Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
Факультет гуманитарных наук
Школа исторических наук

На правах рукописи

Яцык Светлана Александровна

Представления о святости в официальной католической мысли второй половины XIII века

Специальность
07.00.03 — всеобщая история (средние века)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, профессор
Михаил Анатольевич Бойцов

Москва
2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ **4**

§1. Постановка проблемы, цели и задачи исследования 7

§2. Источниковая база исследования 12

§2.1. Протоколы канонизационных процессов *12*

§2.2. «Лекции на пять книг декреталий» Генриха Сузанского (Остийца) *21*

§2.3. Вероучительные суммы Иоанна Уэльского *28*

§3. Обзор историографии 36

§3.1. От историй о святых к истории святости *36*

§3.2. Введение в каноническое право *59*

§3.3. Наследие Иоанна Уэльского *64*

ГЛАВА 1. СВЯТОСТЬ ДО КАНОНИЗАЦИИ: ЗНАКИ СВЯТОСТИ **67**

§1.1. Процедура папской канонизации: нормы права 67

§1.3. Споры о возможности ошибки при канонизации 80

§1.3. Способы избежать ошибки при канонизации 86

§1.3.1. «Дидактические» способы *86*

§1.3.2. «Юридические» способы *87*

§1.4. Ход канонизационного процесса 90

Выводы 113

ГЛАВА 2. СВЯТОСТЬ ПОСЛЕ КАНОНИЗАЦИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА СВЯТОГО **117**

§2.1. Литургия канонизации как инструмент коррекции образа святого 117

§2.2. Станислав Краковский: образ святого как политическая метафора 125

§2.3. Посмертное конструирование образа Людовика Святого 132

§2.4. Фома Аквинский: философ или святой 137

Выводы 141

ГЛАВА 3. МУДРОСТЬ СВЯТЫХ И СВЯТОСТЬ ФИЛОСОФОВ **144**

§3.1. Биография Иоанна Уэльского 145

§3.2. «Языческая проблема» в сочинениях Иоанна Уэльского 147

§3.3. Доступ к знанию как знак святости 161

Выводы 166

ЗАКЛЮЧЕНИЕ **168**

СОКРАЩЕНИЯ **173**

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ **175**

1. Список источников 175

1.1. Рукописные материалы *175*
1.2. Опубликованные источники *175*
2. Список литературы 177
ПРИЛОЖЕНИЯ **200**
Приложение 1. Список канонизированных между 1250 и 1297 гг. святых. 200
Приложение 2. Перевод трактата Иоанна Уэльского «Краткая беседа о мудрости или философии святых» 201

Введение

Культ святых стал значимой частью христианской культуры в эпоху поздней античности[1]. В первые века христианства абсолютное большинство святых составляли мученики, поэтому было нетрудно определить, свят ли новый умерший: мученическая кончина за веру была убедительным аргументом, который легко было проверить, и который не требовал дополнительных подтверждений. Кроме того, культ мучеников позаимствовал немало черт у античного культа героев, таких же идеализированных умерших[2]. На смену мученикам на рубеже IV и V веков пришли исповедники, религиозные подвижники [3]; сначала, когда они боролись с еретиками, схизматиками или императорами-арианами, их святость тоже можно было установить без труда. Постепенно святыми исповедниками стали считать тех, кто накладывал на себя разнообразные обеты в качестве добровольного мученичества из любви к Христу[4]. Поначалу в житиях таких святых подчеркивалось именно «мученичество аскезы»[5], а кончина – даже безболезненная смерть от старости – по возможности уподоблялась мученической, в красках описывались все симптомы даже самых незначительных заболеваний. Если мученики в некоторой степени подражали Христу, святые V и последующих веков начали отчасти подражать модели мученической святости.

Однако постепенно к христианам пришло понимание того, что исповедники – это новый, самостоятельный тип святых, который должен

---

[1] *Браун П*. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.
[2] *Pfister F.* Der Reliquienkult im Altertum. 2 Bd. Giessen, 1909-1912.
[3] *Leclercq H*. Confessor // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. par F. Cabrol, H. Leclercq, H. I. Marrou. Vol. 3, Pt. 2. P., 1910. P. 2508-2515.
[4] *Molinari P*. Saints and miracles. The Miraculous in Causes of Beatification and Canonization // The way. 1978. Vol. 18. №4. P. 290.
[5] Исследованию этого явления на примере св. Радегонды посвящена статья Этьена Деларюэля - см.: *Delarouelle E*. Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps // Etudes mérovingiennes. Poitiers, 1953. P. 65-74.

описываться в иной системе координат с акцентами на других качествах[6]. Именно в этот момент впервые возникла проблема определения критериев святости, которой отчасти посвящена первая глава настоящего исследования.

Вслед за исповедниками-миссионерами в эпоху раннего средневековья (особенно в переферийных районах Европы, христианизация которых только начиналась) появился еще один тип святых, святые правители[7]. Их почитание, во многом обусловленное дохристианскими представлениями об особой властной харизме, тоже воспринималось как нечто очевидное и не требовало обоснования.

Однако в конце XII – начале XIII века положение изменилось. В это время в средневековом обществе происходят масштабные философские, теологические и социально-политические перемены. В их числе представляется особенно важным отметить рост значения и влияния римского права, который начался еще в XII веке[8], а также усиление папской власти. В этот период папы организовывали крестовые походы; в тесном взаимодействии с папством зарождались и развивались нищенствующие ордены; была создана инквизиция; возникавшие университеты стремились получить учредительные хартии из Рима; папский двор стал одним из

---

[6] Но к какому периоду жизни святого, к какой стороне его личности должны были относится эти качества? Что нужно было подвергать оценке? Жизни мучеников по понятным причинам уделялось относительно мало внимания и в их житиях, и в мартирологах, и в канонизационных процессах: повествование сосредотачивалось на трагической кончине. В случае с исповедниками образ жизни постепенно приобретает значение. Внимание на нем заостряется по двум причинам: во-первых, что абсолютно очевидно, если человека считают святым не за то, что он отдал свою жизнь за веру, значит, он удостоился почитания за что-то, что сделал при жизни. Во-вторых, акцент на праведности и набожности святых вписывался в церковную политику «подчинения» культов. И, хотя идея о том, что святые должны выступать примерами для подражания, стала общепризнанной только в XIV в. благодаря активной деятельности нищенствующих орденов, Римская курия и до этого старалась воспитывать паству, предлагая ей достойные образцы религиозности.

[7] Об этом см., например, *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси. М., 2003; *Она же.* Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 178-204

[8] *d'Avray D. L.* Medieval Religious Rationalities: a Weberian Analysis. Cambridge, 2010. P. 131.

важнейших культурных и политических центров Европы. Деятельность понтификов способствовала не только значительному расширению прерогатив папского престола в Церкви, но и увеличению его власти над местными епархиями и даже влияния на светских правителей. Именно в этот период развивается концепция папского примата и формируется теория папской монархии. Конечно, это расширение папских прав осуществлялось в рамках церковного (и канонического) права церковными же юристами-канонистами [9], благодаря чему усилиями самих же понтификов осуществлялась канонизация правового и – как следствие – во многом светского видения мира. В этот же период в Европе начали появляться не обличенные политической властью, интеллектуалы, юристы, создающие доминирующую модель мышления (как дворянский этос – доминирующую модель поведения).

При этом, с точки зрения Дэвида д'Аврэ[10], которая восходит к Максу Веберу [11], уподобление праву, проникновение легального дискурса в богословие и другие области знания является одним из ярчайших проявлений рационализации средневекового мышления. Этот процесс был настолько широк и всеохватен, что не мог не затронуть столь значимую часть христианской религии, как культ святых. Именно влияние рационализации средневекового религиозного мышления на представления о святости и привлекло наше внимание на начальных этапах исследования.

В ходе становления процедуры канонизации все большее значение принимает доказательство, обоснование святости, приведение аргументов в

---

[9] Оживление канонического права началось во второй половине XII века, одновременно с «теологическим всплеском», эпицентр которого находился в Париже. Интеллектуальным и институциональным центром же изучения канонического права стала Болонья, университет которой сохранял пальму первенства в разработке этой дисциплины вплоть до XIV века. См. L'Università a Bologna: Personnaggi, momenti et luoghi dalle origine al XVI sec. / A cura di O. Capitani. Bologna, 1987.

[10] *d'Avray D. L.* Rationalities in History: A Weberian Essay in Comparison. Cambridge, 2010. P. 153-154.

[11] *Weber M.* Wirtschaft Und Gesellschaft: Grundriss Der Verstehenden Soziologie. 5te Autlage. Tübingen, 2002. S. 480-481.

пользу канонизации. Пиком этой тенденции можно считать упоминание в канонизационных буллах конкретных совершенных святыми чудес[12]. До установления папской монополии на канонизацию решение о том, что кто-то свят, принимало небольшое замкнутое локальное сообщество, и во многом поэтому святость новых святых не подвергалась сомнению. Однако, начиная с XIII века и с закрепления исключительного папского права канонизировать святых, ситуация перестает быть столь однозначной. Современникам не было понятно, зачем проводить расследование, если знаки святости (такие, как, например, чудесный свет, исходящий от мощей) доступны даже простецам. Вероятно, во многом из-за этих сомнений именно применительно к прославлению святых был впервые поставлен вопрос о возможности совершения папой ошибки *ex cathedra*[13].

§1. Постановка проблемы, цели и задачи исследования

Исходя из вышеизложенного, **цель** настоящего исследования — опираясь на протоколы канонизационных процессов и другие источники, имеющие церковное происхождение, реконструировать представления творцов «официальной католической мысли» второй половины XIII века о святости и вписать их в богословский и философский контекст названного периода. Как ни странно, традиционно этой темой пренебрегают, поскольку «официальные критерии святости мало сообщают об «идее святости» и ее эволюции, как и об истоках культов» [14]. Существуют исследования, посвященные канонизационной политике[15], восприятию святых обществом[16],

---

[12] Об этом см. стр. 124-125 настоящего исследования.
[13] Об этом см. стр. 80-90 настоящего исследования.
[14] «The official criteria do not tell us very much about ideas of sanctity over the centuries or about the origins of a cult». *Weinstein D., Bell R.M.* Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700. Chicago – L., 1986. P. 142.
[15] *Goodich M.* The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints // Church History. 1975. Vol. 44. P. 294-30; *Petersohn J.* Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate. // Id. Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Stuttgart, 1994. S. 597–609; *Porto Th. de A.* Política de canonização ou canonização como política? O papado, os mendicantes e as canonizações na primeira metade do

визуальным образам святости[17], тогда как работ, вписывающих понимание святости представителями «официальной католической мысли» в контекст их теологических и вероучительных представлений, насколько нам известно, гораздо меньше.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие общие и частные **задачи.** Во-первых, следует выяснить, какие черты должны были различить в человеке кардиналы, чтобы удостоить его канонизации; во-вторых, надлежит сопоставить необходимые для причисления к лику святых знаки святости с качествами, которые приписывали святым после канонизации; наконец, в-третьих, чтобы выявить корни представлений о том, каким должен быть настоящий святой, нужно сопоставить черты идеализированных авторитетов, античных философов-язычников, властителей дум образованных клириков конца XIII века, с чертами современных им святых.

Изучение представлений о святости и добродетельности философов является необходимым условием подготовки критического издания сочинений Иоанна Уэльского, которые, в составе комплекса источников, созданных представителями официальной католической мысли (который в первую очередь формируют протоколы канонизационных процессов и буллы, возвещающие канонизацию святого), являются **объектом настоящего исследования**.

Хронологические рамки исследования определяются как его целью, так и используемыми источниками. Диссертация охватывает период между понтификатами Александра IV (1254-1261) и Бонифация VIII (1294-1303). Этот период был избран для исследования по той причине, что к этому моменту уже успела сложиться процедура канонизации и папы получили

---

século XIII // XI Simpósio de História Comparada, 2014, Rio de Janeiro. Anais do XI Simpósio de História Comparada. Rio de Janeiro, 2014. P. 161-168.

[16] *Goodich M.* A Profile of Thirteenth-Century Sainthood // Comparative Studies iin Society and History. 1976. Vol. 18. № 4. P. 429-437.

[17] Images of Sainthood in Medieval Europe / Ed. by R. Blumenfeld-Kosinski, E. Szell. Ithaca, New York, 1991.

возможность сконцентрироваться на политике учреждения новых культов, действуя в рамках заявленных «правил игры». Если на протяжении предыдущих столетий (особенно в понтификат Иннокентия III) само утверждение процедуры канонизации было одной из задач канонизационных процессов, со второй трети XIII века она превращается в инструмент, с помощью которого папство может воздействовать на общественную мораль, воспитывать паству, а также поощрять новые ордены и династии, ведущие проримскую политику.

За все Средневековье, между 993 [18] и 1500 гг., Римская курия канонизировала 78 праведников, в то время как Иоанн Павел II (1978–2005)[19], за 27 лет своего понтификата объявил святыми 482 человека[20], а блаженными — почти 1400 человек [21]. При этом а XIII век приходится больше канонизаций, чем на любое другое столетие Средневековья: святыми за этот век было объявлено 24 человека, из которых только семь (Маргарита Шотландская, Петр Мученик, Станислав Краковский, Клара Ассизская, Ричард Чичестерский, Ядвига Силезская и Людовик IX) были прославлены после 1250 года [22]. Число официально ратифицированных культов значительно уступает общему числу культов, появившихся за это время – по

---

[18] Дата первой известной папской канонизации, подробнее об этом см. ниже.

[19] Прозванный «папой всех святых» (*pape de la Toussaint*) – не только из-за интенсивной канонизационной деятельности, но и по той причине, что был рукоположен 1 ноября 1946 г., в день Всех святых.

[20] Проведя, впрочем, всего 52 церемонии — в отличие от средневековых понтификов, он не пренебрегал групповыми канонизациями.

[21] К концу 1990-х гг. число беатифицированных подбиралось к 800, но за последние пять лет понтификата Иоанн Павел II его почти удвоил. См.: *Chiron Y.* Enquête sur les canonisations. Paris, 1998. P. 303.

[22] В первой половине века были канонизированы Кунигунда Люксембургская (ум. 1040, кан. 1200), Гильберт Семпрингеймский (ум. 1189, кан. 1202), Вульфстан Вустерский (ум. 1095, кан. 1203), Прокопий Сазавский (ум. 1053, кан. 1204), Гильом Буржский (ум. 1029, кан. 1218), Хуго Линкольнский (ум. 1200, кан. 1220), Роберт Молемский (ум. 1111, кан. 1222), Вильгельм Эскилльский (ум. 1154, кан. 1224), Лаврентий Дублинский (ум. 1181, кан. 1225), Вильгельм Йоркский (ум. 1154, кан. 1226), Франциск Ассизский (ум. 1225, кан. 1228), Антоний Падуанский (ум. 1230, кан. 1232), Вергилий Зальцбургский (ум. 780, кан. 1233), Доминик (ум. 1221, кан. 1234), Елизавета Венгерская (ум. 1231, кан. 1235), Эдмунд Рич (он же Эдмунд Эбингдонский) (ум. 1240, кан. 1246) и Гийон Паншо (ум. 1241, кан. 1247).

подсчетам Майкла Гудича, последних было 518[23]; таким образом, в поле зрения папства попало всего около 10% святых XIII века.

При этом именно официально одобренные культы являются **предметом** нашего исследования. О них известно значительно больше, чем о культах локальных, потому что бюрократическая машина римской Курии производила огромное количество записей, в том числе – сопровождающих канонизационные процессы, которые, в силу преемственности современного Римского престола по отношению к средневековому, сохранились до наших дней.

По причине типологической и жанровой неоднородности задействованных в данном исследовании источников его **методологической основой** стал принцип текстологической и герменевтической критики. Кроме того, в ходе анализа источников мы опирались на метод, предложенный Дэвидом д'Аврэ и Николь Бэриу и во многом вдохновленный веберианским пониманием рациональности. Изучая инструменты, с помощью которых представители Курии находили возможность на строгом юридическом языке говорить о чудесном и сакральном, мы попытались найти место представлений о святости в средневековой религиозной рациональности.

Понятийный аппарат исследования был разработан с учетом традиций, существующих в современной историографии, а также целей и задач работы. Святость принципиально понимается как конструкт [24], существовавший только в воображении проводивших расследования кардиналов, но не в реальности; как ноумен; как продукт общественного воображения, особый вид признания, которое нельзя обрести вне социума.

Представляется необходимым также раскрыть понятие «официальная католическая мысль», вынесенное в заглавие настоящей работы. Поскольку

---

[23] *Goodich M.* Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25). Stuttgart, 1982. Краткое изложение социологических наблюдений за составом святых см. в: *Idem.* A Profile of Thirteenth-Century Sainthood // Comparative Studies in Society and History. 1976. Vol. 18. № 4. P. 429-437.

[24] *Delooz P.* Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960. Подробнее о его исследованиях см. С. 38-39 настоящего исследования.

ее замысел заключается в том, чтобы взглянуть на проблему святости стереоскопически, с разных точек зрения, в ходе исследования нельзя было ограничиваться узким кругом источников куриального происхождения, так как члены этого сообщества имели свою концепцию святости, вызывающую отчетливое сопротивление со стороны локальных властей. Чтобы продемонстрировать, что святость официально прославленных святых не сводится к представлениям о ней епископов, которые занимались формированием папской власти, мы приняли решение обратить внимание на тех, кто был далек от курии, но при этом оказывал определенное дидактическое воздействие на современников. Едва ли кто-то подходит на эту роль лучше, чем проповедник.

В этом контексте особенно продуктивно было бы рассмотреть воззрения некоего провинциала, который не находился бы в постоянном контакте с курией и имел бы независимые политические интересы. Авторов, которые подходят под это определение, немало; поэтому мы приняли решение искусственно ограничить круг «провинциальных» источников сочинениями Иоанна Уэльского. Модель святости, предстающая в таких источниках, включена в особый контекст. Иоанн, для которого большее значение, чем политические интересы, имело знание, производящееся его коллегами, выходцами из университетской среды, включил святость в модель мировосприятия провинциального интеллигента, который претендует на власть над умами, а не людьми.

§2. Источниковая база исследования

§2.1. Протоколы канонизационных процессов

Основным источником этого исследования являются протоколы канонизационных процессов, тексты, к которым даже болландисты, «дабы не испытывать терпение своих читателей» [25], прибегали лишь изредка, ограничиваясь краткими выдержками. В XIX веке началась выборочная публикация протоколов, однако большая их часть по-прежнему не издана и находится в архивах, изредка привлекая внимание ученых[26].

Прохладность ученых отчасти объяснима: по сравнению с мартирологами, *exempla*, житиями и другой подобной литературой, бывшей долгое время в новинку для исследователей, протоколы дают гораздо меньше информации о самих святых и об их жизни. Однако, помимо ценных сведений о тех, кто выступал на этих процессах свидетелями, они прекрасно освещают восприятие святых народом и клиром, демонстрируют те «требования», которые миряне и духовные лица выдвигали перед святыми и позволяют оценить соотношение ролей этих общественных групп в избрании объекта для почитания.

Кроме того, что тоже уже упоминалось выше, протоколы традиционно воспринимаются исследователями как серийные источники, которые можно изучать только в рамках большой, представительной выборки[27]. Это верно: ни в форме организации текста, ни в форме подачи информации свидетелями мы не найдем большого разнообразия, но необходимо отдавать себе отчет в том, что текст протоколов был построен таким образом не случайно, а для того, чтобы упростить комиссии кардиналов его проверку. Содержащиеся в

---

[25] *Vauchez A.* La sainteté... P. 2.

[26] Например, в 2008 году вышла книга Дидье Летта, полностью посвященная анализу материалов процесса канонизации Николая из Толентино (1325).

[27] Отметим, однако, что разнообразие, которое зачастую мерещится современному исследователю в пенитенциариях, поучительных *exempla*, проповедях или житиях, при ближайшем рассмотрении тоже оказывается следованием литературному этикету, топикой, *accessus ad auctores*.

протоколах данные были предназначены для сравнения и поэтому представлялись по определенной схеме, которая будет описана ниже. В папской канцелярии существовали правила записи, строгое соблюдение которых комиссарами позволяет с легкостью извлекать из протоколов типовые сведения, такие как, например, возраст или пол свидетелей.

Однако, вопреки установившейся традиции, в настоящем исследовании протоколы не будут рассматриваться как массовый источник по социальной истории. Тем не менее, именно они были избраны в качестве основного источника; этот выбор обусловлен несколькими соображениями.

Во-первых, в отличие от житийной литературы, которая воспроизводит стереотипизированный и обезличенный образ святого (тем самым легитимизируя его через уподобление канону), протоколы позволяют нам увидеть индивидуальные черты святых, еще не стертые унификацией и адаптацией под агиографические топосы. Во-вторых, помимо эксплицитно выраженных сведений о том, занимался ли святой благотворительностью, предсказывал ли будущее и совершал ли чудеса исцеления, протоколы содержат гораздо более интересную для нас информацию о понимании святости теми, кто проводил канонизационные расследования.

Известно, что сегодня любому социологическому исследованию предшествует процедура концептуализации объекта, которому это исследование будет посвящено. Концептуализация – это выбор координатной сетки, исследовательского языка и инструментария; в том числе, она предполагает определение объекта исследования и выделение его конститутивных, то есть базовых, признаков[28]. Эти признаки всегда конвенциональны, они не претендуют на то, чтобы быть истинными или ложными; они представляют собой договор между исследователями о том, какими свойствами обладает явление, которое они намереваются изучать. Не имея терминологического аппарата для того, чтобы описать объект

[28] *Вахштайн В.С.* Архитектура утопического воображения: попытка концептуализации // Социология власти. №4. 2014. С.28-29.

исследования, невозможно проводить посвященные ему опросы, в том числе – опросы о жизни и чудесах святого.

В основу настоящего исследования легли 10 протоколов, созданных во второй половине XIII века. Семь из них закончились канонизацией; материалы трех были признаны недостаточными для прославления нового святого. К сожалению, у нас нет возможности изучить протоколы всех канонизационных процессов, пришедшихся на период между понтификатами Александра IV и Бонифация VIII: материалы, связанные с канонизацией Ричарда Чичестерского [29] и Маргариты Шотландской [30] не сохранились. Документы, сопровождающие расследования, посвященные святости Амвросия Массанского, Джамбоно и Филиппа Буржского, были привлечены, чтобы через сопоставление с ними протоколов «успешных» процессов выявить критерии святости, принятые в Курии в означенный период.

Прежде, чем перейти к описанию конкретных документов, составляющих источниковую базу данного исследования, следует сказать несколько слов об общих чертах канонизационных процессов. Этот вид источников сочетает в себе черты двух типов средневековых текстов: по форме он восходит к *ars notarie* и должен восприниматься в связи с профессиональными юридическими практиками своего времени; по содержанию же он гораздо ближе к агиографическим трудам и, более узко, к рассказам о чудесах святых, *libri miraculorum*[31].

Протоколы включали в себя записи опросов, проводимых представителями папской курии в местности, где жил или покоился святой

---

[29] Vita sancti Ricardi // AASS Apr I. P. 277–318.

[30] Расследования, повященные жизни и чудесам святой Маргариты, проводились троекратно: в 1245, 1247 и 1248 гг. AASS Jun II. P. 320. Обзор связанных с ней источников см.: *Paciocco R.* Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302). Porziuncola, 2006. P. 295-311.

[31] *Lett D.* Un procès de canonisation au Moyen Age. Essai d'histoire sociale. Nicholas de Tolentino 1325. P., 2008. P. 5; *Dalarun J.* La sainte et la cité. Micheline de Pesaro (morte en 1356), tertiaire franciscaine (Collection de l'école française de Rome, 164). Roma, 1992. P. 26.

(современники называли их *processus* или *informatio in partibus*)[32]; отчет (*relatio*) группы кардиналов, которые рассматривали опросы и решали, достойны ли они внимания папы; доклады (*summarium*) и постановления трех консисторий, собиравшихся по вопросу канонизации, и, наконец, буллу, содержащую решение папы ввести персонажа, чья биография изучалась столь пристально несколько предыдущих месяцев, в сонм святых.

Протоколы составлялись на латинском языке. В случае, если кто-то из опрашиваемых не владел им, нанимали переводчика, который переводил на народный язык вопрос, со всей точностью сформулированный комиссарами на латыни. В самом тексте протокола могла встретиться цитата на народном языке, но юридическая, формальная составляющая документа всегда была написана на латыни.

Как тип документа протоколы оформились очень быстро, их становление приходится на вторую половину XII – начало XIII века[33]. По мнению Воше, это явление представляет интерес не только для историков канонического права, поскольку его можно считать маркером существенных перемен, произошедших в сознании средневекового человека: примечателен факт проникновения юридических, сугубо рациональных подходов в церковный домен[34].

Значительная часть протоколов включена в корпус *Acta sanctorum*[35]; он оцифрован и доступен в виде полнотекстовой базы «Acta Sanctorum

---

[32] Подобный опрос впервые был проведен и зафиксирован при папе Гонории III во время канонизации Этьена из Шатильона в 1208 году, а схема опросов выработалась к 1230-м (Григорий IX постановил придерживаться *forma interrogatorii*, составленной им самим). Свидетели должны были рассказать комиссарам о жизни и чудесах, совершенных святым до и после его смерти; сначала доказательства чудес не требовались, достаточно было их упоминания, но со временем комиссары стали придирчиво уточнять обстоятельства совершения чуда, чтобы избежать повторений и обманов. – См. *Vauchez A*. La sainteté... P. 49-50, 58-59.

[33] О становлении этого типа документов в связи с формированием процедуры канонизации см.: *Яцык С.А.* Формирование исключительного права понтификов на канонизацию (993–1234) // Средние века. 2016. №77 (1-2). [В печати].

[34] *Vauchez A.* La sainteté... P. 60.

[35] Это свод, содержащий в себе преимущественно жития святых, является плодом труда конгрегации Болландистов. Его первый том был издан в 1643 году. Жития расположены в

Database» на сайте издательства ProQuest[36]. Материалы для составления этой базы данных почерпнуты из изданий, опубликованных в Антверпене и Брюсселе, а не из более поздних и неполных изданий, вышедших в Венеции в 1734-1760 гг. или в Париже в 1863-1870 гг. Этот ресурс предоставляет пользователям возможность контент-анализа оцифрованных текстов, что значительно упрощает и ускоряет работу с источниками, позволяет делать выборку текстов по заданным параметрам и применять иные методы количественного и статистического анализа.

Обратимся к конкретным документам, которые были использованы в настоящем исследовании.

Процесс канонизации Амвросия Массанского, францисканца, умершего в 1240 году, был начат в год его кончины по запросу подеста, совета и народа города Орвието[37]. В текст процесса, опубликованного в Acta Sanctorum, включена булла Григория IX «*Dei sapientia*» от 8 июня 1240 года, возвестившая начало расследования[38]. Его проведение было поручено епископу Орвието Райнерию. Однако в 1250 году Иннокентий IV издал буллу, которая возвещала, что проведенный процесс не соответствовал нормам (показания свидетелей не были достаточно достоверными)[39], поэтому его результаты не могут быть рассмотрены в курии, но тем не менее папа

календарном порядке в соответствии с литургическим календарем, каждый том посвящен определенному месяцу (охвачены все месяцы от января до ноября); каждому тексту предшествует введние, *commentarius praevius*, в котором сообщается, в частности, на базе каких рукописей было составлено житие. Всего вышло 68 томов, последние из которых, по мнению Патрика Гири, обладают чертами научного исследования, поскольку были составлены под влиянием позитивистской концепции, предлагающей разделять «факт» и «вымысел» в агиографических сочинениях. *Geary P.* Living with the dead in the Middle Ages. Ithaca, 1994. P. 9.

[36] Доступ к этому ресурсу, к счастью, предоставляет своим читателям Государственная Публичная Библиотека России. URL: http://acta.chadwyck.co.uk.ezproxy.usr.shpl.ru/ [дата обращения: 31 марта 2016 г.]

[37] Processus canonizationis beati Ambrosii Massani // AASS Nov IV. P. 567.

[38] Ibid. P. 572.

[39] «Quantalibet nempe ipsorum testium dicta privata credulitatis fide nitantur, tamen ob solemnitatis in quibusdam omnissae defectum, illam auctoritatem plenarie non preferunt publice notionis.» *Innocent IV*. Grata nobis admodum. 2.XII.1250 // Bullarium Franciscanum. Vol. I. P. 561-562.

просил горожан сохранить «почтительное отношение к его личности», то есть, он не запретил локальный культ, а отказал в его превращении в общекатолический. Он предложил заново провести канонизационное расследование, что и было сделано между 1250 и 1251 годами, но так и не привело к канонизации Амвросия. В начале текста была указана дата: «1250 settembre 22 – octobre 31». В конце сделана приписка рукой XVII века, гласящая, что тело блаженного Амвросия, до сих пор не признанного святым, покоится в церкви города Орвието.

Процесс канонизации Джамбоно, умершего в 1249 году, начался вскоре после его смерти и проходил в два этапа: сначала в 1251, а затем – в 1253 и 1254 годах. Судьба этого персонажа чрезвычайно интересна. В молодости он был жонглером, потом стал отшельником и основал братство «иоаннбонитов» (*Zamboniti*). По утверждению самого Джамбоно и его защитников, это братство приняло «устав святого Августина»[40]. Позднее, в 1256 году папа Александр IV создаст нищенствующий орден августинских братьев, который объединит иоаннбонитов, тосканских еремитов, бритинианцев и другие близкие к ним по духу братства. Но до этого Церковь не одобряла подобные конгрегации и сомневалась в их ортодоксальности. Усомнился в ортодоксальности иоаннбонитов и папа Иннокентий IV, сначала одобривший проведение расследования[41]. Он засомневался настолько сильно, что буллой, которая, к сожалению, утеряна, повелел заново провести опрос в местности, где жил Иоанн Добрый, чтобы проверить ортодоксальность его воззрений. Повторным опросом руководил магистр Микеле, капеллан кардинала Гульемо Фиески[42].

Протокол процесса канонизации Джамбоно, таким образом, состоит из шести фрагментов: первые два отражают проведенные в 1251 году

---

[40] Подробнее об этой конгрегации см. AASS Oct IX. P. 726-728.
[41] В июле 1251 года он отправил Моденскому епископу Альберто Бочетти письмо, в котором повелел начать канонизационное расследование, заручившись помощью настоятеля кафедрального собора святого Марка в Мантуе.
[42] Processus apostolici beatae Joannis Boni // AASS Oct IX. P. 726.

расследования и жизни и посмертных чудесах Джамбоно соответственно, а фрагменты с третьего по шестой посвящены перепроверке: праведности жизни, добродетелей, прижизненных чудес (3-5) и посмертных чудес (6). Результатами проверки представители курии не были удовлетворены, поэтому Иоанн добрый до сих пор считается блаженным, но не святым.

Каждая из шести частей включает в себя чуть больше десяти глав. Первая часть – это материалы опроса, проведенного в 1251 году, они содержат сведения о жизни и прижизненных чудесах Иоанна Доброго. Первая глава в этой части является вступлением, своеобразной биографической справкой, а каждая из 13 следующих глав представляет собой рассказ одного какого-то свидетеля об Иоанне. Большая часть свидетелей, упомянутых в первой главе — братья Иоанна, иоаннбониты. Вторая часть также содержит материалы, полученные в результате разысканий 1251 года в Мантуе, но уже не о жизни, а о посмертных чудесах. В ней 20 глав.

Части с третьей по шестую — это уже материалы второго процесса, происходившего в 1253-1252 гг. Они во многом повторяют затронутые в первых двух частях сюжеты, однако на этот раз комиссары обращали усиленное внимание на добродетели Иоанна и старались оценить то, насколько его взгляды совпадали с официальной религиозностью.

Процесс канонизации **Петра Мученика**[43] занял ровно 352 дня[44]. Протокол канонизационного расследования сохранился не полностью; часть рукописей была утеряна и некоторые свидетельства дошли до наших дней только в издании конца XIX века, об аутентичности которых в современной историографии ведутся споры[45].

---

[43] Martire per la fede. San Pietro da Verona, domenicano e inquisitore / A cura di Gianni Festa. Bologna, 2007.

[44] Подробнее об этом см. стр. 124 настоящего сочинения.

