнебесных»[2]. В этом смысле чрезвычайно важным для нас является еще один текст Аквината. Значимость его не столько в том, что это практически единственное поэтическое произведение великого философа, и даже не в том, что это знаменитый латинский гимн, известный по начальным строкам как «Pange lingua», и поныне являющийся частью католической мессы. Всего лишь раз великий философ обратился к поэзии, и сделал он это, чтобы воспеть основное церковное таинство – таинство преосуществления (евхаристии), состоящее в том, что во время богослужения хлеб и вино превращаются в плоть и кровь Христову, сохраняя при этом внешне обличье хлеба и вина. Значение, придаваемое католической церковью именно этому таинству, переоценить невозможно: чудо преосуществления может совершаться только в церкви и только при посредстве священника; в эпоху Средневековья самым страшным наказанием было

[1] В 1949 году золото было все же получено из ртути американскими учеными при бомбардировке атомов ртути быстрыми нейтронами. Полученное золото было радиоактивным и процесс его получения оказался очень дорогостоящим.

[2] Мы ссылаемся на последнее издание этих трактатов: San Tommaso d'Aquino. Trattato sulla Pietra Filosofale e L'arte dell'Alchimia. Roma. Edizioni Arkeios. 1993.

отлучение от церкви, так как оно автоматически влекло за собой недопущение к причастию; только церковь, таким образом обладала монополией на благодать[1].

Кроме того, огромное количество существовавших в XIII веке религиозных сект (прежде всего катары) основывали свое неприятие власти католической церкви именно на отрицании краеугольного камня всех ее обрядов – таинства преосуществления и причастия. Логика рассуждений еретиков была проста: если эти таинства являются ложными, то человек имет право общаться с Богом напрямую, без посредничества священников, обрядов и церкви, которая таким образом становится вообще ненужной. Издевательство над идеей преосуществления и профанация таинства евхаристии становится одним из основных моментов выступлений катаров: хроники той эпохи содержат большое количество описаний осквернений христианских святынь, настолько отвратительных и изощренных, что «современные историки, приводя латинские цитаты средневековых хроник, оставляют их без перевода»[2]; глумление над гостией станет краеугольным камнем черной мессы на столетия[3].

Аквинат, безусловно, не мог не выступить в такой обстановке: всю жизнь он посвятил укреплению церковной догматики. Не будем забывать также и о политической принадлежности Аквината – он был членом чрезвычайно влиятельного доминиканского ордена, в ведение которому была поручена созданная не задолго до этого инквизиция. Мы не знаем, участвовал ли Аквинат лично в инквизиционных процессах против катаров, но на теоретическом уровне для борьбы с инакомыслием он сделал все возможное: полное название его последнего, незаконченного произведения звучит вызывающе полемично – «Сумма истинности католической веры против язычников». Напомним, что под язычниками тогда понимались мусульмане и катары.

---

[1] Борьба церкви за монополию на благодать нашла выражение также и в изобретении теории индульгенций. Именно индульгенции стали впоследствии объектом самой жесткой критики католической церкви со стороны вождей Реформации.

[2] Задворный В.А. Жизнь и сочинения святого Антония Падуанского // Св. Антоний Падуанский. Проповеди. Под ред. В.А.Задворного. М.1997. С.13.

[3] Мотив издевательства над гостией встречается даже несколько столетий спустя у маркиза де Сада в романе «Жюстина».

В вопросе о преосуществлении Аквината – лучшего ученика алхимика Альберта Великого - вдохновляла и сама сущность этого таинства, ведь речь шла о превращении одной субстанции в другую, иными словами – о все той же алхимической трансмутации, целью которой в этом случае становится не превращение одного металла в другой (свинца – в золото, олова – в платину), а хлеба и вина – в плоть и кровь: то есть преобразование материи.

Поводом для создания гимна в честь таинства преосуществления послужило следующее. В 1263 году в одной из церквей центральной Италии (Больсена) во время обычного богослужения произошло чудо. Мессу служил священник, который до этого высказывал сомнения в буквальном характере евхаристии, утверждая, что оно имеет лишь символический смысл, то есть впадал в одну из самых распространенных в то время ересей. Внезапно при словах священника “плоть и кровь Христова” освященный церковный хлебец (гостия), лежащий на покрывале алтаря, стал действительно истекать кровью. Весть о чуде, благодаря множству свидетелей, разнеслась повсюду и папа Урбан IV велел перенести покрывало алтаря с пятнами священной крови в собор Орвието, где оно пребывает и сейчас, являясь предметом самого искреннего поклонения. Вскоре папа повелел праздновать день, когда свершилось чудо, как праздник Corpus Domini (Тела Господня), который сразу же стал одним из самых важных католических праздников, сюжет «Чудо с гостией» – одним из самых распространенных в живописи. Несколько столетий спустя Рафаэль увековечил это событие на одной из самых известных фресок в Станцах Ватикана. Для нового праздника потребовался и текст новой литургии: папа поручил написать его уже известному теологу Фоме Аквинскому, который находился тогда при папском дворе в перерыве между курсами лекций в Сорбонне. Гимн (грегорианский хорал), сочиненный им, стал одним из самых известных и часто исполняемых в католической литургии; он является неотъемлемой частью вечерней мессы.

Эпическое начало гимна (Воспой, о язык…) вызвает множество ассоциаций с античными текстами (начало «Илиады», «Одиссеи» и т.д.)[1].

Гимн этот, безусловно, нельзя назвать чисто поэтическим, это, скорее, теологическое изложение таинства евхаристии. Теологические термины, а также образы, принятые в религиозной литературе того времени, иногда затрудняют восприятие: так, под образом «воплотившегося слова» (verbum caro) имеется в виду Мессия, вочеловечившийся Сын Божий на земле; “древний закон да сменится новым” обозначает приход Нового Завета на смену Ветхому; “порождающее и порожденное, и то, что является их следствием” обозначает Бога-отца, Бога-сына и Святого Духа.

Гимн написан на классической правильной латыни, которой Фома Аквинский обучался в школе монастыря Монтекассино[2]; великий схоласт Аквинат выступает здесь и как блестящий знаток латинской грамматики.

С точки зрения стихосложения этот текст является трохаическим тетраметром, то есть четырехстопником; каждая строчка симметрично разделяется цезурой на две равные по количеству слогов части; отсутствует соблюдение долготы и перенос ударений, характерные для античной поэзии. Характерно, что этот размер не использовался в классической античной литературе, но приобрел особую популярность в средневековой религиозной поэзии: этим же размером написаны многие лауды, и, конечно, известнейший латинский гимн Якопоне да Тоди “Stabat mater» (ср.: Stabat mater // dolorosa… и Pange, lingua // gloriosi…).

Рифмы трудно назвать разнообразными; это в основном, “грамматические” рифмы, то есть просто окончания одного и того же падежа или глагольных форм; в каждой строфе рифма повторяется три раза:

gloriosi – pretiosi - generosi

---

[1] Кроме того, так же начинается и пасхальный гимн позднелатинского поэта Венанция Фортуната (VI в.)

[2] Бенедиктинский монастырь Монтекассино, так много сделавший для сохранения письменного наследия в эпоху среневековья, и его знаменитая библиотека послужили прототипом монастыря, изображнного У.Эко в романе «Имя розы». Именно в архивах Монтекассино был обнаружен первый памятник итальянского языка «Carta Capuana».

datus – conversatus – incolatus

sacramentum – documentum - supplementum

efficit – deficit - sufficit

Текст содержит и “искусственные симметрии”, характерные для языка средневековых схоластов:

Nobis natus, nobis datus…

Verbum caro verbo carnem…

Размер чрезвычайно ритмичен и легко ложится на музыку и с точки зрения жанра является лаудой – жанром, который получил наибольшее развитие именно в XIII веке из латинской литургической поэзии в связи с движением флагеллантов (бичующихся): буквальный перевод слова «лауда» – хвала, славословие, которое распевали в пути странствующие монахи Деве Марии, Иисусу Христу или одному из божественных таинств. К жанру лауды принадлежит также гимн «Laudes creaturarum» Франциска Ассизского, созданный несколькими десятилетиями ранее.

Можно спорить о художественных и стилистических достоинствах гимна; Дж.Контини осторожно определил его как скорее теологическое, а не чисто поэтическое произведение[1]; действительно, современный читатель воспримет торжественный, монотонный и тяжеловесый язык Аквината с определенным трудом. Таким же стилем написаны и все остальные 50 томов его произведений: «Pange lingua» воспринимается как рифмованная часть «Суммы теологии», напоминая также и наиболее сложные, “теологические” части дантовского “Рая”, где Аквинат выступает в качестве одного из основных персонажей (Рай, X, 82 – 138). Вспомним, кроме того, что для великих схоластов Аквината и его учитея Альберта Великого поэзия – низшая из наук (infima doctrina), в поэзии есть только

[1] Contini G. Letteratura italiana delle origini. Firenze. 1970. P.19.

простой буквальный смысл, и поэтому учение о четырех глубинных смыслах применимо только к Священному писанию, но не к поэзии[1].

В гимне содержится еще один момент, важный для понимание не только самого томистского учения, но и мистического духа XIII столетия: Аквинат два раза упоминает о «бессильном разуме» (sensus deficit), неспособном объяснить таинства веры. Две истины – научная и религиозная – существуют параллельно и друг другу не противоречат; но то, что необъяснимо с точки зрения разума, должно быть воспринято на веру как данность: Credo quia absurdum est (верую, потому что это абсурдно)[2].

Таким образом Аквинат, рационалист, ученый и философ, отдает дань мистической атмосфере своей эпохи и выступает как поэт и певец таинства евхаристии, являвшейся для него и религиозным, и философским, и мистическим явлением.

Незадолго до своей безвременной смерти[3] Аквинату, когда он исполнял свои прямые священнические обязанности, то есть служил мессу, явилось некое видение, содержание которого осталось неизвестным. После этого рационалист Аквинат, испытавший незнакомые для него сильнейшие мистические переживания[4], прекратил работу над трудом своей жизни – третьей частью “Суммы теологии” и объявил, что больше никогда ничего не напишет, так как, “перед тем, что я видел и что мне было открыто, все, что я писал, - как солома”[5].

---

[1] Впоследствии Данте в трактате «Пир» (1307) разовьет схоластическое учение о четырех смыслах, распространив его также и на светскую поэзию (Пир, II, I).

[2] Известный афоризм Тертуллиана (ок. 160 – после 220).

[3] Согласно легенде, престарелый Альберт Великий в Кельне почувствовал на расстоянии внезапную смерть своего любимого ученика Фомы.

[4] Состояния мистических экстазов, видения и прозрения были обычными для средневековых святых – современников Аквината; некоторые религиозные подвижники пребывали в таком состоянии практически постоянно (Франциск Ассизский, Антоний Падуанский, Екатерина Сиенская). Аквинат же, никогда не отличавшийся склонностью к мистике и особо не проявивший себя в качестве чудотворца, был причислен к лику святых католической церковью и получил титул «Учителя церкви» прежде всего за его теологические труды и достижения в деле укрепления католической догматики.

[5] Цит. по: Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. СПб. 1999. С. 6-7.

Поэтический гимн «Pange lingua» на общем фоне довольно «рациональной» литературы доминиканского ордена выглядит скорее как исключение, чем как правило.

Расцвет доминиканской литературы произошел несколько позже расцвета литературы францисканского ордена[1]: в последующие эпохи в ордене появились такие выдающиеся проповедники, как Савонарола (1452 – 1498), теолог и энциклопедист Винсент из Бове (1190 – 1264), мистики – Екатерина Сиенская (1347 – 1389), Генрих Сузо (1295/1297 – 1366), теолог и мистик Майстер Экхарт (1260 – 1328), проповедник и мистик Иоганн Таулер (1300 – 1361), ученые – Альберт Великий (1193 – 1280), Фома Аквинский (1225/1226 – 1274), Джордано Бруно (1548 -1600), выдающийся испанский мистик и теолог Луис де Гранада, испанский поэт и мистик Луис де Леон, писатель – утопист Томмазо Кампанелла, автор знаменитого «Молота ведьм» Якоб Шпренгер, и, конечно ярчайшая фигура испанской истории – первый великий инквизитор Испании Томас Торквемада (1420 – 1498).

Доминиканская литература представляет собой несомненный интерес как явление средневековой культуры, но она не может рассматриваться в качестве единого целого, в противоположность францисканской литературе в том смысле, что в ней отсутствует объединяющая идея и, самое главное, объединяющая фигура (Франциск). Это всего лишь набор текстов различных авторов, принадлежащих к доминиканскому ордену и написанных под явным влиянием францисканской литературы, ставшей основной направляющей в религиозной литературе эпохи.

[1] Вместе с расцветом литературы необходимо вспомнить и о расцвете изобразительного искусства в творчестве монаха доминиканского ордена художника Фра Анжелико (1400 – 1455).

§ 9. ФРАНЦИСКАНСКИЕ ОБРАЗЫ В НАСЛЕДИИ ДАНТЕ.

Францисканский след в обширном дантовском наследии уже давно является предметом исследоваий[1]. Восторженное отношение основателя итальянского языка и итальянской литературы к ассизскому мистику известно. Данте считал св. Франциска наиболее по духу близким из всех святых к самому Иисусу Христу: в Рае он ставит его на почти недосягаемую высоту - выше и докторов церкви, и основателей других религиозных орденов св.Августина и св. Бенедикта. Скромный бедняк из Ассизи завершает колоссальную дантовскую вертикаль, уступая лишь первостепенным библейским персонажам; в иерархии дантовского «Рая» Франциск Ассизский – первый из всех христианских подвижников после Иоанна Крестителя.

Причины этого, казалось бы, лежат на поверхности. Франциска Ассизского, безусловно, следует назвать одним из самых ярких духовных лидеров своего столетия, а францисканские идеи наложили отпечаток практически на все выдающиеся умы своей эпохи, и, конечно, великий флорентиец не мог остаться от них в стороне. В предыдущем XII столетии эта роль властителя дум досталась великому мистику Бернару Клервоскому, также занявшему в дантовском наследии значительное место.

Францисканское мировоззрение действительно не только оставило неизгладимый след в литературе «дантовского» столетия, но стало важной частью духовных ориентиров всей эпохи. При этом широкое распространение францисканских идей было результатом того, что францисканцы очень точно и тонко уловили настроения времени - тоску по духовному обновлению и осознанное стремление противодействовать все более поглощающей власти денег в условиях рождения нового экономических отношений эпохи заката феодолизма. Данте описал эту новую страшную силу, подчинившую общество, как исчадие ада, как волчицу – алчность, преграждающую поэту путь к высотам рая:

---

[1] Tardioli F. Dante Alighieri francescano. Roma. Editrice Nuovi Autori. 1983

И с ним волчица, чье худое тело,
Казалось, все алчбы в себе несет;
Немало душ из-за нее скорбело.
Меня сковал такой тяжелый гнет
Перед ее стремящим ужас взглядом,
Что я утратил чаянье высот…
Волчица, от которой ты в слезах,
Всех восходящих гонит, утесняя,
И утесняет на своих путях.
Она такая лютая и злая,
Что ненасытно будет голодна,
Вслед за едой еще сильней алкая.
(Ад, I, 49-54, 94-99)

Вспомним, что во францисканских жизнеописаниях Франциск предстает как укротитель и усмиритель волка, образ которого, безусловно, имеет глубоко символическое значение, как и предполагается в народных агиографических легендах.

Говоря об экономических причинах возникновения реформационных движений и течений XIII века, и, в первую очередь францисканства, Ж.де Лагард пишет: «Разве не показательно, что апостолы бедности, как бы они не назывались – Вальдесом или Франциском – были богатыми торговцами, которые вдруг почувствовали, что золото обжигает им пальцы»[1]. Идея отречения от земных благ не была, конечно, новой ни для христианства, ни даже для других религий, но в XIII столетии, столь богатом на всяческие маргинальные и болезненные проявления религиозных исканий, она приобрела особую популярность. Среди предшественников Франциска Ассизского как проповедника бедности и аскетизма можно назвать практически все левые движения и секты предыдущих

[1] De Lagarde G. La naissance de l’ésprit laïque au décline du moyen âge. Vol.1. Paris. 1956. P.70.

столетий. При этом церковная коррупция и власть денег вызывали критику как со стороны защитников церкви (Бернар Клервоский, Франциск Ассизский), так и со стороны ярых противников церковной иерархии и открытых еретиков (катары, арнольдисты).

Конечно, подобное отношение к этой новой страшной власти - власти денег, сыграло одну из первых ролей в формировании отношения Данте к «poverello» из Ассизи. Великий флорентиец, происходивший из старинного рыцарского аристократического, хотя и обедневшего рода (предок Данте Каччагвида, которого он встречает в загробном мире, первым водрузил знамя крестоносцев на башнях побежденного Иерусалима), уже в силу своего рождения и воспитания не мог принять нового буржуазного мировоззрения.

Если говорить о свидетельствах непосредственной принадлежности Данте к францисканскому ордену, то они, конечно, достаточно многочисленны. Не будем забывать при этом, что в дантовских текстах можно найти свидетельства более или менее тесной связи и с другими самыми различными учениями и организациями (тамплиеры и т.д.); еще раз вспомним, что наследие великого поэта нельзя ограничить какой-либо одной доктриной, так как оно шире их всех. Тем не менее связь Данте с францисканством – не из области легенд и догадок исследователей, а из области давно известных и серьезно подтвержденных фактов.

Так, в XVI песне Ада рассказывается о веревке, обвивающей стан поэта. Еще Франческо Бути в 1385 году, один из первых комментаторов Данте, утверждал что упоминание о веревке является одним из свидетельств принадлежности Данте к францисканскому ордену, вернее к его светской ветви – ордену терциариев. И.Бэлза обращает внимание на то, что пояс терциариев назывался не corda, а capestro[1]. Как мы полагаем, этот довод все же не может служить серьезным возражением против принадлежности Данте к ордену францисканцев, не будем забывать, что речь идет о художественном

[1] Бэлза И. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной комедии» // Дантовские чтения. М. 1979. С.60.

произведении, и поэтический словарь Данте предполагает большое количество синонимов; кроме того, Данте был связан и законами стихосложения – endecasillabo диктует свои ритмические законы и форма corda была выбрана поэтом неслучайно.

Молодой Данте мог вступить во францисканский орден только после битвы при Кампальдино, в которой участвовал (терциариям было категорически запрещено участвовать в военных действиях). Скорее всего, Данте вступил в орден несколько позже, после смерти Беатриче в 1290 году, когда ему было необходимо духовное утешение. Во францисканском монастыре кордильеров Данте жил во время своего (правда, гипотетического) пребывания в Париже, а также, согласно своему желанию, был похоронен во францисканском монастыре в Равенне.

Исследователи говорят также о связях Данте с левым крылом францисканского ордена, с которым его объединяла общность политических симпатий в борьбе папства и императора[1]. Бунтарский дух великого поэта оказался сродни францисканцам – оппозиционерам (вспомним, однако, что сам основатель ордена Франциск Ассизский никогда бунтарем не был и не призывал ни к каким революционным изменениям в обществе). Данте – ненавистника папского Рима, конечно, привлекала ярко выраженная враждебность левой части францисканства по отношению к папской власти. Действительно, с самого начала своего существования орден, даже несмотря на личность своего основателя, был чрезвычайно близок к ереси. В.Герье справедливо отмечает, что то, что францисканцы, стоявшие на совершенно революционных позициях по отношению к церкви, все-таки остались внутри ее системы, было почти случайностью[2]. В этом случае, конечно, не последнюю роль сыграл и человеческий фактор- личность самого Франциска, не склонного ни к какой оппозиционности и тем более революционности, и личность дальновидного папы

[1] О связях францисканского ордена с Фридрихом II Гогенштауфеном см.: Barone G.Federico II di Svevia e gli Ordini Mndicanti // Mélanges de l'Ëcole Française de Rome. Moyen Âge – Temps Modernes. T.90. 1987. P. 609-626.

[2] Герье В. Святой Франциск – апостол нищеты и любви. С.110-111.

Иннокентия III, понявшего все негативные последствия для церкви неприятия францисканского движения. Ведь совсем незадолго до появления Франциска Ассизского один из предшественников Иннокентия III прогнал от себя и даже отлучил от церкви Вальдеса и его последователей, стоявших на очень похожих позициях по отношению к церкви и также предлагавших церковную реформу. Иннокентий III не стал повторять ошибки своего предшественника и привлек францисканцев в лоно церкви, взяв с них клятву строжайшего повиновения папскому престолу; в устав же был внесен пункт, запрещавший произнесение каких-либо проповедей против церкви – факт, говорящий о том, что запрет этот был вызван вескими причинами, то есть, прецеденты, конечно, были.

Тем не менее, несмотря на внешний союз с церковью, францисканское движение не совсем утратило своего оппозиционного характера и своей массовости. В ордене довольно скоро появилась группа, стремящаяся возродить дух первоначального движения, утраченного, как им казалось, после смерти основателя – Франциска. Сначала они стремились лишь к тому, чтобы в чистоте сохранить правило и завещание Франциска, несмотря на то, что папа Григорий IX признал последнее необязательным. Но вскоре в их среде распространилась доктрина калабриийского аббата Иоахима Флорского[1] и возникла целая францисканско-иоахимитская литература, возвещавшая близкое осуждение церкви и наступление царства Святого Духа, где носителями благодати станет не папство, а монашеские ордена, в особенности францисканский. Особенно страстно они обвиняли погрязшее в стяжательстве папство.

Со стороны церкви начались репрессии – на пожизненное заключение был осужден францисканец Герардино, автор трактата «Введение в вечное Евангелие», одного из наиболее радикальных произведений францискано-иоахимитской литературы. Радикальный иохимизм распространился чрезвычайно широко в среде ордена: под его влияние попали многие выдающиеся деятели раннего францисканства: сам генерал ордена Джованни Пармский, Салимбене де

[1] О Иоахиме Флорском см. известное исследование Crocco A. Gioacchino da Fiore. Napoli. 1960.

Адам (автор известной хроники), известный проповедник Джованни Оливи[1], проповеди которого слушал молодой Данте во Флоренции, мистик-визионер Убертино да Казале[2], и даже св.Бонавентура, генерал ордена и преемник опального Джованни Пармского, на словах отрицавший иоахимизм, так как официально это учение было дважды проклято церковью – в 1215 и в 1255 году. Исследователи неоднократно отмечали, что, несмотря на церковное проклятие, о котором Данте не мог не знать, поэт помещает Иоахима в Рай, при этом подчеркивая его пророческий дар (Рай, XII, 139-141).

Это дало повод для еще одной расшифровки дантовского пророчества о Veltro, грядущем спасителе Италии, который якобы является сокращением слов VangELeTeRnO. О влиянии на Данте иоахимитских идей существует целая литература, изучающая параллели между дантовскими текстами и идеями калабрийского аббата (например, изображение орла из Рая (XVIII-XX)[3].

В конце XIII века[4], то есть как раз в годы особо напряженных духовных исканий поэта, францисканцы-иоахимиты получают название спиритуалов. Движение спиритуалов отличалось особо негативным отношением к церковной власти. В воем трактате «Arbor vitae crucifixae» францисканец Убертино да Казале, изображая приближение царства Святого Духа, осуждает всю современную ему церковь. Особенно резки были его отзывы о папах, которые как бы распяли второго Христа – Франциска, искореняя насажденную им евангельскую бедность; в папстве он видит непосредственное орудие Антихриста. Папа Иоанн XXII (особо ненавидимый Данте) объявил спиритуалов еретиками и

---

[1] Manselli R. La “Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi. Roma. 1955. О влиянии на Данте идей левых францсканцев: Davis Ch.T. Dante and the idea of Rome. Oxford. 1957.

[2] Callacy F. L’idéalisme franciscain au XIV siècle. Ètude sur Ubertin de Casale. Louvain-Paris-Bruxelles. 1911.

[3] Buonaiuti E. Gioacchino del Fiore. Milano. 1952; Buonaiuti E. Dante come profeta. Modena.1936; Tondelli L., Reeves M., Hirsch-Reich B. Il libro delle figure dell’abbate Gioacchino da Fiore.Vol.1-2. Torino. 1953; Russo F. Dante e Gioacchino da Fiore // Dante e l’Italia Meridionale. Firenze. 1966.P.217-230; Davis Ch.T. Influence upon Dante of the doctrines of the Joachites and spiritual franciscains // Davis Ch.T. Dante and the idea of Rome. Oxford. 1957. P.239-243.