[45] *Villa J.S.* Processo per l'uccisione di s. Pietro martire // Archivio storico Lombardo. 1877. № 4. P. 790-794. Об аутентичности опубликованных здесь документов см.: *Prudlo D.* The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252). Ashgate, 2008. P. 175-182.

Процесс канонизации Ютты Зангерхаузенской[46], знатной дамы и супруги барона Яна Конопацкого, инициировал ее последний духовник доминиканец Хейденрейх Кульмский, по ее завещанию похоронивший Ютту в часовне при кафедральном соборе города Кульма (польск. Хелмно) и затем отправивший в Рим запрос о ее канонизации. Он получил разрешение провести расследование о жизни и чудесах Ютты в диоцезе Кульмзее, однако до канонизации дело не дошло. Материалы этого расследования собраны и опубликованы, в том числе – в переводе на польский язык[47].

Подобно Елизавете Тюрингской, после смерти мужа переехала из Тюрингии в Восточную Пруссию, в район Кульмзее, о чем, вероятно, ее попросил родственник Арно Зангерхаузенский, великий магистр тевтонского ордена. Она основала на территории Ордена церковь, поселилась при ней и до самой смерти жила там в добровольной бедности, тоже в подражание святой Елизавете – *exemplo sanctae Elisabeth Thuringiae lantraviae, quibus ex finibus erat*.

Протокол канонизации Станислава, епископа Краковского, опубликован в сборнике *Monumenta Poloniae Historica* и частично переведен на польский язык[48].

Оригинал **протокола канонизации Клары Ассизской** не сохранился. До наших дней дошел только перевод этого текста на умбрийский диалект, выполненный в XV веке[49]. Он был обнаружен в 1920 г. и немедленно опубликован. Некоторые исследователи сомневаются в его аутентичности[50]. Помимо протокола, сохранились некоторые другие связанные с ее

---

[46] AASS Mai VII. P. 602-612.

[47] *Westpfahl H*. Untersuchungen über Jutta von Sangerhausen // Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Bd. 26. 1938. S. 515–596; Quellen zum Leben und zur frühen Verehrung der heiligen Jutta von Sangerhausen / Hrsg. von Peter Gerlinghoff. Sangerhausen, 2006.

[48] MPH. T. IV. Lwow, 1884. P. 185-318. Более позднее издание с параллельным переводом на польский: Cuda swietego Stanislawa / Ed. Janina Pleziowa, Zbigniew Perzanowski // Analecta Cracoviensia. 1979. Vol. 11. P. 47-141.

[49] *Lazzeri Z.* Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi // Archivum franciscanum historicum. XIII. 1920. P. 403-507.

[50] *Armstrong R.J.* The Lady: Clare of Assisi : Early Documents. New City Press, 2006. P. 140

канонизацией документы, в том числе – булла Александра IV о ее канонизации; они тоже опубликованы[51].

Протокол процесса канонизации Ядвиги Силезской также не дошел до наших дней, однако мы располагаем его небольшими фрагментами[52] и житием Ядвиги, *Vita major*, написанным на основании протокола анонимным немецким клириком в 1300 году[53]. Есть гипотеза, что автором этого текста является францисканец Генрих из Брены[54].

Людовик IX Святой был объявлен святым через 27 лет после своей смерти. За это время на Святом престоле сменилось 10 пап; наибольший след оставили Григорий X (первым документом, который он выпустил в качестве римского папы, стало письмо доминиканцу Жоффруа де Болье, повелевающее начать расследование о жизни и чудесах почившего короля[55]), Мартин IV и Бонифаций VIII, выпустивший буллу *Gloria laus*, которая ввела французского короля в сонм святых[56]

Поскольку **Филипп Буржский** (которого также часто называют «Филиппом Беррье», что не вполне корректно, поскольку слово «*Berruyer*» – это этнохороним жителей города Бурж) так и не был официально канонизирован, долгое время протокол посвященного ему канонизационного

---

[51] Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali: lettera di annunzio della sua morte, processo e bolla di canonizzazione / Ed. Giovanni Maria Boccali. Perugia, 2002.

[52] *Gottschalk J.* Die älteste Bilderhandschrift mit den Quellen zum Leben der hl. Hedwig im Auftrage des Herzogs Ludwig I. von Liegnitz und Brieg im jahre 1353 vollende // Aachener Kunstblätter. №34. 1967. S. 61-161.

[53] AASS Oct. VIII. P. 224-264.

[54] *Jasinski K.* Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu sw. Jadwigi // Księga Jadwiżańska (Międzynarodowe Sympozjum Naukowe «Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska». Wrocław-Trzebnica, 21-23 września 1993 roku) / Wyd. M. Kaczmarel, M.L. Wojcik. Wrocław, 1995. S. 339-351.

[55] *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. С. 235.

[56] *Carolus-Barré L.* Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297). Essai de reconstitution. (Collection de l'École Française de Rome, 195). Rome, 1994; *Id*. Les enquêtes pour la canonisation de saint Louis — de Grégoire X à Boniface VIII — et la bulle Gloria laus, du 11 août 1297 // Revue d'histoire de l'Église de France. T. 57. №158. 1971. P. 19-29.
Жития и булла о канонизации см.: AASS Aug. V. P. 275-755.

расследования[57] не публиковался, но в 2002 г. Роберто Пачокко подготовил критическое издание этого текста[58].

§2.2. «Лекции на пять книг декреталий» Генриха Сузанского (Остийца)

Помимо протоколов канонизационных процессов, в настоящем исследовании был задействован еще один источник, созданный профессиональным канонистом, Генрихом Сузанским – а именно его комментарий на раздел «Декреталий» Григория IX «О реликвиях и почитании святых». Прежде чем переходить к описанию этого текста, следует сказать несколько слов о его авторе.

Генрих (ит. Энрико), возможно принадлежал к семье Бартоломео[59] и родился около 1200 г. в пьемонтском городе Суза, а умер 25 октября или 6 ноября 1271 года в Лионе[60]. Он был одним из величайших канонистов своего времени и вошел в историю под прозвищем «Остиец», поскольку был епископом Остии. Неслучайно в «Божественной комедии» именно он олицетворяет каноническое право:

«Не ради благ, манящих продолжать

Нелегкий путь Остийца и Фаддея.

---

[57] Vat. Lat. 4019. ff. 28-100; Paris, BnF. Lat. 5373A. ff. 1-65.

[58] *Paciocco R.* Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges // Archivum historiae pontificiae. №40. 2002. P. 131–174.

[59] Он часто упоминается в историографии под таким именем, хотя свидетельства о его принадлежности к семье Бартоломео появились уже после его смерти. – *Brugnotto G.* L'« *Aequitas canonica* » : studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense). Roma, 1999. P. 14.

[60] В завещании, изданном А. Паравичини Бальяни (*Paravicini Bagliani A*. I testamenti dei cardinali del Duecento. Roma, 1980. P. 133-141), Остиец изъявил желание быть похороненным в ближайшей доминиканской церкви в случае, если бы он умер в римской курии, или близко к ней; если же смерть застала бы его вдалеке от курии, он просил похоронить его в кафедральном соборе того города, в котором он бы отошел в мир иной. Неизвестно, где находится могила Остийца. Многие современные историки считают, что он умер в Лионе и был похоронен в местном доминиканском монастыре, однако нет документа, который подтверждал бы эту гипотезу. Есть также свидетельства о том, что он был погребен в соборной церкви святого Лоренцо в Перудже.

Рай. 12, 82-84 (перевод М.Л. Лозинского)

Известно, что он изучал гражданское и каноническое право в Болонье, где его учителями были Якопо Бальдовини и Гомобон[61]; там он был удостоен степени доктора обоих прав. О том, что он получил достойное образование и в словесности, свидетельствуют многочисленные цитаты из античных авторов, таких как Гораций, Овидий, Сенека, Вергилий. Вероятно, после окончания учебы на некоторое время он остался в Болонском университете в качестве преподавателя; около года он читал лекции в Парижском университете, однако, несмотря на большие успехи, все же предпочел церковную карьеру академической. В 1233 году он был рукоположен. В 1235 году стал настоятелем кафедрального собора в Антибе.

Но сан и духовная карьера не помешали его юридической деятельности, которая всю жизнь обеспечивала его полезными знакомствами и завидными должностями. Между 1237 и 1242 годами он несколько раз путешествовал в Англию [62], попеременно выполняя поручения то английского короля Генриха III (чьим представителем он оставался до 1258 года), то папы. В 1243 году Генрих Сузанский вернулся во Францию и уже в 1244 году получил сан епископа Систерона, став одновременно с этим папским капелланом, а в 1250 – архиепископа Амбрена. Папа продолжал отправлять его в дипломатические миссии; например, в 1251-1252 годах Генрих находился в Германии. Его многократно обвиняли в том, что он давал и брал взятки (в том, что он не самым честным путем получил сан епископа

[61] *Pennington K*. Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusio) // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 63. Roma, 1993. P. 758.

[62] По одной версии, в первый раз он отправился туда в 1239 году, сопровождая Элеонору Прованскую, выданную замуж за Генриха III. (*Kay R.* Hostiensis // Medieval Italy: an Encyclopedia / Ed. by Ch. Kleinhenz. N. Y., 2004. Vol. 1. P. 515). По другой – в 1237 году вместе с кардинал-диаконом Оттоном Монферратским, который был направлен папой Григорием IX в Лондон, чтобы разрешить конфликт между Кентерберийским и Йоркским архиепископами. (*Pennington K*. Enrico da Susa. P. 759).

Систерона, и в том, что он принял взятку от епископа Меца), однако ни одно из подобных обвинений не имеет убедительных доказательств.

22 мая 1262 года Урбан IV пожаловал Генриху Сузанскому титул епископа Остии и Веллетри[63], что и послужило причиной для появления у него прозвища «Остиец». Хотя он часто фигурирует в регистрах Урбана IV (двадцать пять раз) и Климента IV (несколько реже – только четыре раза), почти ничего не известно о роли, которую он играл в папской курии после своего назначения главой коллегии кардиналов.

Остиец является автором множества комментариев на папские декреталии и новеллы, среди которых самыми значительными сочинениями являются «Сумма о титулах декреталий» (*Summa super titulis Decretalium*) (известная также как «Золотая сумма», *Summa aurea*) и «Лекции о декреталиях Григория IX», *Lectura in Decretales Gregorii IX*. Он работал еще над одним крупным сочинением, которое должно было называться *Lectura in Novellas Innocentii IV*, однако оно так и не было опубликовано. Остиец комментировал не заключительную версию новелл, а так называемый «свод тридцати семи» [64] , дополненный сороковой новеллой [65] и тремя экстраваганциями, *extravagantes* (папскими декретами, не вошедшими в официальные сборники: *Is qui, Sane quia* и *Ad perpetuam* [66]). Но после публикации «Шестой книги», (*Liber sextus*, содержающей декреталии

---

[63] Остия – это одна из семи субурбикарных епархий, то есть епархия пригорода Рима (от лат. *suburbium* – пригород). С 1150 года пост епископа этой епархии приложен к посту декана коллегии кардиналов. В первом тысячелетии епископы Остии занимали первое место в ряду епископов римской церковной провинции, имели право на ношение паллиума, и именно на их плечах лежала обязанность рукополагать в епископы нового папу римского.

[64] Исследователи выделяют три редакции «Новелл» Иннокентия IV: своды A, B и C. Свод C представляет собой окончательный и полный вариант, состоящий из сорока одной новеллы, и именно он был обнародован в 1253 году. Однако более распространенным (51 из 226 рукописей, исследованных П.-Й. Кесслером) является некий промежуточный вариант, гораздо более полный, чем своды A и B, но содержащий только 37 новелл. – *Казбекова Е.В.* Вклад Иннокентия IV в развитие канонического права XIII в. (на материале Новелл) // Средние века. 2003. Вып. 64. С. 106-107.

[65] Той, которая стоит под номером 40 в своде C, новеллой C 40.

[66] *Pennington K*. Enrico da Susa. P. 763.

Бонифация VIII) не было смысла в продолжении работы над комментариями к Новеллам, поскольку Бонифаций заимствовал существенную часть Новелл и вставил их в свое произведение. Комментарии Остийца к Новеллам не стал самостоятельным произведением, но его можно найти в приложении к двум изданиям *Lectura in Decretales Gregorii IX*[67].

Одним из источников данного исследования стал комментарий Остийца на двадцать пятый титул третьей книги Декреталий Григория IX «О реликвиях и почитании святых». Он содержится в его «Лекциях или аппарате на пять книг декреталий» (*Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium*).

Прежде всего, стоит отметить, что у этого труда нет единого и общепринятого названия. Можно встретить такие наименования как *Lectura, Commentarium, Apparatus.* Нам представляется более предпочтительным последнее, поскольку им пользовался сам Остиец, и будем для удобства называть этот труд «Чтением»[68]. Оно почти в два раза длинней, чем «Золотая сумма», изданная в двух томах по полторы тысячи страниц каждый. Это не удивительно, поскольку в *Apparatus* Остиец дает комментарий на все декреталии Григория IX (а не на объединявшие их титулы и главы, как в «Сумме»), а некоторые из них достаточно подробны и требуют не менее подробного анализа.

Как и *Summa Aurea*, этот труд обязан своим появлением тому недолгому времени, которое Генрих Сузанский провел в Парижском университете. Некоторые предполагают, что на написание «Аппарата» Остийца сподвигли ученики, которые, услышав некоторые из его комментариев на Новеллы Иннокентия IV, попросили его

---

[67] *Ibid.,* P. 761.

[68] Хотя в завещании, в котором Остиец указывает университеты, в которые надлежит отослать последнюю редакцию «Аппарата», он называет это произведение «Commentum meum super Decretalibus». – *Paravicini Bagliani A*. I testamenti... P. 134.

прокомментировать и Декреталии,[69]. Эта версия правдоподобна, поскольку в означенную эпоху изучение канонического права строилось на чтении и комментарии Декрета Грациана и Декреталий Григория IX. Есть и другая гипотеза, утверждающая, что Иннокентий IV, который, вероятно, был знаком с Остийцем еще до того, как стал папой[70], лично попросил его создать комментарий на «Декреталии»[71].

Существуют две редакции «Аппарата». Считается, что над первой Остиец работал между 1254 и 1265 годами[72]. В последние годы жизни он его дорабатывал и переделывал. О последующих правках свидетельствует тот факт, например, что Остиец упоминает смерть Климента IV (1268) и выборы папы в 1271 г., при которых он присутствовал. Кроме того, в завещании Остиец акцентирует внимание на том, чтобы копии второй редакции *Lectura* были отправлены в Болонский университет, в кафедральный собор Амбрена, в Парижский университет, канцлеру Римской курии и новому папе. Кроме того, вице-канцлер и Парижский университет должны были получить также по экземпляру «Суммы»[73]. Эта сугубо адресная рассылка задумывалась автором как своего рода аутентификация своих сочинений: использование их в курии (при которой тогда тоже работал небольшой университет, *studium curiae*), в важнейшей правовой (Болонья) и богословской (Париж) школах автоматически давало им статус образца.

---

[69] *Gallagher C.* Canon Law and the Christian Community: The Role of Law in the Church According to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis. Roma, 1978 (Analecta Gregoriana. Vol. 208). P. 44; *Caron G.* Ostiense (Enrico da Susa) // Novissimo Digesto Italiano. Torino, 1965. Vol. XII, P. 284-285 ; *Rivera Damas A.* Pensamiento politico de Hostiensi: Estudio juridico-historico sobre las relaciones entre el sacerdocio y el imperio en los escritos de Enrique de Susa. Zürich, 1964. P. 17-22.

[70] *Pennington K.* Enrico da Susa. P. 760.

[71] *Brugnotto G.* L'« *Aequitas canonica*». P. 46.

[72] *Pennington K.* An Earlier Rencension of Hostiensis's Lectura on the Decretals // Bulletin of Medieval Canon Law. New Series.1987. Vol. 17. P. 81. Во время преподавания в Париже Остиец задумал этот труд и начал делать черновые наброски, но вскоре вынужденно прервал это занятие и вернулся к нему, уже будучи архиепископом Амбрена.

[73] «Tertio. Commentum meum super Decretalibus quod misi Bononiam conscribendum studio Bononiensi relinquo <…> Tertium volumen eiusdem Commenti de quo supra feci mentionem quod videlicet misi Parisius per Bostagnum, canonicum Venciensem. lego eidem Rostagno». *Paravicini Bagliani A.* I testamenti dei cardinali del Duecento. P. 134.

Первую редакцию сочинения Остийца можно найти в рукописи, хранящейся в Оксфорде (Oxford, New College 205, fol. 2r-241r). Кеннет Пеннингтон обнаружил расхождения между текстом этого манускрипта и изданиями первой редакции *Apparatus*, сделанными в начале XVI века[74]: оксфордская рукопись оказалась короче, в ней отсутствует комментарий на буллу «Rex Pacificus», с которого начинается текст первой редакции «Аппарата», изданный в Париже в 1512 году[75]. Других рукописей, содержащих первую редакцию «Аппарата», нет. Что касается второй редакции, до наших дней дошло 55 рукописей, содержащих ее отрывки или весь «Аппарат» целиком[76].

В печатном виде сочинения Остийца впервые появились в первой четверти XVI века. В 1512 году увидели свет обе редакции *Apparatus*: первая – в Париже, вторая – в издательстве Иоанна Скотта в Страсбурге[77]. На основании парижского издания в Венеции в 1581 году вновь была напечатана первая редакция «Аппарата». Несмотря на то, что Венецианское издание менее достоверно, чем Страсбургское, поскольку оно основывалось не на рукописях, а на одном печатном источнике, в двадцатом веке сделали репринт именно с него (Torino, 1965). Не имея возможности следовать рекомендации Кеннета Пеннингтона[78] и сравнивать текст с рукописями, мы пользовались страсбургским изданием второй редакции «Аппарата», опубликованным на сайте Баварской государственной библиотеки.

В этом сочинении Остиец постоянно подкрепляет свои утверждения цитатами из Библии, гимнов, Декрета Грациана и Декреталий Григория IX,

---

[74] Сравнению рукописи с печатными изданиями посвящена уже упомянутая выше статья: *Pennington K.* An earlier rencension of Hostiensis's Lectura on the Decretals // Bulletin of Medieval Canon Law, New Series.1987. Vol. 17. P.77-90.

[75] *Henricus (de Segusia).* Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium. Paris, 1512.

[76] Список манускриптов, занимающий пять страниц, опубликован в статье Мартина Бертрама: *Bertram M.* Handschriften und Drucke des Dekretalenkommentars (Lectura) des Hostiensis // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1989. Bd. 106. S. 182-186.

[77] Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium. Argentorati, 1512.

[78] *Pennington K.* An earlier rencension... P. 85. URL : http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00018041/image_1 [дата обращения: 31 марта 2016 г.]

комментария Иннокентия IV на Декреталии и многих других источников, причем эти цитаты никак не выделены графически. Иногда, в случае с нормативными документами канонического права, автор указывает номер книги, титула и капитула, к которым относится приведенная цитата.

«Лекции» обрели признание сразу после своего появления. Позднейшие канонисты полагали этот текст равным комментариям Иннокентия IV и Иоанна Андреа. Тем не менее, количество рукописей *Apparatus*, дошедших до наших дней, многим меньше, чем число сохранившихся рукописей *Summa Aurea* (55 против более чем сотни[79]), из чего некоторые делают вывод о том, что труд не был ни столь же известен, ни столь же влиятелен[80]. Такое заключение необоснованно. По утверждению Пеннингтона, каждый канонист, писавший после Остийца, не мог игнорировать ни один из его монументальных трудов[81].

«Лекции» были избраны в качестве одного из источников настоящего исследования по двум причинам: во-первых, это произведение, пусть и знакомое современным исследователям [82], в последний раз были опубликованы в 1581 году и ни разу не издавались критически[83]; во-вторых, именно привлекаемый нами фрагмент этого сочинения, посвященный канонизации, стал основой для папского церемониала и образцом для

---

[79] *Pennington K*. Enrico da Susa. P. 761.
[80] *Gallagher C*. Canon Law and the Christian Community. P. 45.
[81] *Pennington K*. Enrico da Susa... P. 761.
[82] Представления Остийца о порядке канонизации в сжатом виде изложены Отфридом Крафтом. *Krafft O*. Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln, Weimar, Wien, 2005. P. 554-555. См. также: *Schimmelpfennig B*. Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter. Tübingen, 1973. S. 164-174; *Vauchez A.* Conclusion // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. R., 2004. P. 358.
[83] Отсутствие современных критических изданий, к сожалению, является общей бедой и неизбежным недостатком современных исследований по истории канонического права. *Казбекова Е.В*. Отзыв на автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук А. Ю. Митрофанова «Кодификация канонического права в период раннего средневековья (IV-XI вв.)». URL: http://www.bogoslov.ru/text/2269093.html [дата обращения: 31 марта 2016 г.]

последующих комментаторов сводов декретального права в XIV-XV вв.[84], в первую очередь – для Иоанна Андреа, «источника и глашатая канонического права»[85]. Примечательно, что Остиец описывает канонизацию одновременно и как юридический процесс и как церковную церемонию.

§2.3. Вероучительные суммы Иоанна Уэльского

Наряду с документами, порожденными папской Курией, и текстами, вышедшими из-под пера канонистов, данное исследование опирается на сочинения Иоанна Уэльского, францисканца, проповедника и собирателя *exempla*, написанные им в 1260–1270 гг.

Иоанн, родившийся в Уэльсе и перебравшийся в Париж, стал предтечей возникновения сообщества ревнителей античной культуры, так называемых *classicizing friars* [86], которое было сформировано преимущественно английскими монахами из нищенствующих орденов (в их числе, например, доминиканцы Роберт Холкот, Томас Рингстед и Томас Хоупмен и францисканцы Джон Ридвал и Джон из Латбери). Представителям этой группы был присущ особенный интерес к античной истории, мифам и литературе и любовь к цитатам из античных и псевдоантичных текстов, тогда как, например, французские монахи-проповедники были склонны скорее обращаться к примерам из повседневной жизни своей паствы.

Увлечение Иоанна античностью проявляется в том, что в своих сочинениях он регулярно апеллирует к *exempla* из жизни древних

---

[84] *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln-Weimar-Wien, 2005. S. 555. Представляется возможным его использование при исследовании состояния канонического права не только второй половины XIII в., но и нескольких предшествующих его написанию десятилетий, поскольку это произведение не вводило новые нормы, а закрепляло и обосновывало существующие.

[85] *Johannes Andreae*. In quinque libros decretalium novella commentaria. Venetiis, 1581. (Репринт: Torino, 1963).

[86] Термин, предложенный и описанный Б. Смолли — см. *Smalley B.* English friars and antiquity in the early fourteenth century. Oxford, 1960. P. 51–52. См. также: *Roest B*. A history of Franciscan education (c. 1210–1517). Leiden, 2000. P. 272–289.

философов, таких как Пифагор, Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Вергилий, Помпей Трог и другие. Он объясняет свой интерес к историям про язычников тем, что на тот момент, когда он начал составлять учебники для проповедников, существовало уже немало дидактических произведений, насыщенных назидательными примерами из Библии и агиографических текстов. Античные *exempla* встречались гораздо реже, несмотря на то, что были необходимы, ведь проповедник, по Иоанну, должен располагать назидательными примерами, уместными в самых разных ситуациях: в церкви, в личном разговоре или *in mensa*[87][88]. Конечно, Иоанн далеко не первым обратил внимание на античное наследие. К концу XIII цитаты и комментарии на сочинения языческих философов уже не были редкостью в текстах, например, представителей Шартрской школы[89]. Петр Абеляр был хорошо знаком с философией платоников (немалую часть сведений о которой он получил из сочинений Блаженного Августина), его ученик Иоанн Солсберийский почтительно относился к Пифагору и Сенеке и т. д[90].

Однако, судя по всему, сомнения в правомерности использования античных примеров не покидали Иоанна на протяжении всей его карьеры, поэтому в каждом трактате он уделяет внимание обоснованию того, что добрый христианин все же может научиться чему-то у язычников[91]. Риторике

---

[87] Communiloquium // *Johannes Guallensis.* Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496. fol. 1.

[88] Впрочем, первым пособием по ведению «застольных бесед» считается «Liber de Introductione Loquendi» Филиппа из Феррары. См. *Creytens R*. Le manuel de conversation de Philippe de Ferrare O.P. // Archivum Fratrum Praedicatorum. Vol. 16. 1946. P. 131.

[89] *Воскобойников О.С.* Право на миф. Введение в поэтику Шартрской школы // Цари, святые, мифотворцы. Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М., 2016. [В печати].

[90] *Gregory T.* Abélard et Platon // Studi medievali. 1972. Vol. 13. P. 539–562; об античных *exempla* в «Поликратике» см.: *von Moos P.* Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im 'Policraticus' Johanns von Salisbury. Hildesheim, 1988. (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit; 2).

[91] Стратегии, которые Иоанн использовал, чтобы оправдать использование «языческого материала» в своих сочинениях, анализируются в: *Яцык С.А.* Мудрость святых у языческих философов: к эволюции этических взглядов Иоанна Уэльского // Цари, святые,

Иоанна Уэльского и его представлениям о святости и мудрости посвящена третья глава настоящего исследования.

Иоанн известен как автор масштабного свода дидактических текстов, а также ряда проповедей (всего ему приписывается около 20 произведений). Дж. Суонсон, автору единственной на сегодняшний день посвященной Иоанну диссертации, было известно 453 манускрипта, содержащих его работы; этот список ежегодно пополняется[92]. В их числе – рукописи, содержащие комментарий к орденскому уставу, *Declaratio super regulam*[93], комментарий к Евангелию от Иоанна, который долгое время ошибочно приписывали Бонавентуре[94], и другие сочинения. Наиболее изученная часть наследия Иоанна – это корпус вероучительных сумм, предназначенных для проповедников (анализом этих источников занимались А. Литтл, У. Пантин, Дж. Суонсон, А. Дием, П. Кальнинг, Т. Риклин[95] и другие). Его составляют «Краткая беседа о добродетелях древних государей и философов»

мифотворцы. Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М., 2016. С. 152-173. [В печати].

[92] *Swanson J.* Op. cit. P. 211. А. Дием утверждает, что ему удалось обнаружить еще 30 рукописей, которые не фигурируют в диссертации Суонсон. – См.: *Diem A., Verweij M.* Virtus est via ad gloriam? John of Wales and Michele da Massa in Disagreement // Franciscan studies. Vol. 63. 2005. P. 215.

[93] Он опубликован – см., например, Speculum minorum. Venezia, 1513. Pars III. Fol. 98v–106r; о комментарии см.: *Brooke R.* The Image of Saint Francis. Responses to Sainthood in the Thirteenth Century. Cambridge, 2006. P. 96–97; *Воскобойников О.С.* Судьба человека. Средневековые путешествия человека между Востоком и Западом // Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М., 2015. С. 212.

[94] *Baldwinus ab Amsterdam*. The Commentary on St. John's Gospel edited in 1589 under the name of Bonaventure, an authentic work of John of Wales, O. Min // Collectanea Franciscana. №40. 1970. P. 71-96; *Doucet V.* Maîtres Franciscains de Paris. Supplément au «Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle» de M. le Chan. P. Glorieux // Archivum franciscanum historicum. №27. 1934. P. 550.

[95] *Little A.G.* Studies in English Franciscan history. Manchester, 1917. P. 185. *Diem A.* A classicising friar at work. John of Wales' Breviloquium de virtutibus // Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt. P. 75-105. *Kalning P.* Virtues and Exempla in John of Wales and Jacubus de Cessolis. trad. Eric Kuchle // Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500 / Cur. István Pieter Bejczy and Cary J. Nederman. Turnhout, 2007. (Disputatio 9). P. 139-176. *Ricklin T. De honore Aristotelis apud principes* oder: Wie Aristoteles in die höfische Gesellschaft des 13. Jahrhunderts einzieht: Das Beispiel des Johannes von Wales // Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof / Hrsg. von G. Grebner und J. Fried. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 15). Berlin, 2008. P. 367-389.

(*Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* (1260-1270)), «Общая беседа» или «Сумма сравнений для людей всякого происхождения» (*Communiloquium* или *Summa collationum ad omne genus hominum* (1266-1272)), «Полезная беседа о жизни известных философов, об их нравственных речениях и достойных подражания деяниях» (*Compendiloquium de vitis illustrum philosophorum et dictis moralibs eorundem ac exemplis imitabilibus* (после 1272)) и «Краткая беседа о мудрости или философии святых» (*Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum* (после 1272)[96]). Примечательно, что, помимо Иоанна, на сегодняшний день нет сведений ни об одном другом францисканце из Англии, который писал бы в XIII веке учебники для проповедников[97].

Помимо названных сумм, Иоанн является автором таких трактатов, как «Беседа о законе» или «Трактат о десяти заповедях» (*Legiloquium* или *Tractatus de Decem Preceptis* (после 1272)) и *Moniloquium* (первая половина 1270-х гг.)[98].

В данном исследовании использованы все четыре трактата из серии -*loquia*, но особое внимание уделено «Краткой беседе о мудрости святых»[99]. «Краткая беседа» представляет собой подборку доступных любому верующему рассказов о святых, преимущественно о египетских монахах, предназначенную для воспитания новициев ордена францисканцев и для использования содержащихся в ней *exempla* в проповедях. Нам удалось ознакомиться с тремя списками «Краткой беседы»; все они датируются XIV в.: один из них хранится в Ассизи (Assisi, Sacro Convento, ms. 397, fol. 216–

---

[96] Даты написания трактатов приведены по: *Swanson J.* John of Wales: A study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar. Cambridge, 1989. P. 13–14.
[97] *d'Avray D. L.* The preaching of the friars: Sermons diffused from Paris before 1300. Oxford, 1985. P. 150.
[98] *Swanson J.* Op. cit. P. 13-14.
[99] Перевод этого трактата приведен в приложении к настоящему исследованию (С. 201-222).

221), другой — в Париже (Paris, Mazar. 727=1255, fol. 109–113), третий – в Оксфорде (Oxford, Bodleian Laud Misc. 603, fol. 99-103).

Большинство исследователей, изучающих наследие Иоанна, предпочитает обходить этот текст стороной, полагая, что ему «не присуще очарование трех других *-loquia*»[100]. Видимо, в Средние века этот трактат тоже уступал в популярности другим произведениями Иоанна: если «Краткая беседа о добродетелях древних государей и философов» дошла до нас в составе 140 рукописей[101], то *Breviloquium de sapientia* сохранился всего в 28 списках[102]. Этот текст впервые был напечатан в 1472 году[103], не переиздавался с середины XVII в.[104] и до сих пор изучен чрезвычайно слабо. Ни «Краткая беседа», ни сколько-нибудь значимые ее отрывки до сих пор не переводились ни на один из европейских языков, а на русский язык не переведено ни одно сочинение Иоанна.

«Краткая беседа о мудрости святых» привлекла наше внимание не только по причине своей относительно слабой изученности. На материале этого источника особенно ярко проступают сомнения Иоанна о том, могут ли античные мудрецы удостоиться спасения и следует ли использовать *exempla* из их жизни для воспитания паствы. В отличие от других трактатов, она не превозносит мудрость и добродетельность античных философов, а, напротив,

---

[100] *Swanson J.* Op. cit. P. 193.
[101] Ibid. P. 6.
[102] К 23 рукописям, перечисленным Суонсон (*Swanson J.* Op. cit. P. 233–254), благодаря Р. Ньюхаузеру и Б. Рёсту прибавились еще 5: Prato, Bibl. Roncioniana MS Q.V.3 (18), fol. 10ra-12vb (s. xiv1); Tortosa, Catedral MS 37, fol. 127v–131; Tortosa, Catedral MS 231, fol. 90v–99v; Vic (Barcelona), Museu Episcopal MS 56, fol. 83–88; Palermo, Biblioteca Centrale della Regione Siciliana (olim Biblioteca Nazionale), IV.G.1, fol. 137–138v.
[103] *Johannes Guallensis*. Communiloquium sive summa collationum ad omne genus hominum. Köln, Arnold Ther Hoernen, 17 juli 1472 (этот том был переиздан в начале 1480-х годов в Лёвене Иоанном Вестфальским (Secretum secretorum: Kurzfassung. Daran: Johannes Guallensis: Breviloquium de virtutibus antiquorum; Breviloquium de sapientia sanctorum. Loewen, Johannes de Westfalia, ca. 1484)); *Johannes Guallensis.* Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, Georgius Arrivabenus,1496 (этот том переиздан в 1518 году в Страсбурге (Summa Johannis Wallensis de regimine vitæ humanæ, seu Viridarium doctorum. Strassburg, 1518)).
[104] *Johannes Guallensis.* Florilegium de vita et dictis illustrium philosophorum et Breviloquium de sapientia sanctorum / Ed. L. Wadding. Romae, 1655.

доказывает превосходство мудрости святых над доступным язычникам знанием. Дж. Суонсон, автор единственной на данный момент посвященной Иоанну монографии, полагает, что он написал «Краткую беседу», потому что хотел снять с себя исходившие от церковных властей обвинения в излишней симпатии к язычникам[105]. Эта точка зрения не является общепринятой: так, например, Дж. Маренбон отметил, что во всех своих произведениях Иоанн демонстрирует солидарность с тезисом Августина Блаженного о безусловном превосходстве христиан над неверующими[106]. Нам ничего не известно об обвинениях, направленных лично против Иоанна; более того, представляется, что ортодоксальность его взглядов не вызывала сомнений у церковных иерархов, в пользу чего говорит его участие в комиссии, в состав комиссии, призванной оценить труды Петра Иоанна Оливи[107]. Однако трудно сомневаться, что во францисканской среде велись споры о правомерности апелляций к языческим примерам для проповеди сугубо христианских ценностей[108]. Возможно, с помощью «Краткой беседы» Иоанн попытался включиться в эту дискуссию. Вероятно также, что, работая над этим трактатом, Иоанн хотел разрешить внутреннее противоречие между собственной солидарностью с тезисом Блаженного Августина о том, что язычники не могут быть добродетельными, и глубоким личным интересом к греческим и римским мудрецам.

Текст «Краткой беседы» почти полностью состоит из цитат – авторская мысль Иоанна Уэльского проявилась в выборе темы, которую он этими цитатами проиллюстрировал, в их подборе и компоновке; от своего лица Иоанн говорит, в сущности, только в восьмой, заключительной главе, где он резюмирует все вышесказанное: «совершенно очевидно превосходство верных и божественных философов над мирскими».

---

[105] *Swanson J.* Op. cit. P. 194–195.
[106] *Marenbon J.* Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz. Princeton, 2015. P. 106–107.
[107] Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita / Ed. G. Fussenegger // Archivum franciscanum historicum. 1954. T. 47. P. 45–53.
[108] Подробнее об этом см.: *Diem A., Verweij M.* Virtus est via ad gloriam? P. 232.

Обилие цитат и кропотливая точность, с которой он приводит ссылки на процитированные тексты, присущи всем сочинениям Иоанна Уэльского. В большинстве случаев он называет не только имя автора и заглавие произведения, но и номер книги, а иногда даже номер цитируемой главы[109]. Цитаты эти очень точны: в ходе работы над транскрипцией и переводом «Краткой беседы» все они были сопоставлены с первоисточниками. В этом трактате удалось обнаружить только три фрагмента, которые представляют собой не цитаты, а пересказ, и во всех случаях текстом, который Иоанн исказил, оказались проповеди Бернарда Клервоского на «Песнь Песней». В данном переводе цитаты из Библии приведены в синодальном переводе (если не оговорено другое), а цитаты из Отцов Церкви - по их наиболее авторитетным академическим переводам на русский язык.

Точность, с которой Иоанн цитирует большой корпус текстов (всего в «Краткой беседе» он цитирует 29 текстов, принадлежащих перу 16 авторов, считая самого Иоанна; наиболее часто цитируемый из них – конечно, Библия,), заставляет предположить, что он либо имел доступ ко всем этим текстам в ходе работы над трактатом, что маловероятно, особенно учитывая относительную редкость таких авторов, как, например, Сенека, либо пользовался некой системой выписок, карточек и конспектов, которую начал формировать еще до переезда в Париж. В пользу этой гипотезы говорят ошибки, которые Иоанн иногда совершает при цитировании: дословно воспроизводя выдержку из какого-то текста (например, в «Полезной беседе о жизни известных философов, об их нравственных речениях и достойных подражания деяниях» он цитирует рассказ Блаженного Августина о чтении книг платоников (Исповедь. IX. 13)), он может дать ссылку на другой материал из этого же текста, касающийся аналогичной темы (Исповедь. XX.

[109] Например: «prout ait Gregorius [in] Moralia, 18, cap. XLII exponens illud Iob, 28: "*Abyssus dicit*, *Non est in me",* scilicet sapientia» (Breviloquium de sapientia sanctorum. Assisi, Sacro Convento, ms. 397. f.217vA); «Prout ait Augustinus, VIII De civitate Dei, Cap.4: “Cum predicti sapientes sint tales in rei veritate, ipsi sunt philosophi excellentiores incomparabiliter omnibus philosophis mundanis”» (Ibid., f. 220rB).

26). Нередко Иоанн заканчивает цитату словами «*et ibi bene de hoc*»[110] или «&c», демонстрируя тем самым, что он знаком не только с процитированным отрезком, и призывая будущих читателей также не ограничиваться его пересказом, а обратиться к первоисточникам.

На основе рассмотренного круга источников представляется возможным реконструировать представления творцов «официальной католической мысли» второй половины XIII века о святости, выявить гетерогенность этих представлений и вписать их в богословский и философский контекст названного периода.

[110] «De qua Gregorius bene [in] Moralia, 10 exponens illud Iob 12: "*deridetur iusti simplicitas"*» (Breviloquium de sapientia. f. 216vB); « "*Thesauri enim sapientie absconditi*" ibi finit et cetera. Et ibi bene de hoc» (Ibid., f. 219vA).

§3. Обзор историографии

Предлагаемый читателю историографический обзор служит в первую очередь введением в проблематику изучения святости. Ниже, вслед за самым общим обзором работ, посвященных истории святости и лично Иоанну Уэльскому, будут названы основные тенденции и течения в современной историографии святости.

§3.1. От историй о святых к истории святости

Интерес к истории религии (именно религии, а не Церкви) проснулся у исследователей в послевоенный период на волне перехода от «национально-государственной» истории к «социально-культурной». При этом если теология и взгляды Отцов и Учителей Церкви изучались и ранее, то во второй половине XX в. ученых стала интересовать народная религиозность и ее проявления в среде ранее считавшихся маргинальными и не изучавшихся персонажей – паломников, визионеров, еретиков. Святые, чьи культы являются непременным атрибутом народной религиозности, не могли в этом контексте не привлечь к себе внимания.

Круг источников, которые привлекали для изучения истории святости, в ходе XX в. постепенно и поэтапно расширялся. Сначала с недоверием историки (в основном – практикующие католики или даже духовные лица, как, например, отец Ипполит Делеэ) начали использовать агиографические сочинения. Публиковавшие их болландисты уже в первой четверти XX в., под влиянием позитивизма критически подходили к житийному жанру и разделяли «факт» и «вымысел» в агиографических сочинениях. Этот подход, который можно назвать историко-критическим, применял в своих исследованиях выдающийся болландист Ипполит Делеэ, считающийся основателем критической агиографии[111]. Он предложил разделять жития

[111] Марк Блок, как известно, автор классического исследования о королевской святости, высоко оценивал работы Делеэ. Блок отметил, что в его трудах можно заметить зачатки религиозной социологии, а вопросы, которые ставит Делеэ, могут лечь в основу книги, которая, «без сомнения, откроет совершенно новый взгляд на жизнь человеческого духа».

мучеников на «эпические» и «исторические» [112]. «Эпическое» житие принципиально не ставит перед собой задачу изложения истории так, как это сделал бы хронист, поэтому и подход историка к такому источнику должен отличаться от его подхода к анналам и хроникам. Так, например, автор жития, который не знает точное время жизни и мученичества описываемого им персонажа, если речь идет об агиографическом памятнике первого тысячелетия, может поместить события в одну из великих эпох гонений, императора Деция или Диоклетиана. Хотя сам о. Делеэ не рассматривал «эпические» жизнеописания в качестве источника, из которого можно почерпнуть достоверную историческую информацию, его считают основателем исторической традиции изучения агиографических памятников [113]. Поскольку житийная литература оказалась за рамками настоящего исследования, представляется нецелесообразным концентрировать внимание на историографической традиции изучения агиографии[114].

«Привыкнув» к житийной литературе, историки принялись исследовать памятники «второго эшелона» среднелатинской литературы: *exempla*, мартирологи, сборники рассказов о чудесах и видениях. Назовем имена нескольких пионеров на этом поприще: Сальваторе Батталья и Фридрих Тюбах стояли у истоков изучения жанра *exempla*; Дональд В. Риддл в первой половине XX в. начал изучать мартирологи; Лауренц Фолькен и Петер Динцельбахер в числе первых обратились к исследованию визионерской литературы.

Bloch M. Quelques contributions à l'histoire religieuse du Moyen Age // Revue de synthèse. 1929. №47. P. 89.

[112] *Delehaye H*. Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921.

[113] *Aigrain R*. Hippolyte Delehaye, bollandiste. Les Passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921 // Revue d'histoire de l'Église de France. 1922. T. 8. №41. P. 481.

[114] Обзор современных исследований, посвященных житийной литературе, см., например: *Парамонова М.Ю*. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 43-75.

К этим материалам начали применять количественные методы исследования, которые до сих пор не привлекались при исследовании святости. Одной из первых работ, построенных на использовании такого метода, стало сочинение Питирима Сорокина «Бескорыстная любовь: исследование об американских «добрых соседях» и христианских святых»[115], написанное им в США, куда он эмигрировал после Октябрьской Революции. Сорокина интересовала не святость как таковая, а всякое проявление позитивных девиаций, потому что, по его мнению, «современный человек получает слишком много информации о ненависти и слишком мало – о любви». Он определяет святость как «форму проявления бескорыстной любви» и называет несколько качеств, которые, по его подсчетам, присущи большинству святых.

И, наконец, третьим и заключительным шагом стало введение в оборот юридических документов, возникавших в ходе канонизационных процессов. Проявлять к ним внимание историки начали с середины XX века, когда появилось критическое издание процесса канонизации Гильберта Семпрингхемского[116] и начал работу Пьер Делюз.

Нас святость интересует как конструируемый феномен. Делюз изучал одну из сторон этого явления в 1960-х гг. Он опубликовал четыре работы, являющиеся, в сущности, одним и тем же исследованием, которое он многократно дорабатывал и дополнял [117] . Главным посылом этого исследования является чрезвычайно простая и кажущаяся едва ли не очевидной идея: ни один человек, ни в какую эпоху, не мог самостоятельно стать святым. Делюз рассуждает о том, как соотносились качества,

---

[115] *Sorokin P.* Altruistic love: a study of American “good neighbors” and Christian saints. Boston, 1950.

[116] *Foreville R.* Un procès de canonisation à l’aube du XIIIe siècle (1201-1202) : le Livre de saint Gilbert de Sempringham. Paris, 1943.

[117] *Delooz P*. Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960; *Idem*. Perception et pression sociales comme fonctions de la structure sociale. Un millénaire de sainteté catholique en Occident. Dissertation présentée en vue de l’obtention du grade de docteur en sciences sociales. Liège, 1964 ; *Idem*. Sociologie et canonisations. Liège, 1969.

приписываемые святым, с качествами их реальных прототипов, и заявляет, что святость заключается в коллективном убеждении в сверхъестественных способностях святого. Он выделяет два типа святых: «реальный» и «сконструированный». Святые первого типа – это реальные люди, канонизированные после кончины; святые второго типа – персонажи, о жизни которых нет достоверных сведений, и все, что о них известно, «включая само их существование, – лишь плод коллективных представлений»[118].

Делюз говорит о том, что, помимо относительно бесконтрольного формирования в сознании верующих некоего образа святого [119], предпринимались вполне сознательные попытки его скорректировать – этим занималась Церковь посредством «отсева» на пути к канонизации. Однако на методах этого отсева Делюз не сосредотачивается[120]; вернее, он задается вопросом о том, каких святых предпочитали канонизировать, и перечисляет кажущиеся ему определяющими признаки, присущие тем, кто *был удостоен* включения в сонм святых в промежутке между 1000 и 1600 гг. (и не обращая внимания на качества тех, кому в канонизации было отказано). Внутри этого периода Делюз не делает никакого различия между святыми, хотя до конца XII века торжественное перенесение мощей с благословения епископа имело едва ли не большее значение для почитающих святого, чем его официальная канонизация. Поэтому выбор нижней хронологической границы кажется нам неоправданным и объяснимым стремлением к круглому числу.

---

[118] «Tout, y compris leur existence, est le fruit des représentations mentales collectives». *Delooz P*. Sociologie et canonisations. Liège, 1969. P. 7-8.

[119] Подразумевается, что нельзя говорить о сознательном участии верующих в создании этого образа. Конечно, на представлениях о святых сказывалась и библейская традиция, и агиографическая, и некие языческие культовые пережитки. Но те, в чьем воображении формировались представления о святых, едва ли рефлексировали над этим.

[120] Хотя первая часть исследования и посвящена описанию процедуры канонизации, Делюз при анализе средств «фильтрации» святых к ней почти не возвращается и не задается, например, вопросом о том, не могло ли то, как были составлены опросники, влиять на показания свидетелей.

Следующую страницу в изучении святости открыл Питер Браун программной статьей «Становление и роль святого человека в Позднюю Античность»[121], опубликованной в 1971 году. Подход Брауна к изучению святости называют функциональным[122]. Он считал, что святые (но не святость) к началу 1970-х гг. были уже достаточно хорошо изучены, а его исследование было призвано помочь историкам взглянуть на них с новой точки зрения: он предлагал задаться вопросом о том, почему роль святых в обществе так стремительно возросла в V-VI веках и как их деятельность повлияла на ценности общества[123]. От изучения житий конкретных персонажей Браун перешел к изучению святости как явления, постарался выявить тенденции, характерные для ее развития. Так, он говорит о том, что в позднюю Античность произошел стремительный взлет популярности святых (*holy men*), который он называет «религиозной революцией»[124]. Акцент на *holy man*, в отличие от традиционного для предшествующей историографии *saint*, очевиден и свидетельствует об антропологической ориентации автора, призывающего изучать именно людей в их социальной жизни, а не «феномен». Такой подход во многом сродни веяниям французской историографии тех лет, нарождавшейся микроистории и стоявшему несколько особняком Жану Делюмо с его «живой историей христианского народа» (*histoire vécue du peuple chrétien*). «*Holy men*», по Брауну, – это те люди, которые считались святыми еще при жизни, совершали чудеса, были проводниками откровений и выступали посредниками между христианскими общинами и Господом. И

---

[121] *Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies. 1971. №61. P. 80-101.
[122] Living with the dead in the Middle Ages // Ed. *P. Geary*. Ithaca, 1994. P. 13.
[123] *Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man. P. 80.
[124] Ibid. P. 99. Брауна интересует вопрос о трансформации Средиземноморского мира, произошедшей между II и VI веками нашей эры, ознаменовавшей переход от античности к средневековью. Не концентрируясь на экономических факторах, которые могли спровоцировать эти преобразования, обходя вопрос о «внешнем воздействии», Браун сосредотачивается на переменах в сознании, на «прогрессивном» преобразовании верований и взаимоотношений людей со сверхъестественным. Святость для автора выступает признаком нового мира.

использование этого термина подчеркивает дистанцирование исследователя от почтенной агиографической традиции, связанной с болландистами и другими католическими учеными.

Браун выделил три социальных функции святых. Во-первых, по его мнению, святые помогали мирянам как бы *очеловечить* Бога, который одновременно выступал и недостижимым Владыкой и отцом, любящим всех своих детей. Святые же, в отличие от Бога, были доступны и человечны[125]. Во-вторых, святые были «профессионалами в мире любителей», воплощавшими квинтэссенцию существовавших тогда ценностей и добродетелей; тогда как миряне проявляли религиозность редко и оплакивали свою жизнь во грехе только на пороге смерти, святые посвящали этому всю жизнь. В-третьих, пример святых, вознесенных на небеса и заботящихся оттуда о людях, давал верующим надежду на то, что спасение и в самом деле возможно.

Занимаясь поздней Античностью, Браун сравнивает христианские культы с существовавшими ранее языческими культами. Он говорит о том, что «горизонтальная» система взаимодействия со сверхъестественным (каждый гражданин общался с божеством[126] «напрямую», например, во сне; граждане были абсолютно равны перед божеством, стремясь при этом подняться через контакт с ним) уступает место «вертикальной», которая одновременно и противопоставляется «горизонтальной» и произрастает из нее: святые и епископы возвышаются над паствой: бывшие сограждане, *concives*, превращаются в « духовных сыновей », сиречь подданных, поскольку священника возвышает над остальными монополия на трансляцию божественного[127]. Вслед за исследованием Брауна во множестве начали

---

[125] *Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man. P. 97. *Kleinberg A. M.* Proving Sanctity: Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages // Viator. 1989. Vol. 20. P. 183.
[126] Под «божеством» мы, конечно, подразумеваем только сверхъестественные силы, а не божественного императора эпохи домината.
[127] *Schmitt J.-C.* La fabrique des saints. P. 287.

появляться так называемые «агиографические исследования» (термин М.Ю. Парамоновой[128]).

Работой, которая окончательно утвердила место протоколов канонизационных процессов в сонме исторических источников, стал труд Андре Воше. Его книга «Феномен святости на Западе в Позднее Средневековье по материалам процессов канонизации и агиографическим документам» представляет собой монументальный труд, каждый раздел которого мог бы стать самостоятельным исследованием. Самый объемный из них называется «Типология средневековой святости» и полностью посвящен классификации культов святых. Воше выделяет три ключевых типа святости: местную (*locale*) – культы, не вышедшие за пределы аббатства или прихода, народную (*populaire*) – культы, зародившиеся и распространенные в узких общественных прослойках, и официальную (*officielle*) – культы, одобренные Церковью. Помимо классификации по признаку происхождения культа, Воше предлагает классификацию на основании качеств объектов почитания, то есть святых. Ее нельзя провести в масштабах всей средневековой Европы, поэтому Воше разделяет ее на две социо-культурные области: Северо-Западную и Средиземноморскую[129]. Для первой характерно почитание сильных мира сего: здесь распространены культы королей-страстотерпцев[130], значительная часть святых имеет аристократическое происхождение и существует феномен *beata stirps*[131], приписывания некоему знатному роду передающейся по наследству святости. В Средиземноморском регионе,

---

[128] *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 8.

[129] *Vauchez A*. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Roma, 1988. P. 186. Гудич в книге «Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century» (Stuttgart, 1982) провел такую же границу: из 252 рассмотренных им святых с Севера оказалось 22 короля, 21 «аристократ», 23 графа, 10 «богачей» и т.д., тогда как из 254 святых с Юга большинство было горожанами и выходцами из семей купцов.

[130] *Vauchez A*. La sainteté..., P. 187-204.

[131] Ibid., P. 209-215. Воше посвятил этому явлению небольшую статью: см. *Vauchez A*. « Beata Stirps » : sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles // Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974). Roma, 1977. P. 397-406.

преимущественно в Италии, напротив, большим почитанием пользовались святые низкого происхождения, выходцы из *popolo*, горожане-торговцы и ремесленники. Критерием их святости является аскеза, сознательный отказ от земных благ.

Еще один раздел труда Воше посвящен воздействию Церкви на культы святых. Воше прослеживает, как на промежутке времени с III по начало XIV в. менялось отношение Церкви к этому явлению и усиливалось желание его контролировать. Помимо процедуры канонизации, которой он уделяет немалое внимание, Воше указывает такие значимые факторы, как расцвет святости среди братии нищенствующих орденов и активная деятельность проповедников, формировавших у прихожан образ «правильного» святого.

Третья часть исследования Воше представляет для нас живейший интерес: в ней он определяет признаки, которыми современники руководствовались, распознавая святых. Официальные критерии, применявшиеся клириками, Воше черпает из протоколов процессов канонизации, но он делает выводы и о признаках, имевших значение для мирян, основываясь на житийной литературе[132]. Выделив несколько групп признаков (относящиеся к телу святого[133], к его жизни, к совершенных им чудесам), Воше старается оценить соотношение их значимости, но ограничивается сравнением «веса» прижизненных и посмертных чудес[134], чудес и праведной жизни, почти не касаясь славы, которая, по мнению Остийца, например, стояла на первом месте в иерархии необходимых святому качеств[135].

---

[132] *Vauchez A*. La sainteté..., P. 494.

[133] Отметив, что христиане верили, что Господь наделяет тело святого силой, которая после смерти остается в мощах и продолжает действовать, он выделяет несколько указаний на присутствие в теле этой силы: нетленность, аромат, красоту. В XIII веке, после того, как серафим нанес св. Франциску пять ран по подобию ран Христовых, появляется феномен стигматизации, а физическое сходство с Христом становится новым признаком святости. Ibid., p. 518.

[134] См. таблицы 33 и 34 на стр. 585 и 587 соответственно.

[135] «…quod veritatem inquirant primo de fama, secundo de vita, tertio de miraculis».

После выхода в свет книги Воше и на волне популярности микроистории (вторая половина 1970-х – 1980-е) интерес к протоколам канонизационных процессов возрос, что отразилось и на количестве критических изданий. Например, в 1984 году появились сразу две книги, содержащие комментированный и переведенный текст протоколов: Энрико Менесто опубликовал протокол канонизации св. Кьяры из Монтефалько[136], а Никола Оккьони – св. Николая из Толентино[137].

Традиционно сведения, почерпнутые из протоколов канонизационных процессов, сопоставляются с агиографическими материалами. Наиболее распространенный подход к информации, предоставляемой этими источниками – социо-исторический; он активно применялся при работе с подобными текстами в 1990-ые годы, а одним из первых сторонников этого подхода стал Рональд Финукейн, автор книги «Чудеса и паломники», впервые вышедшей в 1977 году[138]. В ней освещаются практические аспекты чудес исцеления, совершаемых в средневековой Англии, изучается «клиентура» святынь и прослеживается география некоторых паломничеств. Применив количественные методы исторического анализа, Финукейн исследовал социальный состав исцеляемых и то, из каких регионов происходили эти люди. Расширение ареала земель, из которых паломники стекались для поклонения мощам, выступает для Финукейна главным признаком роста популярности культа. В первое время после возникновения культа нового святого его мощи посещали преимущественно жители самых ближних поселений, скромного происхождения и в основном женского пола. Когда же святой набирал популярность, к нему на поклонение приходили

---

[136] *Menestò E.* Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco. Firenze, 1984.
[137] *Occhioni N.* Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino. Roma, 1984.
Полный список опубликованных протоколов канонизационных процессов см.: *Vauchez A.* La sainteté… P. 655-665.
[138] *Finucane R.C.* Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. L., 1977.

люди из все более отдаленных земель, среди них становилось все больше знатных и известных персонажей и все меньше женщин[139].

Социо-исторический подход к изучению материалов канонизационных процессов применяли многие исследователи. Как уже отечалось выше, социальный состав самих святых изучал Андре Воше, этой же проблематике посвятил несколько исследований Майкл Гудич[140]. Пьер-Андре Сигаль[141], Мишель Руш [142], Рональд Финукейн [143] и некоторые другие ученые разрабатывали проблему социального состава «клиентов» святых, тех, кто обращался к ним за помощью (преимущественно за исцелением) и получал ее. Социальному составу тех, кто участвовал в канонизационных процессах в качестве свидетелей, посвящено исследование Дидье Летта[144].

Постепенно исследователи, работающие с протоколами канонизационных процессов, стали ставить перед собой новые вопросы: теперь из этих источников стараются почерпнуть информацию о повседневной жизни святых, их современников и людей, привлеченных к канонизационному процессу в качестве свидетелей; о том, какие заболевания были распространены в этом регионе и в это время; об уровне развития медицины; о специфике взаимоотношений мирянина с Церковью и со святым

---

[139] Ibid. P. 130-172.

[140] *Goodich M.* Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25). Stuttgart, 1982. *Idem.* A Profile of Thirteenth-Century Sainthood // Comparative Studies in Society and History. 1976. Vol. 18. № 4. P. 429-437; *Idem.* The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints // Church History. 1975. Vol. 44. P. 294-307.

[141] *Sigal P.-A.* L'homme et le miracle dans la France médiéval (XIe-XIIe siècle). P., 1985 ; *Id.* Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 1969. №6. P. 1522-1539. Второе исследование базируется на агиографическом материале и не содержит сведений, почерпнутых из протоколов процессов канонизации.

[142] *Rousche M*. Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France // Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles. P., 1981. P. 319-337.

[143] *Finucane R.C.* Miracles and Pilgrims.

[144] *Lett D*. Un procès de canonisation au Moyen Age.

покровителем [145] . Можно говорить о возникновении культурно-антропологического подхода к изучению святости: святой (и его культ) воспринимаются как выражение культурной парадигмы некой конфессионально-культурной общности. При анализе историки часто применяют микроисторический подход и сравнивают между собой материалы нескольких протоколов.

Новая тенденция проявила себя в 1990-е гг.: хотя количественный подход все еще продолжает применяться, все большую популярность набирает индивидуальный подход к каждому процессу. Исследователи начинают задаваться вопросами о том, были ли ответы свидетелей предопределены постановкой вопросов; как агиографическая традиция сказывалась на показаниях; можно ли «расслышать голоса» свидетелей в сухих записях фиксировавших предшествовавший канонизации опрос нотариев. Майкл Гудич считает, что по причине точности и разнообразия свидетельских показаний можно говорить об известной свободе выражения, предоставленной свидетелям[146]. Паоло Мариани разделяет эту точку зрения: он полагает, что протоколы канонизационных процессов позволяют услышать «Живой голос почти бессловесных» (*viva voce di quasi muto*)[147]. Однако большая часть исследователей склонна считать, что, даже если свидетели и имели возможность строить свой рассказ самостоятельно и вплетать в него любые частные детали, касающиеся, к примеру, их быта, роль папских посланников заключалась именно в том, чтобы «фильтровать» и редактировать показания, отбрасывая не относящиеся, по их мнению, к делу детали[148]. И более того, распространено мнение, что агиографическая

---

[145] *Katajala-Peltomaa S.* Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations // History Compass. 2010. № 8/9. P. 1084.
[146] *Goodich M.* Violence and Miracle in the Fourteenth Century: Private Grief and Public Salvation. Chicago, 1995. P. 9.
[147] *Mariani P.* Racconto spontaneo o memoria construita? Testi e confronto in alcuni processi di canonizzazione del secolo decimoquarto // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes. 1966. T. 108. №1. P. 260
[148] *Lett D.* Un procès de canonisation au Moyen Age. P. 257-270.

традиция подспудно оказывала на свидетелей столь сильное влияние, что они строили свой рассказ в соответствии с типичной для житий схемой «безнадежная ситуация до исцеления (по возможности подтвержденная врачами) – посвящение себя святому, принесение обета – внезапное исцеление»[149].

С социально-историческим подходом к интересующему нас типу источников логически связаны исследования гендерного характера. И хотя они не представляют большого интереса для нашего исследования, ни информативно, ни методологически, влияние их в современной историографии канонизационных процессов столь велико, что о них нельзя умолчать. Ярким примером применения этого подхода является работа Шерон Фармер «Жизнь бедноты в средневековом Париже. Гендер, идеология и повседневная жизнь бедняков»[150]. В этом исследовании автор изучает то, каким образом представители культурной элиты Средневековья воспринимали бедных, и показывает, что эти представления имеют много общего с ролями, предписанными мужчинам и женщинам в первых главах книги Бытия, где мужчины ассоциируются с производительным трудом, то есть трудом в общественной сфере, а женщины – с воспроизводством, то есть с деятельностью в частной сфере. Автор исследует жизнь парижских бедняков XIII-начала XIV вв., основываясь, в частности, на примере 65 нищих, исцеленных на могиле Людовика Святого.

Нельзя не упомянуть и сочинение финской исследовательницы Сари Катайала-Пелтомаа «Гендер, чудеса и повседневная жизнь по материалам канонизационных процессов XIV в.»[151]. Эта работа строится на анализе двух канонизационных процессов: Томаса Херефордского (ум. 1282) и Николая из

---

[149] *Klaniczay G.* Speaking about Miracles: Oral Testimony and Written Record in Medieval Canonization Trials // The Development of Literate Mentalities in East and Central Europe. Fourth Utrecht Symposium on Medieval Literacy, 2001. Turnout, 2004. P 365-396.
[150] *Farmer S.* Surviving Poverty in Medieval Paris. Gender, Ideology and the Daily Lives of the Poor. London, 2002.
[151] *Katajala-Peltomaa S.* Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth Century Canonization Processes. Turnhout, 2009.

Толентино (ум. 1305). Исследовательница ищет ответы на следующие вопросы: по каким признакам кардиналы отбирали свидетелей для рассказа о жизни и о чудесах святого; были ли различия между тем, как представители разных групп общества обращались к святым за помощью публично, наедине с собой и в сакральном пространстве подле реликвий; какие способы выражения благодарности святому были наиболее распространены[152]; какую роль личные воспоминания современников святого играли, во-первых, в создании свидетельского показания, подходящего клирикам из папской комиссии, и, во-вторых, в формировании коллективной памяти о святом. Означенная проблематика кажется нам чрезвычайно интересной, но, к сожалению, исследование Катайала-Пелтомаа весьма бессистемно и не содержит обобщающих выводов. В сущности, оно является набором подчас интересных наблюдений, которые слабо связаны между собой и на основании которых автор не делает никакого заключения. Этот труд примечателен как первая попытка построить гендерное исследование исключительно на материалах процесса канонизации, но в нем отнюдь не исчерпывающе использованы материалы протоколов канонизационных процессов Томаса Херефордского и Николая из Толентино.

С конца 1990-х годов можно наблюдать две новых тенденции в изучении средневековой канонизации: в мировой историографии проявился интерес к правовой и процессуальной сторонам канонизационных расследований; в отечественной же науке просто стали появляться исследования святости, долгое время остававшиеся практически под запретом. Вероятно, это связано с изменением отношения к Церкви в России. Возрождение этого религиозного института способствовало возникновению

[152] Катайала-Пелтомаа выделяет паломничество, материальные пожертвования (*ex voto*) и нематериальные дары, такие, например, как крещение ребенка именем святого.

новых и воскрешению старых мифов о национальных святых и их роли в отечественной истории[153].

Несмотря на то, что история святости только набирает силу в русской историографии, в сообществе отечественных историков уже можно выделить несколько групп ученых, чьи исследования концентрируются вокруг этой проблематики. Так, в Латинской редакции Православной энциклопедии ведется работа по публикации не только статей, посвященных конкретным святым, но и обобщающих аналитических текстов, к числу которых можно отнести, например, стостраничный обзор Е.В. Ткачева, посвященный проблематике канонизации[154]. В этой статье предпринимается попытка сопоставить католический и православный опыт прославления новых святых. Отметим, что компаративный подход пользуется чрезвычайной популярностью среди отечественных исследователей, интересующихся историей святости; так, например, И.К. Мироненко-Маренкова занимается сопоставительным анализом русского юродства и феномена святого странничества, распространенного во Франции в XIX веке[155], а М.В. Дмитриев – сравнительным анализом культов святых правителей Людовика IX и Александра Невского.

В Институте Всеобщей истории РАН историю святости изучают Ю.Е. Арнаутова, М.Ю. Парамонова, А.Ю. Серегина[156], О.И. Тогоева и

---

[153] Классическим примером такого рода мифов являются легенды о св. Александре Невском и свв. Борисе и Глебе. *Данилевский И.Н.* Ледовое побоище: смена образа // Отечественные записки. 2004. N 5 (20). С. 28-39. *Парамонова М.Ю.* Вацлавский и борисоглебский культы: Сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2003.

[154] *Ткачев Е.В.* Канонизация // Православная Энциклопедия. Т. 30. М., 2012. С. 269-359.

[155] *Мироненко-Маренкова И.К.* Концепт святости в культурной традиции России и Франции XIX столетия / Автореферат дисс. на соискание уч. ст. к.и.н. М., 2009; *Она же.* С паперти в безумный дом. Из истории юродства в XIX веке // Диалог со временем. М., 2004. № 12. С. 156-165; *Она же*. Как можно разочароваться в святом: из истории становления культа Бенуа-Жозефа Лабра // Диалог со временем. М., 2009. № 26. С. 5-37.

[156] *Серегина А. Ю.* Свое/чужое католичество. История английского путешественника в Европе середины XVI века // Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого: Материалы конференции памяти Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. О.И. Тогоева. М., 2014. С. 246–265.