[4] Gratien P. Histoire de la fondation et de l’évolution de l’ordre des frères mineurs au XIII-ième siècle. Paris. 1928. Tocco F. La questione della Povertà nel secolo XIV. Napoli. 1910

часть из них были сожжены в Марселе за отказ признать право папы изменить первоначальное правило, составленное Франциском.

Учение спиритуалов нашло особое распространение и приобрело крайне еретический характер среди терциариев (так называемый третий францисканский орден, объединявший мирян, давших обет соблюдать особые религиозные и моральные правила), многие из которых открыто порвали с официальной церковью. Как уже говорилось выше, Данте принадлежал именно к этому ответвлению францисканского ордена.

Этот конфликт привел к разрыву части ордена с папой и к союзу его с императором Людвигом Баварским, и в начале XIV века радикальные францисканцы оказались сторонниками гибеллинов, особенно при ненавидимом поэтом Иоанне XXII. Главными сторонниками императора из числа радикальных францисканцев были такие известные мыслители своего времени, как Уильям Оккам, Михаил Чезенский и Бонграция Бергамский.

Данте, без сомнения, оказались близки и идеи апокалиптического восприятия истории левых францисканцев[1], и, в особенности, идеи Пьетро Джованни Оливи[2], высланного из Прованса из-за его несогласия с церковными иерархами и направленного преподавать теологию во францисканскую школу при монастыре Санта Кроче. Оливи, последователь учения Иоахима Флорского, заострил и углубил многие положения калабрийского аббата, касавшиеся хода мировой истории: основное для Оливи – жажда обновления мира и новой жизни[3], а также резкое осуждение богатства и коррупции церкви. При этом Оливи критиковал и Фому Аквинского, оправдывавшего в своей «Сумме философии» накопление церковью различных богатств. В.Керов пишет об откровенно антицерковном характере его философско-исторических концепций и об остро

---

[1] См. об этом исследование: Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в средние века. (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции). М. 1994.

[2] Оливи по происхождению - уроженец юга Франции (а именно известного своими антицерковными настроениями города Безье), классического очага большинства средневековых ересей. Мы, вслед за большинством исследователей, следуем итальянской традиции написания его имени.

[3] Manselli R.La “Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi. Roma. 1955. P.185 – 190.

критическом, разоблачительном по отношению к политике церкви характере взглядов Оливи[1].

Но было бы односторонне сводить восприятие Данте францисканских идей исключительно к экономике (идее бедности и неприятия власти денег), философии (апокалиптическое восприятие истории) и политике (партия гибеллинов).

Данте, без сомнения, привлекало именно сама личность Франциска и мощное исходившее от него эстетическое и поэтическое начало. Франциск Ассизский – одна из самых поэтических и запоминающихся фигур «Божественной комедии». Ни один из христианских подвижников не удостоился у Данте строк, наполненных такой любовью и восхищением, как Франциск. Данте посвящает две песни «Рая» Франциску – XI и XII, для «Божественной комедии», столь наполненной образами, это уже очень много. Ассизи, родной город Франциска, Данте называет Востоком так как именно там взошло «новое солнце», озарившее мир после того, как он более тысячелетия, то есть со дня смерти Иисуса, пребывал во мраке. Востоком его называл и папа римский при обряде канонизации. Данте пишет, что современная церковь, погрязшая в пороках и стяжательстве, обязана тем, что еще существует, только нравственному подвигу Франциска, «сиянию ясной его мудрости». Данте восторженно рассказывает о Франциске, сыне богатого купца Пьетро Бернардоне из Ассизи, который, отказавшись от отцовского наследства и раздав имущество бедным, бродил по Италии в рубище и босиком, проповедуя любовь, смирение и верность в служении своей Даме – Нищете.

Франциск описывается как героический страстный борец и подвижник; при этом Данте использует рыцарскую фразеологию. Данте пишет, что Франциск пылает огнем серафима (серафим - ангел любви; именно шестикрылый серафим явился Франциску; впоследствии он получил титул Pater Seraphicus; его называет так даже Достоевский. Ср. также окончание Фауста 2).

---

[1] Керов В.Л. Петр Иоанн Оливи и его апокалиптические идеи // Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего новоговремени. М. 2000. С. 128-161.

Во всем рассказе Данте о Франциске чувствуется несомненное и детальное знакомство Данте с различными, даже неофициальными францисканскими текстами. Это, прежде всего образ Бога-солнца, восходящий еще к августиновской символике и к неоплатонической мистике. Неоплатонические представления о Боге в образе солнца, об огне – жилище Бога были уже давно распространены в эпоху Средневековья. Во второй канцоне дантовского «Пира» Бог представлен в образе солнца. В прозаической части трактата Данте дает следующий комментарий: «Ни одна вещь в мире не может служить более лостойным изображением Господа, чем Солнце» («Nullo sensibile in tutto il mondo e piu degno di farsi esemplo di Dio che il Sole»)[1].

В особенности образ солнца получил распространение во францисканской литературе, где последователи Франциска стали сравнивать с солнцем уже не Бога, а самого Франциска. В конце XIII века францисканский биограф Бернардо да Бесса сравнил появление в мире Франциска Ассизского с восходом солнца над миром: «Как солнце, восходящее над миром…» («Quasi sol, oriens mundo…»)[2]. Несколько позже Данте почти буквально использует образ Франциска-солнца, восходящего над миром; родной город Франциска – Ассизи – Данте назовет «востоком» (Восток – архетип, ex oriente lux), ибо там взошло «новое солнце», озарившее мир после того, как он более тысячи лет со дня смерти Иисуса пребывал во мраке: Песни XI и XII представляются тесно связанными в структурном отношении (являются зеркальными отражениями друг друга): в XI песни великий доминиканец Фома Аквинский произносит хвалу Франциску Ассизскому и упрекает доминиканцев в коррупции и забвении заветов основателя; в XII песни не менее знаменитый францисканец Бонавентура восхваляет Доминика и упрекает францисканцев. Известно, однако, что на деле ни о какой реальной дружбе между этими соперничающими орденами не могло идти и речи: факт, хорошо известный современникам[3]. Вероятно, таким образом

---

[1] Пир, III, XII, 7.
[2] Цит. по Canonici L. Francesco d'Assisi. Milano. 1989. P.10.
[3]Противостояние францисканского и доминиканского орденов, приобретающее порой самые одиозные формы, показано в известной сцене романа «Имя розы». Что касается современной

Данте стремится показать, что на небесах соперничество между двумя орденами все же преодолено и единство церкви восстановлено, а также напомнить читателю о необходимости возврата к заветам основателей.

Данте, таким образом, утверждает, что оба – Франциск и Доминик – были посланы в мир, чтобы спасти и защитить церковь в тяжелое для нее время. Оба при этом стремятся к одной и той же цели, но действуют каждый по-разному. Действительно, в то время существовали две главные опасности для церкви: внешний враг (ереси) и внутренний (коррупция и алчность). Доминик защитил церковь от первого врага (ереси) своей теологией и проповеднической деятельностью; Франциск защитил ее от алчности своим обращением к абсолютной бедности и буквальным следованием евангельским заветам.

Данте принимает самое горячее участие в полемике своего времени между конвентуалами (это те францисканцы, которые интерпретировали первоначальный устав и завещание Франциск в широком смысле и не следовали буквально заветам бедности) и спиритуалами, которые требовали неуклонного и буквального соблюдения заветов основателя. Эта полемика, естественно, имела широкие последствия, не только духовно-религиозные, но и политические. Ненавидимый Данте папа Бонифаций VIII принял сторону конвентуалов. Сам Данте склонялся в сторону спиритуалов, так как именно в обогащении и коррупции церкви он видел наихудшее зло для общества. Действительно, на протяжении всей XI песни, где рассказывается о жизни Франциска Ассизского, Данте постоянно делает упор исключительно на его выборе бедности и на отречении от земных благ. В этом абсолютизировании францисканской бедности Данте явно смещает акценты: вспомним, что другой великий современник Данте, Джотто, именно в эти годы работавший над зрительным воплощением жизни Франциска (цикл фресок в монастыре Ассизи), делает сюжетами своих фресок эпизоды из его земной жизни и сотворенные им чудеса, при чем среди этих сюжетов нет практически ни одного, связанного с идеей нищеты.

Данте литературы, то интересный материал о взаимоотношении двух орденов содержится в знаменитой «Золотой легенде» доминиканца Якопо да Варацце, без сомнения, хорошо известной поэту.

В «годы учения» Данте посещал и доминиканскую церковь Санта Мария Новелла и францисканскую церковь Санта Кроче, то есть черпал знания из двух совершенно разных источников. Это и понятно: как подчеркивает И. Бальделли[1], нищенствующим орденам, в особенности францисканскому, принадлежала в течение трех столетий лидерство в интеллектуальной культуре и образовании. Эти источники различались, конечно, как по политическим симпатиям в борьбе между папой и императором, так и по философской ориентации, напомним, что францисканский орден был, наряду с парижским университетом, одним из двух основных центров европейского аверроизма, против которого ожесточенно боролись последователи Фомы Аквинского – доминиканцы, представлявшие наиболее близкие к папству и официальной церкви круги.

Францисканская школа в философии была в то время гораздо менее ортодоксальна, чем доминиканская, целью которой стала защита и укрепление католической догматики. Различную философскую направленность этих школ, а также их ориентацию на различные слои населения подчеркивает Э.Ренан: в отличие от доминиканского ордена, устав францисканцев, постоянно напоминая о всеобщем братстве, требовал непрерывного общения с людьми, как учеными, так и неучеными. Истоки этого – глубоко демократическое происхождение ордена и его относительная независимость от церковной иерархии, в противоположность целям и задачам доминиканского ордена, направленным прежде всего на распознание и искоренение ереси (domini canes – псы господни)[2].

Связи Данте с францисканскими кругами и его знакомство с францисканскими текстами представляют несомненный интерес. Им уделяет большое внимание Бруно Нарди[3], рассматривая влияние на Данте учения спиритуалов в эпоху написания «Новой жизни», то есть его усиленных занятий философией, когда молодой поэт посещал проповеди францисканца – спиритуала Джованни Оливи о священной бедности и о Римской Империи в школе при

[1] Baldelli I. Francesco d'Assisi e il volgare. P. 31.
[2] Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев. 1903. С.152.
[3] Nardi B. Dal Convivio alla Commedia. Roma. 1960. P.153-347.

францисканском монастыре Санта Кроче, где Оливи преподавал в 1287- 1289 годах. Исследователи обратили внимание на близость дантовских текстов к францисканским жизнеописаниям уже давно: еще Дж. Сальвадори[1]в начале 20 столетия рассматривал влияние францисканских легенд и жизнеописаний известной во Флоренции того времени францисканской святой св. Маргарите да Кортона на концепцию возвышенной любви «Новой жизни». И Дж. Сальвадори, и В. Бранка высказывают предположение, что Данте при написании некоторых сцен «Новой жизни» вдохновлялся жизнеописанием именно св. Маргариты да Кортона. А. Валлоне в известной работе о прозе «Новой жизни» также показывает жанровую близость книги Данте к францисканским жизнеописаниям, высказывая предположение, что ее название расшифровывается как vita miracolosa, то есть лауда или легенда о св. Беатриче[2].

В.Бранка, также уделяющий большое внимание связям раннего творчества Данте с францисканскими идеями, высказывает сходную идею: он считает, что на «Новую жизнь» повлияли францисканские легенды о св. Кларе, св. Маргарите и других францисканских святых девах и праведницах. Вслед за Сальвадори он отмечает влияние легенды о францисканской святой Маргариты да Кортона на концепцию духовной любви молодого Данте, подчеркивая фразеологическую близость францисканской агиографии и книги молодого Данте. Эту точку зрения разделяет и Ф.Шнайдер, который считает, что, исходя из фразеологической и жанровой близости книги Данте к францисканским жизнеописаниям, «Новую жизнь» можно было бы назвать «легендой о св. Беатриче»[3]. Американский дантолог Ч.Синглтон также видит в «Новой жизни» воплощение францисканских идей духовного обновления всего общества[4]. И.Бальделли в одной из своих работ, посвященных влиянию францисканской агиографии на литературу XIII столетия, подчеркивает связь Данте с францисканской литературой[5]. И.Н.Голенищев –

[1] Salvadori G. Sulla vita giovanile di Dante. Roma.1906.
[2] Vallone A. La prosa della “Vita Nuova”. Firenze. 1963.
[3] Schneider F. Vita Nuova Studien // Deutsches Dante. Jahrbuch.XIX. Weimar. 1937. S. 3.
[4] Singleton Ch. An Essay on the Vita Nuova. Cambridge. 1949.
[5] Baldelli I. L’azione del fancescanesimo nella promozione delle lingue popolari nel Vecchio e nel Nuovo Mondo // Fondamenti. N 7. 1987. P.141 – 159.

Кутузов в своем труде «Творчество Данте и мировая культура» посвящает целую главу проблеме влияния на раннее творчество Данте францисканских идей, подчеркивая их «идеологическую общность», а также важность влияния среды и идеологической атмосферы XIII столетия.

Действительно, в эпоху молодости Данте францисканские легенды (мы употребляем термин «легенда» в традиционном средневековом смысле этого слова, то есть как «жизнеописание») имели самое широкое распространение и глубоко влияли на умы и души. В родной Данте Флоренции были известны легенды о св. Кларе – основательнице ордена Кларисс (женской ветви францисканского движения; напомним, что орден Кларисс отличался особо аскетическим и суровым уставом); известны также были жизнеописания «ангельских и блаженных дев» - монахинь этого ордена. Женская ветвь францисканского движения имела тесные связи с Флоренцией, так как женский монастырь в этом городе был основан одной из самых известных фигур раннего францисканства – Агнессой, сестрой Клары, специально посланной в Тоскану для этого самим Франциском. Третью, младшую сестру Клары – основательницы звали Беатриче и во времена молодости Данте легенды о ее чудесах и чудесной жизни были еще живы. К женскому францисканскому движению присоединились и многие знатные девушки из окружения Данте, например Умилиана да Черки и Джулиана Фальконьери (последняя была близкой родственницей Беатриче Портинари). Большой известностью пользовались и две последовательницы Франциска из аристократической семьи Эсте – Беатриче I (ум. В 1226) и Беатриче II (ум. В 1264)[1].

Поэтому естественно, что в юношеском произведении Данте обнаруживается ряд параллелей с францисканской агиографической литературой, на что обращает внимание и В. Бранка в работе об агиографической основе

[1] См. об этом у Голенищева-Кутузова И.Н.: Творчество Данте и мировая культура. М. 1971. С.140 – 148. 202 - 205.

«Новой жизни» [1]. Кроме того, напомним, что годы работы над «Новой жизнью» - это одновременно те самые годы, когда незадолго до этого созданные многочисленные францисканские легенды-жизнеописания стали быстро распространяться по Умбрии и Тоскане. Определенная близость между «Новой жизнью» Данте и францисканскими текстами подтверждается неоднократно при внимательном чтении.

Это, прежде всего, известные дантовские строки о тайне имени Беатриче (Беатриче – благодатная), которые представляются прямой реминисценцией из францисканских текстов: «Ее называли Беатриче многие, не знавшие, что так и должно звать ее» (la chiamavano Beatrice molti che non sapevano che si chiamare), то есть ее называли Беатриче многие, не зная, что она и есть благодатная.

Во францисканских легендах, в особенности в легенде о св. Кларе, также постоянно обыгрывается символическое значение имени святой девы: Клара – светлая (вспомним еще раз о значении имени в системе средневекового менталитета). «И затем на следующий день отошла к Господу из этой жизни названная мадонна Клара, поистине светлая без единого пятна, без тени греха, к чистоте вечного света». В традиционном для житийной литературы эпизоде сна матери будущей святой голос с небес предсказывает, что скоро родится «свет, который еще более ярко заставит сверкать весь мир». «Святая Клара зажгла ярчайший свет, чтобы осветить им других женщин». Томмазо да Челано определяет Клару следующим образом: «чудесная дама, Клара по имени и по добродетели».

В.Бранка обращает внимание также и на то, что жизнь францисканских праведниц управляется числами девять и три: девять лет до освящения служения Богу, три года новициата, девять лет совершенного состояния. Согласно легенде, св. Клара совершила свое главное чудо – освобождение Ассизи от осады сарацин в девять часов, и это обстоятельство всячески подчеркивалось ее биографами.

---

[1] Branca V. Poetica del rinovamento e tradizione agiografica nella Vita Nuova // Studi in onore di I.Siciliano. Firenze. 1966. P.121 -148.

Приведем также наиболее убедительные примеры из работы В.Бранка, на которые обращает внимание и И.Н.Голенищев – Кутузов:

1.«Облаченная скромностью» («Житие св. Маргариты») – «венчанная и облаченная смирением».

2. Христос говорит св. Маргарите: «Весь небесный двор блаженных, ожидая пришествия твоей души, настоятельно просит, чтобы я ускорил твой исход из этого света».

У Данте:

Взывает ангел к божью разуменью…
Не склонен Рай к иному вожделенью,
Как сочетать ее в своей судьбе.
Сонм праведных зовет ее к себе,
И только жалость вяжет наши длани.

3. Сцена смерти девы: «Когда в народе пронесся слух о смерти и вознесении Девы, все устремились, …. И поистине казалось, что город был всеми оставлен». У Данте: «После того как благороднейшая Госпожа отошла от века сего, остался названный город словно бы вдовым и лишенным своего достоинства».

4. «Много других пилигримов в волнении и со слезами на глазах повествовали о ее жизни» («Житие св.Маргариты). У Данте: сонет о пилигримах.

5. «Виделось как от лица и уст его исходили пламенники любви («Действо о блаженном Франциске»). У Данте:

Из глаз ее, когда она взирает,
Несутся духи в пламени любви
И мечут встречным молнии свои…

И.Н.Голенищев–Кутузов, вслед за В.Бранка, высказывает мнение, что стихи, посвященные Беатриче, написаны под влиянием францисканских

песнопений и житий, хотя Данте, конечно, не заимствовал какие-то определенные францисканские тексты; вернее говорить не о прямом литературном влиянии, а о влиянии среды, идеологической атмосферы XIII века. Этой идеологической общностью объясняется появление в различных по характеру и целях произведениях близких мотивов, образов, фразеологии[1]. В особенности эти настроения чувствуются в «гвиницеллианских» главах, то есть в тех, которые посвящены восхвалению и превознесению Беатриче, они почти неощутимы в тех частях книги, которые были созданы под влиянием поэтов старой тосканской школы и Гвидо Кавальканти.

В «гвиницеллианских» главах, действительно, влияние агиографической фразеологии францисканских текстов ощущается особенно сильно: «Когда она возвращалась от молитвы, сестры радовались так, как если бы она спустилась с неба» E quando tornava da la orazione, le sore rallegravano come se ella fosse venuta dal cielo. У Данте: Una cosa venuta dal cielo a miracol mostrare.

В агиографии: «Ее лицо казалось светлее и прекраснее солнца. И слова ее распространяли непередаваемую сладость, так что жизнь ее казалась совершенно небесной». La faccia sua pareva piu chiara e piu bella che il sole. E le sue parole mandavano fora una dolcezza inenarrabile, in tanto che la vita sua pareva tutta celestiale.

«Из уст ее исходила какая-то сладость…»

De la bocca sua ne usciva una certa dolcezza…

У Данте:

Такой восторг очам она несет…

И словно бы от уст ее идет

Любовный дух, лиющий в сердце радость… (XXVI)

Ч.Синглтон полагает, что в «Новой жизни» есть четкое указание на то, что Беатриче, подобно настоящим праведницам, творит чудеса: «…еще более дивные вещи происходили под ее благостным действием», из-за чего она «снискала себе такое благоволение у народа, что когда она проходила по улице, люди сбегались,

[1] Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. С.205.

чтобы увидеть ее…». Главное из этих чудес, как и ожидается от святой девы, - чудо нравственного очищения окружающих, которое Беатриче творит одним своим появлением, как описано в известнейших сонетах из глав XIX, XXI, XXVI.

И большую ей власть Господь дает:
Кто раз ей внял, в злодействах не умрет. (XIX)
Всю сладостность и все смиренье дум
Познает тот, кто слышит ее слово.
Блажен, кому с ней встреча суждена. (XXI)
И свет ее деяний столь велик,
Что лишь кому она на ум придет,
Тот о любви не воздохнуть не может. (XXVI)

Некоторые детали смерти Беатриче из главы XXIII вызывают в памяти традиционные во францисканской агиографической литературе сцены праведной кончины святого. Это, конечно, белая ткань на лице мертвой Беатриче, и печать смирения на ее преобразившемся лице, восприятие смерти как великой радости и многие другие детали и обороты речи. При этом особо выделяется один из образов: Данте, без сомнения, был вдохновлен одной из поэтических деталей описания смерти св. Франциска Ассизского (эта деталь присутствует и в библейской картине смерти Христа, францисканские агиографы настаивали на близости и даже идентичности Христа и Франциска) – когда вокруг его одра стали беспокойно носиться птицы. Данте усиливает драматизм картины, используя библейские образы: в момент смерти Беатриче птицы падают на лету мертвыми.

Заметим, впрочем, что все эти детали характерны и для всей средневековой агиографической литературы; все же, учитывая время и место, еще раз подчеркнем, что во второй половине XIII столетия тосканец Данте мог заимствовать эти детали и обороты речи только из францисканских текстов: именно францисканство было определяющим культурным ориентиром эпохи.

Интересно также сопоставить некоторые дантовские строки со строками из произведений францисканских поэтов. Прежде всего интересно сопоставление с Якопоне да Тоди, автором шедевра средневековой поэзии «Stabat mater», блестяще переведенного на русский язык В.А.Жуковским. Этот поэт был крайне радикально настроенным спиритуалом, сочинявшим страстные инвективы против папства, по ярости и непримиримости напоминавшие дантовские, но по стилистической отделанности уступавшие произведениям своего великого современника.

Сопоставительный анализ литературного наследия Данте и Якопоне привлекал многих исследователей (А.Пезар и др.). Действительно, можно установить достаточно параллелей с дантовскими идеями инфернального, близость метафор, родство сарказма в инвективах и т.д. Возможно, что и термин «Эмпирей», часто встречающийся в поэтических образах дантовской поэзии, он заимствовал у Якопоне, который называл таким образом самое высокое из трех небес своих мистических видений.

Не без влияния францисканского поэта получил свое развитие у Данте и образ Амора. Согласно воззрениям Якопоне, единственный путь к моральному очищению – неизмеримая любовь к Богу, побеждающая смерть. При этом христианский Бог получает у Якопоне название Амора:

O dolze Amore

C’ai morto l’Amore

Pregote che m’occide d’Amore!

Дантовский образ Амора-круга также наделен чертами, заставляющими вспомнить следующие строки францисканского поэта:

Amor, Amor, tu sei cerchio rotondo

Con tutto l’cor che t’entra, sempre ama.

Амор, Амор, ты – совершенный круг. Кто в тебя вошел, всем сердцем любит.

Вообще некоторые основополагающие идеи францисканского движения оказались очень близки Данте, и, прежде всего основная францисканская идея – идея всеобщего обновления, веры в то, что для всего человечества начинается «новая жизнь». Идея «новой жизни» была особенно ясно выражена во францисканском гимне, который приписывается Томмазо да Челано, ближайшему сподвижнику и первому биографу Франциска Ассизского, предполагаемому автору «Dies irae»[1]:

Novus ordo, nova vita
Mundo surgit inaudita.

Не претендуя на новую расшифровку названия дантовской «Новой жизни», хочется еще раз подчеркнуть тождественность основной идеи произведения Данте и идеи францисканского движения – идеи обновления и очищения на основе высших духовных ценностей. В.Н.Лазарев связывает «Новую жизнь» с идеей обновления и возрождения, распространившейся в XIII и принявшей религиозную форму: книга Данте «претворила в себе в предельно убедительной форме ведущую идею эпохи – идею возрождения и одновременно идеального преобразования как человеческой личности, так и общины»[2]. Эта же мысль была развита и Н.Г.Елиной: «Новая жизнь» проникнута стремлением ко всеобщему духовному очищению и обновлению[3].

Сходными являются и взгляды Данте и позиции францисканцев по вопросу о взаимоотношении итальянского языка и латыни – основополагающему вопросу, вставшему перед итальянской культурой в XIII столетии. Взгляды Данте на народный язык, выраженные в трактате «De vulgari eloquentia» в теории выражают то, чем занимались францисканские проповедники на практике. В одной из основополагающих работ Бальделли подчеркивается огромная роль

[1] Baldelli I. Francesco d'Assisi e il volgare. P.45.
[2] Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения. Т.1. М. 1956. С.125.
[3] Елина Н.Г. Данте. М. 1965. С.47.