другие. Ю.Е. Арнаутова интересуется преимущественно проблемой средневековой дихотомии «святой – колдун» (которая, несмотря на то, что она представляется крайне занимательной и перспективной, в западноевропейской историографии пока что уделяется мало внимания)[157]. М.Ю. Парамонова является автором монографии о складывании культа св. Вацлава, первого святого патрона Чехии[158], и ряда статей, посвященных сравнительному анализу западноевропейских и древнерусских культов святых и феномену *beata stirps,* приписывания некоему знатному роду передающейся по наследству святости[159]. О.И. Тогоева обратилась к истории представлений о святости в рамках изучения трансформации образа Жанны д'Арк[160].

Еще одна исследовательская группа, занимающаяся историей святости и культов святых, возникла в 2015 году в Лаборатории медиевистических исследований Высшей Школы Экономики. Проект *Europa sanctorum*, возглавляемый М.В. Дмитриевым и С.А. Яцык, ставит своей целью изучение дискурсов сакрального, культов святых и их религиозно-культурных, социальных и политических функций в православных и западнохристианских обществах средневековой Европы, вписываясь тем самым в обозначенную выше тенденцию к проведению компаративных исследований по истории святости.

---

[157] *Арнаутова Ю.Е.* Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории – 1995. М., 1995. С. 151-169; *Она же.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

[158] *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси. М., 2003.

[159] *Парамонова М.Ю.* Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 178-204; *Она же.* Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 30-48; *Она же.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 104-139; *Она же.* Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей. Человек в истории. 1997. М., 1998. С. 47-70. *Она же.* Святые // Словарь средневековой культуры. / П. ред. Гуревича А. 2-е изд., М., 2004. С. 467-478.

[160] *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М. - СПб., 2016.

Возвращаясь к «правовому» направлению историографии святости, отметим, что с конца 1990-х годов внимание историков сосредотачивается на особенностях проведения слушаний по вопросу о канонизации, на том, как были организованны фиксировавшие их нотариальные акты, на требованиях к канонизации, содержащихся в каноническом праве. Эта сторона проблемы особенно популярна среди немецких исследователей, таких как Томас Вецштайн, Кристиан Крёцль, Отфрид Крафт и др.[161]

Работа Отфрида Крафта «Папские грамоты и канонизация» базируется на материалах шестидесяти шести канонизационных процессов, имевших место между 993 и 1523 гг., однако наибольший интерес для автора представляет период с XI по начало XIV вв. Крафт очень придирчив в выборе источников: в отличие от Воше и многих других исследователей, он не использует протоколы расследований о святых, которые не были удостоены канонизации; кроме того, он не обращается и к документам, с помощью которых папа задним числом одобрял уже существовавшие культы. Все свое внимание автор сосредотачивает на том, как в документах воплощался контроль папства над канонизацией, для чего, помимо текстуального анализа, он прибегает к анализу рукописей как материальных объектов. Например, ориентируясь по почерку, он ищет другие рукописи, принадлежащие тем же авторам, что и *relatio*, входящие в состав изучаемых

---

[161] *Wetzstein T.* Der lange Schatten einer großen Zeit. Das Kanonisationsverfahren am Vorabend der Reformation // Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert / Hg. *M. Bertram*. Tübingen, 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Bd. 108), S. 299–319; *Id*. *Iura novit curia*. Zur Verfahrensnormierung der Kanonisationsprozesse des späten Mittelalters // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. Roma, 2004. P. 259-287; *Id*. *Virtus morum et virtus signorum*? Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts // Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen. Erscheinungsformen. Deutungen / Hg. *M. Heinzelmann, K. Herbers, D. R. Bauer*. Stuttgart, 2002 (Beiträge zur Hagiographie. Bd. 3). S. 351–376. *Krötzl C*. Prokuratoren, Notare und Dolmetscher : Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen // Hagiographica. 1998. Bd. 5. S. 119-140; *Id*. Kanonisationsprozess, Sozialgeschichte und Kanonisches Recht im Spätmittelalter // Nordic Perspectives on Medieval Canon Law / Ed. M. Korpiola. Saarijärvi, 1999. P. 19–39; *Id*. *Fama sanctitatis*: Die Akten der spätmittelalterlichen Kanonisationsprozesse als Quelle zu Kommunikation und Informationsvermittlung in der mittelalterlichen Gesellschaft // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. Roma, 2004. P. 223-244.

им протоколов, и делает выводы, основываясь на сферах компетенции занимавшихся реорганизацией материалов опросов кардиналов.

Книга содержит пятнадцать глав (помимо весьма объемных вступления и заключения), каждая из которых описывает некий этап в становлении процедуры канонизации: с юридической, литургической и церемониальной точек зрения. О некоем порядке (*ordo*), о сформированной стройной схеме, по мнению Крафта, можно говорить только с третьей четверти XIII в., причем одной из первых схем он называет предложенный Остийцем порядок канонизации, который мы проанализируем в первой главе[162]. Кроме того, Крафт, опираясь на материалы запросов, предшествовавших открытию канонизационных процессов, исследует то, кто был заинтересован в канонизации, какую политику в этом отношении проводила Церковь и как политика канонизации соотносилась с политикой в более широком смысле слова.

В сферу научных интересов другого немецкого исследователя, Томаса Вецштайна, входят одновременно история святости и религиозности в Средние века и история права (как канонического, так и светского), поэтому для нас его работы чрезвычайно интересны. В 2004 г. на основе защищенной в Гейдельберге диссертации Вецштайн опубликовал монументальный труд под названием «Святой перед судом: канонизация в позднее Средневековье»[163]. Если Крафт рассматривал канонизационные процессы с точки зрения документации, которую они порождали, то Вецштайн изучает их скорее через призму юридической процедуры. Он настаивает на том, что каноническое право находится в глубоком органическом родстве с римским

---

[162] *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln-Weimar-Wien, 2005. S. 392-397, 554-556. Поражает воображение стостраничная библиография, представляющая собой фактически отдельную работу, на которую теперь следует ориентироваться всякому, кто берется за изучение феномена средневековой святости. (*Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. S. 1121-1214).

[163] *Wetzstein T.* Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter. Köln-Weimar-Wien, 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Bd. 28).

процессуальным правом, и ищет проявления этого родства и заимствования из римской правовой традиции в том, как проводились процессы канонизации.

Вецштайн не задается вопросом о том, в каких обстоятельствах проводились канонизационные процессы, и чьим интересам отвечало признание святым того или иного человека. Он стремится выявить процессуальные модели, которые применялись в ходе канонизационных расследований. Одним из главных посылов его работы является утверждение, что процессы канонизации строились по тем же принципам, что и любые другие процессы, находящиеся в рамках церковной юрисдикции. До Вецштайна протоколы канонизационных процессов, конечно, изучались, но из них стремились почерпнуть информацию об истории мышления и религиозности, а он стал пионером в структурном анализе этого типа документов. Многие исследователи согласны с ним с ним в том, что методологически неправильно использовать юридические документы наравне с другими источниками, игнорируя их особенную природу[164].

Вецштайн не выходит за рамки источниковедения канонизации. Однако в конце монографии он поднимает вопросы о том, например, насколько строго комиссары, проводившие процессы, на самом деле следовали заявленным принципам, и какое значение имело отклонение от стандартной практики. Он не дает на них ответа, однако его труд может послужить методологической базой для будущих исследователей протоколов.

Начало третьего тысячелетия было отмечено ростом интереса к протоколам канонизации не только среди немецких историков. Например, в

---

[164] *Pennington K*. Review: Procès de canonisation au Moyen Age: Aspects juridiques et religieux // The Catholic Historical Review. 2009. Vol. 95. №4. P. 797, 799; *Burkart L*. Рец. на: Thomas Wetzstein. Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter. Köln / Weimar / Wien, 2004 // Sehepunkte. 2006. №6. Nr. 10 [15.10.2006], URL: http://www.sehepunkte.de/2006/10/7459.html

2001 году в Будапеште прошел коллоквиум, по материалам которого Габор Кланицай выпустил сборник «Канонизационный процесс в Средние века. Юридические и религиозные аспекты»[165]. Этот коллоквиум был проведен в рамках «Валленбергских семинаров» – цикла дискуссий, посвященных памяти Рауля Валленберга, в ходе которых исследователи сравнивали Скандинавию и Центральную Европу с позиций права, гуманитарных и естественных наук. Это объясняет достаточно неординарную выборку сюжетов и интерес большинства участников к святым из этих регионов. Целью этого коллоквиума было исследование тех правовых структур, которые были задействованы при формировании «сообщества» святых. Его многочисленные участники ставили перед собой такие проблемы, как процедурные особенности слушаний по делам о канонизации[166], критерии отбора свидетелей[167], способы влияния на образ святого посредством составления вопросника и отбора подходящих показаний[168]; рассматривали юридическое доказательство как способ подтверждения святости[169], старались оценить степень достоверности свидетельств.

По мнению Кеннета Пеннингтона, из всех участников только один, Томас Ветцштейн, показал понимание самой процедуры процесса, тогда как большинство других авторов стремилось извлечь из протоколов лишь информацию о средневековой религиозности, игнорируя природу

---

[165] Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). Rome, 2004.

[166] *Richter M*. Procedural Aspects of the Canonization of Lorcan Ua Tuathail // Procès de canonisation au moyen âge. P. 53–66; *Wetzstein Th*. *Iura novit curia*. Zur Verfahrensnormierung der Kanonisationsprozesse des späten Mittelalters // Ibid. P. 259–287.

[167] *Golinelli P*. Social Aspects in Some Italian Canonization Trials. The Choice of Witnesses // Ibid. P. 165–180.

[168] *Smoller L. A*. Northern and Southern Sanctity in the Canonization of Vincent Ferrer: the Effects of Procedural Differences on the Image of the Saint // Ibid. P. 289–308.

[169] *Goodich M*. Reason or Revelation? The Criteria for the Proof and Credibility on Miracles in Canonization Processes // Ibid. P. 181–197. Эту тему Гудич впоследствии развил в работах «Lives and Miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography» (Farnham, 2004) и «Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle (1150–1350)» (Farnham, 2007).

юридических документов, и без понимания того, как велось средневековое судопроизводство[170].

Статья Томаса Хэда посвящена развитию и исчезновению практики испытания мощей огнем, применяемой для выявления присутствия в них сверхъестественной силы святого. Очерк Дика Харрисона посвящен письму папы Александра III шведскому королю, в котором папа выражает свое негодование по поводу почитания святым некоего чудотворца, которого убили, когда тот был пьян. Это исследование не содержит никаких новых выводов, которых не сделало бы поколение Андре Воше и Эрика Кемпа, писавших об этом знаменитом бреве «*Audivimus*»; Харрисон только вновь подчеркивает, что папы в XII-XIII вв. настойчиво старались прервать традицию признавать всех претерпевших мученическую кончину святыми.

Михаэль Рихтер старается выявить те принципы, которые были присущи папской канонизации на самых ранних этапах ее становления, на основании документов, относящихся к канонизации архиепископа Лаврентия Дублинского (XII в.). Паоло Голинелли проводит социологическое исследование свидетелей, участвовавших в итальянских канонизационных процессах. Он отмечает несколько тенденций в отборе свидетелей; например, по его наблюдениям, к XIV в. проявляется предпочтение, которое комиссары отдают при опросах духовным лицам (особенно братьям из нищенствующих орденов) или знати.

Статья Майкла Гудича посвящена критериям достоверности сообщений о чудесах, на которые опирались люди средневековья (не только проводившие опросы комиссары, но и миряне в повседневной жизни), и способам доказательства факта свершения чуда. Гудич утверждает, что критическое отношение к чудесному «витало в воздухе»; подчеркивает, что к участию в канонизационных процессах привлекались врачи и нотарии, призванные выискивать ошибки и несоответствия в свидетельских

---

[170] *Pennington K*. Review: Procès de canonisation au Moyen Age. P. 797.

показаниях. Существенная часть статьи Гудича посвящена анализу трактата Энгельберта Адмонтского (приора Адмонтского монастыря в Австрии) «О чудесах Христовых», в котором средневековый автор ищет естественные, «природные» объяснения разнообразным чудесам.

Статья Кристиана Крёцля посвящена возрастанию значения, которое придавали славе (*fama sanctitatis*) в ходе канонизационных процессов в XIII в. Однако его взгляд на эту проблему неординарен: он сосредоточен не на сумме качеств, необходимых людям для признания их святыми; он стремится использовать материалы канонизационных процессов, чтобы получить сведения о коммуникации и о способах и скорости распространения славы, доброй репутации святого.

Бернард Шиммельпфенниг реконструирует ритуал папской канонизации и отмечает, что он сформировался ко времени Иоанна XXII. Томас Ветцштейн демонстрирует значимость знакомства с *ius commune* для понимания процедуры церковных процессов. Он демонстрирует черты римского права в процессах XIII в.

Тенденция к отказу от количественно-статистического подхода к протоколам канонизационных процессов все сильнее проявляется в последние годы. Каждый протокол мыслится отныне как самостоятельный, индивидуальный источник, способный предоставить информацию не только в сравнении с корпусом аналогичных документов[171]. Нередко протоколы применяют для сравнения с другими источниками отличного происхождения, чаще всего с нарративными. Так, например, Роберт Бартлетт исследовал социальную, культурную и политическую обстановку в Уэльсе XIII-XIV веков, анализируя часть свидетельств, включенных в протокол

[171] Примеры исследований, построенных на материалах одного процесса: *Hanska J.* The Hanging of William Cragh: Anatomy of a Miracle // Journal of Medieval History. 2001. №27. P. 121–138; *Finucane R.C.* The Toddler in the Ditch: A Case of Parental Neglect? // Voices form the Bench. The Narratives of Lesser Folk in Medieval Trials / Ed. by M. Goodich. Houndmills, 2006.

канонизации Святого Томаса Херефордского (он сравнивал показания свидетелей с хрониками, административными письмами и епископскими регистрами)[172].

Появляются и исследования, отвечающие на многие из описанных выше вопросов на материале протоколов одного канонизационного процесса. Такова, например, монография Дидье Летта, которая представляет собой глубокий многоплановый анализ протокола процесса канонизации Николая из Толентино[173]. Автор поставил перед собой достойную «Анналов» цель написать, если можно так выразиться, «всё» об этом процессе: «*une histoire totale*». Придерживаясь микроисторического подхода к источнику, он в мельчайших подробностях разбирает сам канонизационный процесс, способ фиксации показаний. Для того, чтобы лучше понять социальные процессы, оставившие след в изучаемом им протоколе, Летт изучает их и на макро- (условия инициации процесса, сказавшиеся на этом политические факторы) и на микроуровне (лексика и риторические приемы свидетелей). Аналогичное исследование, построенное на протоколе канонизации Людовика Святого, провела Сесилия Гапошкин[174].

В 1990-ые и 2000-ые множатся исследования, посвященные конкретным канонизационным процессам, основным методом ведения которых выступают микроисторический и квантитативный подходы.

В ноябре 2013 года вышла книга, которую можно считать определенным рубежом, вехой в изучении истории святости. Английский

---

[172] Речь в этой книге идет не об обычных чудесах исцеления и воскрешения, которые «практиковали» многие святые. Фома Кантилуп, помимо избавления от болезней, спас от наказания преступника по имени Уильям Крэг. Последнего приговорили к повешению и привели приговор в исполнение; девять людей, присутствовавших на казни, подтвердили факт его смерти, однако через некоторое время повешенный стал подавать признаки жизни, что сочли проявлением заступничества Святого Томаса Херефордского. После того, как Уильям был извлечен из петли, к нему вернулся здоровый розовый цвет лица и, как утверждали очевидцы, «он выглядел даже более живым, чем был до повешения». *Bartlett R*. The Hanged Man: A Story of Miracle, Memory, and Colonialism in the Middle Ages. Princeton, 2004.

[173] *Lett D*. Un procès de canonisation au Moyen Age.

[174] *Gaposchkin C*. The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages. Ithaca, 2008.

медиевист Роберт Бартлетт написал монографию «Откуда у мертвых такая сила? Святые и их почитатели от эпохи мучеников до Реформации», которая, как это ни странно, стала лишь вторым (после работы Воше) обобщающим трудом по истории святости[175]. Раскрывая феномен святости в жизни средневекового общества, Бартлетт исходит из тезиса, что религия этого общества – в сравнении с другими монотеистическими религиями, тоже признававшими святость отдельных исключительных людей как проявление близости к божеству[176] – выказывала особый интерес к останкам тех, кто в глазах верующих казался обитателями небесных чертогов. Именно поэтому такие «особые мертвые» продолжали участвовать в жизни общества даже после смерти. Все проявления вмешательства этих «акторов» в жизнь живых – их мощи, освященные в их честь храмы, упоминание их имен в проповедях и *exempla* – все это, по выражению О.С. Воскобойникова, являет собой «предмет истории, ее фактор, действующее лицо и исполнителя, причем зачастую главное действующее лицо»[177].

Подведем итоги. За последние десятилетия в истории святости произошел переход от весьма формальных описаний событийной стороны канонизационных процессов[178] к использованию данного материала в работах с историко-культурной, историко-социальной и историко-правовой проблематикой; через анализ представлений о святости историки оценивают особенности религиозных, политических и правовых установок людей Средневековья.

---

[175] Не первым, однако, обобщающим трудом, вышедшим из-под пера Бартлетта. См, например, *Bartlett R.* The Making of Europe: Conquest, Colonisation and Cultural Change, 950-1350. London, 1993; *Bartlett R.* The natural and the supernatural in the Middle Ages. New York, 2008.

[176] Об этом см. Sainthood: Its Manifestations in World Religions / Ed. by Richard Kieckhefer, George Doherty Bond. Berkley-Los Angeles-London, 1990.

[177] *Воскобойников О.С.* Рецензия на кн.: Robert Bartlett. Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. Princent, Oxford: Princeton University Press, 2013. // Новое литературное обозрение. 2014. № 126. С. 396.

[178] То есть от выяснения географических и временных параметров бытования культов, от изучения биографий отдельных святых и публикаций их житий или откровений, дополненных материалами протоколов канонизационных расследований.

Однако по-прежнему остаются неисследованные области; так, хотя исследователи детально разработали все конструктивные элементы агиографического жанра и топосы канонизационных процессов, риторика, использованная свидетелями и опрашивающими их кардиналами, еще не привлекала достаточного внимания. Также почти нет сравнительных исследований, посвященных сопоставлению канонизационных процессов с инквизиционными, святых – с ведьмами и т.п[179].

Кроме того, удивительно слабый интерес историки проявляют к тому, как распознавались святые, какими признаками верующие руководствовались при их идентификации, в какой момент они осознавали, что один из членов их сообщества – избранный, особенный и достойный почитания[180]. Одним из первых ученых, уделивших много внимания этой проблеме, стал Авиад Кляйнберг, посвятивший проблеме «распознания» святых статью «Доказательство святости: отбор и выявление святых в средние века»[181].

§3.2. Введение в каноническое право

Отдельный пласт литературы, с которой мы ознакомились в ходе работы, составляют исследования по каноническому и декретальному праву. Необходимо различать церковное (*jus ecclesiasticum*) и каноническое[182] (*jus*

---

[179] Но некоторые шаги в этом направлении предпринимаются. Габор Кланицай, например, сравнивая повествования об исцелении и наказании, обнаружил у этих жанров множество общих черт. *Кланицай Г.* Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей. Человек в истории. 1998. М., 1999. С.118-133.

[180] Обычно, если этому вопросу и уделяют внимание, ограничиваются утверждением, что святого стали почитать, потому что он «соответствовал францисканскому идеалу святости», «соответствовал представлениям о святости».

[181] *Kleinberg A. M.* Proving Sanctity: Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages // Viator. 1989. Vol. 20. P. 183-205.

[182] Его название происходит от греческого слова «κανων», которое ранее обозначало инструмент для проведения прямых линий, а позднее стало применяться в значении образца, правила. В церковном лексиконе слово «канон» также имеет несколько значений: так называют и перечень священных книг, и список клириков, и особый литургический жанр. Предметом канонического права являются каноны в смысле дисциплинарных постановлений, правил апостольских, соборных, и святоотеческих (в отличие от δόγματα,

canonicum) право. Каноническое право является «церковным по происхождению, однако не исключительно церковным по содержанию»[183], то есть правовые нормы, которые относятся к каноническому праву, касаются не только церковных, но и светских правовых отношений, входящих в юрисдикцию Церкви. К нему относится любой законодательный акт, исходящий от церковного иерарха, вне зависимости от того, касается он церковных или гражданских дел. А предметом церковного права являются правовые акты, регулирующие церковную жизнь, независимо от их происхождения: будь то каноны, изданные папой или другими церковными лицами, или законы, изданные светской властью[184].

Подобная классификация, однако, присуща исключительно западным канонистам, потому что в православной традиции право, церковное по происхождению, всегда оставалось церковным и по содержанию своих норм. При этом православная Церковь не чинила препятствий вмешательству светского, мирского законодательства в церковное право (при условии следования основным положениям последнего). Об этом свидетельствует тот факт, что практические сборники источников церковного права назывались номоканонами (Νομοκανών) и содержали в себе как церковные правила, так и императорские указы, регламентирующие устройство Церкви[185].

Имеет место и хронологическое различие между содержанием этих терминов: понятие «каноническое право» в специальной литературе, как правило, употребляют применительно к XII-XVI векам, тогда как термином «церковное право» описывается более раннее законодательство[186].

догматических соборных определений, и νόμος, светских законов). *Павлов А. С.* Курс церковного права. Св. Троице-Сергиева Лавра, 1902. С. 7.

[183] *Цыпин В.А.* Церковное право. Курс лекций. М.: Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной церкви, 1994. С. 13.

[184] *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 5.

[185] *Павлов А.С.* Ук. соч. С. 8-9.

[186] *Казбекова Е.В.* Отзыв на автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук Митрофанова Андрея Юрьевича «Кодификация канонического права в период раннего средневековья (IV-XI вв.)». http://www.bogoslov.ru/text/2269093.html

Поскольку каноническое право – область, требующая специальной подготовки, исследователей, которые к ней прикасались, можно условно разделить на две группы: на специалистов-практиков и на историков. Самая крупная школа изучения канонистики в конце XIX – начале XX вв. существовала в Германии и Австрии[187]. Большое внимание в немецкой историографии традиционно уделяется проблемам рецепции канонического права и его взаимодействия с локальным церковным правом. Принадлежащий к немецкой школе Вальтер Хольцман, наряду со Штефаном-Георгом Кутнером, считается основоположником изучения декретального права[188].

Кутнер сделал очень большой вклад в изучение канонического права. Его судьба заслуживает внимания: он родился в протестантской еврейской семье в Германии; будучи студентом, изучал уголовное право, но, приняв в возрасте 25 лет католицизм, заинтересовался каноническим. Однако он не успел защитить диссертацию в Германии, поскольку к власти пришли национал-социалисты, и ему пришлось эмигрировать в Италию, а после начала гонений на евреев и там – в США. В 1955 г. в Вашингтоне Кутнер создал Институт средневекового канонического права[189], который, помимо исследовательской деятельности, занимается собиранием и публикацией документов, относящихся к церковному и каноническому праву. Во многом благодаря деятельности Куттнера, в США сформировалась своя школа изучения канонического права. Среди ее особенностей следует отметить тот факт, что, если англичане и немцы предпочитают детально изучать

[187] Из ее представителей следует отметить таких серьезных исследователей, как Й. Юнкер, Э. Зекель, Ф. Гильманн, Х. Зингер, К. Хамп, Э.М. Майерс, Э. Якоб и Ф. Штемюллер.
[188] *Казбекова Е.В.* Эволюция взглядов на развитие декретального права в историографии конца XIX – начала XXI вв. [Часть 2] // Кентавр / Centaurus. Studia classica et mediaevalia. 2006. №3. М., 2006. С. 176.
[189] В 1964 году институт переехал в Йель, в 1970 – в Беркли, а в 1991 г. – в Мюнхен, где он располагается по сей день и с 1996 г. носит имя своего основателя.

конкретные источники, то американцы на первое место ставят историю правовых идей и концепций[190].

Лично Кутнер уделял особое внимание той части церковного законодательства, которая касается канонизации. Он посвятил этой проблеме статью[191], в которой доказывает, что до 1234 года исключительное право папы на канонизацию не было зафиксировано в официальных источниках, однако папские буллы, возвещающие создание чьего-либо культа, имели больший вес, чем епископские указания о том же.

Но вернемся к тенденциям в канонистике. Поскольку эта наука тесно связана с Церковью, неудивительно, что в ней существуют конфессиональные направления: выделяются католическая канонистика[192], восходящая к Тридентскому собору (и претерпевшая некоторые концептуальные изменения после Второго Ватиканского собора (1962-1965)), и протестантская, восходящая к трудам Фридриха Карла фон Савиньи[193] и так называемой Исторической школе права.

О православном направлении в канонистике говорить не приходится. В России западное декретальное право стало объектом внимания ученых в конце XIX века. Историки-канонисты, такие как П.К. Соколов, П.С. Бердников, Н.С. Суворов и А.С. Павлов опирались на достижения западных исследователей, изредка полемизируя с их концепциями, но в целом оставаясь в русле европейской историографии.

---

[190] Это присуще, например, Стенли Чодороу, Гарольду Берману, Джеймсу. А. Брандаджу и Кеннету Пеннингтону.

[191] *Kuttner S.* La réserve papale du droit de canonisation // Revue Historique de Droit Français et Etranger. 1938. №17. P. 172-228.

[192] В числе ее представителей – такие исследователи, как Фридрих Маасен, профессор католического Лувенского университета Алоис Ван Хове, кардинал Альфонс-Мария Штиклер, кардинал Петер Эрдё. Подача материала в их работах последовательно подчинена задаче доказательства концепции папского примата, в частности возникновения учения о папском примате в период ранней Церкви и реальности папского примата уже в поздней античности и раннем средневековье.

[193] В сочинении «Истории римского права в средние века» (Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter) Савиньи, конечно, не рассматривал развитие канонистики, однако отметил черты преемственности канонического права по отношению к римскому.

Что касается современного отечественного научного сообщества (как и историографии советского периода), интерес к истории канонического права в нем чрезвычайно слаб, хотя источники, являющиеся продуктом этого права, некоторые исследователи используют. За последние двадцать лет на русском языке вышло крайне мало работ, посвященных проблемам канонического права, причем это относится не только к самостоятельным исследованиям русских ученых, но и к переводным работам. По мнению Е.В. Казбековой, лучшим изложением истории канонического права на сегодняшний день остается соответствующий раздел книги Дж. Бермана «Западная традиция права: эпоха формирования» (М., 1993)[194], переведенной на русский язык более двадцати лет назад, а в США появившейся в 1983 г.

Работы самой Е.В. Казбековой, безусловно, заслуживают внимания. Ее научные интересы касаются канонического права XII-XIV веков и в частности юридического наследия папы Иннокентия IV. В своих исследованиях она касается таких проблем, как влияние на папскую законотворческую деятельность судебной практики, рецепция римского права в каноническом праве, взаимоотношения исходящего из «центра» папского законодательства и местного церковного права.

Из тех исследователей канонического права, с чьими работами нам привелось ознакомиться, надлежит выделить Кеннета Пеннингтона. Этот американский ученый, ранее преподававший в университете г. Сиракузы (штат Нью-Йорк), а теперь – в Католическом Университете Америки (The Catholic University of America), занимается историей права (как канонического, так и светского) в Средневековье и раннее Новое Время, историей Церкви, историей университетов и палеографией. Он руководит проектом по исследованию средневекового канонического права, который на данный момент представляет собой семинар, в котором читают, переводят, комментируют и готовят к публикации источники по каноническому праву.

---

[194] *Казбекова Е. В.* Новеллы папы Иннокентия IV (1243-1254) и их воздействие на каноническое право. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2004. С. 19.

Пеннингтон работал со многими рукописями, содержащими сочинения Остийца, и доказал, что первое издание «*Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium*», вышедшее в Париже в 1512 г., было сделано не с единственной дошедшей до наших дней рукописи первой редакции этого сочинения, хранящейся в Оксфорде (Oxford, New College 205, fol. 2r-241r).

Подводя итоги, отметим, что история канонического права – не самое развитое направление в современной историографии. За последний век его изучения ученым удалось составить представление об основных этапах развития канонического права, о его аппарате, о методе его распространения. Описаны (хотя, конечно, не исчерпывающе полно) ключевые памятники, такие как Декрет Грациана и Декреталии Григория IX. Пришла очередь документов второго порядка, например, комментариев на названные декреталии. Их изучение позволит составить представление об уровне развития канонического права и о реальной практике его применения.

§3.3. Наследие Иоанна Уэльского

В историографии, посвященной наследию Иоанна Уэльского, нам также удалось выявить несколько тенденций. Он интересен большинству исследователей прежде всего как проповедник[195]. Часто его рассматривают наряду с другими францисканскими авторами в поисках неких общих черт, присущих «нарративу францисканских проповедей» XIII века[196]. Некоторых ученых занимает вопрос о том, какие произведения входили в его «библиотеку», каких античных авторов он цитировал «из первых рук», а

[195] Gospels in the Schools, C. 1100 C. 1280 / Ed. by B. Smalley. London, 1985. P. 213-227.
[196] См., например, *Kehnel A*. The narrative tradition of the medieval Franciscan friars // Franciscan Studies. Vol. 63. 2005. P. 461-530; *Dunbabin J.* Aristotle in the Schools // Trends in Medieval Political Thought / Ed. by B. Smalley. Oxford, 1965. P. 65-85; *Little A.G.* The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century // Archivum Franciscanum Historicum. 1926. № 19. P. 803–874.

каких читал только в пересказе[197], как он отбирал тексты, достойные цитирования и т.д[198]. Многие отмечают, что в отличие от большинства средневековых авторов, Иоанн Уэльский всегда указывает название произведения, которое он цитирует, дает ссылку на книгу и даже на главу[199]. Это объясняется тем, что Иоанн не пытался включить в свои произведения все существующие знания, не стремился сделать их энциклопедическими, он хотел подтолкнуть читателя к дальнейшему чтению.

Такие особенности его стиля, сочетание любви к древним философам с «моральным энтузиазмом», позволили В.А. Пантину сравнить Иоанна с «гуманистами» XII века[200].

Наиболее масштабная работа[201], посвященная Иоанну Уэльскому, принадлежит перу Дженни Свонсон, ученицы Дэвида д'Аврэ и Берил Смолли. Исследовательница поставила перед собой непростую задачу: обнаружить личную позицию Иоанна Уэльского за обилием цитат из произведений античных философов и Отцов Церкви, которыми он щедро наполнял все свои произведения. Опираясь на известные ей рукописи (к которым за четверть века, прошедшую с момента публикации монографии, прибавилось еще несколько неизвестных прежде манускриптов[202]), Свонсон попыталась найти ответы на вопросы о том, какими источниками

---

[197] *Post G.* Philosophy and Citizenship in the Thirteenth Century — Laicization, the Two Laws and Aristotle // Order and Innovation in the Middle Ages / Eds. William C. Jordan, Bruce McNab and Teofilo F. Ruiz. Princeton, 1976. P. 401-408; *Reynolds L.D., Wilson N. G.* Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. 2nd ed. Oxford, 1968. P. 118.

[198] См., например, *Diem A.* A Classicising Friar at Work: John of Wales "Breviloquium de virtutibus" // Christian Humanism. Essays in Honor of Arjo Vanderjagt / Ed. by Alasdair A. MacDonald, Zweder von Martels and Jan Veenstra. Leiden, 2009. P. 75-102.

[199] *Pantin W. A.* John of Wales and Medieval Humanism // Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn, S. J./ Ed. by J. A. Watt, J. B. Morrall, F. X. Martin. Dublin, 1961. P. 301.

[200] Ibid. P. 302-304.

[201] *Swanson J.* John of Wales: A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar. Cambridge, 1989.

[202] *Diem A.*, *Verweij M.* Virtus est via ad gloriam? John of Wales and Michele da Massa in disagreement // Franciscan Studies. Vol. 63. 2005. P. 215.

пользовался Иоанн Уэльский, как он с ними работал[203], как ему удавалось обосновывать уместность апелляции к античным языческим авторитетам при написании христианского наставления. Исследовательница предположила, что его чрезмерное увлечение языческой философией могло вызвать недовольство у церковных иерархов, и трактат «*Breviloquium de philosophia sive sapientia sanctorum*», прославляющий мудрость святых, Иоанн написал, чтобы реабилитироваться в их глазах.