францисканства в развитии и распространении volgare[1]. Этому способствовал сам характер проповеднической деятельности ордена, максимально приближенный к народному восприятию и ориентированный на самые широкие слои населения, в отличие от более ученой проповеди доминиканцев.

Что же касается вопроса взаимоотношения народного языка и латыни, то позиция францисканцев здесь очень хорошо проявляется в их отношении к творениям Данте. Известно, что здесь позиции францисканцев и доминиканцев были совершенно противоположны. Так, капитул доминиканцев в Санта Мария Новелла во Флоренции в 1335 году запретил сем монахам ордена хранить и читать книги Данте. Доминиканцы распознали в Данте как с политической, так и со стороны философско-эстетической доктрины самое серьезное препятствие их деятельности, направленной на укрепление могущества церкви. Францисканцы же приняли произведения Данте «на всех уровнях», их бесчисленное количество раз цитировали, на них ссылались во время проповедей и религиозных представлений. Как указывет Бальделли, причиной этого является глубокая духовная близость идеалов Данте и Франциска Ассизского.

И.Н.Голенищев–Кутузов высказывает предположение, которое кажется нам весьма убедительным: оно касается утерянных (или ненаписанных) частей дантовского трактата «О народном красноречии». Исследователь предполагает, что в этих оставшихся нам неизвестными частях Данте обязательно написал бы о Франциске и о его «благоуханной итальянской прозе»[2].

В связи с этим вопросом особый интерес вызывает один из наиболее дискутируемых дантовских образов из «Новой жизни» и «Пира» - образ Дамы Философии. Здесь, конечно, также возникают определенные параллели с францисканской литературой, в особенности с проповеднической деятельностью ордена, часто принимавшей форму драматических представлений. Религиозное представление францисканцев было чрезвычайно просто и доступно и, конечно, назидательно. В каждом представлении обязательно присутствовали

[1] Baldelli I. Francesco d'Assisi e il volgare. P.141-159.
[2] Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. С.145.

персонифицированные пороки и добродетели. Так, в прозаическом памятнике раннефранцисканской литературы «Sacrum commercium beati Francisci cum Domina Paupertate» (20-е годы XIII века) действует аллегорическая фигура Дамы Нищеты, ведущая назидательные беседы с монахами[1]. Эта жемчужина раннефранцисканской литературы послужила источником для дантовской характеристики Франциска Ассизского в «Рае», хотя, как полагает А.Массерон[2], Данте скорее всего не знал этого текста непосредственно, а читал его в сокращенном пересказе в трактате «Arbor vitae crucifixae» Убертино да Казале, которого он встречал лично, как и другого духовного лидера спиритуалов Джованни Оливи, во францисканской церкви Санта Кроче во Флоренции. Во всяком случае, склонность францисканцев персонифицировать абстракции нашла определенное выражение и у Данте – Амор в «Новой жизни», мадонна Философия в «Пире» и «Новой жизни».

Основная идея Дантовского восхождения оказывается, таким образом, тождественной идее восхождения души к богу трактата св.Бонавентуры «Itinerarium mentis in Deum».

Проведя ряд параллелей между текстами Данте и францисканскими источниками, нам остается еще раз подчеркнуть вместе Голенищевым-Кутузовым, что, безусловно, между Данте и францисканской агиографией стоял «сложный процесс претворения религиозных текстов в прочувствованное, пережитое, процесс преосуществления их в лирику»[3]. Нельзя видеть в произведениях Данте только воплощение францисканских идей без учета особенностей поэтического мышления Данте и комплекса самых различных, часто противоречивых влияний на его наследие, выходящее за пределы какого-либо литературного направления или философского учения[4]. Колоссальная фигура великого флорентийца возвышается над скромным Poverello из Ассизи, тем не менее не заслоняя ее.

---

[1] Le origini. A cura di A.Viscardi. Milano-Napoli. 1956.
[2] Masséron A. Dante Alighieri, le grand poète qui tant aima St. François. Paris. 1946.P.89-90.
[3] Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. С.205.
[4] Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Говоря о XIII столетии, снова вспоминаются слова Веселовского о тех переломных моментах в истории общества, когда духовное чувство приобретает особую остроту. Новый тип духовности, заключающийся в стремлении к обновлению и возрождению души, в страстных и интенсивных поиски Бога во всех аспектах бытия – все это в высшей степени характерно именно для итальянского Дуеченто[1]. Дух обновления присутствует во всех сферах культуры – в философии (создание всеобъемлющих философских систем), литературе, изобразительном искусстве (появление принципиально новых тенденций в живописи, нового готического стиля в архитектуре) даже в лингвистической ситуации (бурное развитие литературы на национальном языке).

В такие эпохи как нельзя более чувствуется важность роли личности в истории; именно крупные исторические фигуры воплощали собой целое политическое или идеологическое направление. В политике это – Фридрих II Гогенштауфен, в организации церковных реформ – папа Иннокентий III, в живописи – Джотто, в философии – Фома Аквинский, в мистике – Бонавентура, в литературе – Данте; но практически во всех сферах – скромный Poverello из Ассизи. Духовные искания так или иначе присутствуют как во всех социальных сферах, так и во всех аспектах литературного процесса эпохи. Литература XIII века - это литература, проникнутая как никогда духом самых мучительных религиозных исканий. Религиозная идея присутствует практически во всех литературных явлениях, даже в казалось бы в целиком светской поэзии трубадуров и сицилийской школы.

---

[1] К термину «Дуеченто» мы подходим не с формально хронологической точки зрения (1200 – 1300 гг.), а понимаем этом период более широко, как период развития культуры, начавшийся деятельностью Франциска Ассизского (1182 – 1226) и закончившийся творчеством Данте (1265 – 1321). Подобное несовпадение хронологических и культурологических рамок исторических периодов встречается нередко; так, можно считать, что эпоха великого восемнадцатого столетия закончилась несколько ранее хронологического завершения века – то есть взятием Бастилии в 1789 году.

Как показано было в диссертации, литература XIII столетия – это мистическая литература, литература озарения (в первую очередь Франциск, Якопоне да Тоди, лауды, Анжела да Фолиньо, Бонавентура, Данте - вспомним и мистический финал «Новой жизни», и космический финал «Божественной Комедии» –

Но собственных мне было мало крылий
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенье всех его усилий.
Здесь изнемог высокий духа взлет
Но страсть и волю мне уже стремила,
Как если колесу дан ровный ход,
Любовь, что движет солнце и светила[1].

Несмотря на существование других тенденций (доминиканская литература) францисканство, как и было показано в работе, все же является определяющим в религиозной литературе XIII века. Именно начиная с Франциска западная религиозность приобретает новые черты: из созерцательной она становится все более деятельной; нравственный смысл западного христианства теперь видится не только в духовном самоусовершенствовании, как в восточнохристианской традиции, но и в активной и конкретной помощи ближнему через постоянную проповедническую и миссионерскую деятельность. Это активное начало, воспринятое католической церковью, которая до появления Франциска занимала созерцательную позицию, в большей степени соответствовало духу европейской цивилизации. В этом намечается все большее расхождение между самим духом западной и восточной церкви, избравшей во многом созерцательный путь. Все же, несмотря на то, что сам Франциск как личность действительно достаточно близок православному менталитету, тем не менее во францисканстве есть нечто, редко совместимое с созерцательным восточнохристианским типом религиозности:

[1] Рай, XXXIII, 138-145. Пер. М. Лозинского.

социальная активность и склонность к реформаторству и оппозиционности, как мы стремились показать в работе.

Еще одна важнейшая черта нового типа религиозности – ее эмоциональная составляющая. Вся францисканская духовность проникнута «эсхатологической легкостью», по выражению Г.Л.Честертона - «истинной и совершенной радостью», источником которой являются и созерцание земной красоты, и ощущение себя малой частью огромной вселенной, и даже сама нищета как абсолютная духовная свобода от мира и мирских связей, и неизменный деятельный оптимизм. Франциск превратил средневековое христианство с его культом чувства вины и страдания в религию радости и гармонии, воскресив в определенной мере дух античного мировосприятия.

Продолжая мысль Честертона, мы можем утверждать, что эта «эсхатологическая легкость восприятия мира » не является, тем не менее, чем – либо поверхностным. С этой легкостью сочетаются и глубина, и эмоциональная напряженность, и трагизм «истинной и совершенной радости», и поистине средневековая широта энциклопедичность восприятия вселенной как единого целого.

Мы видели, что лейтмотив францисканского мировосприятия: «Благословляйте создателя и мир, им созданный» противоречит основному постулату средневековья, выраженному в названии трактата современника Франциска Ассизского, папы римского Иннокентия III «О презрении к миру»; если мы все же говорим о наступлении новой эпохи в истории человечества, то это и есть позитивная и радостная оценка материального мира, что является квинтэссенцией «Гимна творений» - программного произведения францисканской литературы, а котором, как мы видели, Франциск не только проявил себя как вдохновенный поэт – наследник библейской поэзии, менестрель Господа Бога, трубадур Христа, но и создал богатейшую поэтическую традицию религиозной поэзии. При этом мы видели, что произведения францисканской литературы, однако, исключительно многогранны в эмоциональном отношении: в лаудах Якопоне да Тоди, в «Реквиеме» Томмазо да Челано и в «Видениях» Анжелы да

Фолиньо присутствуют крайне трагические и болезненно-мистические ноты; «истинная и совершенная францисканская радость» здесь предстает как «радость-страдание».

Во францисканском ордене, несмотря на настороженное отношение его основателя к официальной науке, создается новая блестящая философская школа, являющаяся сильным и серьезным противовесом официально принятой церковью философии доминиканского ордена. Имена Александра Галесского, Роберта Гроссетеста, Бонавентуры, Иоанна Дунса Скотта, Роджера Бэкона, Раймунда Луллия, Джованни Оливи, Уильяма Оккама составляют важнейший пласт истории средневековой философии и университетской науки. В этих условиях особую важность приобретает тот факт, что университетская наука становится интернациональной, так как новый орден распространяется практически по всей Европе.

В диссертации мы стремились показать, что именно с этим связана и идея обновления мира и человека, так или иначе присутствующая во всех произведениях францисканской литературы. Уже при жизни, и особенно после смерти Франциска Ассизского создается целый пласт интернациональной литературы, так как он объединяет различных европейских авторов – францисканцев, пишущих, за немногими исключениями, на международной латыни; он включает самые различные жанры, его объединяет идея обновления мира, понятие “францисканской новизны”. Огромная житийная францисканская литература проникнута идеей обновления мира после рождения Франциска Асссизского, а сам Франциск предстает как новый тип религиозного подвижника. Как было исследовано в диссертации, такой образ Франциска возникает и в его первых жизнеописаниях – Томмазо да Челано и Бонавентуры, написанных высокопоэтическим языком, и в неофициальных, “народных” рассказах о Франциске (“Легенда трех товарищей”, “Перузинский аноним”, “Перузинская легенда”, “Зеркало совершенства”, “Священное бракосочетание св. Франциска и Дамы Нищеты”); явление Франциска осознается как второе пришествие Христа в

мир и становится темой ряда трактатов и хроник францисканских авторов из числа оппозиционеров - спиритуалов (Убертино да Казале, Анжело Кларено).

И в возникающей литературе на национальных языках неоценим вклад францисканцев. На итальянском языке написано самое известное произведение францисканской литературы – «Гимн творений» Франциска Ассизского. В первой половине 14 века возникает и самый известный францисканский сборник - “Цветочки св. Франциска Ассизского” – трогательный поэтический рассказ о Франциске и его первых последователях, искренний и простой, существующий в двух версиях – латинской и итальянской; при этом итальянская версия становится более читаемой.

В лингвистическом развитии Европы большую роль играла и возникшая в это же время проповедническая литература: простые, крайне эмоциональные и написанные доступным для народа языком проповеди Антония Падуанского и других францискансих проповедников собирали тысячи слушателей. Остается только сожалеть о том, что до нас не дошли проповеди самого Франциска и его ближайших последователей, так и не получившие письменной фиксации; мы располагаем только свидетельствами современников о его необычной и эмоциональной манере проповедовать и о силе воздействия его проповедей на аудиторию, и, самое главное, о простом и доступном языке проповедников, объединявшем все слои населения.

В эпоху кровопролитнейших крестовых походов Франциск Ассизский совершил и еще один важный шаг, несвойственный средневековому менталитету: он впервые заговорил о возможности мирного диалога с совершенно иной, даже противоположной по идеологическим установкам и враждебной по отношению к европейской цивилизацией - с исламским миром. При этом Франциск предпринял активные шаги – собственный, мирный крестовый поход, отправившись проповедовать христианство в арабских странах. И хотя первая отчаянная попытка и была обречена на неудачу, все же путь к диалогу культур был указан. Францисканские миссионеры, следуя идее Франциска о необходимости мирного общения с представителями других религий, вслед за своим основателем

отправились в дальние страны для проповеди христианства и распространения ценностей европейской цивилизации: в Азию, на Дальний Восток, в Китай, на Тибет, а затем, вслед за Колумбом – в Новый свет.

В следующем, XIV столетии, Франциск Ассизский станет одним из самых запоминающихся образов «Божественной комедии» Данте, посвятившего ему две песни «Рая»; внутренняя связь дантовского наследия и францисканских идей, как мы видели, глубока и органична.

Связь францисканской духовности и искусства раннего Возрождения уже не раз становилась темой исследований: это не только живопись (Джотто, Чимабуе, Лоренцетти), ставшая более человечной и конкретной, но и архитектура (новый тип церквей, так называемая "францисканская готика") - восторженное любование Франциска природой вселенной вдохновило художников на изображение красоты реального, видимого мира. В значительной степени литературная, религиозная и общекультурная память о Франциске не просто как об идеале духовного подвига, но и как о источнике важнейших тенденций Возрождения получат в последующие столетия новое более глубокое понимание; личность и жизнь Poverello станут предметом художественного изображения на многие столетия – в литературе, живописи, музыке, кинематографии.

В нашем исследовании мы остановились только на некоторых аспектах такого неисчерпаемого аспекта проблемы, как «Франциск и мировая культура».

Особо важным нам представляется поистине неисчерпаемая тема Франциск и Россия, включающая в себя как восприятие францисканских идей русской классической литературой XIX века (Толстой, Достоевский), так и переработку францисканства эпохой Серебряного века – времнеем эпохи во многом сходной с эпохой итальянского Средневековья, в особенности переломный Дуеченто - по напряженной духовной жизни и богоискательству. Мережковский и Блок, Ахматова и Гумилев попали под очарование Poverello из Ассизи.

Автор отдает себе отчет в специфике подобной постановки вопроса и неисчерпаемости темы влияния францисканских идей на мировую культуру. Даже некоторые ее аспекты, такие как, например, Франциск и Данте, францисканство и Рабле, францисканство и А.Франс, Франциск и итальянская литература второй половины XIX века – начала XX века (Дж. Кардуччи, Г. д'Аннунцио), францисканство и европейская живопись, францисканские тексты в музыке (Ф.Лист), изображение францисканцев в новеллистике Возрождения, францисканские мотивы у Толкиена, францисканский орден и культура Латинской Америки, францисканский орден и французская революция, францисканские образы в литературе эпохи романтизма (прежде всего у А.Мандзони), францисканская школа в средневековой философии и теологиии (Иоанн Дунс Скот, Роджер Бэкон, Бонавентура, Пьетро Джованни Оливи, Раймунд Луллий, Вильгельм Оккам) и в современных исследованиях (Х.А.Мерино), современная миссионерская и культурно - просветительская деятельность францисканского ордена, - каждая из перечисленных тем дает достаточно материала для отдельного серьезного исследования.

Воздействие, оказанное Франциском на обновление и развитие европейской духовности, переоценить трудно. Сила влияния его личности привела к глубочайшим изменениям и обновлению во многих сферах духовной жизни Европы. Он вернул испытывающее глубокий кризис христианство к своим истокам и без раскола, ереси и революционных изменений восстановил гармонию между миром, человеком и богом; он установил родственные отношения между людьми и природой и светлое и радостное ощущение всеобщего братства и гармонии, отбросив тысячелетний экзистенциальный ужас Средневековья, заговорив о том, что бог не жесток, а милостив, а христианство – это религия любви и надежды.

Удивительная история скромного «poverello» из Ассизи, прожившего одну из самых необычных жизней в истории человечества, определила собой богатейшую литературную и художественную традицию, не переставая и в

последующие века быть источником вдохновения для исследователей европейской культуры.

СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ, ПРИНЯТЫХ ВО ФРАНЦИСКАНИСТИКЕ

РУКОПИСИ ФРАНЦИСКА АССИЗСКОГО И КЛАРЫ АССИЗСКОЙ:

Abs – Oratio Absorbeat

Adm – Admonitiones

BenLeo – Benedictio Leonis

CantSol – Canticum frartis solis

Fv – Forma vivendi sanctae Clarae data

EpAn – Epistola ad sanctum Antonium

EpCap – Epistola al capitolo generale

EpCler – Epistola ad clericos

EpCust – Epistola ad custodes

1Epfid – Epistola ad fideles 1 red.

2Epfid – Epistola ad fideles 2 red.

EpLeo – Epistola ad fratrem Leonem

EpGc –Epistola ad Dominam Giacominam

EpMin – Epistola ad quemdam Ministrum

LaudDei – Laudes Dei Altissimi

SalVirt – Salutatio virtutum

EpRect – Epistola ad populorum rectores

Pater - Commento al “Pater noster”

OrCruc – Oratio ante crufixum dicta

Plet – De vera et perfecta laetizia

Rb - Regola bollata

Rnb – Regola non bollata

SalBMV – Salutatio beatae Mariae Virginis

1Test – Piccolo Testamento (Siena 1226)

2Test – Taestamentum (1226)

OffPass – Officium passionis Domini

Ultvol – Ultima voluntas sanctae Clarae scripta

1EpAgn – Epistola I ad sanctam Agnetem de Praga

2EpAgn – Epistola II ad sanctam Agnetem de Praga

3EpAgn – Epistola III ad sanctam Agnetem de Praga

4EpAgn –Epistola IV ad sanctam Agnetem de Praga

EpErm – Epistola ad Ermentrudem

RsC – Regula Sanctae Clarae

TestsC – Testamentum Sanctae Clarae

АГИОГРАФИЯ:

Actus – Actus Sancti Francisci et sociorum eius

AnPer –Anonimo Perugino de inceptione vel fondamento ordinis et actibus illorum Fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci

Arbor – Arbor vitae crucifixae, Ubertino da Casale

BullCan – Bolla di canonizazzione, Papa Gregorio IX (1228)

1Cel – Vita prima beati Francisci, Tommaso da Celano

2Cel – Vita secunda beati Francisci, Tommaso da Celano

3Cel – Trattato dei miracoli di Tommaso da Celano

Clar – Cronaca o storia delle sette tribolazioni di Angelo Clareno

Leg3Soc – Legenda trium sociorum

Fior – Fioretti di San Francesco

Legm – Legenda minor, San Bonaventura da Bagnoregio

LegM – Legenda maior, San Bonaventura da Bagnoregio

LegPer – Legenda Perugina

LGr – Lettera di Greccio

SCom – Sacrum Commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate

SpecPerf – Speculum Perfectionis

BolsC – Bolla di canonizzazione di Santa Chiara

PrC – Processo di canonizzazione di Santa Chiara

Libro – Libro memoriale di Angela da Foligno

БИБЛИОГРАФИЯ.

1. Antonii Patavini Sancti Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti / curantibus B.Costa, L. Frasson, I.Luisetto, coadiuvante P. Maragon. — 3 T. — Centro studi antoniani, 1979.

2. Beati Francisci Assisiatis Opuscula, nunc primum collecta, tribus tomis distincta / notis et commentariis asceticis illustrata per L.Waddingum. — Anversa, 1623. — 614 p.

3. Boehmer H. Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. — Tübingen-Leipzig: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1904. — 109 S.

4. Bonaventura de Balneoregio. Opera omnia. — 10 T. — Quaracchi: Collegium s. Bonaventurae, 1889 – 1902.

5. Contini G. Poeti del Duecento. 2T: T. 1. — Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960. — 932 p.; T. 2. — Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960. — 1002 p.

6. Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgate / a cura di G. Petrocchi. — 4 T. — Milano: Arnoldo Mondadori, 1966-1967.

7. Dante Alighieri. Vita nuova / a cura di Piero Cudini, prefazio di Edoardo Sanguinetti, note di Alfonso Berardinelli. — Milano: Garzanti, 1999. — 77 p.

8. Duns Scotus. Opera omnia. Studio et cura Commisionis Scotisticae ad fidem codicum edita. — 5 T. — Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1959.

9. Esser K. Gli scritti di san Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana. — Padova: Messaggero, 1982. — 648 p.

10. Fonti Francescane (FF). Editio Maior. Scritti e biografie di San Francesco d'Assisi / a cura di E. Caroli. — Assisi: Movimento francescano, 2004. — 2368 p.

11. Il libro della Beata Angela da Foligno. Edizione critica. — Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985. — 796 p.

12. Joannis Duns Scoti doctoris subtilis Ordinis Minorum Opera omnia. — 26 T. — Paris: Vivès, 1891-1895.

13. La letteratura francescana / a cura di Claudio Leonardi, commento di Daniele Solvi. — 4 T. — Milano: Arnoldo Mondadori, 2004.

14. Opere di San Bernardo / a cura di Ferruccio Gastaldelli. — 6 T. — Milano: Fondazione di Studi cistercensi, 1984-1986.

15. Opuscula S. P. Francisci Assisiensis / ed. K. Esser. — Grottaferrata: Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978. — 434 p.

16. Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis. — Quaracchi: Collegium s. Bonaventurae, 1904. — 209 p.

17. Thomas Aquinas. Opera omnia. — 50 T. — Roma: Comissio Leonina, 1882–1992.

18. Абрамович Г. Франциск Ассизский / Г. Абрамович // Последние новости. — 1938. — № 6304. — 30 июня.

19. Августин (Д. Е. Никитин), архимандрит. А. С. Пушкин и Франциск Ассизский: францисканские мотивы в русской поэзии / Архимандрит Августин (Д.Е. Никитин) // Страницы. — 1998. — Т. 3. — Вып. 2. — С. 239-255.

20. Августин (Д. Е. Никитин), архимандрит. «Цветочки» святого Франциска на российской земле / Архимандрит Августин (Д.Е. Никитин) // Цветочки славного мессира Святого Франциска. — СПб: Журнал «Нева»; Издательско-торговый дом «Летний сад», 2000. — С. 405–428.

21. Августин (Д. Е. Никитин), архимандрит. Франциск Ассизский и русские символисты / Архимандрит Августин (Д.Е. Никитин)// Вече. — № 15. — 2003. — С. 158-160.

22. Аверинцев С. С. Введение / С.С. Аверинцев // Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: Писания и биографии. Святая Клара Ассизская: Писания и биография. — Кайшядорис: Типография им. А. Якштаса, 1996. — С. 11-16.

23. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. — М.: Наука, 1977. — 320 с.

24. Аверинцев С.С. «Скворешниц вольный гражданин…». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами / С.С. Аверинцев. — СПб: Алетейя, 2001. — 161 с.

25. Андре Т. Исламские мистики / Т. Андре. — СПб.: Евразия, 2003. — 240 с.

26. Андреев М.Л. Время и вечность в «Божественной комедии» / М.Л. Андреев // Дантовские чтения. — 1979. — С. 156-212.

27. Андреев М. Л. Средневековая европейская драма. Происхождение и становление (X – XII вв.) / М.Л. Андреев. — М.: Искусство, 1989. — 216 с.

28. Андреев М.Л. Семиотика «Новой жизни» / М.Л. Андреев // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. — М., СПб: Университетская книга, 2000. — С. 13-19.

29. Андреев М.Л. Литература Италии: Темы и персонажи / М.Л. Андреев. — М.: Издательство РГГУ, 2008. — 415 с.

30. Антихрист. Антология (Из истории отечественной духовности): Антология / Составление и комментарии А.С. Гришина, К.Г. Исупова. — М.: Высшая школа, 1995. — 415 с.

31. Анциферов Н. П. Из дум о былом. Воспоминания / Н.П. Анциферов. — М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992. — 512 с.

32. Анциферовские чтения. Материалы и тезисы конференции (20-22 декабря 1989 г). — Ленинград: Советский фонд культуры, 1989. — 192 с.

33. Арлаускайте Н. Авангардистская поза поэта (Хлебников, Пушкин, св. Франциск) / Н. Арлаускайте // Пушкинский сборник: К 200-летию со дня рождения Пушкина. — Вильнюс: Издательство Вильнюсского университета. — 1999. — С. 116-127.

34. Арсеньев Н. О московских религиозно-философских и литературных кружках и собраниях начала XX века / Н.О. Арсеньев // Воспоминания о Серебряном веке. — М.: Республика, 1993. — С. 304-309.

35. Арутюнова Н.Д. Фактор адресата / Н.Д. Артюнова // Известия АН СССР. — Серия литературы и языка. — 1981. — Т. 40. — № 4. — С. 356-367.

36. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. — М.: Прогресс, 1992. — 528 с.

37. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах. — М.: Прогресс, 1976. — 557 с.

38. Багно В.Е. Русское люллианство как феномен культуры / В.Е. Багно // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. — СПб.: Наука, 1997. — 284 С.

39. Багно В.Е. Трубадур Христа / В.Е. Багно // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. — СПб.: Наука, 1997. — 284 с.

40. Барин А. Франциск Ассизский / А. Барин. — СПб.: АО Типографского дела, 1913. — 60 с.

41. Баткин Л.М. Петрарка на острие собственного пера. Авторское самосознание в письмах поэта / Л.М. Баткин // Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. — М.: Издательство РГГУ, 2000. — С. 240-410.

42. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. — М.: Художественная литература, 1965. — 543 с.

43. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики / М.М. Бахтин. — М.: Художественная литература, 1975. — 504 с.

44. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. — М,: Искусство, 1979. — 445 с.

45. Бедненко Г. Образ волка у индоевропейцев / Г. Бедненко — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html

46. Бекорюков А. Франциск Ассизский и католическая святость / А. Бекорюков. — М.: Издание Сретенского монастыря, 2001. — 115 с.

47. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация/ Н.А. Бердяев. – Париж: 1947. – 224 с.

48. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. — М.: Международные отношения, 1990. — 336 с.

49. Бердникова Т.В. Диалогизм жанра молитвы в структуре лирического стихотворения. / Т.В. Бердникова — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: Sarteorlingv.narod.ru/Articles/dialogizm_molitvy.html

50. Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века / П.М. Бицилли. — Одесса: Техника, 1916. — 389 с.

51. Бицилли П. М. Элементы Средневековой культуры / П.М. Бицилли. — СПб.: МИФРИЛ, 1995. — 244 с.

52. Бицилли П. М. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса. 1226—1926 / П.М. Бицилли // Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 533-548.

53. Бицилли П.М. Рецензия на кн.: Мережковский Д.С. «Франциск Ассизский». Берлин, 1938 / П.М. Бицилли // Русские записки. — 1938. — № 11. — С. 199-200.

54. Благой Д.Д. Данте в сознании и творчестве Пушкина / Д.Д. Благой // Историко-филологические исследования (Сборник статей к 75-летию академика Н.И.Конрада). — М.: Наука, 1967. — С. 11-41.

55. Благой Д.Д. Il gran padre. Пушкин и Данте / Д.Д. Благой // Дантовские чтения. — 1973. — С. 9-64.

56. Блок А. Итальянские стихи / А. Блок // Аполлон. — 1910. — № 4. — С. 39-49.

57. Блок М. Апология истории, или ремесло историка / М. Блок. — М.: Наука, 1986. — 256 с.

58. Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения) / Е.В. Бобырева. — Волгоград: Перемена, 2007. — 375 С.

59. Браун П. Культ святых, его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун. — М.: РОССПЭН, 2004. — 207 с.

60. Брюсов В.Я. Знал ли Пушкин по-итальянски? / В.Я. Брюсов // Русский архив. — 1908. — Кн. — 3. — № 12. — С. 583-591

61. Брянчанинов И. Аскетические опыты / И. Брянчанинов. – Спб.: Издание книгопродавца И.Л.Тузова, 1886. – 1520 с.

62. Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. — Москва: Товарищество типографии А.И. — Мамонова, 1910. — 307 с.

63. Буркхарт Т. Сакральное искусство Востока и Запада / Т. Буркхарт. — М.: Алетейя, 1999. — 216 с.

64. Бэлза И. На полях «Божественной комедии» / И. Бэлза // Дантовские чтения. — 1971. — С. 9-51.

65. Бэлза И. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной комедии» / И. Бэлза // Дантовские чтения. — 1979. — С. 34-73.

66. Бэлза И. Дантовские отзвуки «Медного всадника» / И. Бэлза // Дантовские чтения. — 1982. — С. 170-182.

67. Вейнингер О. Пол и характер / О. Вейнингер. — М.: Латард. — 1997. — 358 с.

68. Вересаев В.В. Живая жизнь / В.В. Вересаев. — М.: Республика, 1999. — 447 с.

69. Верховский Ю.Н. Пушкин и итальянский язык / Ю.Н. Верховский // Пушкин и его современники. — Т. III. — Вып. XI. — СПб, 1909. — С. 101-106.

70. Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. 3. / А.Н. Веселовский. — СПб: Издание Императорской Академии Наук, 1908. — 586 с.

71. Веселовский А.Н. Взгляд на эпоху Возрождения в Италии / А.Н. Веселовский // Избранные статьи. — Л.: Художественная литература, 1939. — 572 с.

72. Вишневецкий И.Г. Франциск, поющий о творениях / И.Г. Вишневецкий // AEQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. — М.: Carte Blanche, 1991. — С. 34-38.

73. Вишневецкий И.Г. Михаил Кузмин и Франциск Ассизский: Заметки к теме / И.Г. Вишневецкий // Михаил Кузмин и русская литература XX в.: Тезисы и материалы конференции 15-17 мая 1990 г. — Ленинград: Музей Анны Ахматовой в Фонтанном Доме, 1990. — С. 25-27.

74. Влияние литературное и жизненное: Л. Толстой и Франциск Ассизский // Странник. — 1894 (август). — С. 556-558.

75. Волковысский М. «Франциск Ассизский» / М. Волковысский // Сегодня. — 1938. — № 154 (14 июня). — С. 3.

76. Волошин, М. Русская революция (1919)/ М.Волошин// Избранное. Стихотворения. Минск: 1993. – С. 125-126.

77. Волошин, М. Святой Франциск, 1919 / М. Волошин // Вестник РХД. — 1973. — № 107. — С. 149-151.

78. Воскобойников О.С. Fides enim certa non provenit ex auditu. Некоторые моменты мировоззрения Фридриха II Штауфена (1220-1250) / О.С. Воскобойников // От Средних веков к Возрождению. Сборник в честь проф. Л.М.Брагиной. — СПб: Алетейя, 2003. — С. 96-120.

79. Воспоминания о серебряном веке. — М.: Республика, 1993. — 559 с.

80. Вячеслав Иванов – творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. — М.: Наука, 2002. — 348 с.

81. Вячеслав Иванов: между Святым Писанием и поэзией. — 2Т. — Т. 1: Salerno: Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari Universita di Salerno, 2002. — 417 p. — Т. 2: Salerno: Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari Universita di Salerno, 2002. — 370 p.

82. Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы Международной конференции 9–11 сентября 2002 г.). — Томск-Москва: Водолей, 2003. — 352 с.

83. Гардзонио С. Образ св. Франциска Ассизского в русской поэзии начала XX века / С. Гардзонио // ПОЛИТРОПОН. К 70-летию В. Н. Топорова. — М.: Индрик, 1998. — С. 663-675.

84. Гаспари А. История итальянской литературы / А. Гаспари. — Т. 1: Итальянская литература Средних веков. — М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1895. — 664 с.

85. Гаусрат А. Средневековые реформаторы / А. Гаусрат. — Т. 2. Арнольдисты: Вальденцы. Франциск Ассизский. Вечное Евангелие. Сегарелли. Дольчино. — СПб.: Тип. П. Ф. Вощинской, 1900. — 322 с.

86. Герцык Е. Мой Рим / Е. Герцык [публ.: Т. Н. Жуковский] // Новый журнал. — СПб., 1993. — № 190/191. — С. 82-117.

87. Герье В.И. Франциск Ассизский — апостол нищеты / В.И. Герье // Вестник Европы. — 1892. — Май. — С. 86 -111; 1892. — Июнь. — С. 519-545.

88. Герье В.И. Франциск Ассизский / В.И. Герье // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1902. — Т. 26а (72-й полутом). — С. 522-529

89. Герье В.И. Франциск – апостол нищеты и любви / В.И. Герье. — М.: Т-во «Печатн С.П.Яковлева», 1908. — 345 с.

90. Герье В.И. Западное монашество и папство / В.И. Герье. — М.: Т-во «Печатня С.П.Яковлева», 1913. — 334 с.

91. Герье В.И. Расцвет западной теократии / В.И. Герье. — М.: Т-во «Печатня С.П.Яковлева», 1916. — 354 с.

92. Гревс И.М. К теории и практике экскурсий как орудия научного истории в университетах / И.М. Гревс // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1910. — Ч. XXVIII. — С. 21-64.

93. Гревс И.М. Новый труд по религиозной истории средневековой Италии в русской научной литературе (Л.П. Карсавин. Очерки религиозной жизни Италии XII—XIII веков. — СПб., 1912) / И.М. Гревс // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1913. — Часть XLVIII, декабрь. — С. 336–404.

94. Гоголь Н.В. О средних веках// Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений: [В 14 т.]/ АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – [М.; Л.]: Изд.-во АН СССР, 1937-1952. Т.8. Статьи. – 1952. – С. 14 – 25.

95. Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура / И.Н. Голенищев-Кутузов. — М.: Наука, 1971. — 552 с.

96. Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии / И.Н. Голенищев-Кутузов. — М.: Наука, 1972. — 310 с.

97. Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы. Статьи и исследования / И.Н. Голенищев-Кутузов. — М.: Наука. — 1975. — 532 с.

98. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А.Х. Горфункель. — М.: Мысль, 1977. — 360 с.

99. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. — М.: Рольф, 2001. — 560 с.

100. Гуковский М.А. Итальянское Возрождение / М.А. Гуковский. — Том 1. Италия с 1250 по 1380 год. — Л.: Издательство ЛГУ, 1947. — 340 с.

101. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. — М.: Искусство, 1984. — 320 с.

102. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии / А.Я. Гуревич // Одиссей. — 1989. — С. 114-135.

103. Гуревич А.Я. Потусторонний мир / А.Я. Гуревич // Словарь средневековой культуры. — М.: РОССПЭН, 2003. — С. 376-380.

104. Гуревич А.Я. История — нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет / А.Я. Гуревич. — М.: Издательство РГГУ, 2005. — 889 с.

105. Даркевич В.П. Народная культура Средневековья. Пародия в литературе и искусстве IX – XVI вв. / В.П. Даркевич. — М.: ООО «ИТИ ТЕХНОЛОГИИ», 2004. — 328 с.

106. Делюмо Ж. Ужасы на Западе / Ж. Делюмо. — М.: Голос, 1994. — 480 с.

107. Джемелли А. Францисканство / А. Джемелли. — М.: Духовная библиотека, 2005. — 512 с.

108. Дживелегов А. Творцы итальянского Возрождения / А. Дживелегов. — Кн. I. — М.: Терра. — 1998. — 353 с.

109. Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья / О.А. Добиаш-Рождественская. — М.: Наука, 1987. — 352 с.

110. Добиаш–Рождественская О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье V-XIII веков / О.А. Добиаш-Рождественская. — Пг.: Экономическая типо-литография, 1917. — 410 с.

111. Дурылин С. Н. Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки» / С.Н. Дурылин // Цветочки св. Франциска Ассизского (Репринт издания 1913 г.). — М., 1990. — С. III—XXXII.

112. Дюби Ж. Время соборов / Ж. Дюби. — М.: Ладомир, 2002. — 379 с.

113. Дюби Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюби. — Смоленск: Полиграмма, 1994. — 312 с.

114. Дюби Ж. Средние века (987-1460). От Гуго Капета до Жанны д'Арк / Ж. Дюби. — М.: Международные отношения, 2000. — 416 с.

115. Дюкофф П. Мистическая молитва по Дионисию / П. Дюкофф. — СПб: Ступени, 1996. — 176 с.

116. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа brahmodya// Т.Я.Елизаренкова, В.Н. Топоров // Паремиологические исследования. Сборник статей. - М. Наука, 1984. С. 14-64

117. Елина Н.Г. Данте. Критико-биографический очерк / Н.Г. Елина. — М.: Художественная литература, 1965. — 197 с.

118. Ельчанинов А.В. Житие св. Франциска Ассизского / А.В. Ельчанинов. — М.: Знание, 1906. — 84 с.

119. Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. — М.: ИМЛИ РАН, 2005. — 272 с.

120. Жизнь по единому Евангелию. Разнообразие опыта. Свидетельства православных и францисканских святых / [Сост. О. Текле Ветрали, OFM]. — Венеция—Рим, 1998. — 232 с.

121. Жизнь, смерть, бессмертие: материалы научной конференции. — СПб.: Образование, 1993. — 128 с.

122. Жильсон. Э. Данте и философия / Э. Жильсон. — М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2010. — 348 с.

123. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. — М.: Республика, 2004. — 687 с.

124. Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники / В.М. Жирмунский // Теория литературы. Поэтика. Стилистика. — Л., 1977. — С. 244-322.

125. Жебар Э. Мистическая Италия / Э. Жебар. — СПб.: Тип. А. Пороховщикова, 1900. — 333 с. (Переиздание: Томск, 1997)

126. Задворный В.Л. Св. Франциск и история францисканского Ордена / В.Л. Задворный // Св. Франциск Ассизский. — Сочинения. — М., 1995. — С. 7-49.

127. Задворный В. Л. Жизнь и сочинения святого Антония Падуанского / В.Л. Задворный // Св. Антоний Падуанский. Проповеди. Под. ред. В.А.

Задворного. — М.: Издательство францисканцев – братьев меньших конвентуальных. — 1997. — С. 6-38.

128. Зайцев Б.К. Преподобный Сергий Радонежский / Б.К. Зайцев. — Париж: YMCA-Press, 1925. — 317 с.

129. Зайцев Б.К. Ассизи (1918) / Б.К. Зайцев // Собр. соч.: В 10 Т. — Т. 7. — М.: Русская книга, 2000. —С.157-169.

130. Иванов В.В. Волк / В.В. Иванов // Мифы народов мира. — Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1991. — С. 242.

131. Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка / В.В. Иванов // Известия АН СССР. — Серия литературы и языка. — 1975. — Т. 34. — №5. — С. 399-408.

132. Иванов В.В. Древнебалканский и и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели / В.В. Иванов // Славянское и балканское языкознание. — Вып. 4. — 1977. — С. 181-213.

133. Иванов П. «Франциск Ассизский» / П. Иванов // Путь. — 1939. — № 56. — С. 66-71.

134. Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства / С.А. Иванов. — М.: Языки славянских культур, 2005. — 448 с.

135. Ивлев В. Рим в мирочувствии Гоголя / В. Ивлев // Литературоведение XXI века. — Анализ текста: метод и результат. Сборник статей. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 68-74.

136. Ильин И.А. Одинокий художник/ И.А.Ильин. - М.: Искусство, 1993. - 348 с

137. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / [Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского]. — М.: Республика, 1996. — 576 с.

138. История литературы Италии. — Т. I. Средние века. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — 591 с.

139. Исупов К.Г. Художественно-исторические функции «точки зрения» в «Риме» Гоголя / К.Г. Исупов // Жанр и композиция литературного произведения. — Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1989. — С. 32-40.

140. Исупов К.Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры / К.Г. Исупов // Вопросы литературы. — 2006. — № 6. — С.60-88.

141. Йоргенсен И. Святой Франциск из Ассизи/ И. Йоргенсен. – М., 1912.

142. Карасик В.И. Религиозный дискурс / В.И. Карасик // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. — Волгоград: Перемена, 1999. — С. 5-18.

143. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. — Волгоград: Перемена, 2004. — 477 с.

144. Карсавин Л.П. Культура средних веков / Л.П. Карсавин. — М.: Издательский дом «Книжная находка», 2003. — 222 с.

145. Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в истории средневековья / Л.П. Карсавин // Малые сочинения. — СПб: Алетейя, 1994. — С. 9-23.

146. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии / Л.П. Карсавин. — Пг.: Тип. "Научное дело", 1915. — 376 с.

147. Карсавин Л.П. Откровения блаженной Анджелы / Л.П. Карсавин. — М.: Издание Г.А. — Лемана, 1918. — 309 с.

148. Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии в XII—XIII веках / Л.П. Карсавин — СПб: Тип. М. А. Александрова, 1912. — 877 с.

149. Карсавин Л. П. Рец. на кн. В. Герье. Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908 / Л.П. Карсавин // Вестник Европы, 1909. — Т. 1. — Кн. — 2. — С. 857—861.

150. Карсавин Л.П. Святые отцы и учители церкви / Л.П. Карсавин. — М.: Издательство МГУ, 1994. — 176 с.

151. Керов В.Л. Петр Иоанн Оливи и его апокалиптические идеи / В.Л. Керов // Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени. — М.: Издательство Российского Универистета Дружбы Народов, 2000. — С.128-161.

152. Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции) / В.Л. Керов. — М.: Луч, 1994. — 191 с.

153. Керов В.Л. Итальянский мыслитель Убертино да Казале и его философско-историческая концепция / В.Л. Керов // Вестник Российского университета дружбы народов. — Серия «История, философия». — 1995. — № 2. — С. 40-46.

154. Керов В.Л. Борьба папства и спиритуалов после Вьеннского собора / В.Л. Керов // Вопросы истории феодализма. — Труды Университета дружбы народов. — Т. 59. — 1974. — Серия «История». — Вып. 4. — С. 20-43.

155. Клестов А.А. Предисловие / А.А. Клестов // Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. — СПб: Летний сад, 2000. — С. 3-80.

156. Козлова С.И. Данте и художники Ренессанса / С.И. Козлова // Дантовские чтения. — 1982. — С. 98-169

157. Коковцев Д.И. «Франциск Ассизский» (фрагмент) / Д.И. Коковцев // Сны на Севере. — СПб.: типо-литография «Энергия», 1909. — С. 75-80.

158. Комолова Н.П. Италия в русской культуре Серебряного века. Времена и судьбы / Н.П. Комолова. — М.: Наука, 2005. — 470 с.

159. Конради В.Г. Книга о св. Франциске / В.Г. Конради. — СПб.: Сириус, 1912. — 241 с.

160. Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / Ф.Ч. Коплстон. — СПб.: Издательство ЗАО «ВЕСТКОМ», 1999. — 275 С.

161. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии / Ф.Ч. Коплстон. — М.: Энигма, 1997. — 512 с.

162. Корецкая И.В. О «солнечном цикле» Вячеслава Иванова / И.В. Корецкая // Известия ОЛЯ АН СССР. — Т. 37. — 1978. — Вып. 1. — С. 54-60.

163. Корш Ф.Е. Мелочи. Знал ли Пушкин по-итальянски? / Ф.Е. Корш // Пушкин и его современники. — Т. II. — 1908. — Вып. VII. — С. 54-56.

164. Котляревский С. А. Францисканский орден и Римская курия в XIII и XIV вв. / С.А. Котляревский. — М.: Скоропечатник А.А. Левенсон, 1901. — 396 с.

165. Кудрявцев О.Ф. «Хроника» францисканца Салимбене де Адама: историописатель и его время / О.Ф. Кудрявцев // Салимбене де Адам. — М.: Хроника, 2004. — С. 825-861.

166. Кузмин М.А. Избранные произведения / М.А. Кузмин. — М.: Художественная литература, 1990. — 576 с.

167. Кушпилева М.Ю. Претворение текста Stabat mater в духовной хоровой музыке: история и современность / М.Ю.Кушпилева. – Омск: Вариант-Сибирь, 2006. – 160 с.

168. Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения / В.Н. Лазарев. — В 3 Т. Т. 1. — Искусство Проторенессанса. — М.: Искусство, 1956. — 440 с.

169. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. — М.: Прогресс, 1992. — 376 с.

170. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века / Ж. Ле Гофф. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003. — 175 с.

171. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф. — М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. — 440 с.

172. Ливанова Т. Средние века. Духовная лирика / Т. Ливанова // История западноевропейской музыки до 1789 года. — Т. 1. — М.: Музыка, 1983. — С. 71-74.

173. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси / Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Понырко. — Л.: Наука, 1984. — 294 с.

174. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков / Д.С. Лихачев. — Л.: Наука, 1973. — 256 с.

175. Лихачев Д.С. Сергий Радонежский и Франциск Ассизский / Д.С. Лихачев // Наука и религия. — 1992. — № 1. — С. 6-10.

176. Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси / Д.С. Лихачев // Славянские литературы. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963 г.). — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — С. 47-70.

177. Лодыженский М.В. Серафим Саровский и Франциск Ассизский / Лодыженский М.В. // Свет Незримый. Из области высшей мистики. — СПб.: Типография Сельского Вестника, 1912. — 306 С.

178. Лосев А.Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. — М.: Наука, 1977. — 105 с.

179. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах / А.Ф. Лосев. — Кн. — 1. — М.: Искусство, 1992. — 656 с.

180. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф.Лосев. – М.: 1930. Переиздание: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф.Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.

181. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1978. — 624 с.

182. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. — М.: Прогресс, 1992. — 270 с.

183. Лучицкая С.И. Мусульманские идолы / С.И. Лучицкая // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. — СПб: Университетская книга, 1999. — С. 219-236.

184. Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая. — СПб.: Алетейя, 2001. — 412 с.

185. Любомудров А.М. Книга Бориса Зайцева «Преподобный Сергий Радонежский» / А.М. Любомудров // Литература и история. — 1992. — С. 263-280.

186. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли. — Ростов на Дону: Феникс, 1998. — 571 с.

187. Мандельштам Ю. «Франциск Ассизский» / Ю. Мандельштам // Возрождение. — 1938. — № 4134. — 3 июля. — С. 9.

188. Махов А.Е. Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии / А.Е. Махов. — М.: Издательство Кулагиной–Intrada, 2011. — 256 С.

189. Мелешко Е.Д. Л.Н. Толстой и Франциск Ассизский: Опыт духовного братства / Е.Д. Мелешко // Философия непротивления Л.Н. Толстого. — Систематическое учение и духовный опыт. — Тула: [б/и], 1999. — С. 239-252.

190. Мережковский Д. С. Франциск Ассизский. Поэма / Д.С. Мережковский // Собр. соч.: 4 Т. — Т. 4. — М.: Книга, 1990. — С. 582-601.

191. Мережковский Д.С. Св. Франциск Ассизский / Д.С. Мережковский // Лица святых от Иисуса к нам (1938). — М.: Республика, 1997. — С. 127-242.

192. Мережковский Д.С. Франциск Ассизский / Д.С. Мережковский // Сегодня. — 1938. — № 163. — 14 июня. — С. 3.

193. Мережковский Д.С. Толстой и Достоевский / Д.С. Мережковский. — М.: Республика, 1995. — 623 с.

194. Мец А. Мусульманский Ренессанс / А. Мец. — М.: Наука, 1996. — 473 с.

195. Мечковская Н.Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н.Б. Мечковская. — М.: Агентство «ФАИР», 1998. — 352 с.

196. Мишланов В.А. Молитва как речевой жанр / В.А. Мишланов // Прямая и непрямая коммуникация. Сб. научных статей. — Саратов: Колледж, 2003. — С. 290-302.

197. Мишланов В.А., Салимовский В.А. Диалогичность церковно-религиозных текстов / В.А. Мишланов, В.А. Салимовский // Вестник Пермского Универитета. — 2010. — Вып. 6 (12). — Российская и зарубежная филология. — С. 24-29.

198. Мишланов В.А., Худякова Е.С. О жанровой специфике текстов церковно-религиозного стиля / В.А. Мишланов, Е.С. Худякова // Филолошки студии. — Любляна-Скопье-Пермь. — 2008. — Ч. 2. — [Электронный ресурс: http://philologicalstudies org/index php?option=com_content&task= view&id=I39&Itemia=6I]

199. Михайлов А.Д. Французский рыцарский роман / А.Д. Михайлов. — М.: Наука, 1976. — 351 с.

200. Морозов В.Н. Легендарный алхимик: судьба герметического наследия Роджера Бэкона / В.Н.Морозов // Вестник Ленинградского университета им. А.С.Пушкина. Серия философия, 2009, №4. Т.2. СПб: 2009. - С.56-65.

201. Мочульский К.В. «Франциск Ассизский» / К.В. Мочульский // Современные записки. — № 68. — 1938. — С. 463-464.