Свонсон не стала спорить с распространенным среди историков мнением, что «Краткая история о мудрости святых и любомудрии философов» – самое скучное и лишенное самобытности произведение Иоанна Уэльского[204], поэтому уделила ему всего 4 страницы своей книги[205]. Не разделяя пессимизма английской исследовательницы, мы подготовили транскрипцию и комментированный перевод этого никогда прежде не публиковавшегося трактата и надеемся ввести его в научный оборот.

---

[203] По той причине, что цитаты, приводимые Иоанном, очень точны, Свонсон предположила, что францисканец располагал некой картотекой с выписками из авторитетных сочинений, которой пользовался во время написания проповедей.
[204] *Little A.G.* Studies in English Franciscan History. Manchester, 1917. P. 185.
[205] *Swanson J.* John of Wales. P. 193-196, 200.

Глава 1. СВЯТОСТЬ ДО КАНОНИЗАЦИИ: ЗНАКИ СВЯТОСТИ

§1.1. Процедура папской канонизации: нормы права

К концу первой четверти XIII века на территории католической Европы сложилась процедура папской канонизации, которая затем воспроизводилась с минимальным количеством изменений на протяжении столетий – вплоть до Реформации, заставившей католиков вступить в полемику относительно оправданности почитания святых и их реликвий[206].

Формирование института папской канонизации стало частным проявлением наметившейся в период с X по XIII век тенденции к усилению папского влияния на повседневную жизнь мирян. Подобная политика папства по отношению к культам святых вполне объяснима: к XIII веку, когда были обнародованы «Декреталии», власть и влияние римских пап в западно-христианском мире достигли своего апогея[207].

Макс Вебер, теоретик власти, выделял два ее типа: власть приказа (*Recht*) и так называемое влияние (*Konvention*), подразумевающее выполнение желаний властителя без непосредственных указаний с его стороны[208]. Представляется, что католическая Церковь, переводя свой способ воздействия на культ святых из первого домена во второй, испытывала определенный дефицит харизмы. Принимая эту позицию, не стоит, впрочем, интерпретировать монополизацию объявления новых святых папами как форму диктатуры и репрессивную практику (некоторые исследователи приписывают лично Григорию IX формирование процедуры папской

---

[206] Наиболее масштабные изменения канонизация святых претерпела в 1588 году, когда папа Сикст V буллой *Immensa Aeterni Dei* (Bull. Rom. Vol. 8. P. 985-999) учредил Конгрегацию по священным обрядам и церемониям, на которую отныне возлагалась ответственность за создание новых культов. О работе этой конгрегации на ранних этапах см.: *Papa G.* Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti (1588-1634). Roma, 2001.

[207] Об этом уже шла речь во введении – см. стр. 5-6 настоящего исследования.

[208] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen, 2002. S. 17-19.

канонизации, между делом упоминая, что Григорий же учредил инквизицию[209]).

На XII-XIII века приходится массовый подъем еретических движений, вызванный проснувшимся в мирянах желанием приблизиться к Богу, которое нередко реализовывалось в обход клира. Простые верующие начали проявлять интерес к Священному писанию, фрагменты Библии стали переводить на народные языки и подчас ее осмеливались комментировать люди, не являющиеся церковнослужителями и не находящиеся в русле учения официальной Церкви (так, например, Петр Вальд заказал Этьену из Анса и Бернару Идросу перевод Псалтыри и некоторых других фрагментов Библии на лионский диалект (он же франкопровансальский))[210].

Все это усиливало желание представителей Церкви взять под контроль культ святых, бывший неотъемлемой частью религиозной жизни средневекового общества. В духовной иерархии, свое место в которой всякий мирянин осознавал так же хорошо, как место в иерархии светской, человек был чрезвычайно далеко от небес. Но он, как не раз отмечалось историками средневековой ментальности, нуждался в божественной помощи или хотя бы в ощущении присутствия верховной силы в своей жизни, и поэтому святые, наделенные человеческими чертами и действующие в земном мире, гораздо легче находили путь к сознанию народа, чем невидимый и непознаваемый Бог[211]. Чтобы сделать святых инструментами дидактического воздействия на мирян (или хотя бы для того, чтобы избежать негативного, разлагающего влияния «неугодных» культов), папству нужно было создать несколько необходимых условий для признания человека святым, и запретить почитать кого бы то ни было, кроме одобренных Церковью персонажей.

---

[209] *Burke P*. How to be a Counter-Reformation saint // Burke P. The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Cambridge, 1987. P. 48-63.
[210] *Lobrichon G*. Bible // DROM. P. 111; *Martin H., Merdrignac B*. Culture et société dans l'Occident médiéval. P., 1999. P. 197.
[211] *Brown P*. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies. 1971. № 61. P. 89. *Гуревич А. Я*. Проблемы средневековой народной культуры // *Гуревич А. Я*. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007. С. 70, 104.

Работу в этом направлении начал Иоанн XV (985-996), 3 февраля 993 года канонизировавший Ульриха Аугсбургского. Примечательно, что в указанной булле еще нет термина *canonizare*, говорится только о *devotio fidelissima*, что, пожалуй, можно передать как «обоснованное почитание», в котором папа выступил как бы гарантом этой «обоснованности». Глагол «канонизировать» (*canonizare*, использованное в значении «включить в канон святых») впервые встречается в 1024 году в письме Бенедикта VIII (1012-1024) Бонифацию III Каносскому (985-1052), маркграфу Мантуи, Тосканы и Феррары, в котором папа ратифицирует культ армянского святого Симеона Падолиронского (ум. 26 июля 1016 г.)[212]. Большинство исследователей сходится во мнении, что булла *Cum conventus esset*, объявившая Ульриха святым, является первой папской буллой о канонизации[213], впрочем, споры о том, аутентичен ли этот документ, велись еще в конце XIX века и порой возобновляются. Несмотря на то, что существует множество сомнений в

[212] Согласно житию, написанному вскоре после его смерти, Симеон (в православной традиции его называют «Симеон Армянин») родился в 950 г. в Армении. Он отправился в паломничество в Иерусалим, откуда перешел в Рим (в 983 г.), где был заподозрен в ереси. Папа Бенедикт VII лично принял участие в решении вопроса о приемлемости воззрений Симеона и счел их непротиворечащими современным церковным догматам. Из Рима через Пизу и Лукку Симеон добрался до Северной Италии, через Верчелли, Турин и долину Сузы он достиг Франции, потом направился в Испанию, где молился у гробницы апостола Иакова в Сантьяго де Компостела. По пути к нему присоединялись другие паломники, потому что разнеслась весть о творимых Симеоном чудесах. В старости он вернулся в Италию и поселился в клюнийском монастыре св. Бенедикта в Падолироне близ Падуи, где и скончался. AASS Jul. VI. P. 319–337; Kalendarium Benedictinum: Die Heiligen und Seligen des Benediktinerorderns und seiner Zwiege / Hsg. Zimmermann A. M.. Vol. 2. S. 500–501.

[213] Этой позиции придерживался еще Дюканж (Canonizare // Du Cange. Vol. 2. Col. 100b). Сегодня эту точку зрения разделяют многие ученые, такие как Роберт Бартлетт (*Bartlett R*. Why can the Dead. P. 57), Андре Воше (*Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 25), Эрик Кемп (*Kemp E.W*. Canonization and authority in the Western church. Oxford-London, 1948. P. 57-58), Томас Хед (*Head Th*. The Genesis of the Ordeal of relics by fire in ottonian Germany: an alternative form of canonization // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. Roma, 2004. P. 20). Как сам собой разумеющийся факт ее упоминает А.Я. Гуревич в говоря, что впервые канонизационное расследование было проведено в конце X века (*Гуревич А.Я*. Проблемы средневековой народной культуры // *Он же*. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007. С. 88). Она приводится в большинстве справочных изданий, как зарубежных (*Uhlirz K*. Ulrich, Bischof von Augsburg // Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 39. Leipzig, Duncker & Humblot, 1895. S. 220), так и отечественных (*Парамонова М.А*. Канонизация // Словарь средневековой культуры / П. ред. Гуревича А. 2-е изд., М., 2004. С. 209).

подлинности папских булл, изданных до 1050 года, буллу о канонизации св. Ульриха большинство исследователей считает аутентичной[214]. Гаральд Циммерман, опубликовавший эту буллу в конце 1980-х годов, подытожил споры предшествующих лет и выразил ставшее общепринятым среди историков убеждение в подлинности этого документа, однако Бернард Шиммельпфенниг вскоре высказал несогласие с этой позицией, назвав сделанный в XV веке список буллы Иоанна XV «достоверной копией мнимого оригинала» («*getreue Kopie des vermeintlichen Originals*»), снятой с поддельного документа, созданного в XI веке[215]. Гюнтер Вольф также выражал сомнения в подлинности буллы, основывая свою критику на отличии использованных в ней формулировок от сложившейся впоследствии формы булл о канонизации; Эрнст-Дитер Хель же, вслед за Циммерманом, настаивает на подлинности данной буллы [216].

Благодаря усилиям преемников Иоанна XV к концу первой четверти XIII века сложилась устойчивая процедура канонизации[217]. Как и другие сферы применения канонического права, она регламентировалась рядом нормативных документов, ключевым из которых, безусловно, являются «Декреталии» Григория IX (1227-1241), а именно XLV раздел третьей книги, посвященный реликвиям и почитанию святых[218]. Как известно, «Декреталии» представляют собой свод папских указов, а также постановлений папских соборов, которые ввели в юридическую практику некий новый принцип,

---

[214] *Goodich M.* Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350. (Church, Faith and Culture in the Medieval West). Aldershot, 2007. P. 71.

[215] *Zimmermann H.* Papsturkunden 896-1046. Bd. 1. Wien, 1988. S. 611; *Schimmelpfennig B.* Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig? // Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben. 1993. 86. S. 23—44.

[216] *Wolf G.* Die Kanonisationsbulle von 993 für den Hl. Oudalrich von Augsburg und Vergleichbares // Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. 1944. №40. S. 85-104; *Hehl E.-D.* Lucia/Lucina - Die Echtheit von JL 3848. Zu den Anfängen der Heiligenverehrung Ulrichs von Augsburg // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Bd. 51. 1995. S. 195-211.

[217] Подробнее о ее становлении см.: *Яцык С.А.* Формирование исключительного права понтификов на канонизацию (993–1234) // Средние века. 2016. №77 (1-2). [В печати]

[218] Decretales Gregorii IX. Pont. Max. Suis commentariis illustratae. Paris, 1561. Col. 1522-1523.

сформировавший прецедент и превратившийся в норму права, которую впоследствии стали переносить из документа в документ.

В названной главе «Декреталий» содержатся два документа, регламентирующих почитание святых: пятьдесят первое постановление Майнцского собора 813 г. о переносе реликвий[219] и бреве «*Audivimus*», с которым в начале 1170-х гг. Александр III (1159-1181) обратился к шведскому королю Кнуту I Эрикссону[220]. В историографии нет устоявшегося мнения относительно даты написания этого письма. В тексте указан только день и место написания; его датируют 1171, 1172 и 1181 годами, потому что только в эти годы 6 июля Александр III находился в Тусколо[221]. Долгое время считалось, что это письмо является первым официальным заявлением римского папы о своем исключительном праве на канонизацию, которое он не случайно впервые попытался применить именно на территории Швеции, государства, принявшего христианство относительно недавно. Оспаривая эту точку зрения, Каттнер и Шлафке основывали свою аргументацию на том, что вплоть до 1234 года в официальных источниках не говорится ничего о том, что один лишь римский понтифик наделен правом причислять к лику святых, и о том, что папские буллы о канонизации имеют больший вес, чем

---

[219] *Giraud J.J., Richard Ch. L.* Bibliothèque sacrée ou Dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques. Vol. III. Paris, 1760. P. 887.

[220] Впрочем, личности двух персонажей, упомянутых в письме, до сих пор остаются предметом дискуссий между историками. В письме не указано полное имя короля, к которому обращается папа Александр III, он назван просто «королем К». И, хотя большая часть исследователей сходится во мнении, что речь идет о Кнуте I Эрикссоне, некоторые полагают, что адресатом письма был Коль Сверкерссон (См. *Tunberg S.* Erik den helige, Sveriges helgonkonung // Fornvännen. Meddelattden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. 36. Stockholm, 1941. S. 257-278). Что касается человека, убитого в пьяном состоянии, то вероятно, что это был предшественник Кнута король Эрик, которого в 1160 году убил сам Кнут Эрикссон, чтобы захватить власть (См. *Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 29.); однако существует ряд предположений, в соответствии с которыми объектом культа, осужденного Александром III, был король Сверкер, убитый в 1156 году, или его сын Карл Сверкерссон, убитый девять лет спустя (См. *Harrison D*. *Quod magno nobis fuit horrori*... P. 41).

[221] *Kemp E. W*. Pope Alexander III and the Canonization of Saints. P. 26.

епископские указания [222]. А Э. В. Кемп отметил, что, даже если не существовало закона, признающего нелегитимной любую канонизацию, кроме папской, на самом деле притязания папы уже обретали черты нормы, которой придерживалась значительная часть епископата[223].

В письме говорится о том, что до Александра III дошел слух, что в Швеции распространился культ некого человека, убитого в пьяном безобразии; понтифик предостерег Кнута и его подданных от почитания пьяницы до разбора дела папской комиссией: нельзя превозносить даже тех, кто славится своими чудесами[224]. Это письмо представляется чрезвычайно показательным по двум причинам. Во-первых, оно иллюстрирует отношение папства конца XII века к институту канонизации и проблеме святости в целом. На тот момент культ святых оставался для него маргинальной областью, которая регулировалась в соответствии с обычаями без вмешательства центральной церковной власти. Папа делегировал все полномочия, связанные с «фильтрацией» культов, митрополиям и диоцезам и не испытывал потребности в законодательном закреплении своих прав на контроль над канонизацией. Однако для того, чтобы напоминать о своей главенствующей роли, понтифики изредка вмешивались в религиозную жизнь разных областей католического мира. Во-вторых, в этом письме впервые проявляется позиция Святого Престола по отношению к критериям, которым должен соответствовать человек для того, чтобы быть признанным святым. Начинает выстраиваться иерархия необходимых и достаточных для

---

[222] *Kuttner S.* La réserve papale du droit de canonisation // Revue Historique de Droit Français et Etranger. 1938. №17. P. 172-228; *Schlafke J.* De competentia in causis sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234. Roma, 1961. P. 150-153

[223] *Kemp E.W.* Pope Alexander III and the Canonization of Saints: The Alexander Prize Essay // Transactions of the Royal Historical Society. Fourth Series. Vol. 27. 1945. P. 28.

[224] «*Cum etiam si signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret vobis pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae eum publice venerari*». Похожий запрет на перенесение мощей без разрешения папы мы встречаем в письме Бенедикта VIII чешскому князю Бржетиславу I, который перевез в Прагу из Гнезно мощи святого Адальберта: «*quod nulli liceat sine nostra permissione de loco ad locum sacrum transferre corpus*». Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag (Cosmae Pragensis Chronica Boemorum) // MGH. SS. rer. Germ. N. S. Bd. 2. S. 9).

признания святости признаков. Папа ставит вопрос о том, может ли тот факт, что человек был убит, а не умер естественной смертью, стать единственной причиной для его канонизации, и отвечает на него, естественно, отрицательно.

Однако, помимо этих двух текстов, на ход канонизационного расследования и самой канонизации повлияло несколько других папских решений.

Начиная с Евгения III (1145-1153), римские папы считают себя вправе принимать решение о канонизации, не созывая епископов, «одной только властью Римской Церкви, стоящей над всеми соборами»[225], предпочитая многолюдному собранию небольшой круг кардиналов. Таким образом Евгений III в 1152 году причислил к лику святых Генриха II. Климент III снабдил буллу о канонизации Стефана Тьерского, основателя ордена гранмонтенсов, развернутым вступлением (которое он затем дословно воспроизвел в булле о канонизации ирландского святого Малахии), обосновывающим примат римской Церкви в том, что касается наставления верующих в их поступках, исправления их ошибок и решения спорных вопросов. Кроме того, он как бы вскользь упоминает нерушимость принятых папой решений[226]. В этом тексте присутствует – пусть пока только эксплицитно – и идея о наличии у папы прерогативы решать, кто свят, а кто – нет.

---

[225] *Auctoritate tamen Sanctae Romanae Ecclesiae quae omnium conciliorum firmamentum est*. PL. 180. Col. 1118.

[226] *Ideo sacrosanctam Romanam Ecclesiam Redemptor noster caput omnium esse voluit et magistram, ut ad eius dispositionem et nutum, divina gratia praeeunte, quae ubicunque a fidelibus gerenda sunt ordinentur, et errata in melius corrigantur, et ad eius consilium in ambiguis recurratur; quod ipsa statuerit nemini, quantumcunque de suis meritis glorietur, liceat immutare. Ne, si forte promiscua daretur universis licentia, quaecunque sibi secundum voluntatem propriam occurrerent, perpetrandi confusa libertas, cum secundum personarum diversitatem vota dissentiant, in aliorum aliquando scandalum, sine iusti discretione libraminis, commendanda supprimeret, et minus digna laudibus immeritis celebraret*. AASS Febr. II. P. 204. – О рецепции этого текста см.: *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln, Weimar, Wien, 2005. S. 164-165.

Целестин III также провел несколько символически значимых канонизаций, подготовивших почву для законодательного закрепления исключительности папского права создавать новые культы святых. Так, внимания заслуживает канонизация Бернварда Хильдесхаймского (ум. 1023), проведенная в 1192 году – несмотря на то, что его мощи были торжественно перенесены вскоре после смерти, что как бы санкционировало зарождение культа, Целестин счел необходимым еще раз провести расследование и еще раз объявить Бернварда святым, уже официально и в масштабе всего католического мира[227]. Целестину не в первый раз довелось иметь дело с переносом мощей – еще будучи папским легатом Джачинто Бобоне, во время миссии в Испанию, он провел расследование, чтобы удостовериться в аутентичности мощей трех мучеников (Клавдия Леонского, Виктора и Луперкия), которые папа Александр III повелел перезахоронить по просьбе короля Фердинанда II[228].

Деятельность Джачинто Бобоне, будущего папы Целестина III, в качестве легата заслуживает особенного внимания. В сентябре 1172 года в Галисии он изучал житие святого Росендо, епископа Мондоньедо; жизнь последнего показалась ему столь добродетельной, что властью, данной ему папой, он организовал перенос мощей Росендо (которого впоследствии, 7 октября 1195 года, уже заняв престол святого Петра, канонизировал), то есть, в сущности, санкционировал его почитание[229]. Свидетельств о том, что Джачинто просил на это разрешения у Александра III, в письмах последнего не сохранилось. Этот прецедент лег в основу зафиксированной Бенедиктом XIV нормы, в соответствии с которой папские легаты в праве проводить

---

[227] Historia canonizationis et translationis S. Bernwardi episcopi // AASS Oct. IX. P. 1024—1034.

[228] AA SS Oct. XIII. P. 290-292. О нем: *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. S. 204-208; *Wetzstein T*. Heilige vor Gericht. S. 205-221.

[229] *Herbers K*. Le dossier de saint Rosendus de Celanova. Structure, évolution, réécriture et influence papale // Miracles, vies, et réécritures dans l'occident médiéval. Actes de l'Atelier «La réécriture des Miracles» et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulose / Sous la dirrection de Monique Goullet et Martin Heinzelmann. (Beihefte der Francia, Bd. 65). Paris, 2006. S.109-113.

беатификацию, но не канонизацию[230]. Однако, как показывает пример Анно Кёльнского, в XII веке не существовало устойчивых представлений о полномочиях легатов: когда в 1183 году два папских легата попытались организовать торжественный перенос мощей Анно Кёльнского, местные клирики усомнились в оправданности этого мероприятия, поэтому легатам пришлось запросить одобряющее эту *translatio* письмо из Рима[231].

Кроме того, в 1197 году буллой *Sicut fialae aureae* [232] Целестин канонизировал Геральда Аквитанского, бенедиктинца и основателя аббатства Сов-Мажёр, культ которого тоже существовал с самой его смерти в 1095 году. Этими действиями Климент III и Целестин III подчеркивали значимость одобрения культов Курией и ставили под сомнение легитимность местных культов, даже созданных усилиями представителями локальной церковной элиты.

Объектами первых папских канонизаций были преимущественно клирики, с X века до 1197 года святыми было объявлено всего пять мирян, каждый из которых имел знатное происхождение: Стефан Венгерский (канонизирован Григорием VII в 1083 году), император Генрих II (канонизирован Евгением III в 1146 году), Эдуард Исповедник (канонизирован Александром III в 1161 году), Карл Великий (канонизирован антипапой Пасхалием III в 1165 году; впрочем, как и все остальные решения Пасхалия, эта канонизация была аннулирована решением III Латеранского

---

[230] *Benedictus XIV*. De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione. T. 1. Venetiis, 1764. P. 84 (Lib. I, cap. XX, 19).
Об этом документе и его формировании см.: *Saccenti R*. La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni // Le fatiche di Benedetto XIV. Saggi Sulla trattatistica di Papa Lambertini, a cura di M. T. Fattori. Roma, 2011. P. 57-101; *Saccenti R*. Il De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV : materiali per una ricerca // Le fatiche di Benedetto XIV. Saggi Sulla trattatistica di Papa Lambertini / A cura di M. T. Fattori. Roma, 2011. P. 139-170.
[231] Translatio S. Annonis archiepiscopi // MGH. SS. Bd. XI. S. 515. Анализ этого эпизода см. в: *Kemp E. W*. Pope Alexander III and the Canonization of Saints. P. 24-25.
[232] AASS Apr. I. P. 407.

собора) и герцог Шлезвига Кнуд Лавард (канонизирован Александром III в 1169 году)[233].

Преемник Целестина III Иннокентий III (1198-1216) совершил настоящую революцию в папской канонизационной политике: 12 января 1199 года буллой *Quia pietas*, обращенной к *universo clero et popolo Cremonensi* [234], он объявил святым Гомобона Кремонского (Омобоно Тученги), женатого ростовщика, ставшего первым незнатным мирянином, выходцем из *popolo*, которого причислили к лику святых. В этой булле впервые были названы критерии святости, необходимые для того, чтобы человек стал объектом литургического культа: *virtus morum* и *virtus signorum*. Для канонизации были необходимы оба названных качества, по отдельности же ни одно из них Иннокентий III не считал достаточным (*ad id nec opera*

---

[233] Проблеме соотношения власти и святости посвящено немало исследований, самое монументальное из которых, пожалуй, принадлежит перу Роберта Фольца. Его монография «Святые короли средневекового Запада» посвящена культам 28 правителей, почитавшихся между 516 (Сигизмунд, король бургундов) и 1297 (Людовик Святой) годами. Фольц описывает постепенный переход от образа короля-мученика, пострадавшего за свой народ, к образу мудрого и добродетельного правителя, почитаемого за праведность. Примечательно, что он исследует не только одобренные папством культы, но и, например, казус Кнута Эриксона, упомянутый выше. См.: *Folz R.* Les saints rois du Moyen Age en Occident, VI-XIIIe siècles. Bruxelles, 1984. Также о святых правителях см.: *Graus F*. La sanctification du souverain dans l'Europe centrale de X et XI siècles // Hagiographie, culture et sociétés. P., 1981. P. 559-572; *Vauchez A*. La sainteté en Occident. P. 204-215; *Парамонова М.Ю.* Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 178-204; *Она же.* Миф о сакральном роде в борисоглебских житиях: святость как избранность и биологическая данность // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 30-48; *Она же*. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси. М., 2003; *Она же.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 104-139; *Она же.* Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей. Человек в истории. 1997. М., 1998. С. 47-70.

[234] Тогда как, например, Бонифаций VIII в булле о канонизации Людовика IX обращался не только к французскому епископату и клиру, но и ко всему христианскому миру: *Venerabilis fratribus universis archiepiscopis et episcopis, exemptis et non exemptis, per regnum Franciae constitutis, salutem et apostolicam benedictionem* (*Cherubini*. Vol. IV. P. 446).

sufficiunt sola nec signa, sed cum illis precedentibus ista succedunt, verum nobis prebent indicium sanctitas) [235].

Чтобы войти в сонм святых, канонизируемый персонаж должен был вести добродетельнейшую жизнь и посмертно творить чудеса. Еще до Иннокентия III папство придерживалось идеи о том, что способность творить чудеса является необходимым условием для канонизации. Так, Урбан II (1088-1099) отказал в канонизации Урлу из Кемперле, мотивируя это тем, что не сохранилось свидетельств очевидцев, способных подтвердить, что Урлу творил чудеса[236]. Иннокентий III, отметивший значимость одних только посмертных чудес, проявил известный скептицизм по отношению к столь значимым для мирян и так ярко обычно описываемым в агиографии чудесам прижизненным. Для него очевидной была причинно-следственная связь между праведной жизнью и чудотворными способностями мощей, с помощью которых Господь награждает или отмечает своих избранников. Чудеса – это живое, зримое свидетельство святости, результат «действия» той *virtus*, которой святой наделен от Бога[237]. Эта *virtus* способна переходить как на мощи святого после его смерти, так и на другие связанные с ним реликвии: на предметы, которыми он пользовался, или даже на предметы, просто соприкоснувшиеся с ним самим или с его могилой (так, довольно распространенным типом реликвии были кусочки ткани, побывавшие на могилах святых – *brandea*)[238].

---

[235] *Quia pietas* // Die Register Innocenz' III / Bearbeitet von Othmar Hageneder und Anton Haidacher. Bd. I. 1. Pontifikatsjahr, 1198/99. Graz-Köln, 1964. (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom). №528 (530). S. 762.

[236] *Non enim sanctorum quisque debet canonibus admisceri, nisi et testes adsint, qui eius miracula visa suis oculis attestentur, et plenarie sinodi communi firmetur assensu* (AASS O.S.B. Saeculum VI, pars 2. P. 109).

[237] См. надпись на гробнице Мартина Турского : «Здесь покоится святой памяти епископ Мартин, чья душа в руце Божией, но сам он целиком здесь присутствует, явленный во всяческих чудесах». Цит. по: *Браун П*. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004. С. 14.

[238] О распространении чудотворной силы см., например, *Bozoky E.* La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. P., 2006. P. 23-24, 256-257; *Herrmann–Mascard N.* Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit. P., 1975. P. 45-49; *Sigal P.-A*. L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle). P., 1985. P. 40-60.

Формулу «*virtus morum et virtus signorum*» Иннокентий III воспроизвел в буллах о канонизации Гильберта Семпрингеймского[239] и Кунигунды Люксембургской[240]; затем ее использовал Григорий IX в булле о канонизации Франциска Ассизского[241], после чего она окончательно превратилась в норму канонического права.

Помимо стремления придать некую формальную строгость определению святости, Иннокентий III пытался также установить правовую обязательность папского участия в канонизации. Так, в булле о канонизации Кунигунды Люксембургской от 1200 года он пишет, что «судить [о том, свят ли умерший праведник] может только тот, кто является наследником Петра и наместником Христа»[242]. В этой булле Иннокентий впервые говорит об исключительном праве папы на канонизацию как о части его *plenitudo potestatis*.

Именно при Иннокентии в сборники декреталий впервые было включено бреве «*Audivimus*»[243]. Следующим документом, привнесшим существенные изменения в доктрину канонизации, стали решения IV Латеранского собора 1215 года. Вскоре после завершения собора они были включены в «Четвертый свод», *Compilatio quarta*[244], вместе с декреталиями

---

[239] Протокол процесса канонизации Гильберта Семпрингеймского сохранился полностью. Это самый древний из дошедших до наших дней протоколов – о предшествующих канонизациях мы можем судить почти только по буллам. Материалы этого процесса опубликованы: см.: *Foreville R.* Un procès de canonisation à l'aube du XIIIe siècle (1201-1202) : le Livre de saint Gilbert de Sempringham. P., 1943. Из более ранних документов частично сохранился только протокол процесса канонизации Гальгано из Кьюздино, который также опубликован: см.: Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgano // QFIAB. Bd. 17. 1914-1924. P. 61-77.

[240] AASS Mar. I. P. 280.

[241] *Cherubini*. Vol. 1. P. 98-99.

[242] AASS Mar. I. P. 280.

[243] *Pennington K.* A Decretal Collections: 1190-1234 // The History of Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX / Ed. by *W. Hartmann, K. Pennington*. Washington, 2008. P. 293-317.

[244] Известно пять сводов папских указов, *Quinque compilationes antiquae*, предшествовавших «Декреталиям» Григория IX. *Compilatio prima* была составлена Бернардом Павийским в 1191 году. Это наиболее влиятельная из всех компиляций - все последующие подражали принципам организации материала, которые в ней впервые были введены, вплоть до *Liber sextus* Бонифация VIII. Некий Иоанн Уэльский, тезка

Иннокентия III, записанными около 1215 года; за редким исключением эти тексты впоследствии перешли в «Декреталии» Григория IX. В 62 каноне IV Латеранского собора дословно воспроизведено постановление Майнцского собора 813 года «*Cum ex eo*», которое требует обязательной санкции принцепса (*princeps*) на почитание «вновь обретенных» мощей (*de novo inventas*)[245]. Различие, немаловажное, заключается в том, что на момент принятия постановления под «принцепсом» подразумевался светский властитель, император, а теперь – римский понтифик. Разумеется, это постановление не касается канонизации напрямую, но, очевидно, что, если папа получил право одобрять и запрещать почитание реликвий уже признанных святых, то его контроль тем более распространится на формирование новых культов[246].

В первой четверти XIII века процедура папской канонизации приобретает все более ясные черты, а к его концу оформляется окончательно. На 1230-е годы приходятся последние зафиксированные случаи епископской канонизации без участия римского понтифика. По большей части они происходили в отдаленных уголках христианского мира, до которых с запозданием доходили неписанные церковные нормы: так, в 1229 году в Норвегии Нидаросский собор признал святым епископа Эйстейна Ерлендссона[247]. Последней епископской канонизацией принято считать

францисканского проповедника и собирателя *exempla*, жившего во второй половине XIII века, около 1212 года написал *Compilatio secunda*, чтобы собрать материал, не вошедший ни в *compilatio prima*, ни в то, что мы называем *compilatio tertia*, которая была собрана Петром Беневентским и содержит исключительно декреталии Иннокентия III за первые 12 лет его понтификата. *Compilatio quarta* составил Иоанн Тевтонский в 1216 году, включив туда большинство решений IV Латеранского собора и декреталии Иннокентия III, не вошедшие в *compilatio tertia*. *Compilatio quinta* же составил Танкред Болонский в 1226 году по заказу папы Гонория III. Все эти тексты легли в основу сборника Раймуна Пеньяфортского, известного под названием «Декреталии» Григория IX. См.: L'âge classique 1140-1378. Sources et théories du droit. P., 1965. P. 228-232.

[245] *Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerit approbatae*. (Цит. по: Les conciles oecuméniques. T. II-1: De Nicée à Latran IV / ed. G. Albergio. P., 1994. P. 560).

[246] Подробнее об этом см. *Herrmann–Mascard N.* Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit. P., 1975. P. 100-101.

[247] *Bagge S.* Mennesket i middelalderens Norge. Oslo, 2005. S. 105-106.

случай, когда в 1236 году епископ Рудгер из Пассау объявил святым аббата Бертольда Гарстенского[248]. Однако этот случай исключителен, поскольку епископ Рудгер был пламенным сподвижником Фридриха II и настолько враждебно вел себя по отношению к Риму, что в 1250 году был смещен Иннокентием IV с епископской кафедры[249].

В 1234 году бреве «*Audivimus*» было включено в «Декреталии» Григория IX, в связи с этим можно утверждать, что исключительное право римских пап на канонизацию окончательно утвердил именно Григорий IX, а не Александр III, который, скорее всего, даже не думал о том, что создает некую норму права[250]. С этого момента ни одна епископская канонизация не могла быть оправдана незнанием неписанной нормы, поскольку исключительное право папы на канонизацию было, наконец, зафиксировано в церковном праве.