202. Муратов А.Б. П. П. Муратов и его «Образы Италии» / А.Б. Муратов // Firenze e San Pietroburgo. — Due culture si confrontano e dialogano fra loro / Atti del Convegno (Firenze, 18-19 giugno 2003). — Firenze, 2003. — С. 7 – 17.

203. Муратов П.П. Ассизи / П.П. Муратов // Образы Италии. — М.: Республика, 1994. — С. 220—237.

204. Мусульманский Иисус. Антология [сост., вступ.ст., перевод, коммент. Б. Деревенского]. — СПб.: Амфора, 2009. — 271 с.

205. Негматов П.Н., Соколовский В.М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии / П.Н. Негматов, В.М. Соколовский // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. — Ежегодник 1974 г. — М.: Наука, 1975. — С. 82-98.

206. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра / С.С. Неретина. — М.: Гнозис, 1995. — 182 с.

207. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. — СПб: Издательство РХГА, 2006. — 1000 с.

208. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Ф. Ницше // Сочинения в 2-х томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 645-686.

209. Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве / М.А. Новоселов. — М.: Лепта-Пресс, 2003. — С. 324-336.

210. Обатник Г. Иванов – мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919) / Г. Обатник. — М.: НЛО, 2000. — 240 с.

211. Олджати Ф. Вступление / Ф. Олджати // Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. — Кайшядорис: Издательство францисканцев, 1996. — С. 18-40.

212. Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени / Н.А. Осокин. — М.: АСТ, 2003. — 896 с.

213. Оцуп Н. Океан времени / Н. Оцуп. — СПб: Logos, 1993. — 650 с/

214. Парамонова М.Ю. Мученики / М.Ю. Парамонова // Словарь средневековой культуры. — М.: РОССПЭН, 2003 С. 331-336.

215. Пастернак Б. Сестра моя – жизнь / Б. Пастернак. — М.: Изд-во З.И. Гржебина, 1922. — 136 с.

216. Перну Р. Элоиза и Абеляр / Р. Перну. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 240 с.

217. Пильский П. Пятое колесо в телеге. Д. Мережковский «Франциск Ассизский» / П. Пильский // Сегодня. — 1938. — № 163. — 14 июня. — С. 3.

218. Пименова Э.К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность / Э.К. Пименова. — СПб.: Ф. Павленков, 1896. — 77 с.

219. Плюханова М.Б. Достоевский и Толстой: взгляд в Италии (Gesù Bambino в “Братьях Карамазовых”) / М.Б. Плюханова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. — СПб.: Наука, 2003. — С. 19-40.

220. Погожев Б.П. Мистика св. Франциска Ассизского / Б.П. Погожев // Вопросы философии и психологии, 1917. — Кн. 139-140. — С. 1-36.

221. Попова И.Л. «Веселая доброта как высшее определение божественного…» (Идеи Франциска Ассизского, Иоахима Флорского и спиритуалов в работах М.М. Бахтина / И.Л. Попова // Начало. — 2003. — Вып. 6. — С. 265-280.

222. Попова М.К. Аллегория в английской литературе средних веков / М.К.Попова. – Воронеж: Издательство воронежского университета, 1993. – 149 с.

223. Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков / Л.П. Потапов // Краткие сообщения Института этнографии. — 1958. — Т. 30. — С. 135-143.

224. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском Университете. — 1865. — Апрель-июнь. — Кн. II. — С. 1-310.

225. Прохорова И.М. Иоханн Таулер. Богослов-мистик, проповедник и наставник / И.М. Прохорова // Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. — СПб.: РХГИ, 2000. — 288 с.

226. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры / В.Л. Рабинович. — М.: Наука, 1979. — 427 с.

227. Рабинович В.Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В.Л. Рабинович. — М.: Книга, 1991. — 496 С.

228. Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века / Дж. Б. Рассел. — СПб: Евразия, 2001. — 480 с.

229. Рассел Дж. Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире / Дж. Б. Рассел. — СПб: Евразия, 2002. — 448 с.

230. Редин Е. К. Ассизи. Письмо из Италии / Е.К. Редин. — Харьков: Тип. губ.правл, 1906. — 81 с.

231. Ренан Э.Ж. Аверроэс и аверроизм / Э. Ренан. — Киев: Издание Б. К. Фукса, 1903. — 241 с. Переиздание: М., Книжный дом «Либроком». 2010. – 250 с.

232. Ренан Э. Ж. Антихрист / Э. Ренан. — М.: Д.П. Ефимов, 1907. — 377 с.

233. Ренан Э. Жизнь Иисуса / Э. Ренан. — М.: Терра, 1991. — 413 с.

234. Розанов М.Н. Пушкин и Данте / М.Н. Розанов // Пушкин и его современники. — Вып. XXXVII. — 1928. — С.11-41.

235. Рота-Ковач Е. Восприятие Франциска Ассизского Львом Толстым / Е. Рота-Ковач // Studia Slavica Hungarica. — Т. 35/1-2. — 1989. — С. 41-44.

236. Роун И. Дж. Образ Откровения Блаженной Анжелы - проблема авторства видений / И. Дж. Роун — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://samlib.ru/r/rodionowa_j_w/beata_angela.shtml

237. Русско-итальянский архив. Вяч. Иванов. Новые материалы III. — Salerno: Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari – Università di Salerno, 2002. — 575 с.

238. Сабатье П. Жизнь Франциска Ассизского / П. Сабатье. — М.: Посредник, 1895. — 354 с.

239. Савукова В. Д., Таривердиева М.А. О языке и стиле «Хроники» Салимбене де Адам / В.Д. Савукова, М.А. Таривердиева // Салимбене де Адам. Хроника. — М.: , 2004. — С. 862-880.

240. Самарина М.С., Шауб И.Ю. Франциск Ассизский и литература Серебряного века / М.С.Самарина, И.Ю.Шауб // Итальянский сборник. № 7. Под ред.Т.В.Сониной –СПб.: Акционер и К, 2003. - С.194-209

241. Самарина М.С. Неизвестный Аквинат – поэт и мистик / М.С.Самарина // Итальянский сборник. №9. Под ред Т.В.Сониной – СПб.: Акционер и К, 2006. – С.23-33.

242. Сапожникова Т., Зандберг Д. Св. Клара / Т. Сапожникова, Д. Зандберг. — М.: Ст. комис. учеб. отд. М.О.Р.Т.З, 1916. — 129 с.

243. Саученко В.Н. Проповедь св. Франциска Ассизского и народная религиозность в Италии XIII в. / В.Н. Саученко // Проблемы повседневности в истории: образ жизни, сознания и методология изучения. — Ставрополь: Издательство СГУ, 2001. — С. 67–69.

244. Сахаров П. Франциск Ассизский. Быть простыми, смиренными и чистыми / П. Сахаров // Истина и жизнь, 1993. — № 10. — С. 56-69.

245. Светлов Р.В. Предисловие / Р.В. Светлов // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. — СПб.: Амфора, 2000. — С. 5-20.

246. Свешникова Е.П. Франциск Ассизский / Е.П. Свешникова. — М.: Посредник, 1912. — 48 с.

247. Седакова О.А. Из «Синайского патерика» / О.А. Седакова // AEQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. — М.: Carte Blanche, 1991. — С. 52-76.

248. Седакова О.А. О поэзии св. Франциска / О.А. Седакова // AEQUINOX. — М.: Carte Blanche, 1993. — С. 39-41.

249. Седакова О.А. Франциск, человек таинственный / О.А. Седакова // Литературное обозрение, 1994. — № ¾. — С. 69-70.

250. Соловьев М.С. Франциск Ассизский / М.С. Соловьев. — М.: Ф. Павленков, 1887. — 324 с.

251. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона / В.С. Соловьев // Сочинения: В 2 Т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 582-625.

252. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. — М.: Прогресс, 1977. — 696 с.

253. Стикко М. Св. Франциск Ассизский / М. Стикко. — Милан: Вита э пенсьеро, 1990. — 242 с.

254. Струве Н. А. К 750-летию со дня смерти Франциска Ассизского / Н.А. Струве // Православие и культура. — М.: Христианское издательство, 1992. — С. 52-53.

255. Тайване Е. Франциск Ассизский и западная духовность (Апологетический очерк) / Е. Тайване // Вестник русского христианского движения. — № 184. — 2002. — С. 223-260; № 185. — 2003. — С. 172-188.

256. Трауберг Н. Гилберт Кийт Честертон и его трактаты / Н. Трауберг // Честертон Г.К. Вечный человек. — М.: Политиздат, 1991. — С. 1-13.

257. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. (Юбилейное издание) /Л.Н. Толстой: - М., Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1928-1958. Т.87. – 438 с.

258. Топоров В.Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы)// В.Н.Топоров. - Исследования по структуре текста. М. Наука, 1987. - С. 193-238.

259. Топорова А.В. Истоки жанра проповеди на итальянском языке (о проповедях Джордано да Пиза) / А.В.Топорова // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2009. № 5. - С.25-35

260. Топорова А.В. Образ проповедника в теории и практике средневековой проповеди / А.В.Топорова // Вопросы филологии. 2009. № 3. – С.105-111

261. Топорова А.В. Поэтическое выражение мистического опыта: Якопоне да Тоди, Ричард Ролл, Мехтильда Магдебургская / А.В.Топорова // Проблемы итальянистики. Выпуск 2. литература и культура. М., РГГУ, 2006. – С.14-34

262. Топорова А.В. Ранняя итальянская лирика / А.В. Топорова. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. — 195 с.

263. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. — М.: Тип. т-ва И.Д.Сытина, 1918. — 232 с.

264. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / У.М. Уотт. — М.: Наука, 1976. — 130 с.

265. Федерн К. Данте и его время. М.: Издание т-ва И. Д. Сытина, 1911 / К. Федерн. — 284 с.

266. Федоров И.А. Парадигмы философии социального преобразования. — Античность и христианство / И.А. Федоров. — СПб.: Издательский дом «Міръ», 2006. — 392 с.

267. Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости / Г.П. Федотов // Путь. — 1931. — № 27. — С. 302-337.

268. Фрейденберг О.М.. Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг. — Л.: Гослитиздат, 1936. — 454 с.

269. Фулканелли И. Тайны готических соборов / И. Фулканелли. — М.: Ваклер, 1996. — 233 с.

270. Фуртай Ф. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура / Ф.Фуртай. – СПб.: Алетейя, 2008. – 248 с.

271. Харитонович Д.Э. Алхимия / Д.Э. Харитонович // Словарь средневековой культуры. — М.: РОССПЭН, 2003. — С. 39-42.

272. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. — М.: Айрис-пресс, 2004. — 544 с.

273. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. — М.: Издательская группа «Прогресс-Академия», 1992. — 464 с.

274. Челышева И.И. Формирование романских литературных языков (итальянский язык) / И.И. Челышева. — М.: Наука, 1990. — 213 с.

275. Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / Г.К. Честертон // Вечный человек. — М.: Политиздат, 1991. — 544 с.

276. Шауб И.Ю. Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья / И.Ю. Шауб // Stratum plus. — 1999. — № 3. — С. — 207-224.

277. Шевеленко А. Я. Доктор Мариинский и доктор Всеобъемлющий / А.Я. Шевеленко // Вопросы истории. — 1994. — № 9. — С. 167-170.

278. Шевырев С. О первых поэтах Италии, предшествовавших Данту / С. Шевырев // Журнал министерства народного просвещения. — 1837. — № 3. — С. 501-523.

279. Шитц И. Франциск Ассизский / И. Шитц // Энциклопедический Словарь Гранат. М.: Русский библиографический институт Гранат, 1927. — 7-е изд. — Т. 44. — С. 453—467.

280. Шишмарев В.Ф. История итальянской литературы и итальянского языка / В.Ф. Шишмарев // Избранные статьи. — Л.: Наука, 1972. — 360 С.

281. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура / А.М. Шишков. — М.: Савин С.А., 2003. — 592 с.

282. Шмонин Д.В. В тени ренессанса: вторая схоластика в Испании / Д.В.Шмонин. – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. - 277 с.

283. Шпренгер Я., Институрис Г. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Институрис. — СПб.: Амфора, 2005. — 524 с.

284. Шпидлик, Т. Молитва согласно преданию восточной церкви / Т. Шпидлик. — М.: Даръ, СПб: Издательство Олега Абышко, 2011. — 576 с.

285. Щеглова Л.В. Судьбы российского самопознания: П.Я.Чаадаев и Н.В.Гоголь/ Щеглова Л.В.. - Вологоград: Перемена, 2000. - 313 с.

286. Эйкен Г. История и система средневекового миросозерцания / Г. Эйкен. — СПб., 1907. Переиздание: М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 776 с.

287. Энциклопедия мистицизма. — СПб.: Литера-ВИАН, 1997. — 480 с.

288. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / У. Эко. — СПб: Алетейя, 2003. — 256 с.

289. Эрнст К.В. Суфизм / К.В. Эрнст. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с.

290. Эфрос А. М. Мастера разных эпох / А.М. Эфрос. — М.: Советский художник, 1979. — 336 с.

291. Юнг К.Г. Психология и алхимия / К.Г. Юнг. — М.: Refl-book; Киев: Ваклер, 1997. — 592 с.

292. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов/ К.Г. Юнг. - Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 211-216.

293. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: сборник статей. Под ред. Е.Я. Басина и М.Я. Полякова/ Р. Якобсон. - М., Прогресс [1960} 1975. – 469 с.

294. Ageno, F. Modi stilistici delle laude di fra Jacopone da Todi / F. Ageno // La rassegna d'Italia. — Vol. I. — 1946. — P. 20-29.

295. Alessio, F. Introduzione a Ruggero Bacone / F. Alessio. — Roma-Bari: Laterza, 1985. — 195 p.

296. Alessio, F. Ruggero Bacone fra filologie e grammatiche / F. Alessio // Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII [a cura di C. Leonardi e G. Orlandi]. — Perugia-Firenze: La Nuova Italia, 1986. — P. 281-317.

297. Anawati, G. Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens / G. Anawati // Euntes docete. — Vol. 22. — 1969. — P. 375-452

298. Andreoli, S. Angela da Foligno "Alter franciscus" / S. Andreoli. — Roma: Editrice franciscanum, 2008. — 148 p.

299. Antonelli, R. La morte di Beatrice e la struttura della storia / R. Antonelli // Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea 1290-1990. Atti del Convegno Internazionale, 10-14 dicembre 1990 [a cura di M. Picchio Simonelli]. — Napoli, 1992. — P. 35-56.

300. Arigna, E. Cristo nel Cantico / E. Arigna. — Milano: Edizioni francescane Cammino, 1966. — 129 p.

301. Armad-Hugon, A. La donna nella storia Valdese / A. Armad-Hugon. — Torre Pellice: Società di studi valdesi, 1980. — 29 p.

302. Atkinson Jenkins, T. Eructavit, an Old French Metrical Paraphrase of Psalm XLIV / T. Atkinson Jenkins. — Dresden: Gesellschaft für romanische Literatur, 1909. — 128 S.

303. Baldelli, I. Il cantico di Francesco / I. Baldelli // San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. — Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale. — Vol. 9. — Todi: Accademia Tudertina, 1971. — P. 77-94.

304. Baldelli, I. Il «cantico»: problemi di lingua e di stile / I. Baldelli // Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. — Atti del IV convegno internazionale. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1977. — P. 77-99.

305. Baldelli, I. Il canto XX dell'Inferno / I. Baldelli // «Inferno». — Letture degli anni 1973-1976. — Roma: Casa di Dante in Roma, 1977. — P. 477-493.

306. Baldelli, I. L'azione del francescanesimo nella promozione delle lingue popolari nel Vecchio e nel Nuovo Mondo / I. Baldelli // Fondamenti. — Rivista quadrimestrale di cultura. — Vol. 7. — 1987. — P. 141–159.

307. Baldelli, I. Sull'apocrifo francescano «Audite poverelle del Signore vocate» / I. Baldelli // Ricerche storiche. — Vol. 13. — 1983. — P. 559-75.

308. Baldelli, I. La «Parola» di Francesco e le nuove lingue d'Europa / I. Baldelli // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 13-35.

309. Baldelli, I. Francesco d'Assisi e il volgare / I. Baldelli // Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi, 17-

19 ottobre 1996. — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. — 1997. — P. 3-40.

310. Balzano, V. Tommaso da Celano e il Dies irae / V. Balzano // Rivista abruzzese di scienze e lettere. — Vol. 7. — 1892. — P. 197-324.

311. Barone, G. Frate Elia / G. Barone // Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. — Vol. 85. — 1974-1975. — P. 89-144.

312. Barone, G. Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti / G. Barone // Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge Temps Modernes. — T. 90. — 1987. — P. 609-626.

313. Barthes, R. L'effet du réel / R. Barthes // Communications. — T. 11. — 1968. — P. 84-89.

314. Bartoli M. Chiara d'Assisi/ M. Bartoli. - Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1989. P.250

315. Bartoli, M. Francescanesimo e mondo femminile nel XII secolo / M. Bartoli // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 167-180.

316. Bartoli, M. Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di s. Chiara d'Assisi / M. Bartoli // Archivium Franciscanum Historicum. — Vol. 73. — 1980. — P. 449-472.

317. Bartoli Langeli, A. Le radici culturali della «popolarità» francescana / A. Bartoli Langeli // Il Francescanesimo e il teatro medievale. Atti del convegno nazionale. — Firenze: Baccini e Chiappi, 1984. — P. 41-58.

318. Bartoli Langeli, A. Gli scritti da Francesco. L'autografia di un «illiteratus» / A. Bartoli Langeli // Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI convegno internazionale di studi francescani. — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994. — P. 101-159.

319. Bartoli Langeli, A. Gli autografi di frate Francesco e frate Leone / A. Bartoli Langeli. — Brepols: Turnhout, 2000. — 135 p.

320. Bartoli Langeli, A. Francesco d'Assisi e ricerca storica: un discorso aperto / A. Bartoli Langeli // Laurentianum. — Vol. 18. — 1977. — P. 338-360.

321. Basetti-Sani, G. Mohammed et Saint François / G. Basetti-Sani. — Ottawa: Commissariat de Terre-Sainte, 1959. — 284 p.

322. Basetti-Sani, G. L'islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo / G. Basetti-Sani. — Firenze: La nuova Italia, 1975. — 276 p.

323. Batlorri, M. Teoria e azione misionaria in Raimondo Lullo / M. Batlorri // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 1978. — Assisi: Società Internazionale degli Studi Francescani, 1979. — P. 188-211.

324. Bejan, S. San Francesco d'Assisi nelle riscritture di alcuni ambienti ortodossi / S. Bejan. — Padova: Edizioni Messaggero, 2007. — 286 p.

325. Benedetto L.F. — Il Cantico di Frate Sole. — Firenze: Sansoni, 1941. — 264 p.

326. Benvenuti, G. Trilogia francescana / G. Benvenuti // Luce serafica. — Ravello (Salerno), 1929. — P. 25-27.

327. Benvenuti Papi, A. «In castro poenitentiae». Santità e società femminile nell'Italia medievale / A. Benvenuti Papi // Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica. — T. 45. — Roma: Herder, 1990. — 713 p.

328. Bertoglio, C. Per sorella musica. San Francesco, il Cantico delle Creature e la musica del Novecento / C. Bertoglio. — Torino: Efattà Editrice, 2009. — 207 p.

329. Bianchi, L. Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII siècle / L. Bianchi // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. — T. 63. — 1996. — P. 45-92.

330. Bigalli, D. I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia / D. Bigalli. — Firenze: Franco Angeli, 1971. — 211 p.

331. Bigalli, D. Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone / D. Bigalli // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 1978. — Assisi: Società Internazionale degli Studi Francescani, 1979. — P. 153-186

332. Bigaroni P.M. Il Cantico di Frate Sole. — Assisi: Porziuncola, 1956. — 158 p.

333. Blasucci A. Il Cristocentrismo nella vita Spirituale secondo la Beata Angela da Foligno. — Roma: Miscellanea Francescana, 1940. — 142 p.

334. Boccali, P. Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium. Editio textus aliaeque multae adnotationes cura et studio fr. Ioannis Boccali o. f. m. dipositae / P. Boccali. — Assisi: Porziuncola, 1995. — 960 p.

335. Boccali, G. Canto di esortazione di San Francesco per le «poverelle» di San Damiano / G. Boccali // Collectanea franciscana. — Vol. 48. — 1978. — P. 5-29.

336. Bornstein, D. e Rusconi, R. Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale / D. Bornstein, R. Rusconi // Nuovo Medioevo. — Vol. 40. — Napoli: Liguori, 1992. — 264 p.

337. Borresen, K.E. Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino / K.E. Borresen. — Assisi: Cittadella, 1979. — 327 p.

338. Borresen, K.E. Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1, 27 et 1 Cor. 11, 7 / K.E. Borresen // Augustinianum. — T. 25. — 1985. — P. 213-234.

339. Branca, V. Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella Vita Nuova / V. Branca // Studi in onore di I. Siciliano. — Firenze: Olschki, 1966. — P. 121-148.

340. Branca, V. Il Cantico di Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico, prefazione di G. Barberi Squarotti e C. Ossola, aggiornamento bibliografico di C. Garzena e S. Migliore / V. Branca. — Firenze: Olschki, 1994. — 156 p.

341. Brooke R.B. Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci. The Writing of Leo, Rufino and Angelo companions of St.Francis. Oxford University Press, 1970. 380 p.

342. Brown, P. The Cult of the Saints. Its Rise and Functions in Latin Christianity / P. Brown. — Chicago: University of Chicago Press, 1981. — 204 p.

343. Brufani, S. Le «legendae» agiografiche di Chiara d'Assisi del secolo XIII / S. Brufani // Chiara di Assisi [ed. E. Menestò]. — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993. — P. 325-55.

344. Bughetti, B. Fioretti di San Francesco / B. Bughetti. — Quaracchi: Collegio San Bonaventura, 1926. — 423 p.

345. Bughetti, B. Vita e miracoli di San Francesco nelle tavole istoriate dei secoli XIII e XIV / B. Bughetti // Archivum franciscanum historicum. — Vol. 19. — 1926. — P. 636-732.

346. Buonaiuti, E. Dante come profeta / E. Buonaiuti. — Modena: Guanda, 1936. — 163 p.

347. Buonaiuti, E. Gioacchino del Fiore, i tempi, la vita, il messaggio / E. Buonaiuti. — Roma: Collezione meridionale, 1931. — 258 p.

348. Burlini Calapaj, A. Le citazioni da San Bernardo nei Sermones antoniani / A. Burlini Calapaj // Il Santo. — Vol. 22. — 1982. — P. 217-227.

349. Burns, C. Arrivo e insediamento dei frati minori nelle Isole Britanniche / C. Burns // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 47-64.

350. Cacciotti, A. Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi / A. Cacciotti. — Roma: Edizioni Antonianum, 1989. — 324 p.

351. Caero, da Gama F. Fonti portoghesi della formazione culturale di Sant'Antonio / F. da Gama Caero // Il Santo. — Vol. 22. — 1982. — P. 145-169.

352. Callaey, F. L'idéalisme franciscain spirituel au XIV siècle. Étude sur Ubertin de Casale / F. Callaey. — Louvain-Paris-Bruxelles: Jules de Meester, 1911. — 280 p.

353. Cambell, J. Les écrits de saint François d'Assise devant la critique / J. Cambell // Franziskanische Studien. — Bd. 36. — 1954. — P. 82-109, 205-264.

354. Canetti, L. L'invenzione della memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori / L. Canetti. — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996. — 558 p.

355. Canettieri, P. Laude di Jacopone da Todi / P. Canettieri // Letteratura italiana. — Torino: Einaudi, 1992. — P. 121-152.

356. Canettieri, P. Intertesti ideologici e ritmici. Taselli per Jacopone e Dante / P. Canettieri // Prassi intertestuale [a cura di S. Bianchini]. — Roma: Bagatto, 1996. — P. 55-80.

357. Canonici, L. Francesco d'Assisi / L. Canonici. — Assisi: Itinerari Francescani, 1988. — 256 p.

358. Cantini, G. Sant'Antonio di Padova oratore / G. Cantini // Studi francescani. — Vol. 4. — 1932. — P. 403-428.

359. Capitani, O. Verso una nuova antropologia e una nuova religiosità / O. Capitani // La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del convegno (Todi, 14-17 ottobre 1990). — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991. — P. 447-471.

360. Cardini, F. «Nella presenza del Soldan superba». Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata // Studi francescani / F. Cardini. — Vol. 71. — 1974. — P. 199-250.