§1.3. Споры о возможности ошибки при канонизации

Папа, бренный человек, наделенный, однако, «божественной властью» (*divina potestas*) и особой святостью[251], закрепил за собой право судить, кто достоин причисления к лику святых. Однако во время подготовки к торжественному объявлению об утверждении культа нового святого папа все

---

[248] *Ardelt R*. Beitrag zur Geschichte des Stiftsarchivs Garsten // JOM. № 125. 1980. S. 109-118.
[249] *Vauchez A*. La saintété en Occident… P. 34
[250] *Kuttner S.* La réserve papale du droit de canonisation // RHDFE. 1938. №17. P. 172-228; *Schlafke J.* De competentia in causis sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234. Roma, 1961. P. 211-212.
[251] Григорий VII (1073-1085) в «Диктате папы» настаивал на канонизации многих своих предшественников и объявил о том, что каждый папа «если он был избран в соответствии с канонами, <…> несомненно, станет святым» (*Dictatus papae*, 23). Однако святость, которую Григорий приписывал папам, имеет особенный характер и не подразумевает ежегодные праздники поминовения, поклонение и ожидание чудес. «Святость» пап, как позже отметил один из комментаторов «Декрета Грациана», была обусловлена не занимаемым ими положением, но «праведной жизнью и нравами» («*non loca, sed vita et mores*») (Rufin. Commentaire du Décret (v. 1157-1159) / Éd. H. Singer. Padeborn, 1902. P. 93). Она скорее часть титулатуры, подобно введенной Григорием Великим формуле «раб рабов Божиих», *mutatis mutandis* аналогичная православному титулу «святейший» для патриарха, который может быть вовсе не святым... Как любая титулатура, папская «святость» отличается от святости, если угодно, общечеловеческой. Она как бы подразумевается теми исключительными добродетелями, которые, согласно общецерковным и куриальным представлениям, дают формальное право быть избранным на римскую, то есть главную, епископскую кафедру.

равно призывал верующих молиться о том, чтобы запланированная канонизация не стала ошибкой[252]. Помимо риска по ошибке объявить святым «обычного» человека, была еще более страшная опасность: канонизировать кого-то, кто обладает сверхъестественными силами, но наделен ими не Богом, а Дьяволом. Сатана мог превращаться в ангела света (*angelus Sathane se in lucis angelum transfigurat*[253]) и творить чудеса; мог и наделять чудесной силой своих приспешников.

Насколько нам известно, ни при каких других обстоятельствах римские папы не были вынуждены публично подчеркивать потенциальную возможность совершения ими ошибки[254]. Вопрос, распространяется ли непогрешимость и безошибочность римского папы на канонизацию, волнует верующих и по сей день и нередко обсуждается в религиозных СМИ[255]. Средневековые знатоки канонического права тоже не обходили его молчанием[256].

Иннокентий IV не придавал этой проблеме большого значения: он полагал, что, следует почитать всех канонизированных святых, поскольку, даже если человек, в честь которого создан культ, на самом деле не свят, молитвы, вознесенные к нему, все равно дойдут до Бога и будут

---

[252] *Admonitio ut omnes deberent Deum rogare quod non permitteret eum errare*. О литургии канонизации см. стр. 117-125 настоящего исследования.

[253] *Quia pietas* // Die Register Innocenz' III / Bearbeitet von O. Hageneder und A. Haidacher. Bd. I. 1. Pontifikatsjahr, 1198/99. Graz-Köln, 1964. (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom). №528 (530). S. 762.

[254] *Paravicini-Bagliani A.* Le pape peut-il tomber dans l'erreur? A propos du rituel de canonisation au Moyen Âge // Errors and Mistakes. A Cultural History of Fallibility / Ed. by M. Gadebusch Bondio, A. Paravicini Bagliani. Firenze, 2012. P. 151.

[255] Так, например, новая волна дискуссий на эту тему поднялась после того, как папа Франциск объявил святым покойного Иоанна XXIII, несмотря на то, что последний совершил «всего» одно посмертное чудо. См.: Радио Ватикана. Распространяется ли безошибочность Папы Римского на канонизацию и беатификацию? URL: http://ru.radiovaticana.va/news/2015/03/02/о_безошибочности_папы_римского/1126460 [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[256] Как ни странно, Брайан Тирни, автор классического исследования о непогрешимости папы, этой проблемы вообще не коснулся. *Tierney B*. Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. (Studies in the History of Christian Thought, 6). Leiden, 1988).

услышаны[257]. Остиец признавал возможность того, что ошибка может произойти. Он в принципе не отрицал способность церковных лиц, принимающих значимые решения, ошибаться, что иллюстрирует его комментарий на часть «Декреталий» Григория IX, посвященную отлучению от Церкви. В этом комментарии Остиец, опираясь на трактат «Об упреке и благодати» (*De correptione et gratia*) Блаженного Августина, пишет: «Божий суд всегда основывается на правде, которая не есть заблуждение и не вводит в заблуждение. Решение Церкви порой основывается на мнении, которое зачастую и бывает заблуждением, и вводит в заблуждение»[258]. Однако Остиец не считал подобные ошибки критическими, потому что, по его мнению, даже если святость «не настоящая», вера людей в этого святого будет столь же искренней, как и в любого другого[259].

Фома Аквинский тоже затрагивал эту тему в «Дискуссионных вопросах»[260]. Он сформулировал проблему несколько более категорично: «Все ли святые, канонизированные Церковью, достигнут небесной славы, или же некоторые попадут в ад?»[261]. В пользу того, что папа может ошибиться, канонизировав недостойного, Фома выдвигает два аргумента: во-первых, ни один человек не может быть уверен в том, что спасется; значит, он тем более не может с уверенностью заявить, что спасется кто-то другой. Во-вторых, папа в своем решении опирается на свидетельства множества людей, число которых только увеличивает возможность ошибки, поскольку «свидетелям свойственно ошибаться». Однако Фома настаивает на том, что

---

[257] *Venerandi sunt omnes sancti canonizati […] dicimus, quod etiam si ecclesia erraret quod non est credendum, tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret. Innocentius IV*. In quinque libros Decretalium commentaria. Francofurtum ad Moenum, 1570. (Репринт: Frankfurt am Main, 1968). P. 457.

[258] *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. Argentoratus, 1512. Ad X 5. IXL. 28. Fol. 358

[259] *Quid si Ecclesia in hac canonisatione erret, quod tamen non est credendum, licet accidere possit […] Et esto quod veritas canonisationis deficiat, non tamen deficit fides ipsius*. *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. Ad. X.3.45.1. Fol. 185.

[260] *Thomas de Aquino*. Quaestiones de quolibet. Quodlibet IX, q. 8.

[261] *Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno*.

представители Церкви не могут совершить такой промах, потому что Церковью руководит Божественное Провидение, которое не может допустить ошибку в деле, касающемся веры[262].

Мы привели позиции двух канонистов и теолога, поскольку различия в их взглядах на сам акт канонизации кажутся нам показательными. Фома Аквинский воспринимает объявление о чьей-то святости как некое описательное утверждение, исходящее от Церкви, которое только констатирует реальный, объективный факт, тогда как для Иннокентия IV и Генриха Сузанского канонизация – это решение, полученное юридическими методами и тщательно взвешенное, но вынесенное человеком и потому рискующее оказаться ошибочным.

В качестве иллюстрации, раскрывающей позицию канонистов по отношению к этому вопросу, можно привести следующее сравнение, предложенное А. Кляйнбергом: если суд выносит решение, в соответствии с которым некоторый предмет объявляется чьей-то собственностью, а по прошествии времени обнаруживается, что это решение было неверным, никто не в праве осудить того, кто распоряжался этим предметом как собственностью в соответствии с решением судьи[263]. Точно так же и объект почитания, сконструированный на основе образа обычного человека, теряет свои мирские индивидуальные качества и связь со своим земным прототипом. Был ли в самом деле свят человек, чей культ создан, или нет, с точки зрения канонистов, не имеет принципиального значения. Важно то, что верующие, поклоняющиеся ему и обращающиеся к Богу через его посредничество, наделяют его присущими святым добродетелями и почитают его за них. Фома Аквинский же придает большое значение настоящим качествам канонизируемого индивидуума и не считает возможным почитание того, кто этого не заслуживает. Но, как мы уже

---

[262] *Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam spiritu sancto dirigit ut non erret*.
[263] *Kleinberg A. M*. Proving Sanctity. P. 198.

сказали, с его точки зрения, ошибиться и канонизировать недостойного папа не может.

Позиция канонистов раскрывает примечательный дуализм: верующие почитают святых за добродетели и чудеса, при этом набор канонических добродетелей приписывается почти всем святым, в частности, тем, которые были канонизированы папой, но о жизни которых мирянам почему-то ничего не известно. Аналогичным образом строится логика по отношению к чудесному: в булле, отказывающей в канонизации Пейре из Кастельно, Иннокентий III выражает мнение, что способность творить чудеса являлась не только знаком божественной благодати и святости[264], но также и следствием почитания святого народом[265]. Подобная позиция естественным образом вытекает из последней фразы 13 главы Евангелия от Матфея, которую Иннокентий цитирует в данной булле. В Евангелии говорится что, когда Иисус пришел в свое отечество, он начал проповедовать в синагоге перед евреями, а они не слушали его и не верили тому, что от сына плотника могут исходить откровения. «И не совершил там многих чудес по неверию их» (Мф. 13:58). В Евангелии от Марка этот случай описан еще более красноречиво: «И *не мог* совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк. 6:5). В случае, если сила веры мирян была недостаточной, чудеса могли не происходить, что и случилось (точнее, *не* случилось) на могиле Пейре из Кастельно. Несмотря на то, что его смерть была мученической[266], а жизнь – смиренной и праведной, на его

---

[264] *Nous ne nous bornons pas à raconter des miracles : ils ne font pas la sainteté, ils n'en sont que la manifestation*. La légende des trois compagnons: vie de Saint François d'Assise par frère Léon, frère Ange, frère Rufin / Trad. du latin par l'abbé Louis Pichard. Paris, 1926. P. 48.

[265] AASS Mar. I. P. 412.

[266] Пейре (Пьер) де Кастельно и цистерцианский аббат Арно Амори были отправлены папой Иннокентием III в Прованс, чтобы помочь уже действовавшим там легатам Ренье и Ги вызвать у народа неприятие катарской ереси. Поначалу им сопутствовал успех, например, им удалось «бесконечным рядом наказаний и угроз городу мщением» вырвать у магистрата Тулузы клятвенное обещание отречься от ереси и изгнать еретиков, в ответ на что они сами пообещали, что льготы и свободы города останутся неприкосновенными. Однако местное духовенство не оказывало им никакой помощи, ересь процветала; Пейре де Кастельно несколько раз обращался к папе с просьбой разрешить ему оставить

могиле не происходили чудеса, так как этому «мешало безверие»[267] жителей Лангедока. Иннокентий III неоднократно называл Пейре «мучеником» в своих письмах[268], однако, в виду отсутствия посмертных чудес, не смог его канонизировать.

Мы сталкиваемся с весьма противоречивым положением дел: существует некоторый набор признаков, которым, как считается, наделены все святые. До канонизации наличие этих качеств выступает аргументом в пользу причисления индивида к лику святых; после канонизации, если святой обладает не всеми из этих качеств, «недостающие» ему заочно приписывают.

Канонизация могла повлечь за собой ошибки двух типов: «содержательную» и «тактическую». Во-первых, в число святых мог быть включен кандидат, этого не заслуживающий, то есть не настоящий святой (но, как мы выяснили, канонисты не придавали опасности такой ошибки большого значения). Во-вторых, канонизированный персонаж мог оказаться недостаточно удобным и эффективным примером, образцом для воспитания паствы. Чтобы избежать этого, представители Курии выработали ряд способов обезопасить себя от подобных ошибок. Их можно условно разделить на «юридические» и «дидактические».

миссию и вернуться в Италию, однако понтифик не позволял. Их попытки вернуть на истинный духовный путь население Южной Франции могли бы продлиться еще долго, если бы 15 января 1208 году Пейре де Кастельно не был убит придворными Раймона VI Тулузского. Его смерть стала формальным поводом для объявления крестового похода против альбигойцев. *Ли Г. Ч.* История инквизиции в средние века. М., 1994. Т. 1. С. 93.

[267] *Qui profecto cum ob fidem et pacem quibus nulla est prorsus causa laudabilior ad martirium sanguinem suum fuderit, claris iam ut credimus, miraculis coruscasset nisi hoc horum incredulitas impediret. De quorum similibus in Evangelio legitur, quia ibi virtutes Jesus non faciebat multas propter incredulitatem eorum* (AASS Mars I. P. 413).

[268] Эти письма опубликованы в: *Villemagne A.* Bullaire du bienheureux Pierre de Castelnau: martyr de la foi (16 février 1208). Montpellier, 1917.

§1.3. Способы избежать ошибки при канонизации

§1.3.1. «Дидактические» способы

Святые воплощают собой один из ключевых образов социального сознания, объединяющий представления о сверхъестественном, дидактический идеал и идею покровительства[269]. Разным эпохам присуще внимание к разным составляющим этого образа: так, до 1200 года святые почти не воспринимались как модели для подражания. Об этом напрямую говорит, например, Святой Бернард: «*Sic ergo in sanctorum festivitatibus et gaudere et confundi debemus: gaudere, quia patronos praemisimus; confundi, quia eos imitari non possumus*»[270]. Но приблизительно на 50-е годы XII века приходится некий слом, перемена модели святости[271]: канонизированные после этого момента святые значительно человечнее своих предшественников. Они нередко начинают свой жизненный путь во грехе, который впоследствии преодолевают, в отличие от раннесредневековых святых, которые с рождения демонстрируют свою исключительность. Святость – более не данность (вернее, не только данность), но результат усилий, труда святого. Если прежде от святых требовалось лишь демонстрировать свои сверхъестественные способности и просто присутствовать на Небесах, готовясь замолвить за грешников слово во время Страшного Суда, то в конце XII-начале XIII веков, поскольку католическая церковь столкнулась с необходимостью противопоставить что-то « совершенным » катаров, они « спускаются на землю », чтобы послужить назидательным примером. Представления о том, каким должен быть святой, могли служить индикатором, позволявшим отличать правоверных христиан

---

[269] *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003. С. 48.

[270] Проповедь «In vigilia sanctorum Petri et Pauli apostolorum». PL 183. P. 405. Примечательно, что этот пассаж процитирует Бенедикт XIV (*Benedictus XIV*. De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione. T. 1. Venetiis, 1764. P. 84).

[271] *Vauchez A*. La saintété en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome, 1988. P. 614-622.

от тех, кто встал на путь еретических заблуждений: так, один из вопросов, который инквизиторы задавали итальянским катарам, звучал следующим образом: «Святы ли Доминик и Петр Мученик?[272]» (катары же, в свою очередь, чтобы проявить неприятие католической веры, сбивали изображения этих святых с городских ворот[273]).

Впрочем, как напоминает Жак де Витри, исповедник Марии д'Уанье, рассказывая о своей подопечной: «читатель должен помнить о том, что ей была дарована божественная благодать. <…>. Ее добродетелям следует подражать, но без благодати мы нам это недоступно. <…> Поэтому, когда мы читаем про святых, мы должны восхищаться из деяниями, а не подражать им (*admiremur potius quam imitemur*)[274]». Агиографы растолковывали, что не следует воспроизводить поведение святого, им скорее следует вдохновляться. Так, например, Мария д'Уанье жила в браке, но сохранила девство; ей удалось из любви к Христу превозмочь свою плоть, несмотря на то, что супружескую плотскую связь Церковь не запрещает. Желающие подражать ей верующие, не располагающие особой божественной поддержкой, не должны повторять подвиг Марии; но, воодушевленные ее примером, должны смирить плоть свою и не жить во грехе вне брака[275].

Коль скоро святой превращается в дидактическую модель, чтобы преодолеть возможные разрушительные последствия канонизации недостойного, необходимо воспитывать в пастве способность отличать дурное от хорошего и осмысленно выбирать себе объект для подражания.

§1.3.2. «Юридические» способы

Еще конца XI века среди епископов было распространено мнение, что существует некий декрет, запрещающий любую канонизацию, проведенную

---

[272] *Bartlett R*. Why Can the Dead… P. 594.
[273] *Bernard Gui.* De fundatione et prioribus conventuum provinciarum Tolosanae et Provinciae Ordinis Praedicatorum. Roma, 1961. P. 203.
[274] AASS Jun V. P. 550.
[275] AASS Jun V. P. 550; *Kieckhefer R.* Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu. Chicago, 1984. P. 14.

«без апостольской воли»[276]. Бреве «*Audivimus*» сделало этот запрет нормой права: «не вздумайте же отныне чтить этого человека без разрешения Римской Церкви» («*non licet vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae venerari*»)[277].

Помимо запрета на канонизацию без одобрения папы, сама строгость процедуры канонизации была призвана защитить Святой престол от канонизации недостойного. Иннокентий III назвал необходимые признаки святости. Для того, чтобы удостовериться в том, что они были присущи святому, проводились специальные канонизационные расследования, отчеты о которых сохранились в форме протоколов канонизационных процессов[278]. Они включают в себя записи опросов, проводимых представителями папской курии в местности, где жил или покоился святой (современники называли их *processus* или *informatio in partibus*); отчет (*relatio*) группы кардиналов, которые рассматривали опросы и решали, достойны ли они внимания папы; доклады (*summarium*) и постановления трех консисторий, собиравшихся по вопросу канонизации, и, наконец, буллу, содержащую решение папы ввести персонажа, чья биография изучалась столь пристально несколько предыдущих месяцев, в сонм святых. *Informatio in partibus* впервые был проведен и зафиксирован при папе Гонории III во время канонизации Этьена Шатильонского в 1222 году, а схема опросов выработалась к 1230-м (Григорий IX постановил придерживаться *forma interrogatorii*, составленной

---

[276] Он упоминается, например, в рассказе о переносе мощей святого Годегарда, епископа Хильдесхайма (Translatio Godehardi episcopi Hildesheimensis // MGH. SS. Bd. 12. S. 641): «*Statutum sit, ne quis sine apostolica auctoritate, et vita ipsius per viros auctorabiles approbata, canonizaretur*». Исследователям такой документ неизвестен; вероятнее всего, его никогда не было (*Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 27). Тем примечательнее вера автора повествования о *translatio* в его существование.

[277] Историю формирования этого запрета см. в: *Paciocco R.* «Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto»: la santità medievale tra processo romano-canonico e diplomatica pontificia // Collectanea Franciscana. № 77. 2007. P. 265-311

[278] Спектр тем, освещаемых этими источниками, широк. Он включает в себя не только описание жизни святого (*vita*), совершенных им чудес (*miracula*) и перенесения его мощей (*translatio*) (Согласно Патрику Генриету, эти три составляющие являются основой традиционного определения жанра агиографии. *Henriet P.* Sainteté // Dictionnaire du Moyen Age / Dir. Cl. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. P., 2002. P. 1272).

им самим). Свидетели должны были рассказать комиссарам о жизни и чудесах, совершенных святым до и после его смерти; сначала доказательства чудес не требовались, достаточно было их упоминания, но со временем комиссары стали придирчиво уточнять обстоятельства совершения чуда, чтобы избежать ненужных повторов и обманов[279].

Для того чтобы доказать, что Церковь признает святость только по заслугам, в канонизационных процессах применялся метод расследования *per inquisitionem*[280], в ходе которого и жизнь святого, и его чудеса описывались «надежными», «заслуживающими доверия» свидетелями, которые давали показания под присягой перед комиссией из квалифицированных судей. При опросе обычно присутствовал теолог, который был хорошо знаком с современными ему каноническими воззрениями на чудесное, и нотарий и канонист, сведущие в правилах представления улик[281]. И только те чудеса, которые могли пройти столь строгий отбор, включались в заключительную буллу о канонизации. Проверка в самом деле проводилась со всей строгостью: если хотя бы два свидетеля, рассказывавшие об одном и том же чудесном происшествии, противоречили друг другу, это чудо отбрасывалось и не принималось в расчет. Этого принципа придерживались самым строгим образом. Характерно, например, что стигматизация Франциска Ассизского, воспринятая как что-то совершенно из ряда вон выходящее и поэтому тщательно скрываемая уже им самим, долгое время подвергалась сомнению и была признана только в 1237 г., почти десять лет спустя после канонизации. Противники францисканцев еще долго высказывали сомнения в факте стигматизации Франциска, что и понятно: такое «подражание Христу» было великим дерзновением для простого смертного и могло

---

[279] *Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 49-50, 58-59.

[280] Этот метод расследования, наряду с обвинительным (*per accusationem*) и обличительным (*per denuntiationem*) пришел в каноническое право из практики права римского. О рецепции процедуры римского права церковными судами см.: *Kelly H.* Inquisitions and Other Trial Procedures in the Medieval West. Aldershot, 2001.

[281] *Goodich M.* Miracles and Wonders. P. 70.

смутить сердца верующих. Культ, признанный, как известно, очень быстро благодаря личной настойчивости Григория IX, бывшего кардинала-протектора ордена, должен был не просто утвердиться, но и обрести исключительность среди других подобных ему культов[282].

§1.4. Ход канонизационного процесса

Реконструируем процесс канонизации второй половины XIII века, опираясь на комментарий Генриха Сузанского на третью книгу «Декреталий» Григория IX[283] и на протоколы «успешных» (Петр Мученик, Станислав Краковский, Клара Ассизская, Ядвига Силезская, Людовик IX (в этом списке отсутствуют Ричард Чичестерский [284] и Маргарита Шотландская[285], поскольку протоколы их канонизационных процессов, как было упомянуто выше, не сохранились)) и «безуспешных» (Амвросий Массанский, Джамбоно, Ютта Зангерхаузенская и Филипп Буржский) канонизационных процессов. Включению в этот список еще двух интереснейших казусов, запросов о канонизации Раймунда Пеньяфортского (ум. 1279, расследования о его жизни и чудесах проводились в Барселоне дважды, в 1279 и 1318 гг.; канонизирован он только в 1601 году) и Маргариты Венгерской (ум. 1271, канонизационное расследование состоялось в 1276 году в доминиканском монастыре на острове Маргит, носящем сегодня ее имя), к сожалению, помешала недоступность

---

[282] *Vauchez A*. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge // Ecole française de Rome et d'Athènes. Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1968. Vol. 80. P. 595-625. Не менее подробный и оригинальный разбор этого сюжета можно найти во второй главе книги Кьяры Фругони: *Frugoni* Ch. Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini. Torino, 1993. P. 56-73.

[283] *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis. Ad. X.3.45.1. Fol. 184v-185v. Источниковедческий анализ этого сочинения см.: *Bertram M*. Handschriften und Drucke des Dekretalenkommentars (sog. Lectura) des Hostiensis // *Bertram M*. Kanonisten und ihre Texte (1234 bis Mitte 14. Jh.): 18 Aufsätze und 14 Exkurse. Leiden, 2013. S. 319-342.

[284] Vita sancti Ricardi // AASS Apr I. P. 277–318.

[285] Расследования, повященные жизни и чудесам святой Маргариты, проводились троекратно: в 1245, 1247 и 1248 гг. AASS Jun II. P. 320. Обзор связанных с ней источников см.: *Paciocco R.* Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302). Porziuncola, 2006. P. 295-311.

источников: из протоколов канонизационного расследования Раймунда Пеньяфортского издан только один[286], и нам не удалось получить доступ к этой книге, как и к протоколам канонизации Маргариты Венгерской[287].

Порядок проведения канонизации, в соответствии с предложением Генриха Сузанского, описанным в *Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium*, должен был быть следующим: (1) запрос, исходящий «снизу»; (2) принятие консисторией предварительного решения провести расследование, проведение расследования на месте (*informatio in partibus*); (3) повторное рассмотрение дела в консистории с использованием полученных в ходе опроса материалов; (4) расследование о *славе, жизни и чудесах* святого; доставка опечатанных материалов в Рим; (5) работа кардиналов и других «достойных людей» с материалами процесса, выработка реляции папе (*relatio*); (6) голосование в секретной консистории с участием кардиналов после зачитывания материалов процесса; (7) второе секретное заседание консистории с участием епископов и архиепископов, завершающееся принятием решения; (8) публичное объявление о намерении канонизировать нового святого и чтение материалов процесса в курии; (9) подготовка к торжественному объявлению о канонизации, в ходе которого папа произносит проповедь и призывает паству молиться о том, чтобы решение было правильным и не произошло ошибки; (10) коленопреклоненная молитва, пение гимнов; (11) произнесение папой торжественной формулы канонизации, объявление об установлении официального культа; (12) пение «*Te Deum Laudamus*» - «Тебе, Бога, хвалим» и торжественная месса.

Итак, инициатива должна исходить «снизу»; о проведении канонизационного процесса папу должны были многократно и настойчиво[288]

---

[286] Sancti Raymundi de Penyafort opera Omnia. T. III / Ed. Rius Serra. Barcelona, 1954. P. 207-263.

[287] Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis / Ed. G. Frankoi. Vol. I. Budapest, 1896. P. 163-383.

просить «честные и достойные люди», причем подобное ходатайство могло быть отправлено как представителями Церкви, так и знатными и облеченными властью мирянами. В выдвижении этого условия проявляется характерное для канонического права тяготение к письменности, отличающее процедуру канонического права от староримской и германской процедур. Создание письменного протокола любых слушаний, проводившихся в церковном суде, стало обязательным с XII века. Более того, иски и жалобы истцы должны были также подавать в письменной форме, а ответчики обязаны были отвечать на обвинения тоже письменно. И вопросы, которые стороны задавали друг другу и свидетелям, тоже должны были предварительно быть записаны и предъявлены судье[289]. В случае, если количество людей, обратившихся с просьбой начать процесс канонизации, казалось представителям курии недостаточным, папа мог отказать в проведении опроса[290].

Ходатайства о канонизации должны были поступать в курию не разом, а постепенно, с небольшими промежутками, и в течение всего этого времени на могиле святого должны умножаться чудеса, а «слава» (*fama sanctitatis*) его должна распространяться как можно дальше по округе[291]. Слава, или, если угодно, молва является одним из трех компонентов святости, наряду с названными Иннокентием III праведной жизнью и способностью творить чудеса. Это спонтанное почитание верующими святого в той местности, где покоятся его останки (или в той, где он провел большую часть своей жизни), было первым шагом на пути к канонизации[292]. Иными словами, предварительно оценить святость индивида и решить, достоин ли он

---

[288] «*Pluries et instanter*». *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis. Fol. 184v.
[289] *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М., 1998. С. 241.
[290] Поскольку мы работали с теми процессами, которым все же дали ход, таких примеров в наших источниках нет. Но их описывает Делюз: *Delooz P.* Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960. Vol. 1. P. 43.
[291] «*Et famam attendere, et utrum miracula crebrescant et continuentur*». *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis. Fol. 184v.
[292] *Kleinberg A.M.* Prophets… P. 30.

дальнейшего канонизационного расследования, папа должен был, основываясь на своеобразном «общественном мнении» о святости, зачастую сильно отличавшемся от позиции Церкви по этому вопросу[293]. В трактовке простолюдинов святость почти приравнивалась к обладанию сверхъестественной силой, которую распоряжающийся ею мог (по запросу или по собственной инициативе) использовать, помогая находящейся под его покровительством пастве. Соответственно и молва о святости чудотворцев распространялась быстрее и шире, чем о «простых» праведниках.

Но папа все же настаивал на том, чтобы о предлагаемых ему на рассмотрение культах шла народная молва, он не ограничивался показаниями грамотных представителей общества о святости их соотечественника. Это можно объяснить следующим образом: папа прибегал к этому источнику информации по той причине, что не располагал другими: чаще всего святой жил среди народа и именно простолюдины приходили к нему за помощью (прежде чем к чудотворцу начинали приезжать знатные паломники, он должен был заслужить славу целителя, излечив множество бедняков). Кроме того, *fama sanctitatis* позволяла папе (и его представителям) играть в ходе процесса канонизации роль арбитра: целью канонизационного расследования выступало как бы не причисление к сонму святых нового индивида, а разрешение проблемы о законности того почитания, которое верующие какой-то местности оказывали по отношению к одному из выходцев из их рядов. В случае, если папа находил существующий культ оправданным, он переводил его на общекатолический уровень. Если же расследование показывало, что кандидат недостоин почитания, то его культ могли сохранить на локальном региональном уровне, а могли запретить и осудить отправлявших его.

---

[293] Так, например, святость Иоанна Крестителя (которого сам Иисус назвал святым) вызывала у многих мирян сомнения, поскольку им ничего не было известно о совершенных им чудесах. – См.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 71.

Своеобразная конкуренция между добродетелью и чудом сопровождает всю историю средневековой святости. Попытки проповедников восхвалять добродетели святого наталкивались на потребность народа в более убедительных аргументах: «добрых христиан» можно было встретить в каждой общине, а с чудесами миряне все же сталкивались реже. В XIII веке для мирян самым достоверным подтверждением святости оставалась способность творить чудеса, тогда как, с точки зрения Церкви, чудеса без добродетельной жизни не могли быть аргументом для признания кого-либо святым, поскольку, как заметил Иннокентий III, Сатана способен превращаться в ангела света (*angelus Sathane se in lucis angelum transfigurat*) и творить чудеса, которые ничего не значат, как и чудеса египетских магов и Антихриста. Впервые оговорив это в булле о канонизации Гомобона Кремонского, он вновь вернется к этой аргументации в булле о канонизации Гильберта Семпрингеймского[294]. Иннокентий III как мудрый политик поставил чудеса в один ряд с силой веры и праведностью жизни святого, чтобы использовать исконную народную жажду чудесного для укрепления в среде мирян канонических религиозных воззрений и перевести ее в русло борьбы с инаковерием, как внутри христианства, так и вне его. Церковь, в том числе Римская курия, естественно, верила в чудо, но молву о чьих-то чудесах не могла с легкостью принять на веру.

Для того, чтобы молва достигла ушей понтифика, те, от кого исходил запрос о канонизации, нередко снабжали свое обращение материалами небольшого опроса, который они сами проводили на территории диоцеза. Эта практика получила распространение в 1230 годы и часто применялась впоследствии, а первым случаем снабжения запроса о канонизации сведениями, почерпнутыми из проведенного местными властями опроса,

---

[294] *Quia pietas* // Die Register Innocenz III. Op. cit. №528 (530). S. 762; *Cum secundam evangelicam* // Selected Letters of Pope Innocent III Concerning England (1198-1216) / Ed. by W. Semple, Ch. Cheney. London, 1953. P. 27-28.

была просьба о канонизации Этьена Шатильонского (ум. 1208). Первая попытка канонизировать его была произведена в 1222 году. Тогда запрос о начале расследования был отправлен папе Гонорию III, который разрешил епископу города Ди начать расследование (о чем говорится в булле «*Etsi non immerito*» от 11 апреля 1224 г. (Po. 7223)). Следующее упоминание св. Этьена встречается в документах курии только в 1231 году, когда архиепископ Вьенский вновь отправил запрос о канонизации св. Этьена, на этот раз папе Григорию IX. Тот задействовал материалы уже проведенных опросов; материалы обоих опросов включены в протокол его канонизации [295]. Подобные материалы могли удовлетворить понтифика, но могли показаться недостаточными, как было в случае с расследованием, посвященным Станиславу Краковскому[296].

Во второй половине XIII века можно констатировать увеличение роли светских лиц в составлении запросов на канонизацию, что особенно заметно на территории Италии, где власти коммун, движимые религиозно-патриотическими чувствами, наперебой обращались к Святому Престолу, ходатайствуя за новоиспеченных городских святых (впрочем, лишь малая часть этих запросов спровоцировала канонизационное расследование и ни одно из этих расследований не завершилось канонизацией). Именно подеста Массы-Мариттимы, где скончался Амвросий Массанский, при поддержке горожан и городского совета[297] обратился в 1240 году к Гонорию III с просьбой канонизировать этого францисканца. Это было в их интересах, потому что, помимо сверхъестественной поддержки и покровительства, обладание реликвиями признанного Церковью святого обеспечило бы приток паломников и повысило престиж города, в котором эти реликвии находились.

---

[295] AASS Sept. III. P. 194-200.
[296] Monumenta Poloniae Historica. T. IV. Lwow, 1884. P. 434-438.
[297] AASS Nov. IV. P. 572

О канонизации Ядвиги Силезской папу Урбана IV[298] просили ее внуки Владислав, архиепископ Зальцбургский и князь вроцлавский, и Болеслав II Рогатка, князь Легницкий, а также архиепископ Гнезно и другие «знатные люди и князья»[299]. О канонизации Людовика IX Бонифация VIII попросил брат покойного короля Карл II Анжуйский[300], которого поддержали три епископа из Прованса; эти письма-запросы в Курию отвез некий Иоанн из Рокки Гульельмы (селения неподалеку от итальянского города Понтекорво)[301]. Примечательно, что Карл упоминает также свою мать, Бланку Кастильскую, «святой корень, давший святые побеги»[302], и двух братьев Людовика: Робера I, графа Артуа, погибшего от рук сарацинов, и Альфонса, графа Пуатье и Оверни, «мученика доброй воли», который продолжил поход в Тунисе, несмотря на смерть Людовика[303]. Вероятно, Карл стремился продемонстрировать, что он принадлежит к *beata stirps*, блаженному роду[304], святость которого носит характер династической сакральности и передается по наследству. Впрочем, ему не удалось настоять на канонизации кого бы то ни было, кроме Людовика.

Запрос мог исходить не только от конкретного лица, но и от сообщества: так, о канонизации Ютты Зангерхаузенской пятнадцать лет

---

[298] Урбан, начавший процесс канонизации Ядвиги, скончался в 1264 году, поэтому это предприятие завершил его преемник Климент IV.

[299] *Et nobiles viri, duces ejusdem provinciæ.* AASS Oct. VIII. P. 219.

[300] Текст этого запроса сохранился в компиляции XIV в. «*Liber bellorum Domini*» и был опубликован (*Riant P.-E.* Déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de saint Louis // Notices et documents publiés par la Société de l'histoire de France à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fon dation. Paris, 1884. P. 154-176).

О политическом контексте канонизации Людовика и о том, как она повлияла на отношения между Филиппом IV и Бонифацием IX см.: *Digard G.* Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304. Paris, 1936.

[301] AASS Aug. V. P.

[302] *Sancta illa anima soluta est, unde sancta radix sanctos ramos protulit, non solum regem sanctum et comitem Atrebaensem, martirem et comitem Pictaviensem affectu. Riant P.-E.* Déposition de Charles d'Anjou… P. 175.

[303] Ibid. P. 176.

[304] *Vauchez A.* « Beata Stirps » : sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles // Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974). Roma, 1977. P. 397-406.

спустя после ее смерти, в 1275 году, просил «клир диоцеза Кульмзее и генералы тевтонского ордена»[305].

Из правила, требовавшего, чтобы инициатива канонизации исходила не из Курии, бывали исключения, ярчайшим из которых является канонизация Клары Ассизской, начатая уже через два месяца после ее кончины: Иннокентий IV, лично присутствовавший на похоронах, сам объявил о начале канонизационного расследования буллой *Gloriosus Deus* (Po. №15158).

В случае, если и молва о новом святом продолжает распространяться, и чудеса не прекращаются, по мнению Остийца, папа должен представить консистории полученные сведения, обсудить с ней возможность канонизации предложенного кандидата, в случае положительного ответа создать комиссию из «разборчивых, достойных и неподкупных людей» (*personis discretis, honestis et incorruptibilibus*) и отправить её собирать информацию о жизни и деяниях потенциального святого, причем опрашивающие на этом этапе должны были выполнить сугубо техническую работу, ориентируясь «на молву, а не на истину» (*ad famam, non ad veritatem*). То есть им полагалось собирать информацию о том, во что верил народ, не фильтруя ее. Впрочем, при подозрении на сговор или умышленный обман свидетели отстранялись от участия в процессе, а их показания аннулировались[306].

Эта комиссия должна была состоять из трех человек, из которых по крайней мере один должен был иметь епископский сан. Часто одним из членов комиссии назначался епископ того диоцеза, в котором происходило расследование. Например, изучением жизни и чудес Амвросия Массанского руководил епископ Орвието Райнерий, которому помогал епископ Сованы Гуальхерино и францисканец из Орвието Иоанн Платейский [307] . Расследование, посвященное Петру Мученику, Иннокентий IV приказал

---

[305] AASS Mai VII. P. 608.
[306] *Toynbee M. R.* St. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century. Manchester, 1929. P. 157.
[307] AASS Nov. IV. P. 567.

провести Леону из Перего, миланскому архиепископу[308]. Жизнь и чудеса Клары Ассизской исследовали Бартоломео Аккорамбони, епископ Сполето, Леонардо, архидиакон Сполето и Джакомо, архипресвитер Треви[309]. Жизнь и чудеса Ядвиги Силезской – капеллан Николай, кустош (хранитель) краковского капитула, возглавлявший Познаньский диоцез в 1267-1279 гг., и Вышеградский декан Герберт[310]. Жизнь и чудеса Филиппа Буржского – доминиканец Латино Малабранка Орсини (который позднее, при Урбане IV возглавит инквизицию), пресвитер Гауфрид и диакон Иордан[311]. Жизнь и чудеса Станислава Краковского – повторно, поскольку результаты первого расследования Иннокентий IV счел неудовлетворительными – изучал францисканец Яков из Веллетри, которому должны были помогать краковский декан Яков из Скарышева и краковский каноник Герард[312]. Предшествовавшее канонизации Людовика IX расследование провели архиепископ Руана Гильом из Флавакурта, епископ Сполето Гильом из Кре и епископ Осера Роланд из Пармы[313].

О том, что некоему духовному лицу поручается проведение процесса канонизации, папа сообщал ему официальным письмом; дату написания такого письма традиционно считают моментом начала канонизационного процесса. В этих письмах всякий раз описывалось поручение, которое комиссия должна была выполнить: собрать информацию о славе, жизни и чудесах потенциального святого и передать ее папе, снабдив зафиксированными показаниями свидетелей и отчетом о ходе процесса. Так, например, кардиналы, посланные Иннокентием IV в Польшу, должны были заново опросить свидетелей о посмертных чудесах Станислава Краковского и выяснить, какая информация о нем содержится в польских хрониках и

---

[308] Iudicium ecclesie de // Bull. Fr. Vol. 1. P. 624.
[309] *Lazzeri Z.* Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi. P. 442.
[310] AASS Oct. VIII. P. 219-220.
[311] *Paciocco R.* Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges. P. 131.
[312] AASS Mai. II. P. 256.
[313] Bull. Franc. Vol. 3. P. 475-476.

анналах[314]. Подобные письма в основном похожи друг на друга и часто совпадают почти дословно; это подтверждает тот факт, что к концу XIII века механизм канонизации стал настолько устойчивым и воспроизводился так однотипно, что в нем стали появляться формальные элементы.

Первоначально опросы проводились в основном в местности поблизости от могилы святого и там, где происходили чудеса, давшие начало культу. Но постепенно ареал расследования стал расширяться и включил в себя все те места, в которых святой бывал при жизни[315]. Вместе с комиссией на место расследования отправлялась группа лиц, чаще всего состоявшая из монахов, в основном принадлежавших к нищенствующим орденам. Формально участие в процессе кого-то, кроме трех комиссаров, не было обязательным, но часто это оговаривалось в письме, в котором папа объявлял о начале канонизационного процесса. В числе сопровождающих комиссию лиц часто фигурировали переводчики, переводившие на народные языки вопросы, которые комиссары задавали на латыни, и нотарии[316], которые фиксировали показания свидетелей в официальной форме и делали копии протоколов процесса. Нотарии не вмешивались в ход самого процесса, но даже их присутствие имеет существенное значение, поскольку оно подчеркивает юридический характер всей процедуры канонизационного расследования.

«Местные» клирики, представители диоцеза, от которых исходила инициатива канонизации, со второй трети XIII века начали предоставлять комиссии проктора (фигурировавшего под названием «*proctor*», «*procurator*»,

---

[314] *Ac illos duos centenarios, si superstites fuerint, de quibus est mentio in actis, qui dicuntur de aliquibus accepisse, vel eorumdem alterum, quod sanctum noverunt eumdem et de ipsius clara et honesta conversatione dum viveret audiverunt, inquisiturus ab eis an ita sit et inspecturus nihilominus devotionem populi, et famam communem super martyrio et cause martyrii, necnon et sanctitate ipsius*. – Licet olim venerabilis // Bull. Fr. Vol. 1. P. 610. *Videndum scripturas, libros, chronicas et annalia, sanctitatem et martyrium Beati viri testantia, ex archivis publicis tam regiae quam ecclesiae assumenda* (AASS Mai. II. P. 256).

[315] *Vauchez A.* La sainteté en Occident. P. 52.

[316] О восприятии нотариев современниками и их влиянии на историческое прошлое см.: *Foote D*. How the Past Becomes a Rumor: The Notarialization of Historical Consciousness in Medieval Orvieto // Speculum. № 75 (4). 2000. P. 794-815.

«*promotor*», «*prosecutor*»), поверенного, который должен был заниматься организационными вопросами, например, собирать свидетелей для опроса в нужном месте и в нужное время, готовить для них опросники, выступать связным, передающим отчеты о происходящем в Рим, следить за ходом процесса и даже присутствовать на первом секретном обсуждении материалов в консистории. По утверждению А. Воше, впервые проктор принял участие в канонизационном процессе во время изучения дела Филиппа Буржского [317]. Действительно, в протоколе канонизационного расследования фигурирует *procurator* Джованни де Лоберио [318] и нам не удалось обнаружить эту должность в более ранних протоколах. В XIII веке еще не в каждом процессе принимал участие поверенный (первоначально функции, впоследствии перешедшие к поверенному, исполнял тот, от кого исходила инициатива проведения процесса канонизации. Эта фигура «отделилась» от личности просящего о начале канонизации в 30-40 гг. XIII в.[319]), тогда как в XIV веке, напротив, редкий процесс обходился без них[320].

Во время процесса канонизации Людовика IX роль проктора, очевидно, исполнял Иоанн из Самуа, которого автор жития Людовика и исповедник его супруги Маргариты Прованской Гийом из Сен-Патю назвал «*procurateur especial continuelment de la canonizacion du benoiet saint Loys en la cour de Romme*» [321]. Именно Иоанн и передал Гийому материалы канонизационного процесса, на которые последний опирался, работая над текстом жития.

Недешевое содержание всего этого «следственного комитета» ложилось на плечи диоцеза, в котором происходило расследование: помимо

---

[317] *Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 54

[318] *Paciocco R.* Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges. P. 131.

[319] *Mitri A.* De figura juridica postulatoris in causis beatificationis et canonizationis. Roma, 1962. P. 194-195.

[320] *Toynbee M. R.* St. Louis of Toulouse… P. 158; 164-169.

[321] AASS Aug. V. P. 572; Vie de saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite // Recueil Des Historiens Des Gaules Et De La France / Ed. par J. Naudet, P.-Cl.-F. Daunou. P., 1840. T. 20. P. 60.

проживания и питания комиссии, необходимо было оплачивать работу нотариев и переписчиков. Так, в 1299 г. нотарий из Флоренции получил 200 турских ливров за работу писцом в ходе процесса канонизации Людовика IX. В протоколе процесса канонизации Людовика нам не удалось обнаружить информацию о размере выплат писцам, однако в том, что им пришлось выполнить колоссальную работу, сомневаться не приходится: как не без иронии отметил Бонифаций VIII в проповеди, прочитанной в день объявления Людовика святым, в ходе расследования «написано было столько, что ослу не увезти»[322]. При подготовке канонизации Бригитты Шведской было создано 12 копий опросников, каждый из которых стоил 20 дукатов[323]. Приходилось платить и клирикам, сочинявшим молитвы новому святому (появление нового культа, конечно, влечет за собой формирование литургии его почитания, то есть включение его в ежедневную мессу и оффиций, литургию часов): так, Филипп Красивый заплатил за написание молитв о Людовике IX 12 клирикам [324].

Иногда инициаторам канонизации приходилось тратиться на подарки влиятельным людям, чтобы документы не «потерялись» в курии [325]. Вероятно, финансовый вопрос стал одной из наиболее веских причин, по которым в последнюю треть XIII века заметно сократилось число открываемых процессов и увеличилась продолжительность каждого из них: при Иннокентии III средняя продолжительность успешного процесса канонизации составляла 2 года, столетием позже этот срок увеличился до 20 лет, а во время Авиньонского пленения – более чем до 30 [326].

---

[322] *De hoc plus facta est scriptura quam unus asinus posset portare*. *Boniface VIII*. Sermones et bulla de canonisatione sancti Ludovici. Recueil des historiens des Gaules et de la France. Vol. 23. Paris, 1984. P. 151-152.

[323] Lars Romares Berâttelse om den heligi Birgittas Kanonisering / Utg. K.H. Karlsson. Stockholm, 1901. S. 5.

[324] *Vidier A.* Extraits de Comptes Royaux concernant Paris. I. Journal du Tresor (1298-1301). Paris, 1912. P. 40-41.

[325] *Lett D.* Un procès de canonisation au Moyen Age. P. 19-20; *Vauchez A.* La saintété en Occident. P. 76.

[326] *Bartlett R.* Why Can the Dead... P. 60.

Поскольку римские папы публикуют свои счета значительно реже, чем светские правители, изучение финансовой стороны канонизаций (в том числе современных) представляет собой непростую задачу. Кроме того, как уже было замечено, оплатой канонизационного расследования занимались его заказчики, то есть представители диоцеза, где жил или покоился святой, поэтому в архивах римской Курии информация об этих расходах может вовсе не находить отражения. В «основных» протоколах, составляющих источниковедческую базу данного исследования информации о затраченных на них деньгах полностью отсутствует. Убедительной статистикой мы располагаем по крайне ограниченному количеству случаев, наиболее знаменитый из которых – канонизация святого Осмунда. Попытки его канонизации предпринимались в 1228, 1387, 1406, 1416, 1442, 1452 и 1457 годах[327]. Известно, что суммарно на его канонизацию было потрачено 731 фунтов стерлингов и 13 пенсов, из которых 419 фунтов 13 пенсов заплатили каноники из Солсбери (принявшие в 1416 году решение, на протяжении семи лет отдавать десятую часть своих доходов на этот процесс канонизации), а 312 фунтов пришлось взять взаймы [328] . Известно, что канонизация Бонавентуры обошлась в 27 000 дукатов, а Леопольда Австрийского – в 25 000[329], однако эти суммы, конечно, значительно варьировались в зависимости от того, как далеко приходилось посылать комиссию, насколько большой объем материала нужно было обработать и т.д. Кроме того, в силу протяженности канонизационных процессов во времени относительная стоимость разных валют, вероятно, успевала претерпеть некоторые изменения.

Но вернемся к канонизационным расследованиям. Между 1309 и 1322 годами Бернард Ги, увековеченный Умберто Эко в «Имени розы», доминиканец и один из биографов Фомы Аквинского, написал «Пособие по

---

[327] The canonisation of St. Osmund / Ed. by A.R. Malden. Salisbury, 1901. P. 32-54.
[328] Ibid. P. 165.
[329] *Delooz P.* Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960. T. II. P. 316-319.

расследованию еретических заблуждений», *Practica officii inquisitionis heretice pravitatis*[330]. Этот трактат предназначался для тех, кто опрашивал еретиков (катаров, вальденсов, бегинов и апостоликов), колдунов и иудеев, однако описанные Бернардом Ги принципы применялись не только инквизиторами, но и их современниками, проводившими канонизационные расследования. Бернард Ги отмечает, что в ходе допроса на инквизитора может обрушиться масса «лишней» информации, способная погрести под собой истину, поэтому не следует записывать все, что говорят опрашиваемые. Фиксировать необходимо только то, что напрямую касается природы интересующих следователя фактов и приближено к истине[331]. Избыточность и непрозрачную организацию записи свидетельских показаний отмечали многие. Например, Ральф Бокинг, который, работая над житием Ричарда Чичестерского, опирался на записи опросов, предшествовавших его канонизации, жаловался на их грубый стиль и сумбурность: «*rudi tamen stylo et incomposito, prout deponentium dicta testium continebant, confuse fuerunt conscripta*»[332].

Чтобы не погрязнуть под избыточной информацией, которой стремились поделиться свидетели, канонизационные расследования проводились в соответствии со специальными опросниками, *articuli interrogatorii*, которые составлялись представителями Церкви (неважно, были ли это представители Рима или местные духовные лица). Остиец наставлял кардиналов, что опросы надлежит проводить «*primo de fama, secundo de vita, tertio de miraculis ... secundum articulos et interrogatoria*»[333]. Один из первых подобных опросников содержится в протоколе канонизации святого

---

[330] *Bernardo Guidonis*. Practica officii inquisitionis heretice pravitatis / Publié par C. Douais. Paris, 1886; *Gui B.* Manuel de l'inquisiteur / Ed. par Guillaume Mollat. Vol. 1. Paris, 1964.

[331] *…non tamen expedit quod omnes interrogationes scribantur, sed tantum ille que magis verisimiliter tangunt substantiam vel naturam facti et que magis videntur exprimere veritatem. Gui B.* Manuel de l'inquisiteur / Ed. par Guillaume Mollat. Vol. 1. Paris, 1964. P. 32.

[332] AASS Apr. I. P. 283.

[333] *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis. Fol. 184v.

Доминика[334]. Подобные анкеты выполняли несколько функций: они были необходимы, чтобы избежать «бесполезной болтовни» и обратить внимание свидетелей на ключевые этапы жизненного пути святого; с их помощью можно было систематизировать ответы, чтобы сопоставить показания свидетелей и проверить их; кроме того, они позволяли скорректировать образ нового святого так, чтобы он совпал с моделью святости, признанной в Церкви.

На заре папских канонизаций эти анкеты представляли собой набор утверждений, касающихся подробностей жизни и деяний святого, а от опрашиваемых требовалось только оценить их истинность. Впрочем, и в XIV веке свидетелям явно порой предлагали некий набор утверждений, которые нужно было подтвердить или опровергнуть. Иллюстрацией этому может служить, например, весьма необычная характеристика Фомы Аквинского, которую наперебой воспроизводят многие свидетели, опрошенные в ходе предшествовавшего его канонизации расследования[335]: он был «столь же невинен, как в момент своего рождения» (*virgo, sicut exivisti de utero matris tuae*[336]). Это явная калька с выражения «гол, как в момент своего рождения», то есть «в чем мать родила», которую семеро свидетелей, проходящих по одному процессу, едва ли могли изобрести самостоятельно.

Григорий IX ввел особый формуляр, в соответствии с которым должны были составляться *articuli,* призванный спровоцировать свидетелей на импровизацию и раскрытие частных деталей и подробностей из жизни святого[337]. Впервые приведенный в булле, объявившей о начале процесса

---

[334] Список вопросов, которые задавали в 1233 году свидетелям в ходе расследования о его святости, см.: *Vicaire M.H.* Saint Dominique. La vie apostolique. P., 1965. P. 24.

[335] Петр Красс из Неаполя; Николай, настоятель монастыря в Фосса-Нова; Николай из Пиперно; брат Иоанн из Неаполя; Бартоломео из Беникасима; брат Николай из Рокка Сикка и брат Мартин.

[336] Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli // Fontes vitae S. Thomae Aquinatis / Ed. M.-H. Laurent. Fasc. 4. Saint-Maximin, 1931.

[337] *Testes legitimos quos super vita et miraculis recolende memorie* [имя святого] *debetis recipere, prius prestito iuramento, diligenter examinare curetis et de omnibus quae dixerint interrogetis easdem: quomodo sciunt? Quo tempore? Quo mense? Quo die? Quibus*

канонизации Елизаветы Венгерской [338], текст этого формуляра затем неоднократно дословно воспроизводился на протяжении всего XIII века[339]. Этот формуляр был создан, чтобы каждая составленная по его образцу анкета позволяла собрать максимально точную информацию об обстоятельствах, при которых произошли чудеса. Благодаря этому можно было проверять, по-христиански ли совершал чудеса потенциальный святой, не использовал ли он какие-то заклинания или языческие ритуалы и предметы.

Остиец считал, что умышленное затруднение процедуры и создание помех на пути к канонизации позволят Церкви отсеять недостойных; достойные же непременно все помехи преодолеют. С его точки зрения, святость потеряла бы свою ценность, если бы Церковь позволила числу святых бесконтрольно увеличиваться[340]. Дэвид д'Аврэ остроумно сравнил канонизацию с присуждением Нобелевской премии: из-за того, что последняя выдается очень редко, мы склонны считать, что ее получают достойнейшие из достойных [341]. Не только Остиец разрабатывал эту проблематику. Некоторые другие канонисты, например, Годфрид из Трани, тоже стремились выработать критерии проверки сообщений о чудесах. Годфрид составил специальный опросник, который должен был предлагаться каждому свидетелю, сообщающему о чуде (о нем см. ниже).

---

presentibus? Quo loco? Ad cuius invocationem et quibus verbis interpositis? Et de nominibus illorum circa quos miracula esse facta dicuntur; et si autem eos cognoscebant? Et quot diebus ante eos viderint infirmos? Et quanto tempore fuerint infirmi? Et quanto tempore visi sunt sani? Et de loco sunt oriundi? Et interrogentur de omnibus circumstanciis diligenter, et circa singula capitula fiant questiones predicte et fiat series testimonii; et verba testium prout seriose ac diffuse prolata fuerint, fideliter redigantur in scriptis. – *Ut caeci viam* №9014 // Bull. Franc. Vol. 1. P. 85-86.

[338] *Vauchez A*. La saintété en Occident. P.59; *Klaniczay G.* Introduction // Procès de canonisation au moyen âge. P. 5.

[339] Например, он приведен в полной форме в протоколах канонизации Джамбоно и Амвросия Массанского: AASS Oct IX. P. 772; AASS Nov IV. P. 572.

[340] *Ne contingat in infinitum sanctos multiplicari et per consequens charitate et devotione refrigescere et vilescere sanctitatem*. *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. Ad. X.3.45.1. Fol. 185r.

[341] *D'Avray D. L*. Medieval Religious Rationalities. P.78.

Параллельно с деятельностью канонистов теологи в XIII в. чрезвычайно активно пытались найти рациональные обоснования для христианской веры в чудеса[342]. Множество мыслителей разного масштаба, таких, как Фома Аквинский[343], Цезарий Гейстербахский[344], Гервасий Тильберийский[345], Александр Гэльский[346], Энгельберт Адмонтский[347] и Альберт Великий[348] посвящали проблеме доказательства и оценки чудесных явлений трактаты[349]. Все они выделяли три типа чудес: «противоестественные» (*contra naturam*), «сверхъестественные» (*supra naturam*) и те, которые были «вне природы» (*praeter naturam*)[350].

Комиссары, посланные проводить опросы, собирали сведения о чудесах, не делая различия между «сверхъестественными» и

---

[342] С точки зрения Майкла Гудича, папская канонизационная политика приблизилась к достижению этой цели, но все же не достигла ее. *Goodich M*. Reason or revelation? The criteria for the proof and credibility of miracles in canonization processes // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). Roma, 2004. P. 181.

[343] Рассуждения Фомы Аквинского по этой теме можно найти, например, в «Сумме теологии», Pars Ia. q. 105. Art. 6; Pars IIa IIae, q. 105, Art. 2.

[344] Его «Большой диалог о видениях и чудесах» недавно был переведен на русский язык В. Смирновой. URL: http://www.natapa.msk.ru/sborniki-pod-redaktsiey-n-t-pahsaryan/tsezariy-geysterbahskiy-bolshoy-dialog-o-yavleniyah-i-chudesah-v-dvenadtsati-knigah-per-v-smirnovoy.html [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[345] Этой темы Гервасий касается в написанном для Оттона IV сочинении под названием «Императорские досуги». Фрагментарно оно было переведено на русский язык В.И. Матузовой (*Гервазий Тильберийский*. Императорские досуги // Английские средневековые источники IX-XIII вв. М. Наука. 1979. С. 60-69), но полного перевода все еще нет.

[346] Возможно, этого мыслителя нельзя ставить в один ряд с такими умами, как Фома Аквинский и Альберт Великий, однако именно он одним из первых определил чудо как *противо*естественное явление (*contra naturam*). *Pawlikowski J.* The History of Thinking about Miracles in the West // Southern Medical Journal. December 2007. Vol. 100. №12. P. 1231.

[347] Его трактату «О чудесах Христовых» («*De miraculis Christi*») посвятил несколько статей Майкл Гудич. *Goodich M.* A Chapter in the History of the Christian Theology of Miracle: Engelbert of Admont's (ca.1250-1331) *Expositio super Psalmum 118* and *De miraculis Christi* // Cross Cultural Convergences in Crusader Period / Ed. by M. Goodich. N. Y., 1995. P. 89-110.

[348] Альберт освещает эту проблему в «Сумме теологии». Pars II. Tract. 8, q. 31.

[349] Определенный свет на эту масштабную проблематику пролил Майкл Гудич: *Goodich M.* Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350. (Church, Faith and Culture in the Medieval West). Aldershot, 2007.

[350] *Goodich M*. Reason or revelation? P. 181.

«противоестественными» и не оценивая их. Строгих правил, регламентирующих те сведения, которые в ходе этих опросов непременно нужно было добыть, не было, но эту тематику разрабатывали некоторые канонисты. Так, Годфрид из Трани в сочинении «Сумма о титулах декреталий» (*Summa super titulis Decretalium,* 1241-1243 гг.) выделил несколько вопросов, которые, с его точки зрения, комиссары должны были задавать всем свидетелям, рассказывающим о чудесах. Например: совершено ли чудо благодаря Господу или благодаря искусству? (*ex Deo non ex arte?);* было ли оно противоестественным? (*contra naturam*?); совершено ли оно силой слов (*ex vi verborum*) или благодаря добродетели святого (*ex merito hominis*)?; способствует ли оно укреплению веры? (*ad corroborationem fidei?)* [351]. Главный вопрос, который беспокоил Годфрида – это вопрос о том, не были ли причастны к совершенному чуду силы зла, совершил ли его святой с Божьей помощью или с помощью каких-то ухищрений или колдовских заклинаний.

Уже в начале XIV в. комиссары начнут расспрашивать свидетелей о чудесах гораздо подробнее. На примере протокола процесса канонизации Томаса Херефордского, проходившего в 1307 г., мы можем убедиться в этом: комиссары, видимо, предполагая, что свидетелям знакомы такие категории, спрашивали их, противоестественными или сверхъестественными были описываемые ими чудеса (*si dicta miracula fuerunt supra vel contra naturam*). Кроме того, они спрашивали, какими словами те, кого касались эти чудеса, просили о том, чтобы они произошли (*quibis verbis utebantur illi qui petebant dicta miracula fieri*), и применялись ли во время совершения чуда какие-либо растения или камни или другие снадобья (*si in operatione dictorum miraculorum apposite herbe vel lapides vel alique alie res naturales vel medicinales*)[352].

---

[351] *Goffredus Tranensis*. Ad X 3. 45. Summa super titulis Decretalium. Lyon, 1519. Repr. Darmstadt, 1968. Fol. 333.

[352] По: *Bartlett R*. The Natural and the Supernatural in the Middle Ages. Cambridge, 2008. P. 10.

Но как бы ни были сформулированы вопросы при сборе материалов, настоящий отсев и оценка собранных сведений начинался не на этом, а на следующем этапе канонизационного расследования, когда собранные сведения переходили в руки комиссии кардиналов. Кардиналы не церемонились с полученными досье: подготавливая доклад о святом, который должен был прозвучать перед несколькими секретными консисториями и лично перед папой, кардиналы исключали из него сведения о большинстве чудес, сохраняя только те случаи, которые были свидетельствами божественного вмешательства в ход вещей, нарушившего законы природы[353]. Для того, чтобы доказать, что ничто иное не могло послужить причиной произошедшего, к оценке показаний свидетелей стали привлекать профессиональных медиков[354] и нотариев.

Метод оценки показаний был прост и сводился к двум принципам: во-первых, между показаниями свидетелей не должно было быть разногласий. В показаниях не должно было содержаться противоречивых высказываний, были допустимы только различия в объеме передаваемой о чуде информации, связанные с тем, что кто-то из свидетелей мог присутствовать при исцелении, но не видеть исцеленного в том состоянии, в котором он находился до него, или с «огрехами памяти» одного из свидетелей. В случае, если такие разногласия встречались, кардиналы указывали это в тексте отчета[355]. Примечательно, что вопрос о том, не обманывают ли свидетели и не находятся ли они в сговоре, не поднимался: в случае, если они давали совпадающие показания, сообщенную ими информацию считали истинной[356]. Во-вторых, приписываемое святому чудо должно было быть

---

[353] *Goodich M*. Reason or Revelation? P. 185-186.
[354] Об их участии в процессах см.: *Ziegler J*. Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries // Social History of Medicine. 1999. №12. P. 191-225.
[355] Например, так было в случае канонизации святого Станислава: см. Miracula St. Stanislai // MPH. Lwow, 1884. Vol. 4. P. 285-318.
[356] *Kleinberg A. M*. Proving Sanctity. P.202.

совершено с Божьей помощью и укреплять веру тех, кто будет почитать этого святого.

Помимо свидетельств о чудесах, комиссары сталкивались с проблемой оценки добродетельности потенциального святого. Само понятие добродетельной жизни весьма туманно, один и тот же поступок в зависимости от обстоятельств может быть совершенно рядовым, а может – проявлением величайшей праведности. Оценка всякого поступка зависит по меньшей мере от двух факторов: от понимания целей и обстоятельств этого поступка оценивающим и от его моральных установок.

Остиец воздерживается от приведения сколько-нибудь конкретных примеров добродетелей. Иннокентий IV тоже. По утверждению А. Кляйнберга, только Годфрид из Трани удостоил своих читателей деталей: он назвал такие составляющие праведной жизни, как обилие страданий, целомудренное, скромное поведение и усердный труд[357]. Видимо, работа Годфрида была знакома комиссарам, составлявшим опросники для процесса канонизации Джамбоно, потому что некоторых из свидетелей они спрашивали, «перенес ли тот невзгоды и преследования … и принял ли он все это с любовью»[358].

Помимо критериев оценки добродетели, остается неочевидным ответ на вопрос о том, кто имеет право давать моральную оценку чужой жизни. Библейский принцип «не судите, да не судимы будете» (Мф.7:1, Иак 4:11) предполагает, что верующим не до́лжно оценивать чужое поведение. Папа имел исключительное право на подобные суждения; но не только он оценивал добродетельность святых: кардиналы, которые составляли *relatio* для его рассмотрения в секретной консистории, отбрасывали подробности, казавшиеся им несущественными.

---

[357] *Goffredus Tranensis*. Ad X 3. 45. Summa super titulis Decretalium. Lyon, 1519. Репринт : Darmstadt, 1968. Fol. 333.

[358] *Si passus fuerit tribulationes et persecutiones […] si omnia supradicta sustineret ex charitate et cum charitate*. AASS 22 Oct IX. P. 774, 781, 783, 846.

В случае, если персонаж, ставший предметом канонизационного расследования, умер мученической смертью, канонисты допускали упрощение процесса канонизации (*facilius et levius*[359]). Поэтому канонизация Петра Веронского стала самой быстрой в XIII веке: от запроса до объявления его святым прошло 337 дней[360]. Скорость канонизации Петра Мученика имела серьезное статусное значение: после причисления к лику святых Франциска Ассизского и Антония Падуанского доминиканцы уступали францисканцам как в количестве канонизированных представителей ордена, так и в легкости, с которой эти канонизации проводились. В качестве курьеза заметим: булла о канонизации Петра Мученика по какой-то причине была издана только через три недели после торжественной церемонии, возвестившей его канонизацию (25 марта 1253 года, тогда как церемония состоялась 9 марта); таким образом, формально процесс канонизации Петра продлился 352 дня, ровно столько же, сколько шел процесс по делу Антония Падуанского (14 июня 1231 – 30 мая 1232).

Члены комиссии далеко не всегда были единодушны в своем отношении к канонизируемому персонажу, даже если он был мучеником. Так, например, в комиссию, разбиравшую дело святого Станислава, входил епископ Остии Ринальдо Конти, будущий папа Александр IV. Он выступал ярым противником канонизации Краковского епископа. Но в ходе расследования его охватил тяжелый недуг. Во сне ему явился Станислав, который объяснил, что причина болезни кроется в том, что кардинал мешает его канонизации; Ринальдо Конти немедленно раскаялся и был исцелен[361].

После того, как все опросы были завершены, нотарии унифицировали показания свидетелей и переводили их на «юридический» язык,

---

[359] *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. Ad. X.3.45.1. Fol. 184.

[360] *Prudlo D.* The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252). Farnham, 2008. P. 81.