361. Cardini, F. I primi biografi francescani dinanzi a un modello agiografico cavalleresco: S. Martino di Tours // Studi francescani / F. Cardini. — Vol. 76. — 1979. — P. 51-61.

362. Cardini, F. Magia, stregoneria, superstizione nell'Occidente medioevale / F. Cardini. — Firenze: La Nuova Italia, 1979. — 242 p.

363. Cardini, F. San Francesco e il sogno delle armi / F. Cardini // Studi Francescani. — Vol. 77. — 1980. — P. 15-28.

364. Cardini, F. Francesco d'Assisi / F. Cardini. — Milano: Mondadori, 1989. — 283 p.

365. Casella, M. Il Cantico delle Creature, testo critico e fondamenti di pensiero / M. Casella // Studi medievali. N.S. — Vol. 16. — 1943-1950. — P. 102-134.

366. Castelli, F. Risvegliò il mondo. San Francesco nella letteratura del Novecento/ F. Castelli. – Padova: Edizioni Messaggero. 2006. P.224

367. Cavallin, S. La question franciscaine comme problème philologique / S. Cavallin // Eranos. — T. 52. — 1954. — P. 239-70.

368. Cellucci, L. Le leggende francescane del secolo XIII nel loro aspetto artistico / L. Cellucci. — Roma: Società editrice Dante Alighieri, 1929. — 237 p.

369. Cerulli, E. Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnoli della Divina Commedia / E. Cerulli. — Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. — 574 p.

370. Cessi, R. Leggende antoniane / R. Cessi. — Milano: Vita e pensiero, 1936. — 115 p.

371. Chailley, J. Jérôme Bosch et ses symboles. Essay de décryptage / J. Chailley. — Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1978. — 313 p.

372. Chatillon, J. Saint Antoine de Padoue et les Victorines / J. Chatillon // Il Santo. — Vol. 22. — 1982. — P. 171–202.

373. Cheriyapattaparambil, F. X. Francesco d'Assisi e i trovatori / F.X. Cheriyapattaparambil. — Perugia: Frate Indovino, 1985. — 211 p.

374. Cian, V. Rec.: Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minore. Ed. O. Holder-Egger / V. Cian // Bullettino della società dantesca italiana. — Vol. 18. — 1911. — P. 81-98.

375. Clasen S. S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compilator / S. Clasen // Archivum franciscanum historicum. — 1961-1962. — LIV. — P. 241-72; LV. — P. 3-58, 289-319.

376. Colombo, M. Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità / M. Colombo. — Firenze: La Nuova Italia, 1987. — 113 p.

377. Contini, G. Letteratura italiana delle origini / G. Contini. — Firenze: Sansoni, 1970. — 1043 p.

378. Contini, G. Poeti del Duecento / G. Contini. — 2T: T. 1. — Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi. — 1960. — 932 p.; T. 2. — Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi. — 1960. — 1002 p.

379. Costa, B. La mariologia di Sant'Antonio di Padova / B. Costa. — Padova, Messaggero di S. Antonio, 1950. — 181 p.

380. Costa, P.M. Guglielma la Boema. L'eretica di Chiaravalle: uno scorcio di vita religiosa milanese nel secolo XIII / P.M. Costa. — Milano, NED: 1985. — 141 p.

381. Cousins, E. Bonaventure. The Soul's Journey into God. — The Tree of Life. — The Life of Saint Francis / E. Cousins. — New York: Paulist Press, 1978. — 353 p.

382. Covi, D., Dozzi D.Chiara. Francescanesimo al femminile/ D.Covi, D.Dozzi. – Bologna, Edizioni Dehoniane. VI ed. 2004. 472 p.

383. Cracco, G. Francesco e i laici. Il desiderio di Dio nella «civilitas» medievale / G. Cracco // Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita. — Milano: Università cattolica del Sacro Cuore, 1982. — P. 104-126.

384. Crocco, A. Gioacchino da Fiore: la più singolare ed affascinante figura del medieoevo cristiano / A. Crocco. — Napoli: Empireo, 1960. — 203 p.

385. Crocco, A. San Francesco e Gioacchino da Fiore / A. Crocco // Miscellanea francescana. T. 82. — 1982. — P. 520-533.

386. Da Campagnola, S. L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus». Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV / S. Da Campagnola. — Roma: Laurentianum-Antonianum, 1971. — 322 p.

387. Da Campagnola, S. Dai «viri spirituales» di Gioacchino da Fiore ai «fratres spirituales» di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa / S. Da Campagnola // Picenum Seraphicum. — Vol. 11. — 1974. — P. 24-52.

388. Da Campagnola, S. Le origini francescane come problema storiografico / S. Da Campagnola. — Perugia: Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Perugia, 1974. — 335 p.

389. Da Campagnola, S. Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV / S. Da Campagnola. — Santa Maria degli Angeli: Porziuncola, 1981. — 267 p.

390. Da Civezza, M. Storia universale delle missioni francescane / M. Da Civezza. — 5T. — T. 1: Roma: Tiburtina, 1857. — 492 p. — T. 2: Roma: Tiburtina, 1858. — 609 p. — T. 3: Roma: Tiburtina, 1859. — 796 p. — T. 4: Roma: Tiburtina, 1860. — 662 p. — T. 5: Roma: Tiburtina, 1861. — 694 p.

391. Dalarun, J. La malavventura di Francesco d'Assisi / J. Dalarun. — Per un uso storico delle leggende francescane. — Milano: Biblioteca Francescana, 1996. — 204 p.

392. Dalarun, J. Chiara e gli uomini / J. Dalarun // Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del convegno di studi [a cura di G. Andenna e B. Vettere]. — Lecce: Università degli studi di Lecce, 1998. — P. 79-120.

393. Dal Pino, F.A. Gli Ordini mendicanti e la carità / F.A. Dal Pino // La carità a Milano nei secoli XII-XV. Atti del convegno di studi [a cura di M. P. Alberzoni e O. Grassi]. — Milano: Jaca Book, 1989. — P. 79-109.

394. Dal Pino, F.A. Giordano da Giano e le prime missioni oltralpe dei frati Minori / F.A. Dal Pino // I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1991. — Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992. — P. 201-257.

395. D'Alverny, M.-Th. Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi / M.-Th. D'Alverny // St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies. — T. 2. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. — P. 179-218.

396. D'Ancona, A. Origini del teatro italiano: libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica del contado toscano e sul teatro mantovano nel secolo XVI / A. D'Ancona. — 2T. — T. 1: Torino: Loescher, 1891. — 670 p. — T. 2: Torino: Loescher, 1891. — 626 p.

397. D'Ancona, A. Jacopone da Todi, il giullare di Dio del secolo XIII / A. D'Ancona. — Todi: Atanor, 1914. — 116 p.

398. Dante e il francescanesimo. — Cava dei Tirreni: Avagliano, 1987. — 285 p.

399. Davis, Ch. T. Dante and the Idea of Rome / Ch. T. Davis. — Oxford: Clarendon Press, 1957. — 302 p.

400. Davis, Ch. T. Influence upon Dante of the Doctrines of the Joachites and Spiritual Franciscans / Ch. T. Davis // Dante and the Idea of Rome. — Oxford: Clarendon Press, 1957. — P. 239-243.

401. Davis, Ch. T. Ubertino da Casale and his Conception of «Altissima paupertas» / Ch. T. Davis // Studi medievali. — 22. — 1981. — P. 1-56.

402. De Bartholomaeis, V. Origini della poesia drammatica italiana / V. De Bartholomaeis. — Torino: Societa Editrice Internazionale, 1952. — 522 p.

403. De Beer, F. Saint François et l'islam / F. De Beer // Concilium. — T. 169. — 1981. — P. 23–36.

404. De Gaiffier, B. Légende dorée ou légende de plomb? / B. De Gaiffier // Analecta Bollandiana. — T. 83. — 1965. — P. 350-354.

405. De Gaiffier, B. Le patronage de saint Antoine pour les «res perditas» / B. De Gaiffier // Il Santo. — T. 10. — 1970. — P. 293-295.

406. De Lagarde, L. La naissance de l'esprit laïque au décline du moyen âge / L. De Lagarde. — T. 1. — Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1956. — 217 p.

407. Delcorno, C. Origini della predicazione francescana / C. Delcorno // Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno della società Internazionale di Studi francescani, Assisi, 1976. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1977. — P. 127-160.

408. Delcorno, C. Exemplum e letteratura / C. Delcorno. — Tra Medioevo e Rinascimento. — Bologna: Mulino, 1989. — 365 p.

409. De Kerval, L. L'évolution et le dévelopment du merveilleux dans les légendes de Saint Antoine de Padoue / L. De Kerval. — Paris: Fischbacher, 1906. — 68 P.

410. Delehaye, H. Le dossier antimatrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII siecle / H. Delehaye // Mediaeval Studies. — Vol. 13. — 1951. — P. 65-86.

411. Delehaye, H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité / H. Delehaye. — Bruxelles : Société des bollandistes, 1927. — 265 p.

412. Delehaye, H. Les origines du culte des martyrs / H. Delehaye. — Société des bollandistes, 1933. — 442 p.

413. Delorme, F. La Legenda antiqua S. Francisci, texte du ms. 1046 de la bibliothèque communale de Pérouse / F. Delorme // Archivium Franciscanum Historicum. — T. 15. — 1922). — P. 23-70, 278-332.

414. Del Popolo, C. Per l'«Oratio ante Crucufixum» di San Francesco / C. Del Popolo // Studi e problemi di critica testuale. — Vol. 55. — 1997. — P. 5-22.

415. De Matteis, M.C. Donna nel Medioevo. Aspetti culturali e di vita quotidiana / M.C. De Matteis. — Bologna: Pàtron, 1986. — 328 p.

416. Desbonnets, Th. La lettre à tous les fidèles de François d'Assise / Th. Desbonnets // I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche. — Todi: Accademia Tudertina, 1985. — P. 53-76.

417. Desbonnets, Th. De l'intuition a l'institution: les franciscains / Th. Desbonnets. — Paris: Editions franciscaines, 1983. — 187 p.

418. Desbonnets Th. Legenda trium sociorum. Edition critique / Th. Desbonnets // Archivium Franciscanum Historicum, № 67, 1974. - P. 38-144

419. Di Fonzo, L. L'Anonimo Perugino tra le fonti franescane del secolo XIII. Raporti letterari e testo critico / L. Di Fonzo // Miscellanea francescana. — Vol. 72. — 1972. — P. 117-483.

420. Dozzi, D. Chiara. Francescanesimo al femminile / D. Dozzi, D. Covi. — Roma: Edizioni Dehoniane, 1992. — 465 p.

421. Dupuis, J. Toward a Christian Theology or Religious Pluralism / J. Dupuis. — Maryknoll: Orbis Book, 1977. — 433 p.

422. Elm, K. Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuita e il cambiamento di un problema storiografico / K. Elm // Gli studi francescani dal Dopoguerra ad oggi: atti del Convegno di studio. Firenze, 5-7 novembre 1990. — Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993. — P. 73-89.

423. Elm, K. Francesco d'Assisi nella crisi spirituale e sociale del XII e XIII secolo / K. Elm // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 131-140.

424. Englebert, O. Saint Francis of Assisi: a biography / O. Englebert. — Chicago: Franciscan Herald Press, 1965. — 661 p.

425. Ennen, E. Le donne nel Medioevo / E. Ennen. — Roma-Bari: Laterza, 1986. — 394 p.

426. Ermini, F. Lo «Stabat mater» e i Pianti della Vergine nella lirica del Medioevo / F. Ermini. — Città di Castello: S. Lapi, 1916. — 152 p.

427. Ermini, F. Il «Dies irae» / F. Ermini. — Ginevra: Olschki, 1928. — 158 p.

428. Ermini, F. Il poeta del «Dies irae» / F. Ermini // Ermini F. Medio evo latino. — Modena: Società tipografica modenese, 1938. — P. 277-285.

429. Ermini, F. Il "Dies irae" e l'innologia ascetica nel secolo XIII / F. Ermini. — Studi sulla letteratura latina del medio evo. — Roma: Unione coop., 1903. — 145 p.

430. Esser K. Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis/ K.Esser. – Grottaferrata: Collegio San Bonaventura, 1978.- 230 p.

431. Esser, K. Origini e inizi del movimento e del ordine francescano / K. Esser. — Milano: Jaca Book, 1975. — 260 p.

432. Esser, K. Gli scritti di San Francesco / K. Esser. — Nuova edizione critica e versione italiana. — Padova: Messaggero, 1982. — 645 p.

433. Esser, K. La tradition manuscrite des Opuscules de Saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition critique / K. Esser, R. Oliger. — Roma: Institut historique O.F.M.C.A.P., 1972. — 161 p.

434. Fausti, L. L'iconografia de Sant'Antonio di Padova / L. Fausti // Miscellanea francescana. — T. 3. — 1932. — P. 189-200.

435. Fierens, A. La Question franciscaine / A. Fierens // Révue d'histoire ecclesiastique. — T. VIII. — 1907. — P. 57-80.

436. Firenze e San Pietroburgo / e Firenze. Due culture si confrontano e dialogano fra loro. Atti del Convegno (Firenze, 18-19 giugno 2003) [a cura di A. Alberti e S. Pavan]. — Firenze: Università degli Studi di Firenze, 2003. — 240 p.

437. Flood, D. Francis of Assisi and the Franciscan mouvement/ D. Flood. - Franciscan institute of Asia, Quezon City (Philippines), 1989

438. Flori, J. La Première croisade: l'occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales): 1095-1099 / J. Flori. — Bruxelles: Editions Complexe, 1992. — 281 p.

439. Flora, F. Storia della Letteratura italiana / F. Flora. — T. I. — Milano: Mondadori, 1972. — 535 p.

440. Fortini, A. La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano / A. Fortini. — Assisi: Edizioni Assisi, 1961. — 560 p.

441. Foscolo Benedetto, L. Il Cantico di frate Sole / L. Foscolo Benedetto. — Firenze: G.C. — Sansoni, 1941. — 260 p.

442. Francesco. Un «pazzo» da slegare. — Assisi: Citadella Editrice, 1997. — 301 p.

443. Frasson, L. La personalità di Sant'Antonio di Padova nei suoi sermoni / L. Frasson // I volti antichi e attuali del Santo di Padova. Colloqio interdisciplinare su "l'immagine di Sant'Antonio". — Padova: Centro studi antoniani, P. 179-180

444. Freed J. B. The Friars and German Society in the Thirteenth Century / J.B. Freed. — Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1977. — 280 p.

445. Frugoni, C. Francesco, un'immagine in cammino / C. Frugoni // Gli studi francescani dal Dopoguerra ad oggi: atti del Convegno di studio. — Firenze, 5-7 novembre 1990. — Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993. — P. 269-282.

446. Frugoni, C. Francesco, un'altra storia / C. Frugoni. — Genova: Marietti, 1988. — 83 p.

447. Frugoni, C. Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. / C. Frugoni. — Torino: Einaudi, 1995. — 431 p.

448. Frugoni, C. Vita di un uomo: Francesco d'Assisi / C. Frugoni. — Torino: Einaudi, 1995. — 141 p.

449. Gabrieli, F. San Francesco e l'Oriente islamico / F. Gabrieli // Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno

internazionale. Assisi, 12-14 ottobre 1978. — Assisi: Società Internazionale degli Studi Francescani, 1979. — P. 113-115.

450. Garzena, C. Terra fidelis manet. Humilitas et servitium nel «Cantico di frate Sole». / C. Garzena. — Firenze: Olschki, 1997. - 178 p.

451. Gasparotto, C. Dipendenze isidoriane nei Sermones di Sant'Antonio di Padova / C. Gasparotto // Il Santo. — T. 22. — 1982. — P. 229-254

452. Gebhart, E. L'Italia mistica / E. Gebhart. — Storia del Rinascimento religioso nel Medioevo. — Bari: Laterza, 1924. — 251 p.

453. Gemelli, A. Il francescanesimo / A. Gemelli. — Assisi: Porziuncola, 2000. — 257 p.

454. Gennaro, C. Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di S. Damiano alle clarisse / C. Gennaro // Movimento religioso femminile e francescanesimo [a cura di R. Rusconi]. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1980. — P. 167-91.

455. Gennaro, C. II francescanesimo femminile nel XIII secolo / C. Gennaro // Rivista di storia e letteratura religiosa. — T. 25. — 1989. — P. 259-84.

456. Getto, G. Il realismo di Jacopone da Todi / G. Getto // Lettere italiane. — T. 3. — 1956. — P. 223-269.

457. Getto, G. Letteratura religiosa dal Due al Novecento / G. Getto. — Firenze: Sansoni, 1967. — 435 p.

458. Gilson, E. La philosophie au Moyen Âge / E. Gilson. — Paris: Payot, 1952. — 318 p.

459. Gilson, E. La philosophie de Saint Bonaventure / E. Gilson. — Paris: Vrin, 1943. - 417 p.

460. Giovannelli, A. La Santa Sede e la Palestina: la custodia di Terra santa tra la fine dell'impero ottomano e la guerra di sei giorni / A. Giovannelli. — Roma: Studim, 2000. — 254 p.

461. Goldfrank, D. The Origins of the Crimean War / D. Goldfrank. — London: Longman, 1994. — 344 p.

462. Godet J.F. e Mailleux G. Opuscula sancti Francisci. Scripta sanctae Clarae / J.F.Godet, G.Mailleux. - Cétédoc, Louvain, 1976. – 380 p.

463. Görres J. von. Der Heilige Franciscus von Assisi, ein Troubadour / J. von Görres. — Strasbourg: Le Roux, 1826. — 50 S.

464. Gottschalk, H. Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit / H. Gottschalk. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1958. — 256 S.

465. Gratien, B. Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII-ème siècle / B. Gratien. — Paris: Société et librairie S. François d'Assise, 1928. — 699 p.

466. Grundmann, H. Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca / H. Grundmann. — Bologna: Il Mulino, 1980. — 553 p.

467. Grundmann, H. Gioacchino da Fiore: vita e opera / H. Grundmann. — Roma: Viella, 1997. — 261 p.

468. Guarnieri, R. Il movimento del libero spirito dalle origini al secolo XVI / R. Guarnieri // Archivio italiano per la storia della pietà. — T. 4. — 1965. — P. 351-798.

469. Guiraud, J. Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge / J. Guiraud. — 2T. — T. 1: Origines de l'inquisition dans le midi de la France: Cathares et Vaudois. — Paris: Picard, 1935. — 428 p. — T. 2: L'Inquisition au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie. — Paris: Picard, 1938. — 600 p.

470. Hinnebusch, J. F. The «Historia occidentalis» of Jacques de Vitry. A Critical Edition / J.F. Hinnebusch. — Fribourg: Éditions Universitaires, 1972. — 314 p.

471. Jung, C.G. Psychologie und Alchemie / C.G. Jung. — Zürich: Rascher Verlag, 1944. — 696 p.

472. Jung C.G. Psychologie und Religion / C.G. Jung. - Zürich: Rascher Verlag, 1940.- P.173.

473. Jeauneau E. The Partecipation of Women in Languedocian Catharism /E.Jeauneau //Medieval Studies. - Vol.41.- 1979.- P.215-251.

474. Jeusset G. Rencontre sur l'autre rive: François d'Assise et les musulmans / G. Jeusset. – Paris: Editions Franciscaines, 1996. – 290 p.

475. Joergensen, J. Den hellige Frans von Assisi/ J. Joergensen. - Copenhagen: 1907. – 533 p. (Engl. Trans.: St.Francis of Assisi. New York, 1955)

476. Iacopone da Todi e la poesia religiosa del Duecento [a cura di P. Canettieri] . — Milano: Rizzoli, 2001. — 255 p.

477. Idries, Shah. The Soufis / Shah Idries. — London: Octagon Press, 1964. — 403 p.

478. Il libro delle figure del'abbate Gioacchino del Fiore [a cura di L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich]. — T. 1. — Torino: Società Editrice Internazionale, 1953. — 447 p.

479. Inguanez-Amelli, D.M. Il "Dies irae" in un codice del secolo XII / D.M. Amelli-Inguanez // Miscellanea Cassinense. — T. 9. — 1931. — P. 5-11.

480. I mistici [a cura di E. Zolla]. — Milano: Garzanti, 1963. — 1620 p.

481. Kazantzakis, N. Il poverello di Dio/ N. Kazantszakis. – Milano: Mondadori, 1977. - 59 p.

482. Kemp, E.W. Canonisation and Authority in the Western Church / E.W. Kemp. —London: Oxford University Press, 1948. — 196 p.

483. Kermode, F. The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction / F. Kermode. — New York: Oxford University Press, 1967. — 187 p.

484. Koch, G. La donna nel Catarismo e nel Valdismo medievali / G. Koch // Medioevo ereticale [a cura di O. Capitani]. — Bologna: II Mulino, 1977. — P. 245-275.

485. Lachance, P. Il percorso spirituale di Angela da Foligno / P. Lachance. — Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1991. — 234 p.

486. Lainati, C. Santa Chiara d'Assisi / C. Lainati. — Assisi: Porziuncola, 1980. — 128 p.

487. La "Questione francescana" dal Sabatier ad oggi// La "Questione francescana" dal Sabatier ad oggi Atti del I Convegno Internazionale. - Assisi: Societa` Internazionale di studi francescani edizione, 1974. - 257 p.

488. Lapsanski, D. The Autographs on the "Chartula" of St Francis of Assisi / D. Lapsanski. — Archivum Franciscanum historicum. — T. 67. — 1974. — P. 19-37.

489. Latini, G. Dante e Jacopone e loro contatti di pensiero e forma / G. Latini. — Todi : Foglietti, 1900. — 75 p.

490. Laude Dugentesche [a cura di G. Varanini]. — Padova: Antenore, 1972. — 211 p.

491. Laurentin, R. Foi et mythe en théologie mariale / R. Laurentin // Nouvelle revue théologique. — T. 89. — 1967. — P. 281-307.

492. Laurentin, R. Court traité sur la Vierge Marie / R. Laurentin. — Paris: Lethielleux, 1968. — 222 p.

493. Leclerq, J. Monks and Love in Twelfth Century France: Psycho-Historical Essays / J. Leclerq. — Oxford: Clarendon Press, 1979. — 146 p.

494. Leclerq, J. Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII / J. Leclerq // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII [a cura di R. Rusconi]. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1980. — P. 63-99.

495. Leclerq, J. La donna e le donne in San Bernardo / J. Leclerq. — Milano: Jaca Book, 1985. — 152 p.

496. Leclerq, J. Bernardo di Chiaravalle / J. Leclerq. — Milano: Vita e pensiero, 1992. — 174 p. —

497. Leclerq, J. La figura della donna nel Medioevo / J. Leclerq. — Milano: Jaca Book, 1994. — 232 p.

498. Le Goff, J. Les mentalités / J. Le Goff // Faire l'histoire. — T. 3. — Paris: Gallimard, 1974. — 376 p.

499. Le Goff, J. Franciscanisme et modèles culturels du XIII siècle / J. Le Goff // Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell' VIII convegno internazionale. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1981. — P. 85-128.

500. Le Goff, J. La naissance du Purgatoire / J. Le Goff. — Paris: Gallimard, 1981. — 509 p.

501. Le Goff, J. San Francesco d'Assisi / J. Le Goff. — Milano: Laterza, 1998. — 208 p.

502. Leonardi, C. Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere / C. Leonardi // I Francescani nel Trecento : atti del XIV Convegno Internazionale,

Assisi, 16-17-18 ottobre 1986. — Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1988. — P. 5-36.

503. Le origini [a cura di A. Viscardi]. — Milano-Napoli: Vallardi, 1966. — 816 p.

504. Lerner, R. E. Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale / R.E. Lerner. — Roma: Viella, 1995. — 243 p.

505. Little, A.G. Le "Speculum perfectionis" ou Mémoires de frère Léon / A.G. Little. — 2 T. T. — 1: Manchester: Manchester University Press, 1928. — 350 p. — T. 2: Manchester: Manchester University Press, 1931. — 277 p.

506. L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo. Atti della XXXVI settimana di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo. — Spoleto: Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1995.

507. Magli, I. Problemi del ruolo femminile nel monachesimo cristiano / I. Magli // Testimonianze. — T. 143. — 1972. — P. 254-270.

508. Mancini, F. Il tempo della gioia / F. Mancini. — Un'interpretazione del "Laudario di Cortona" con appendice di note esegetiche. — Roma: Archivio G. Izzi, 1996. — 150 p.

509. Manselli, R. La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi / R. Manselli. — Roma: Istituto storico italiano per il Medio evo, 1955. — 245 p.

510. Manselli, R. Rassegna di storia francescana / R. Manselli // Rivista di storia e letteratura religiosa. — T. 1. — 1965. — P. 117-37.

511. Manselli, R. Sant'Antonio di Padova e la prima predicazione francescana / R. Manselli // Il Santo. — T. 8. — 1968. — P. 3-19.

512. Manselli, R. Paul Sabatier e la "questione francescana" / R. Manselli // La "questione francescana" dal Sabatier ad oggi. Atti del convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973. — Assisi, 1974. — P. 51-70.

513. Manselli, R. Le premesse medievali alla caccia alle streghe / La stregoneria in Europa / R. Manselli [a cura di M. Romanello]. — Bologna: Il mulino, 1975. — P. 39-62.

514. Manselli, R. La Chiesa e il francescanesimo femminile / R. Manselli // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII [a cura di R. Rusconi]. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1980. — P. 239-261.

515. Manselli, R. San Francesco d'Assisi / R. Manselli. — Roma: Bulzoni, 1980. — 363 p.

516. Mariani, F. Le forme letterarie nella storia. La letteratura italiana nei sistemi culturali / F. Mariani, F. Gnerre, R. Mordenti. — Torino: Società editrice internazionale, 1990. — 944 p.

517. Marini, A. Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali / A. Marini. — Assisi, Porziuncola, 1989. — 194 p.

518. Marini, A. «Pauperem Christum, virgo pauper, amplectere»: Il punto su Chiara e Agnese di Boemia / A. Marini // Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del convegno di studi [a cura di G. Andenna e B. Vettere]. — Lecce: Università degli studi di Lecce, 1998. — P. 121-132.

519. Masseron, A. Dante Alighieri, le grand poète qui tant aima St. François. / A. Masseron. — Paris: Éditions Franciscaines. — 1946. — 98 p.

520. Massignon, L. Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge / L. Massignon. — Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1956. — 17 p.

521. Massignon, A. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima / A. Massignon // Opera minora. — T. I. — Beirut: Dar-el-Maaref, 1963. — P. 550-572.

522. Matura, T. Introduction / T. Matura // Claire d'Assise. Ecrits. Introduction, texte latin, traduction, notes et index. — Paris: Cerf, 1985. — P. 3-42.

523. Maugain, G., Lemaitre H. Paul Sabatier (1858-1928): Notes biographiques / G. Maugain, H. Lemaître. — Paris: Librairie Fischbacher, 1931. — 28 p.

524. Meccoli, D. San Francesco d'Assisi nel cinema dal muto al sonoro / D. Meccoli. — Assisi: Tipografia Editrice Romana, 1982. — 95 p.

525. Menestò, E. Le vite antiche di Jacopone da Todi / E. Menestò. — Firenze: La Nuova Italia, 1977. — 288 p.

526. Menestò, E. Gli scritti di Francesco d'Assisi / E. Menestò // Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI convegno intenazionale di studi francescani. — Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994. — P. 163-181.

527. Menestò, E. La biografia di Jacopone: problemi non ancora risolti / E. Menestò // Jacopone da Todi, un francescano scomodo ma attuale. — Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, 1997. — P. 27-40.

528. Menestò, E. La “Questione francescana” come problema filologico / E. Menestò // Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana. — Torino: Einaudi, 1997. — P. 117-144.

529. Merino, J. A. Humanismo franciscano / J. A. Merino. — Madrid: Editiones Cristanidad, 1982. — 336 p. —

530. Merino, J.A. Visión franciscana de la vida cotidiana / J. A. Merino. — Madrid: Editiones Paulinas, 1991. — 295 p.

531. Merino, J. A. Historia de la filosofia franciscana / J. A. Merino. — Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. — 396 p.

532. Merino, J.A. — Don Quijote y San Francisco: dos locos necessarios. A. Merino. — Madrid: PPC, 2005. — 126 p.

533. Merino, J.A. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosofico-teologico / J.A. Merino. — Madrid: Biblioteca de Auctores Cristianos. — 2007. — 255 p.

534. Merlo, G.G. Tra eremo e città. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale / G.G. Merlo. — Assisi: Porziuncola, 1991. — 236 p.

535. Merlo, G.G. Intorno a frate Francesco / G.G. Merlo. — Milano: Biblioteca francescana, 1993. — 156 p.

536. Michetti, R. La “Vita beati Francisci” di Tommaso da Celano: storia di un agiografia medievale / R. Michetti // Franciscana. — T. I. — 1999. — P. 123-235.

537. Miccoli, G. La storia religiosa / G. Miccoli // Storia d'Italia [a cura di R. Romano e C. Vivanti]. — T. II. — Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII. — Torino: Einaudi, 1974. — P. 431-1079.

538. Miccoli, G. Francesco d'Assisi e l'ordine dei minori / G. Miccoli. — Milano: Biblioteca francescana, 1999. — 138 p.

539. Miccoli, G. La proposta cristiana di Francesco d'Assisi / G. Miccoli // Studi medievali. — T. 24. — 1983. — P. 75-79.

540. Miccoli, G. Gli scritti di Francesco / G. Miccoli // Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana. — Torino: Einaudi. — 1997. — P. 35-69

541. Militello, C. Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo / C. Militello. — Palermo: Edi Oftes, 1985. — 249 p.

542. Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale [a cura di D. Bornstein e R. Rusconi]. — Napoli: Liguori, 1992. — 264 p.

543. Montani, A. Mystical Language and the Problem of Body. Jacopone da Todi / A. Montani. — Diss. — Reading: University of Reading, 2002. – 234 p.

544. Montefusco, A. Jacopone nell'Umbria del Due-Trecento: un'alternativa francescana / A. Montefusco. — Roma: Istituto storico dei Cappuccini, 2006. — 259 p.

545. Monteverdi, A. Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli / A. Monteverdi. — Milano: Ricciardi, 1954. — 320 p.

546. Monteverdi, A. Jacopone poeta / A. Monteverdi // Jacopone e il suo tempo. Atti del Convegno dell'Accademia Tudertina (13-15 ottobre 1957). — Todi: Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1959. — P. 39-53.

547. Movimento, religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani. — Assisi: La Società, 1980. — 380 p.

548. Müller, K. Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften / K. Müller. — Freiburg: J.C.B. Mohr, 1885. — 210 p.

549. Muraro, L. Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista / L. Muraro. — Milano: La Tartaruga, 1985. — 217 p.

550. Nardi, B. Dal Convivio alla Commedia: sei saggi danteschi / B. Nardi. — Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960. — 382 p.

551. Nessi, S. Dante e Jacopone poeti della spiritualità medioevale / S. Nessi // Miscellanea Francescana. — T. 65. — 1965. — P. 369-393.

552. Nessi, S. Lo stato attuale della critica iacoponica / S. Nessi // Atti del Convegno storico iacoponico in occasione del 750 anniversario della nascità di Jacopone da Todi, Todi, 29-30 novembre 1980 [a cura di E. Menestò]. — Firenze: La Nuova Italia, 1981. — P. 37-64.

553. Newman, B. Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine / B. Newman. — Berkeley: University of California Press, 1987. — 289 p.

554. Odoardi, G. Fra Tommaso da Celano. Storico, letterato, poeta, uomo di virtù / G. Odoardi. — Tagliacozzo: Chiesa di S. Francesco, 1969. — 88 p,

555. Orioli, R. Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307 / R. Orioli. — Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1988. — 371 p.

556. Ozanam, F. Dante et la philosophie catholique au treizième siecle / F. Ozanam. — Paris: Olivier-Fulgence, 1840. — 411 p.

557. Ozanam, F. Les poëtes franciscains en Italie au treizième siècle / F. Ozanam. — Paris: Didot frères, 1854. — 440 p.

558. Paciocco, R. La leggenda di un santo di nome Francesco. Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci / R. Paciocco, F. Accrocca. — Milano: Biblioteca francescana, 1999. — 295 p.

559. Panofsky, E. Gothic Architecture and Scholasticism / E. Panofsky. — New York: Meridian books, 1957. — 156 p.

560. Paolazzi, E. Francesco d'Assisi, la lode. — Il "Cantico" e la letteratura volgare / E. Paolazzi // Francescanesimo e il teatro medievale. Atti del Convegno nazionale di studi (San Miniato, 8-9-10 ottobre 1982). — Castelfiorentino: Società storica della Valdelsa, 1984. — P. 70-120.

561. Paolazzi, E. Lettura degli «Scritti» di Francesco d'Assisi / E. Paolazzi. — Milano: Edizione Biblioteca Francescana, 1992. — 430 p.

562. Paré, G. La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement / G. Paré, A. Brunet, P. Trembley. — Paris: Vrin, 1933. — 324 p.

563. Pasero, N. Laudes creaturarum. Il Cantico di Francesco d'Assisi. / N. Pasero. — Parma: Pratiche, 1992. — 108 p.

564. Pasztor, E. Frate Leone testimone di Francesco / E. Pasztor // Collectanea franciscana. — T. 50. — 1980. — P. 35-84.

565. Pasztor, E. San Bonaventura biografo di San Francesco. Contributo alla «questione francescana» / E. Pasztor // Doctor Seraphicus. — T. 27. — 1980. — P. 83-107.

566. Pasztor, E. Francesco d'Assisi e la «questione francescana» / E. Pasztor, A. Marini. — Assisi: Porziuncola, 1999. — 376 p.

567. Pelican, J. Mary through the Centuries. Her place in the history of Culture / J. Pelican. — Yale University: Yale University Press, 1996. — 288 p.

568. Pellegrini, L. Considerazioni e proposte metodologiche per una analisi delle fonti francescane / L. Pellegrini // Laurentianum. — T. 3. — 1977. — P. 293-313.

569. Pellegrini, L. Francesco e i suoi scritti: Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi / L. Pellegrini // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. — T. 36. — 1982. — P. 311-331.

570. Pellegrini, L. Studi recenti sulle fonti biografiche di Francesco d'Assisi / L. Pellegrini // Quaderni medievali. — T. 14. — 1982. — P. 236-251.

571. Penco, G. L'amicizia con gli animali / G. Penco // Vita Monastica. — T. 17. — 1963. — P. 3-10.

572. Pereira, M. Né Eva né Maria : condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo. — Bologna: Zanichelli, 1981. — 151 p.

573. Pericoli, M. Escatologia nella lauda jacoponica / M. Pericoli. — Todi: Res Tudetinae, 1962. — 21 p.

574. Percopo, E. Le laude di fra Jacopone da Todi nei manoscritti della biblioteca nazionale di Napoli / E. Percopo // Il Propugnatore. — T. 19. — 1886. — P. 239-365.

575. Pernoud R. Héloïse et Abélard. — Paris: Albin Michel, 1970. — 298 p.

576. Pernoud, R. La femme au temps du cathédrales / R. Pernoud. — Paris: Stock, 1990. — – 300 p.

577. Pernoud, R. Eleonora d'Aquitania / R. Pernoud. — Milano: Jaca Book, 1983. — 280 p.

578. Petech, L. I Francescani nell'Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo / L. Petech // Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1979. — P. 213-40.

579. Petrocchi, G. La letteratura religiosa / G. Petrocchi // Storia della letteratura italiana. — Milano: Garzanti, 1987. — P. 653-715.

580. Petrocchi, G. San Francesco scrittore / G. Petrocchi. — Bologna: Pàtron, 1991. — 126 p.

581. Petrocchi, G. Cultura e poesie nel Trecento / G. Petrocchi // Storia della letteratura italiana. — T. II: Il Trecento. — Milano: Garzanti, 1965. — P. 641.

582. Piccini, D. Jacopone da Todi. Amore onne cosa clama. / D. Piccini. — Milano: Net, 2003. — 131 p.

583. Poeti del Duecento [a cura di G. Contini]. — Milano: Riccardo Ricciardi, 1960. — 1002 p.

584. Portigliotti, G. San Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo. Studio psichiatrico / G. Portigliotti. — Milano-Palermo: Libraso della Real Casa, 1909. — 170 p.

585. Potestà, G.L. Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli / G.L. Potestà. — Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990. — 341 p.

586. Power, E. Donne nel medioevo / E. Power. — Milano: Jaca book, 1978. — 103 p.

587. Preda, P. L'epistemologia teologica in Alessandro d'Hales / P. Preda // Rivista di filosofia neoscolastica. — T. 74. — 1982. — P. 47-67.

588. Prosperi, F. La facciata della cattedrale di Assisi. La mistica gioacchimita prefrancescana nella simbologia delle sculture / F. Prosperi. — Perugia: Stampa Grafica, 1968. — 26 p.

589. Prosperi, F. Gioacchino da Fiore e le sculture del duomo di Assisi / F. Prosperi. — Spello: Dimensione Grafica, 2003. — 365 p.

590. Pujol, J. “Psallite sapienter”: la gaia ciencia en els sermons de Felip de Malla de 1413 / J. Pujol // Cultura neolatina. — T. 56. — 1996. — P. 177-250.

591. Ratzinger, J. Lo splendore della pace di Francesco / J. Ratzinger // “30 giorni”. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.30giorni.it/articoli_id_375_l1.htm

592. Raurell, F. Verso il femminile nei secoli XII e XIII / F. Raurell // Chiara. — Francescanesimo al femminile. — A cura di Covi D. e Dozzi D. Bologna. — 2004

593. Renan, E. François d’Assise / E. Renan // Nouvelles études d’histoire religieuse. — Paris, 1884. — P. 323-352.

594. Richard, J. Les missions chez les Mongols au XIII et XIV siècle / J. Richard // Histoire universelle des missions catholiques. — T. I. Les missions des origines au XVI siècle. — Paris: Grund, 1956. — P. 173-195.

595. Ricognizione del corpo di Sant’Antonio di Padova. Studi storici e medico-antropologici [a cura di V. Meneghelli e A. Poppi]. — Padova: Centro Studi Antoniani, 1981. — 328 p.

596. Rigon, A. Sant’Antonio e la cultura universitaria nell’ordine francescano delle origini / A. Rigon // Francescanesimo e la cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988. — Perugia: Centro di studi francescani, 1990. — P. 67-92.

597. Robaud, V. Introduzione alla lettura del “Cantico delle creature” / V. Robaud // Responsabilità del sapere. — 1977. – P.97-112.

598. Roggen, H. L'ésprit de Sainte Claire / H. Roggen. — Paris: Éditions franciscaines, 1969. — 96 p.

599. Roncaglia, M. Saint Francis of Assisi and the Middle East / M. Roncaglia. — Cairo: Franciscan Center of Oriental Studies, 1957. — 95 p.

600. Roschini, M. L'Ave Maria: note storiche / M. Roschini // Marianum. — 5. — 1943. — P. 177–85.

601. Rossi, A. Poesia didattica e poesia popolare del Nord / A. Rossi // Storia della letteratura italiana. Le origini e il Duecento. — Milano: Garzanti, 1987. — P. 464-472.

602. Rotzetter, A. Francis of Assisi: A Bridge to Islam / A. Rotzetter // Concillium. — Vol. 2. — 1999. — P. 107-115.

603. Rousset, P. Histoire d'une idéologie: La croisade/ P.Rousset. – Lausanne: L'Age d'Homme. - 1983. - 216 p.

604. Rusconi, R. L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII / R. Rusconi // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII [a cura di R. Rusconi]. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1980. — P. 263-313.

605. Rusconi, R. Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII) / R. Rusconi // Storia d'Italia. Annali, IV. Intellettuali e potere [a cura di C. Vivami]. — Torino: Einaudi, 1981. — P. 951-1035.

606. Rusconi, R. Francesco d'Assisi. Un uomo nella storia / R. Rusconi // Francesco. Un "pazzo" da slegare. — Assisi: Cittadella, 1983. — 339 p.

607. Rusconi, R. La predicazione minoritica in Europa nei secoli XIII-XV / R. Rusconi // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 141-165.

608. Ruskin, J. The Nature of Gothic. A Chapter from the Stones of Venice / J. Ruskin. — London: G. Allen, 1900. — 80 p.

609. Russo, F. Dante e Gioacchino da Fiore / F. Russo // Dante e l'Italia Meridionale: atti del Congresso nazionale di studi danteschi. — Firenze: Olschki, 1966. — P. 217-230.

610. Russo, L. Ritratti e disegni storici. Serie terza. Studi sul Due e Trecento. / L. Russo. — Firenze: Sansoni, 1960. — 491 p.

611. Sabatier, P. Examen de quelques travaux récents sur les Opuscules de saint François / P. Sabatier // Opuscules de critique historique. — T. II. — Paris: Fischbacher, 1904. — P. 117-161.

612. Sabatier, P. Vie de S. François d'Assise / P. Sabatier. — Paris: Fischbacher, 1893. — 580 p.

613. Salvadori, G. Sulla vita giovanile di Dante / G. Salvadori. — Roma: Società editrice Dante Alighieri, 1906. — 125 p.

614. Sangermano, L. Francesco attraverso i suoi scritti / L. Sangermano. — Roma: Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, 1995. — 451 p.

615. San Francesco e la cultura russa: S. Pietroburgo, 18-19 settembre 1996. — Venezia : ISE, 2001. — 140 p.

616. Sant'Antonio di Padova secondo un contemporaneo. La "Vita prima" o "Assidua" [a cura di V. Gamboso]. — Padova: EMP, 1981. — 555 p.

617. Sapegno, N. Frate Jacopone / N. Sapegno. — Torino: Baretti, 1926. — 165 p.

618. Saramago, J. La seconda vita di Francesco d'Assisi/ J.Saramago// Il Teatro. – Torino: Einaudi, 1997. – 158 p.

619. S. Chiara d'Assisi, 1253-1953. Studi e cronaca del VII Centenario. — Assisi: Comitato Centrale per il VII Centenario Morte S. Chiara, 1954. — 722 p.

620. Schneider, F. Vita Nuova Studien /F.Schneider// Deutsches Dante. Jahrbuch. - XIX. – Weimar: 1937. – 350 p.

621. Schneyer, J.B. Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters fur die Zeit von 1150 – 1350 / J.B. Schneyer. — Münster: Aschendorff, 1969–1980. - 380 p.

622. Schmitt, C. L'epopea francescana nell'impero mongolo nei secoli XII-XIV / C. Schmitt // Venezia e l'Oriente / A cura di L. Lanciotti. — Firenze: Olschki, 1987. — P. 379-408.

623. Scivoletto, N. Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di San Francesco / N. Scivoletto // Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV convegno internazionale. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1977. — P. 103-124.

624. Selge, K.V. L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale / K.V. Selge // Francesco: Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa. — Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. — P. 37-45.

625. Seton, W. The letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia / W. Seton // Archivum Franciscanum Historicum. — T. 17. — 1924. — P. 509-519.

626. Sharp, D. E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century / D.E. Sharp. — New York: Russell & Russell, 1964. — 419 p.

627. Singleton, Ch. An essay on the Vita Nuova / Ch. Singleton. — Cambridge: Johns Hopkins University Press, 1949. — 168 p.

628. Smith, J.H. Francis of Assisi / J.H. Smith. — New York: Charles Scribner's Sons, 1972. — 210 p.

629. Sorelli, F. Per regioni diverse: fra Giovanni da Pian del Carpine / F. Sorelli // Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della poverta. Atti del XVIII convegno internazionale di studi francescani. — Assisi: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992. — P. 259-283.

630. Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali// Collectio Assisiensis,16. Assisi: Porziuncola. - 1989.

631. Soykut, M. Image of the Turk in Italy: a History of the "Other" in Early Modern Europe: 1453-1683 / M. Soykut. — Berlin: K. Schwarz, 2001. — 215 p.

632. Speigel, M. Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trayan's Column to Icelandic Sagas / M. Speidel. — London-New York: Routledge, 2004. — 313 p.

633. Spirito, G. Tra San Francesco e Tolkien. Una lettura spirituale del Signore degli Anelli / G. Spirito. — Rimini : Il Cerchio, 2003. — 130 p.

634. Spirito, G. Il viaggio di Tolkien ad Assisi, 1955. Luoghi e significati / G. Spirito // Lo specchio di Galadriel. I francescani celebrano J.R.R. Tolkien [a cura di Guglielmo Spirito]. — Rimini: Il Cerchio, 2006. — 165 p.

635. Spirito S. Il francescanesimo di fra Tommaso da Celano. Studio interpretativo della "Vita prima" e della "Vita seconda"/ S.Spirito. – Assisi: Porziuncola, 1963. – 210 p.

636. Spitzer, L. Nuove considerazioni sul "Cantico del frate Sole" / L. Spitzer // Convivium. — T. 33. — 1955. — P. 257-270.

637. Stubblebine, J. Byzantine Influence in the Thirteenth-Century Italian Panel Painting / J. Stubblebine // Dumberton Oaks Papers. — Vol. 20. — 1966. — P. 84-101.

638. Tamassia, N. S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda / N.S. Tamassia. — Padova-Verona: Druker, 1906. — 216 p.

639. Tardioli, F. Dante Alighieri francescano / F. Tardioli. — Roma: Editrice Nuovi autori, 1981. — 190 p.

640. Tartaro, A. Ungaretti e Jacopone. Un momento del francescanesimo del novecento / A. Tartaro // Atti del Convegno nazionale dell'Accademia Properziana del Subasio. — Roma. — 1983. — 255 p.

641. Tenneroni, A. Lo "Stabat mater" e "Donna del Paradiso". Studio sui nuovi codici / A. Tenneroni. — Todi : F. Franchi, 1887. — 94 p.

642. Terzi, A. Ultime battute sul luogo di nascità del Cantico al Frate Sole / A. Terzi. — Roma: Scuola Tipografica Francescana, 1970. — 95 p.

643. Thode, H. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien / H. Thode. — Berlin: Grote, 1885. — 573 p.

644. Tocco F. La questione della Povertà nel secolo XIV / F.Tocco. – Napoli: Perella, 1910. -311 p.

645. Todde, M. La posizione della donna nella tradizione patristica / M. Todde // Servitium Editrice. — T. 8. — 1975. — P. 164-177.

646. Tolan, J. Il Santo dal sultano / J. Tolan. — L'incontro di Francesco d'Assisi e l'islam. — Roma-Bari: Laterza, 2007. — 427 p.

647. Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di S. Francesco. Atti del convegno di studio: Celano 29-30 novembre 1982. — Celano: Presso il Comitato del Centenario, 1985. — 135 p.

648. Tondelli L., Reeves M., Hirsch-Reich B. Il libro delle figure dell'abbate Gioacchino da Fiore/ L.Tondelli,M.Reeves, B.Hirsch-Reich. - Torino: S.E.I. – 1953. – 310 p.

649. Toschi, P. Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra / P. Toschi. — Firenze: Sansoni, 1940. — 169 p.

650. Trombadori, G. Jacopone da Todi / G. Trombadori. — Venezia: Tipografia libreria Emiliana, 1925. — 100 p.

651. Underhill, E. Mysticism: A Study in Nature and Development of Consciousness/ E. Underhill. — London: Methuen & co, 1911. — 600 p.

652. Underhill, E. A Franciscan Mystic of the Thirteenth Century: The Blessed Angela of Foligno / E. Underhill // Franciscan Essays. — Aberdeen: The University Press, 1912. — P. 88-107.

653. Underhill, E. Jacopone da Todi: Poet and Mystic, 1228-1306, a spiritual biography / E. Underhill. — London-Toronto: J.M. — Dent & Sons, 1919. — 540 p.

654. Ungaretti, G. Vita di un uomo. Viaggi e lezioni / G. Ungaretti. — Milano: Mondadori, 2000. — 905 p.

655. Valerio, A. La questione femminile al tempo di Chiara / A. Valerio // Chiara. Francescanesimo al femminile [a cura di Covi D. e Dozzi D.]. — Bologna: EDB, 2004. — P. 50-61.

656. Vallone, A. La prosa della «Vita Nuova» / A. Vallone. — Firenze: Le Monnier, 1963. — 74 p.

657. Vasoli, C. La filosofia medievale / C. Vasoli. — Milano: Feltrinelli, 1961. — 707 p.

658. Veuthey, L. Il pensiero definitivo di Sabatier sulla vita di S. Francesco a sulle fonti storiche / L. Veuthey // Miscellanea francescana. — T. 33. — 1933. — P. 3-14.

659. Violante, C. Motivi e carattere della Cronica ai Salimbene / C. Violante // Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere. — T. 22. — 1953. — P. 108-115.

660. Vyskočil, J.K. Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy Sv. Kláry / J.K. Vyskočil. — Praha: Universum. — 1932. — 242 p.

661. Vettori, A. Poets of Divine Love: Franciscan Mystical Poetry of the Thirteenth Century / A. Vettori. — New York: Fordham University Press, 2004. — 226 p.

662. Volpe, G. Movimenti religiosie, sette ereticali nella societa medievale italiana (secoli XI-XIV) / G. Volpe. — Firenze: Valecchi, 1922. — 267 p.

663. Volpe, G. Medio Evo italiano / G. Volpe. — Firenze: Valecchi, 1923. — 330 p.

664. Vorreux, D. Vie de saint François d'Assise par saint Bonaventure / D. Vorreux // Desbonnets Th., Vorreux D. François d'Assise. — Documents, écrits et premières biographies. — Paris: Éditions franciscaines, 1968. — P. 565-585.

665. Vorreux D. Écrits de Saint François // François d'Assise. Écrits, texte latin de l'édition K. Esser Introduction, traduction par Th. Desbonnets, T. Matura, J-F. Godet, D. Vorreux. — Paris: Cerf, 1981. — P. 23-32.

666. Wesseley, S. I guglielmiti del XIII secolo: la salvezza tramite la donne / S. Wesseley // Sante, regine e avventuriere nell'Occidente Medievale [a cura di D. Baker]. — Firenze: Sansoni, 1983. — P. 346-361.

667. Zafarana, Z. La predicazione francescana / Z. Zafarana // Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell' VIII convegno internazionale. — Assisi: Società internazionale di studi francescani, 1981. — P. 203-50.

668. Zarri, A. Donna / A. Zarri // Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale. — Roma: Edizioni Paoline, 1976. — P. 271-285.

669. Zekiyan B.L. Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di "frontiera": martyria ed aperture all'oikumene / B.L. Zekiyan // Orientalia Christiana periodica. — T. 61. — 1995. — P. 331-361.

670. Zekiyan B.L. La spiritualità armena: il libro della lamentazione di Gregorio di Narek / B.L. Zekiyan. — Roma: Studium, 1999. — 325 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ [1].

Laudes Creaturarum.

Altissime,omnipotens, bone Domine,
Tuae sunt laudes, gloria et honor et omnis benedictio.
Tibi soli, Altissime, conveniunt,
Et nullus homo est dignus te nominare.
Laudatus sis, mi Domine, cum universa creatura tua,
Principaliter cum domino fratre sole,
Qui est dies, et illuminas nos per ipsum;
Et ipse pulcher et irradians magno splendore;
De te, Altissime, defert significationem.
Laudatus sis, mi Domine, propter sororem lunam et stellas,
Quas in caelo creasti claras, pretiosas et bellas,
Laudatus sis, mi Domine, propter fratrem ventum
Et propter aerem et nubes et serenitatem et omne tempus,
Per quod das tuis creaturis alimentum.
Laudatus sis, mi Domine, propter sororem aquam,
Quae est perutilis et humilis et pretiosa et casta.
Laudatus sis, mi Domine, propter fratrem ignem,
Per quem noctem illuminas,
Et ipse est pulcher et iucundus et robustus et fortis.
Laudatus sis, mi Domine, propter sororem nostram matrem terram,
Quae nos sustentat et gubernat,

[1] В приложении мы даем наиболее известные тексты Франциска Ассизского; некоторые из них сохранились только в итальянской или только в латинской версии; некоторые – на обоих языках. Мы сопровождаем их собственным подстрочным переводом на русский язык, ставя себе целью не столько художественность (в чем мы не можем соревноваться с такими блестящими переводчиками, как А.Ельчанинов, М.Шагинян, И.Вишневецкий, С.Аверинцев, О.Седакова) сколько точность перевода.

Et producit diversos fructus cum coloratis floribus et herba.
Laudatus sis, mi Domine, propter illos,
Qui dimittunt propter tuum amorem
Et sustinent infirmitatem et tribulationem.
Beati illi, qui ea sustinebunt in pace,
Quia a te, Altissime, coronabuntur.
Laudatus sis, mi Domine, propter sororem mortem corporalem,
Quam nullus homo vivens potest evadere.
Vae illis, qui morientur in peccatis mortalibus;
Beati illi, quos reperiet in tuis sanctissimis voluntatibus,
Quia secunda mors non faciet eis malum.
Laudate et benedicite Dominum meum,
Gratias agite et servite illi magna humilitate.

Cantico delle creature.

Altissimu, onnipotente, bon Signore,
Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne beneditione.
Ad Te solo, Altissimo, se konfano,
Et nullu homo ene dignu te mentovare.
Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le Tue creature,
Spetialmente messor lo frate Sole,
Lo quale e iorno, et allumini noi per lui.
Et ellu e bellu e radiante cum grande splendore:
Da Te, Altissimo, porta significatione.
Laudato si', mi' Signore, per sora Luna e le stelle:
In celu l'ai formate clarite et pretiose et belle.
Laudato si', mi' Signore, per frate Vento
Et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
Per lo quale a le Tue creature dai sustentamento.

Laudato si', mi' Signore, per sor'Acqua,
La quale e` molto utile et humile et pretiosa et casta.
Laudato si', mi' Signore, per frate Focu,
Per lo quale ennalumini la nocte:
Ed ello e` bello et iocundo et robustoso et forte.
Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,
La quale ne sustenta et governa,
Et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba.
Laudato si', mi' Signore, per quelli ke perdonano per lo Tuo amore
Et sostengo infirmitate et tribulatione.
Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,
Ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.
Laudato si', mi' Signore, per sora nostra Morte corporale,
Da la quale nullu homo vivente po' skappare:
Guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
Beati quelli ke trovara ne le Tue sanctissime voluntati,
Ka la morte secunda no 'l farra` male.
Laudate e benedicete mi' Signore et rengratiate
E serviateli cum grande humilitate.

Гимн творений.

Высочайший, всемогущий, благой Господь, / тебе хвалы, слава и честь и всякое благословение. / Тебе единственному, высочайший, они подобают, и никакой человек не достоин упомянуть Тебя. / Благословен будь, мой Господь, со всеми Твоими творениями, / в особенности за Господина Брата Солнце, / который есть день и которым Ты освещаешь нас. / И он прекрасен и сверкает великим блеском; / Твой, Высочайший, отражает образ. / Благословен будь, мой Господь,за сестру Луну и звезды; / ты их сотворил в небе светлыми, драгоценными и прекрасными. /

Благословен будь, мой Господь, за брата Ветра,/ за воздух и туман, и за хорошую погоду, и за всякую погоду, / с помощью которой ты заботишься о Твоих творениях. / Благословен будь, мой Господь, за сестру Воду, / которая весьма полезна, смиренна, драгоценна и чиста./ Благословен будь, мой Господь, за брата Огня, / которым Ты освещаешь ночь; / и он прекрасен и весел, крепок и силен. / Благословен будь, мой Господь, за сестру нашу мать Землю, / которая нас носит и питает, / и приносит разнообразные цветы и разноцветные цветы и травы. / Благословен будь, мой Господь, за тех кто прощает ради твоей любви / и испытывает болезни и лишения. / Блаженны те, кто их перенесет с миром, / так как Тобой, высочайшим, они будут увенчанны. / Благословен будь, мой Господь, за сестру нашу Смерть телесную,/ которую не может избежать ни один живой человек. / Горе тем, кто умрет в смертных грехах; / блаженны те, которых она найдет исполняющими Твою святую волю, / ибо вторая смерть не принесет им вреда. / Хвалите и благословляйте моего Господа, / и благодарите Его и служите Ему с великим смирением.

De vera et perfecta laetitia.

Idem (fr. Leonardus) retulit ibidem quod una die beatus Franciscus apud Sanctam Mariam vocavit fratrem Leonem et dixit: Frater Leo, scribe. Qui respondit: Ecce paratus sum. Scribe - inquit – quae est vera laetitia. Venit nuntius et dicit quod omnes magistri de Parisius venerunt ad Ordinem, scribe, non vera laetitia. Item quod omnes praelati ultramontani, archiepiscopi et episcopi; item quod rex Franciae et rex Angliae; scribe, non vera laetitia. Item, quod fratres mei iverunt ad infideles et converterunt eos omnes ad fidem; item, quod tantam gratiam habeo a Deo quod sano infermos et facio multa

miracula: dico tibi quod in his omnibus non vera laetitia. Sed quae est vera laetitia? Redeo de Perusio et de nocte profunda venio huc et est tumpus hiemis lutosum et adeo frigidum, quod dondoli aquae frigidae congelatae fiunt ad extremitates tunicae et percutiunt semper crura, et sanguis emanat ex vulneribus talibus. Et totus in luto et frigore et glaciae venio ad ostium, et postquam diu pulsavi et vocavi, venit frater et quaerit: Quis est? Ego respondeo: Frater Franciscus. Et ipse dicit: Vade; non est hora decens eundi; non intrabis. Et iterum insistenti respondeat: Vade, tu es unus simplex et idiota; admodo non venis nobis; nos sumus tot et tales, quod non indigemus te. Et ego iterum sto ad ostium et dico: Amore Dei recolligatis me ista nocte. Et ille respondeat: Non faciam. Vade ad locum Cruciferorum et ibi pete. Dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc et vera laetitia et vera virtus et salus animae.

De vera e perfetta letizia.

Lo stesso (fra Leonardo) riferi` che un giorno il beato Francesco presso santa Maria degli angeli chiamo` frate Leone e gli disse: «Fratello Leone, scrivi!». Rispose quello: «Ecco, sono pronto». «Allora scrivi – riprese – qual e` la vera letizia. Viene un inviato e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'ordine nostro. Scrivi: Non e` vera letizia. Ancora, che sono entrati tutti i prelati d'oltralpe, arcivescovi e vescovi; di piu`, anche il re di Francia e il re d'Inghilterra. Scrivi: Non e` vera letizia. Piu` ancora, che i miei fratelli sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla Fede; non basta, che io ho cosi` grande grazia di Dio, da guarire gli infermi e operare molti miracoli. Io ti assicuro che in tutte queste meraviglie non c'e` la vera letizia.

«Ma qual e` la vera letizia? Torno da Perugia e di notte profonda arrivo qui. E inverno, sono tutto infangato e cosi` pieno di freddo che i ghiaccioli dell'acqua congelata mi si formano all'estremita` della tonaca e mi percuotono continuamente le gambe, e dalle ferite mi esce sangue. E cosi`, sfigurato dalla fanghiglia, pieno di freddo e ghiaccio vengo alla porta, e dopo avere a lungo bussato e chiamato, arriva il portinaio e chiede: «Chi sei?». Io rispondo: «Sono fratello Francesco». Ma lui replica: « Vattene, non e` questa ora di andare in giro. Qui non si entra». Insistendo io, quello ripiglia: «E vattene, tu sei un sempliciotto e analfabeta; ormai non vieni piu` da noi: noi siamo tali e tanti che non abbiamo piu` bisogno di te». Cio` nonostante, io resto ancora alla porta, insisto: «Per amore di Dio, ricoveratemi almeno questa notte!» E lui ribatte: «Non lo faro`. Vai all'ospedale dei crociferi, e chiedi la`». Ebbene, ti dico che se avro` avuto pazienza e non saro` arrabbiato, questa e` vera letizia e vera virtu` e salvezza dell'anima».

Об истинной и совершенной радости.

Он же (брат Леонард) там же рассказал, что однажды блаженный Франциск возле Святой Марии[1] позвал брата Леоне и сказал: «Брат Леоне, пиши». Он отвечает: «Вот, я готов». «Пиши», - сказал, - что есть истинная радость. Приходит вестник и говорит, что все магистры Парижа вступили в Орден, пиши, это не истинная радость. Так же, если все прелаты из-за Альп, архиепископы и епископы, так же, если король Франции и король Англии; пиши, это не истинная радость. Так же, что мои братья пошли к неверным и всех их обратили в веру; так же, что у меня такую благодать я имею от Бога, что исцеляю больных и совершаю множество чудес: говорю тебе, что во всем этом нет истинной радости. Но что же есть истинная радость? Я возвращаюсь из Перуджи глубокой ночью и прихожу сюда, и зима ненастная и такая холодная, что на краях туники намерзают сосульки и

[1] Имеется в виду колыбель францисканского движения - маленькая церковь Санта Мария дельи Анджели (Порциункула), которую Франциск построил собственными руками.

постоянно бьют по ногам, и кровь сочится из ран. И весь замерзший в грязи и во льду я прихожу к воротам и долго стучу и зову, и выходит брат и спрашивает: «Кто там?» Я отвечаю: «Брат Франциск». И он говорит: «Уходи, в это время неприлично приходить; ты не войдешь. И когда я продолжаю настаивать, он отвечает: «Уходи, ты простак и невежда, такой ты нам не подходишь; мы уже стали такими важными персонами, что ты нам не нужен». А я все равно стою у порога и говорю: «Ради любви к Богу, приютите меня на эту ночь. А он отвечает: «Я не сделаю этого. Иди в приют к крестоносцам и там проси».

Говорю тебе, что если я тогда не потеряю терпение и останусь неколебим, вот в этом и есть истинная радость, истинная праведность и спасение души.

Oratio ante crucifixum.

Summe, gloriose Deus, illumina tenebras cordis mei et da mihi fidem rectam, spem certam et claritatem perfectam, sensum et cognitionem, Domine, ut faciam tuum sanctum et verax mandatum.

Preghiera davanti al crocifisso.

Altissimo glorioso Dio, illumina le tenebre de lo core mio et da me fede dricta, speranza certa e caritade perfecta, senno et cognoscemento, signore, affinche` io faccia lo tuo santo e verace commandamento. Amen.

Молитва перед распятием.

Всевышний славный Боже, освети тьму сердца моего и дай мне твердую веру, ясную надежду и совершенное милосердие, мудрость и познание, Господи, чтобы я исполнил Твою святую и истинную волю. Аминь.

Молитва «Absorbeat».

Absorbeat, quaeso, Domine,

Mentem meam ab omnibus,

Quae sub caelo sunt

Ignita et melliflua vis amoris tui

Ut amore amoris tui – moriar

Qui amore amoris mei

Dignatus es mori.

Preghiera “Absorbeat”.

Rapisca, ti prego, o Signore,

l’ardente e dolce forza del tuo amore

la mente mia da tutte le cose che sono sotto il cielo,

perche io muoia per amore dell’amor tuo,

come tu ti sei degnato morire

per amore dell’amor mio.

Молитва «Да поглотит».

Да поглотит, молю Тебя, Господи,

Пламенная и сладостная сила Твоей любви,

Рассудок мой от всего, что под небом,

Чтобы я умер от любви к любви Твоей,

Как Ты изволил умереть

Ради любви к любви моей.

Exhortatoria ad fratres.

O dilectissimi fratres et in aeternum benedicti filii, auduite me, audite vocem patris vestri.

Magna promissimus: majora promissa sunt nobis. Servemus haec: suspiremus ad illa. Voluptas brevis: poena perpetua. Modica passio: gloria infinita. Multorum vocatio: paucorum electio. Omnium retributio. Fratres, dum tempus habemus, operemus bonum.

Призыв к братьям.

О возлюбленные братья и вовеки благословенные сыны, услышьте меня, услышьте голос отца вашего.

Мы обещали многое: но нам обещано больше. Послужим здесь на земле, устремляясь к небесам. Наслаждение кратко: наказание вечно. Невелико страдание: слава бесконечна. Многих призвание: немногих избрание. Всем воздаяние. Братья, пока у нас есть время, будем творить добро.

Молитва о мире.

Signore, fa’ di me

Uno strumento della tua pace.

Dove e` odio, fa’ ch’io porti l’amore.

Dove e` l’offesa, ch’io porti il perdono.

Dove e` discordia, ch’io porti l’unione.

Dove e` dubbio, ch’io porti la fede.

Dove e` l’errore, gh’io porti la vertita’.

Dove e` disperazione, ch’io porti la speranza.

Dove sono le tenebre, ch’io porti la luce.

Dove e` tristezza, ch’io porti la gioia.

O Signore, fa’ ch’io non cerchi tanto

Di essere consolato, quanto di consolare.

Di essere compreso, quanto di comprendere.

Di essere amato, quanto di amare.

Perche` solo donando, si riceve.

Solo nella dimenticanza di se`,

Uno ritrova se stesso.

Solo perdonando, si e` perdonati.

Solo morendo, si resuscita alla vita eterna.

Господи, сделай меня орудием твоего мира! Пусть я принесу любовь туда, где ненависть. Туда, где обида, пусть я принесу прощение. Туда, где вражда, пусть я принесу мир. Туда, где сомнение, пусть я принесу веру. Туда, где заблуждение,

пусть я принесу истину. Туда, где отчаяние, пусть я принесу надежду. Туда, где мрак, пусть я принесу свет. Туда, где печаль, пусть я принесу радость.

Господи, сделай так, чтобы я стремился не столько быть утешаемым, сколько самому утешать; не столько быть понятым, склько самому понимать; не столько быть любимым, сколько любить самому. Ибо только отдавая, мы получаем; только забывая о себе, обретаем себя; только прощая, получаем прощение; только умирая, воскресаем к жизни вечной.

Oratio “Omnipotens”.

Omnipotens, aeterne, iuste et misericors Deus, da nobis miseris propter temetipsum facere, quod scimus te velle, et semper velle, quod tibi placet, ut interius mundati, interius illuminati et igne sancti spiritus accensi segui possimus vestigia dilecti filii tui, domini nostri Iesu Christi, et da te, Altissime, sola tua gratia pervenire, qui in trinitate perfecta et unitate simplici vivis et regnas et gloriaris deus omnipotens per omnia saecula saeculorum. Amen.

Preghiera “Onnipotente”.

Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri di fare, per la forza del tuo amore, cio` che sappiamo che vuoi, e di volere sempre cio` che ti piace, affinche` interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello spirito santo, possiamo seguire le orme del tuo figlio diletto, il Signore nostro Gesu` Cristo, e, con l’aiuto della tua sola grazia, giungere a te, o altissimo, che nella trinita` perfetta e nella unita` semplice vivi e regni glorioso, Dio onnipotente per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Молитва «Всемогущий».

Всемогущий, вечный, справедливый и милосердный Господи, дай нам, несчастным, поступать по твоей воле, и всегда хотеть того, что ты хочешь, чтобы, внутренне очищенные, внутренне освещенные и огнем святого духа воспламененные, мы смогли следовать по стопам возлюбленного твоего сына, господа нашего Иисуса Христа, и достигнуть тебя, высочайший, твоей лишь милостью, тебя, который в совершенной троице и простом единстве существуешь, и царствуешь и славишься, Боже Всемогущий, во веки веков. Аминь.

Salutatio Beatae Mariae Virginis.

Ave Domina, sancta Regina, sancta Dei genetrix Maria, quae es virgo ecclesia facta et electa a sanctissimo Patre de caelo, quam consecravit cum sanctissimo dilecto Filio suo et Spiritu sancto Paraclito, in qua fuit et est omnis plenitudo gratiae et omne bonum. Ave palatium eius; ave tabernaculum eius; ave domus eius. Ave vestimentum eius; ave ancilla eius; ave mater eius et vos omnes sanctae virtutes, quae per gratiam et illuminationem Spiritus sancti infundimini in corda fidelum, ut de infidelibus fideles Deo faciatis.

Saluto alla Beata Vergine.

Salve, o Signora santa, Regina, santa madre di Dio, Maria, che sei vergine fatta chiesa. Eletta dal santissimo Padre del cielo e da lui consacrata insieme con il santissimo Figlio suo diletto e con lo spirito Santo paraclito. In te fu ed e` ogni pienezza di grazia e ogni bene. Salve, suo palazzo; salve suo tabernacolo; salve, sua abitazione; salve, sua veste;

salve, sua ancella; salve, madre sua! E salve a voi, sante virtu` tutte, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei fedeli, per trasformarli, da non credenti, a credenti in Dio.

Приветствие святой Деве Марии.

Радуйся, Госпожа, святая Царица, святая родительница Господа, ты есть Дева, ставшая церковью, избранная с небес святейшим Отцом, и им вместе со своим возлюбленным святейшим сыном и со святым духом утешителем освященная; в тебе была и есть вся полнота благодати и все благо. Радуйся, дворец его; радуйся, ковчег его; радуйся, жилище его; радуйся, одеяние его; радуйся, служанка его; радуйся, мать его! И вы радуйтесь, все святые добродетели, которые через благодать и свет Святого Духа изливаются в сердца верных, чтобы преобразить их из неверующих во верующих в Бога.

Epistola ad fratrem Leonem.

Frater Leo, frater Francisco tuo salutem et pacem. Ita dico tibi, fili mei, sicut mater: quia omnia verba, quae diximus in via, breviter in hoc verba dispono et consilio, et si dopo tibi oportet propter consilium venire ad me, quia ita consilio tibi: in quocumque modo melius videtur tibi placere Domino Deo et sequi vestigiam et paupertatem suam, faciatis cum beneditione Domini Dei et mea obedientia. Et, si tibi est necessarium animam tuam propter aliam consolationem tuam, et vis, Leo, venire ad me, veni.

Lettera a frate Leone.

Fratello Leone, augura il tuo fratello Francesco salute e pace! Figlio mio, parlo a te come una madre. Tutte le parole che ci siamo scambiate per strada, le riassumo in questa parola e consiglio – anche se dopo avrai bisogno di tornare a chiedermi consiglio. Eccoti dunque il mio pensiero: qualunque modo di piacere a Dio e di seguire

le sue orme e la sua poverta` ti sembra il migliore, ebbene, fallo con la benedizione del Signore e con la mia obbedienza. Ma se e` necessario per la tua anima, per un'altra tua consolazione, e vuoi, o Leone, venire da me, vieni!

Послание брату Леоне.

Брат Леоне, твой брат Франциск желает тебе спасения и мира! Я говорю с тобой, сын мой, как мать. Все те слова, которые мы говорили по дороге, я соберу вместе в одно слово и совет – даже если потом ты должен будешь вернуться ко мне за советом. Итак, вот что я тебе советую: какой бы образ действий быть угодным Богу и следовать его пути и его нищете не видится тебе наилучшим, делай это с Божьим благословением и повинуясь мне. И если твой душе необходимо иное утешение, и ты желаешь, Леоне, прийти ко мне, приходи!

Epistola ad S.Antonium.

Fratri Antonio episcopo meo frater Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non exstinguas, sicut in regula continetur.

Lettera a s.Antonio.

Al fratello Antonio, mio vescovo, il fratello Francesco augura salute. Approvo che tu insegni sacra teologia ai fratelli, purche` in questo studio tu non spenga lo spirito di orazione e devozione, come e` stabilito nella Regola.

Послание св.Антонию.

Брату Антонию, моему епископу, брат Франциск желает спасения. Я желаю, чтобы ты читал братьям святую теологию, только бы в этих занятиях не погасил дух молитвы и благоговения, как это записано в Правиле.

Epistola toti ordini missa, 38-40[1].

Confiteor praeterea Domino Deo Patri et Filio et Spiritui Sancto, beatae Mariae perpetuae Virgini et omnibus sanctis in caelo et in terra, fratri H. Ministro religionis nostrae sicut venerabili domino meo et sacerdotibus ordinis nostri et omnibus aliis fratibus meis benedictis omnia peccata mea. In multis offendi mea gravi culpa, specialiter quod regulam, quam Domino promisi, non servavi, nec officium, sicut regula praecipit, dixi sive negligentia sive infirmitatis meae occasione sive quia ignorans sum et idiota.

Lettera a tutto l'Ordine, 38-40.

E ora, confesso tutti i miei peccati al Signore Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, alla beata Maria sempre vergine e a tutti i santi in cielo e in terra, al fratello Elia ministro della nostra famiglia religiosa come a mio venerato padrone, e ai sacerdoti dell'ordine nostro nonche` a tutti gli altri miei fratelli benedetti. In molte cose ho mancato per mia grave colpa, spetialmente non osservando la regola che ho promesso al Signore, e non recitando l'ufficio, secondo prescrive la Regola stessa, sia per negligenza, sia a motivo della mia infermita`, sia perche` sono ignorante e ilitterato.

Послание всему ордену (фрагмент 38-40).

И вот перед Господом Богом Отцом, и Сыном, и Святым Духом, и блаженной приснодевой Марией и перед всеми святыми на небесах и на земле, перед братом Н. (Ильей), министром нашего ордена и моим досточтимым господином, и перед

[1] Мы приводим здесь лишь один краткий фрагмент из довольно объемного послания.

священниками нашего ордена, и перед всеми моими благословенными братьями я исповедуюсь во всех моих грехах. Во многом я согрешил по моей тяжкой вине, в особенности в том, что правило, которое я обещал Господу, я не соблюдал, и не читал службы,как это предписывает правило, или по небрежению, или по причине моих болезней, или потому, что я невежествен и неучен.