[361] *Predictum Regnaldum gravi infirmitate corripere, et flagellatum ad suum beneplacitum erudire*. Vita Sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita maior) // MPH. Lwow, 1884. Vol. 4. P. 434-435.

переписывали все материалы и отдавали одну или несколько копий протоколов епархиальным властям, все собранные данные запечатывались и отправлялись в Рим, где с ними работала специальная комиссия, обычно состоявшая из трех кардиналов (епископа, дьякона и пресвитера). Именно эта «тройка» должна была играть ту роль, которую впоследствии принял Адвокат Дьявола – выискивать противоречия, слабые места[362].

Работа кардиналов с материалами канонизационного расследования могла длиться от нескольких дней до нескольких лет. Она проходила в три этапа – рубрикация, сокращение и объединение (*rubricatio*, *abbreviatio* и *recollectio*) – и заключалась в том, что, ознакомившись со всеми собранными материалами, кардиналы выделяли отдельные события из жизни святого, его деяния, чудеса и тому подобное, превращали их в рубрики будущего досье, и группировали вокруг них показания свидетелей. Полученный текст сокращали (*abbreviatio*) и создавали на его основе *summarium* или *recollectio minor,* который подавался папе на рассмотрение в сопровождении доклада (*relatio).*

Не все материалы доходили до курии: так, в 1250 году Иннокентий IV издал буллу *Grata nobis admodum*, которая возвещала, что проведенный процесс канонизации Амвросия Массанского нельзя счесть удовлетворительным, поскольку показания свидетелей не были достаточно достоверными[363], поэтому его результаты не могут быть рассмотрены в Риме. Тем не менее папа просил горожан сохранить «почтительное отношение к личности» Амвросия, то есть он не запретил локальный культ, а отказал в его

---

[362] *Vauchez A*. La saintété en Occident. P. 561. Роль комиссии кардиналов в канонизационных процессах изучена чрезвычайно слабо. Нам не удалось найти ни одного исследования, которое бы всерьез затрагивало эту проблему. Воше упоминает одну работу, в которой несколько страниц уделены вопросу о том, насколько сильное влияние кардиналы могли оказывать на исход процесса, однако с момента публикации этой работы прошло уже более ста лет (*Sägmuller J.B.* Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII. Freiburg, 1896. S. 49-51).

[363] *Quantalibet nempe ipsorum testium dicta privata credulitatis fide nitantur, tamen ob solemnitatis in quibusdam onvnissae defectum, illam auctoritatem plenarie non preferunt publice notionis* (*Grata nobis admodum* // Bull. Franc. Vol. 1. P. 561-562)

превращении в общекатолический. Он предложил заново провести канонизационное расследование, что и было сделано между 1250 и 1251 годами, но так и не привело к канонизации Амвросия.

Как только комиссия заканчивала работу, папа созывал секретную консисторию, перед которой зачитывался доклад, содержащий краткое содержание обстоятельств дела. Все присутствующие члены священной коллегии кардиналов должны были высказать свое мнение: отказать в канонизации, провести повторное расследование или, удовлетворившись имеющимся материалом, объявить о создании нового культа. Ознакомившись с позицией кардиналов, папа созывал второе заседание консистории, преимущественно из присутствовавших в Риме епископов и архиепископов. Ознакомившись с материалами дела, они также высказывали свое отношение, и только после этого папа выносил собственное решение.

Сразу после завершения заседания второй консистории папа перемещался в более просторный зал, где проходило третье, на этот раз публичное заседание, на котором папа объявлял о том, что принял решение о канонизации обсуждаемого кандидата.

В течение нескольких дней каждый день в новой церкви зажигается множество свечей, расстилаются ковры, церкви украшаются, туда приходит папа и представители курии и множество прихожан. Папа произносит проповедь, а затем призывает прихожан молиться, чтобы Бог не позволил ему ошибиться, канонизировав недостойного. Затем паства падает на колени и молится, затем поют «Дух Святой, приди» и другие гимны.

Затем папа публично объявляет, что еще один человек причислен к лику святых, вписывает его в «каталог святых» и назначает день его поминовения[364]. Затем служат торжественную мессу и поют *Te Deum*

[364] Причисляя к лику святых Ядвигу Силезскую, Климент IV произнес: «*Quia vere hec sancta est, auctoritate Dei et nostra ascribimus eam catalogo sanctorum*» (*Gottschalk J.* Die älteste Bilderhandschrift mit den Quellen zum Leben der hl. Hedwig im Auftrage des Herzogs Ludwig I. von Liegnitz und Brieg im jahre 1353 vollende // Aachener Kunstblätter. №34. 1967. S. 137).

laudamus. Затем рассылается булла, возвещающая учреждение нового культа *per universalem ecclesiam*. Эти буллы могли даровать индульгенцию на срок до 40 дней (как, например, булла Александра IV «*Cum ad promerenda*» от 14 мая 1255 г.)[365]. С помощью этих индульгенций папа поощрял формирование угодных ему культов, тем самым оказывая влияние на понимание «правильной» святости представителями нищенствующих орденов. Часто «главную» папскую буллу сопровождали письма кардиналов, адресованные аббатам отдаленных уголков христианского мира – так, бывший тогда папским легатом кардинал Уго де Сент-Шер (1200-1263)[366] разослал аббатам, каноникам и прелатам *infra Alemanniam, Daciam. Boemiam, Poloniam et Moraviam* письмо, сообщавшее о начале почитания Петра Веронского и дарующее по этому случаю сорокадневную индульгенцию[367].

Выводы

Святых, канонизированных во второй половине XIII в., объединяет ряд общих черт, которые особенно ярко проступают в сравнении с персонажами, канонизированными в первой половине столетия. Из семерых только один, Петр Мученик, принадлежит к нищенствующему ордену, тогда как

---

[365] Об индульгенциях см.: *Capitani O*. L'indulgenza come espressione teologica della «communio sanctorum» e nella formazione della dottrina canonistica // Indulgenza nel medioevo e perdonanza di papa Celestino / A cura di A. Clementi. Atti del Convegno storico internazionale. (L'Aquila 5-6 ottobre 1984). L'Aquila, 1987. P. 17-32; *Paciocco R*. Indulgenze // Dizionario storico dell'inquisizione, a cura di A. Prosperi, con la coll. di V. Lavenia / J. Tedeschi. Pisa, 2010. Vol. 2. P. 789–790; *Paciocco R*. «Tantum sufficit mihi verbum vestrum». I fratri minori, il Perdono di Assisi e le indulgenze // Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte: Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger / Hsg. von Maria Stuiber, Michele Spadaccini. Bamberg, 2014. S. 280-285; Promissory Notes on the Treasury of Merits: Indulgences in Late Medieval Europe / Ed. by R. N. Swanson. Leiden, 2006.

[366] Он стал первым кардиналом-доминиканцем, преподававшим в Парижском университете каноническое и римское право. *Казбекова Е.В*. Новеллы папы Иннокентия IV (1243–1254) и их воздействие на каноническое право / Автореферат дисс. на соискание уч. ст. к.и.н. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 8.

[367] Это письмо опубликовано, см.: Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum / Ed. C. Douais. Toulouse, 1894. P. 49-52.

Григорий IX и Иннокентий IV охотно канонизировали именно францисканцев и доминиканцев – причем не только лидеров и основателей этих орденов, но и, например, английских епископов, возглавлявших доминиканское представительство в Оксфорде, которые, к тому же, выступали на стороне папства в его конфликте с Плантагенетами.

Если в первой половине XIII века на канонизационную политику оказывали влияние сначала цистерцианцы, а затем – францисканцы и доминиканцы (которых папы поддерживали, желая уменьшить власть епископов, побороть ереси и возродить интерес к духовной жизни в заблудших душах мирян, которым проповедовали члены названных орденов), то на протяжении второй трети XIII в. доминиканская и францисканская святость уступает позиции святости августинцев-еремитов. Первым из них мог бы стать Джамбоно, а ярчайшим примером, пожалуй, является Николай из Толентино. Спад интереса к канонизации членов нищенствующих орденов со стороны папства можно объяснить тем, что те задачи, которые помогали решать святые францисканцы и доминиканцы – борьба с ересями и создание силы-противовеса епископам – перестали быть актуальными. Следующим доминиканцем, который удостоится канонизации после Петра Мученика, после «неудач», которые потерпели Амвросий Сиенский и папа Бенедикт XI, станет Фома Аквинский, которого объявит святым папа Иоанн XXII 18 июля 1323 г[368].

Тем не менее, представители нищенствующих орденов сохраняли влияние на культы святых – если не на их канонизацию, то на формирование посмертного образа святого. Так, автором жития Ричарда Чичестерского стал его исповедник доминиканец Ральф Бокинг, а Симон из Требница,

[368] Житие Амвросия см.: AASS Mar. III. P. 179-250; житие Бенедикта XI см.: *Bernardo Guidonis*. De Vita prima et Miraculis B. Benedicti papae XI // AB. Vol. 19. Paris, 1900. P. 14-21; булла о канонизации Фомы см.: *Redemptionem misit Dominus* // Bull. Rom. Vol I. P. 201-204.

провинциальный приор Польши, написал главное житие (*Vita maior*)[369] и «Легенду» о Ядвиге Силезской.

Из всех святых, канонизированных папами с Инокентия IV до Бонифация VIII, только Петр Веронский имеет итальянское происхождение, тогда как среди канонизированных в первой половине XIII века многие (Гомобон Кремонский, Франциск Ассизский, Доминик, Антоний Падуанский) либо были родом из Италии, либо именно в этом регионе жили и проповедовали. Однако среди провозглашенных святыми в рассматриваемый нами период фигурируют три выходца из Центральной и Восточной Европы: Маргарита Шотландская (возможно, приходившаяся внучкой Ярославу Мудрому)[370], Станислав Краковский и Ядвига Силезская[371]. Все они (кроме Ричарда Чичестерского) происходят из королевских семейств, лояльных папству (настолько лояльных, что святую Ядвигу сравнивали с Иаэлью и Юдифью[372], чьи благодеяния и самопожертвование поддержали Церковь в трудный час, поскольку семья, из которой происходила Ядвига Силезская, занималась катехизацией Востока, сдерживала исходившую от монголов угрозу и поддерживала папский престол в его конфликтах с Гогенштауфенами). В этом можно усмотреть возвращение к традиции «знатной святости», присущей заре эпохи папских канонизаций. В буллах, возвещающих их канонизации, акцент переносится с борьбы с ересями, имеющей определяющее значение в первой половине столетия (как заметил Гонорий III в булле о канонизации Вильгельма Эскилльского, роль святых заключается в том, чтобы «опровергать учения евреев и еретиков, стыдить язычников и заставлять грешников каяться»

---

[369] Vita maior sanctae Hedwigis // MPH. Lwow, 1884. Vol. 4. P. 510-633.
[370] О ее происхождении см.: *Baker D*. «A nursery of saints»: St. Margaret of Scotland reconsidered // *Baker D*. Medieval women. Oxford, 1978. P. 119-142; *Klaniczay G*. Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe. Cambridge, 2002. P. 133.
[371] *Klaniczay G*. Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale // Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo / A cura di S. Gensini (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche 7). Pisa, 1998. P. 83–105.
[372] AASS Oct VIII. P. 220.

(*confundantur ergo judaei, confutentur haeretici, erubescant pagani et peccatores ad poenitentiam conterantur*) [373]), на личную набожность и добродетельность.

Впрочем, набожных и добродетельных святых папы выбирали из числа тех, кто поддерживал их в борьбе с Гогенштауфенами (как Клара Ассизская) [374], искоренял ереси (как Петр Мученик) [375], участвовал в крестовых походах (как Людовик IX [376]) и боролся за независимость епископов от светской власти.

---

[373] Цит. по: *Raine J.* The Historians of the Church of York and Its Archbishops. Cambridge, 2012. P. 128.

[374] Многие свидетели, опрошенные в ходе расследования, предшествовавшего канонизации святой Клары, отмечали роль, которую она сыграла в отражении атаки войска Фридриха II на Сан-Дамиано. См.: Santa Chiara di Assisi: i primi documenti ufficiali. Lettera di annunzio della sua morte, Processo e Bolla di canonizzazione / Introduzione, testo, note, traduzione italiana dei testi latini e indici a cura di Giovanni Boccali. Perugia, 2002. P. 248, 268, 339.

[375] На этом поприще особенно преуспели святые доминиканцы: в булле о канонизации святого Доминика Григорий IX проводил параллели между основателем ордена братьев-проповедников и ветхозаветными пророками, отвращавшими иудеев от идолопоклонства (AASS Aug. I. P. 624-625), а Гульельмо из Токко в «Истории Фомы Аквинского» уделил немало внимания полемике Фомы с аверроистами, умеренными спиритуалами среди францисканцев (фратичелли), Сигером Брабантским и другими «еретиками» (AASS Mar. I. P. 656-684).

[376] AASS Aug. V. P. 528 и далее.

Глава 2. СВЯТОСТЬ ПОСЛЕ КАНОНИЗАЦИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА СВЯТОГО

§2.1. Литургия канонизации как инструмент коррекции образа святого

Гильом Осерский в «Сумме о церковных службах» (*Summa de officiis eccesiasticis*)[377], написанной во время его преподавания в Парижском университете в первое десятилетие XIII века[378], называет семь причин устраивать посвященные святым праздники. Эту аргументацию позаимствовали Гийом Дюран (ок. 1230-1296), автор «Рационала божественных служб», наиболее обширного и полного из сохранившихся средневековых толкований литургии[379], и Яков Ворагинский (ок. 1228-1298), создатель «Золотой легенды»[380], сделав ее таким образом классической и расхожей.

«Во-первых, они устраивают для нас торжества; ибо бывает радость у ангелов Божиих и святых, даже когда один грешник кается. Во-вторых, их праздник – наш, ибо сказал Апостол: «все – наше, мы же – Христовы» (1 Кор. 3:22-23). Для любви все – общее. В-третьих, нам следует использовать их как посредников […]. В-четвертых, нам следует им подражать, ведь их пример

---

[377] Франц Фишер подготовил электронное критическое издание суммы, доступное онлайн (URL: http://guillelmus.uni-koeln.de/tcrit/tcrit_toc [дата обращения: 31 марта 2016 г.].
Эта работа продолжает ряд сочинений Гонория Августодонского (Gemma anime (PL 172. Col. 541-738)), Иоанна Авраншского (De officiis ecclesiasticis de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067–1079) / Ed. par R. Delamare. Paris, 1923), Жана Белета (Summa de ecclesiasticis officiis / Ed. H. Douteil. Turnhout, 1976), Превостина Кремонского (*Corbett J.A.* Praepositioni Cremonensis Tractatus de officiis. London, 1969), Сикарда Кремонского (Sicardi Cremonensis Episcopi. Mitralis de officiis / Ed. G. Sarbak, L. Weinrich. Turnhout, 2008 (Corpus Christianorum, Vol. 228)) и других литургистов. Она послужила основой для «Рационала божественных служб» Гийома Дюрана (*Guillelmus Durandus.* Rationale Divinorum Officiorum / Ed. A. Davril, T. M. Thibodeau. T.1-3. Turnhout, 1995-2000 (CCCM, Vol. 140)).

[378] *Dougherty M.V.* Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas. Cambridge, 2011. P. 44.

[379] *Guillelmus Durandus.* Rationale Divinorum Officiorum. T.1. Turnhout, 1995. P. 9-10.

[380] *Iacopo da Varazze*. Legenda Aurea / Ed. critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze, 1998. P. 1101-1102.

вдохновляет нас на это подражание. В-пятых, <благодаря этому> легче надеяться. Ведь если смертные люди, такие же, как мы, могут быть вознесены так высоко за заслуги свои, значит, и мы сможем, ибо не иссякает рука Господня. В-шестых, видя их чистоту и красоту, человек может устыдиться своих грехов и презреть земное, как они это сделали. Седьмая, главная и лучшая причина прославлять святых, <заключается в том, что> мы так прославляем Бога»[381].

Формирование литургии канонизации стало важным этапом на пути закрепления исключительного права римского папы провозглашать новые культы. Только у папы было право устанавливать новый праздник и назначать ему место среди других церковных мероприятий.

На XIII век приходятся два параллельно идущих процесса: во-первых, формируется, собственно, литургия канонизации. Во-вторых, появляется унифицированная, общецерковная литургия праздников святых. Впрочем, в это время еще сложно говорить о какой-то общекатолической литургии, потому что даже в самом Риме в XIII веке их существовало не менее четырех: римской курии, заседавшей в Латеранском дворце, Латеранской базилики, собора святого Петра и «городская»[382].

---

[381] IV,1. Quibus de causis celebrat ecclesia festa sanctorum
Prima est, quia celebrant ipsi iam festum de nobis, quia «gaudium est in celo angelis dei et animabus sanctis super uno peccatore peniteciamagente». Secunda causa est, quia eorum festivitas nostra est. Vnde apostolus: «omnia nostra sunt, nos autem christi». Caritas enim facit omnia communia. Tercia causa est, ut habeamus eos intercessores, sicut habetur in tercio regum primo, quod bersabee, que interpretatur puteus sacietatis, id est ecclesia triumphans, filio suo impetravit regnum. Quarta causa est, ut eos imitemur. Per eorum enim exempla provocamur ad eorum imitationem. Quinta causa est ad spei sublevationem. Si enim homines mortales nobis similes poterunt ita sublimari per merita sua, et nos poterimus, quia non est abreviata manus domini. Sexta causa est, ut visa eorum pulcritudine et mundicia confundatur homo de peccatis suis et terrena contempnat, sicut ipsi fecerunt. Septima causa est et principalior et melior, quoniam in eis tantum deum honoramus.
Guillelmus Autissiodorensis. Summa de officiis ecclesiasticis / Hrsg. v. Franz Fischer. Köln 2007-2013. URL: guillelmus.uni-koeln.de/tcrit/tcrit_t4c1 [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[382] *Duberil-Arcin A.* Vies des saints, légendes de soi. L'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au Speculum sanctorale de Bernard Gui (1331). Turnhout, 2011. P. 39-40. В этой книге много внимания уделяется литургии почитания святых в доминиканском ордене и ее унификации; тогда как о литургии прославления новых святых автор не говорит.

При Иннокентии III был создан Бревиарий Римской курии [383], обобщивший литургические функции папы в ходе темпорального и санкторального циклов литургического года и регламентирующий католическую литургию (во многом она получила распространение благодаря тому, что ее восприняли францисканцы) [384]. Окончательная унификация и закрепление литургических и церемониальных практик папского двора, в число которых входила и канонизация, приходится на конец XV века, когда был создан «Церемониал» Аугусто Патрици Пикколомини.

У более ранних авторов – ни у Гонория Августодунского[385], ни у Иоанна Авраншского [386], ни у Жана Белета [387], ни у Превостина Кремонского[388], ни у Сикарда Кремонского[389] мы не находим описания литургии канонизации. Гильом Осерский в «Сумме о церковных службах» (*Summa de officiis eccesiasticis*)[390], написанной в первое десятилетие XIII века во время его преподавания в Парижском университете [391], касается церемониальной стороны праздников святых, но не говорит о канонизации.

Но кое-что мы можем почерпнуть из булл о канонизации и протоколов канонизационных процессов. Так, например, в булле *Veniens ad nos*, которой

---

[383] *Dijk P. van* The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents. Fribourg, 1975 (Spicilegium Friburgense 22). Краткий обзор истории римских богослужебных книг XII-XV вв. см.: *Dijk P. van* Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307). Leiden, 1963. Vol. 1. P. 3-155; *Vogel C.* Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Washington, 1986. P. 249-272.

[384] *Duberil-Arcin A.* Vies des saints, légendes de soi. L'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au Speculum sanctorale de Bernard Gui (1331). P. 39.

[385] Gemma anime (PL 172. Col. 541-738).

[386] De officiis ecclesiasticis de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067–1079) / Ed. par R. Delamare. Paris, 1923.

[387] Summa de ecclesiasticis officiis / Ed. H. Douteil. Turnhout, 1976.

[388] Corbett J.A. Praepositioni Cremonensis Tractatus de officiis. London, 1969.

[389] Sicardi Cremonensis Episcopi. Mitralis de officiis / Ed. G. Sarbak, L. Weinrich. Turnhout, 2008 CCCM, Vol. 228))

[390] Франц Фишер подготовил электронное критическое издание суммы, доступное онлайн URL: http://guillelmus.uni-koeln.de/tcrit/tcrit_toc [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[391] *Dougherty M.V.* Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas. Cambridge, 2011. P. 44.

в 1131 году Иннокентий III провозгласил святость Годехарда, епископа Хильдесхайма, впервые упоминается пение гимна *Te Deum*. Известно, что Целестин III, в 1192 году отслужил торжественную мессу после причисления к святым предшественника Годехарда на епископском престоле и воспитателя Оттона III, Бернварда Хильдесхаймского[392].

Но в XII и начале XIII века еще нельзя говорить о некой сложившейся традиции. В это время литургия строится скорее вокруг *translatio*, торжественного переноса мощей[393].

По-настоящему большие перемены принесла с собой канонизация Франциска Ассизского, состоявшаяся, как известно, в июле 1228 года. Ее сопровождали три новых, чрезвычайно значимых элемента: во-первых, Григорий IX произнес проповедь (которая отражена в булле *Mira circa nos*). Примечательно, что проповедь эта была прочитана не в ходе мессы, а перед торжеством в честь нового святого 14 августа в Перудже. Во-вторых, были оглашены совершенные Франциском чудеса (эта часть церемонии не прижилась, видимо, из-за своей длительности). И, наконец, в-третьих, была произнесена так называемая «формула канонизации»: «Вот новый истиный святой, властью Божией и нашей записываем его в «список святых»» (*Quia vere hec sanctus est, auctoritate Dei et nostra ascribimus id catalogo sanctorum*).

В XIII веке эта схема воспроизводилась без заметных изменений. Мы можем судить об этом, например, по сохранившемуся письму Иоанна Колонны, доминиканского провинциала, который описал торжественную канонизацию Петра Мученика: Иннокентий IV прибыл в доминиканский конвент в Перудже 9 марта 1253 года. В присутствии клириков, верующих и мирян, в окружении большой толпы из знати и богачей, самозабвенно рыдающей от радости, восхваляющей Бога за то, что он дал им такого

---

[392] Historia canonizationis et translationis S. Bernwardi, episcopi // AASS Oct IX. P. 1025 и далее.

[393] В статье «Liturgy and the Foundation of Cults in the Thirteenth and Fourteenth Centuries» (De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder. Turnhout, 2001. P. 145-157) Майкл Гудич рассказывает про наказание сомневающихся в святости переносимого.

святого, со множеством горящих свечей в руках и во всем величии святых облачений, понтифик торжественно объявил о причислении Петра к списку святых мучеников[394].

В 1313 году с канонизацией Целестина V, Пьетро дель Мурроне пришли четыре новые черты: пение гимна *Veni Creator Spiritus;* молитва, обращенная к новому святому, которая следовала за Te deum; произнесение традиционно предшествующей покаянию молитвы *Confiteor* (в отличие от сегодняшней формулы, подразумевающей исполнение Confiteor между проповедью и Credo, она тоже произносилась перед мессой, что, конечно, гораздо логичнее); наконец, впервые была объявлена индульгенция[395].

Почти все остальные элементы современной литургии канонизации восходят к прославлению Бригитты Шведской, состоявшемуся в 1391 году. Сегодня торжество канонизации происходит точно так же, как описано применительно к Бригитте. Она выходит из Сикстинской капеллы и направляется в собор Св. Петра. Только во время торжественной канонизации участники процессии, идущей по этому маршруту, несут зажженные свечи. И только во время канонизации при этом поют гимны. Голуби должны символизировать любовь, а горлицы – целомудрие. Первое качество укрепляет единство Церкви, а второе – верность христиан Богу. Обе добродетели как нельзя лучше соответствуют святой Бригитте.

Формально ее канонизация состоялась 7 октября 1391 года в папском дворце в Ватикане. За ней последовала так называемая *petitio instrumentorum*, просьба зафиксировать состоявшуюся канонизацию, издав буллу. На

---

[394] *Propter quod Dominus Pontifex in prima dominica quadragesime, ad domum nostrum adveniens supra dictis sibi prelatis astantibus et populi multitudine copiosa gaudentis pariter et pre gaudio lacrymas effundentis dictum fratrum Petrum, qui tam laudabiliter martyrum ascribendum.* Dijon. Archives départementales de la Côté d'Or. MS H, Dominicans 221, fol. 93. Цит. по: *Prudlo D.* The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252). P. 80.

[395] Буллы, которые рассылались после канонизации, могли даровать индульгенцию на срок до 40 дней (как, например, булла Александра IV «*Cum ad promerenda*» от 14 мая 1255 г., выпущенная по случаю канонизации Клары Ассизской).

следующий день в соборе святого Петра состоялась торжественная месса. В ходе этой мессы после чтения Евангелия прозвучал *Confiteor*. Но на этом торжество не закончилось – под конец состоялась месса, которую служил сам папа. Обычно в ходе католической мессы после Символа Веры к алтарю приносят необходимые для евхаристии вино и хлеб[396]. Однако в октябре 1391 года во время такого оффертория помимо обычных даров были пожертвованы 14 свечей, 12 горлиц и 12 голубей.

Церемония канонизации святой Бригитты была закреплена в *Ordo romanus XV*, который приписывают Пьеру Амей. И эта церемония явно стала образцовой еще до того, как была закреплена в «Церемониале Пьера Амей»: так, в житии Бонавентуры, написанном Петром Галесием, упоминается, что в ходе его канонизации использовался тот самый ритуал, который Бонифаций IX, предшественник канонизировавшего Бонавентуру Сикста IV, использовал при канонизации святой Бригитты, Николай V – при канонизации святого Бернардина Сиенского (1450), а Пий II – при канонизации Катарины Сиенской (1461)[397].

Современная литургия канонизации, сформировавшаяся в XVIII веке при Урбане VIII и описанная, например, Томасом Клаузером[398], состоит из двух частей: собственно акта канонизации и последующей мессы. Акт канонизации включает в себя пять этапов: трехкратную просьбу кардинала-прокуратора и трехкратную молитву, чтобы Святой Дух просвятил; произнесение формулы о канонизации; просьбу кардинала-прокуратора о юридическом (документальном) признании свершившегося акта; пение

---

[396] Эта часть литургии подробно описана, например, здесь: *Angenendt A.* Das Offertorium in liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation // Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des SFB 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster / Hrsg. von G. Althoff. Münster, 2004. S. 71 – 150.

[397]

[398] *Klauser Th*. Die Liturgie der Heiligsprechung // *Id*. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie. Münster, 1974. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 3). S. 161-176.

Tedeum; молитву новому святому. Следующая за этим месса состоит из трех элементов: проповедь; *Confiteor*, краткая покаянная молитва с упоминанием нового святого; торжественный жертвенный ход с крестами, хлебом, вином и птицами.

Клаузер ничего не говорит о призыве молиться, чтобы канонизация не была ошибочной, который мы уже упоминали; между тем представляется, что это важнейший элемент церемонии подготовки к прославлению нового святого. Насколько мы можем судить, его упоминание впервые встречается в булле о канонизации Бригитты Шведской: «завершив проповедь, папа призвал всех молить Бога о том, чтобы Он не позволил ему [папе] ошибиться, и объявил, что он не намеревается делать ничего вопреки святой Римской Церкви»[399]. Как уже отмечалось выше, ни при каких других обстоятельствах римские папы не были вынуждены публично подчеркивать потенциальную возможность совершения ими ошибки

Как обязательный элемент литургии канонизации, эта молитва была закреплена в Ordo Romanus XIV[400], который традиционно приписывают авторству кардинала Якопо Гаэтани Стефанески[401] и который, как показал Б. Шиммельпфенниг, представляет собой неоднородный сборник церемониальных текстов, созданный в Курии в конце XIII-начале XIV веков[402]. Держа в руке митру, папа, в соответствии с этим *ordo*[403], перед

---

[399] *Completo sermone et facta admonitione ut omnes deberent Deum rogare quod non permitteret eum errare; protestatione etiam facta quod ipse non intendebat facere contra sacrosanctam Romanam Ecclesiam, surgens de sede, deposita mitra, incepit cantando "Veni creator Spiritus".* AASS Oct. IV. P. 472-473.

[400] *Nabuco J., Tamburini F.* Le ceremonial apostolique avant Innocent VIII. Roma, 1966. P. 9-210.

[401] *Dykmans M.* Le cérémonial papal de la fin de moyen âge à la renaissance. T. 2. P. 134–138.

[402] *Schimmelpfennig B.* Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter. Tübingen, 1973 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 40). S. 92-94.

[403] Описание отдельного обряда или церемонии, сделанное одним из предполагаемых участников совершаемого действия и, как правило, для других его участников совершаемого действия, а также общие правила, в соответствии с которыми эти обряды проводились. (*Ломакин Н.А.* Образы пространства в папском церемониале XIII-XIV вв. Лисс. на соискание уч. ст. к.и.н. М., 2012. С. 60).

проведением канонизации должен призвать народ молиться, чтобы Господь не позволил ему впасть в ошибку в столь важном деле[404].

Важнейшим этапом литургии канонизации было публичное оглашение буллы, которой папа утверждал начало нового культа. Эти буллы, с одной стороны, содержали лаконичное обоснование прославления нового святого; с другой – в них папа делал акцент на тех качествах нового праведника, которые казались ему особенно значимыми и назидательными.

Насколько мы можем судить, первым папой, перечислявшим в буллах о канонизации конкретные чудеса, сообщения о которых он черпал из протоколов канонизацонных процессов, стал Иннокентий IV. В булле *Magna magnalia*, провозгласившей святым Петра Мученика, Иннокентий упомянул 6 конкретных чудес, совершенных доминиканцем: чудесным образом загорающиеся возле его могилы лампады, несколько исцелений (описанных чрезвычайно подробно: в ходе торжественной канонизации ex cathedra Иннокентий рассказывал, как Петр остановил кровавую рвоту некой женщины и исцелил указательный палец на левой руке некоего мальчика)[405] и одно чудо-наказание. Вероятно, на упоминание конкретных чудес в булле Иннокентия сподвигло особое положение Петра Веронского: современниками он воспринимался прежде всего как мученик, пострадавший за веру от рук еретиков. При этом Иннокентий IV сам неоднократно настаивал на том, что ни мученическая кончина, ни праведная жизнь не являются достаточными условиями для признания кого-либо святым. Поэтому, поддерживая, очевидно, кандидатуру доминиканца, понтифик заострил в булле внимание на посмертных чудесах святого.

---

[404] «*Ac inducendo populum ad orandum pro eo quod Deus non permittat eum errare in hoc negotio*». (*Dykmans M.* Le cérémonial papal de la fin de moyen âge à la renaissance. T. 2. P. 464).
Эта формула напоминает фрагмент из 22 главы Евангелия от Луки, в котором Иисус говорит Петру, что «молился о нем, чтобы не оскудела вера его» (*ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*)
[405] AASS Apr. III. P. 702.

Провозглашая канонизацию Станислава Краковского, Иннокентий IV вновь обратился к конкретным совершенным святым чудесам (он упомянул 9 казусов[406]). Последователи Иннокентия IV (в том числе Александр IV, в качестве кардинала участвоваший в процессе канонизации Станислава Краковского) переняли его манеру и начали включать в буллы, оглашавшиеся в ходе литургии, сведения о чудесах, полученные в ходе канонизационных процессов. Так, в булле о канонизации Клары Ассизской перечислены восемь совершенной святой чудес[407], в булле о канонизации Ричарда Чичестерского – четыре[408], в булле о канонизации Людовика IX Бонифаций VIII упоминает (не перечисляя, впрочем) шестьдесят три чуда святого короля[409], а в булле о канонизации Фомы Аквинского упоминается девять чудес.

§2.2. Станислав Краковский: образ святого как политическая метафора

Как известно, князь Болеслав II Смелый принял участие в конфликте между римским папой Григорием VII и императором Священной Римской империи Генрихом IV и в 1076 году папский легат короновал его в качестве короля Польши. Однако уже в 1079 году, не сумев справиться с оппозицией, которую возглавил его младший брат Владислав Герман (1079-1102), Болеслав был вынужден бежать в Венгрию. Владислав удовлетворился титулом князя Польши и не претендовал на королевскую корону. Его сын Болеслав III Кривоустый (1107-1138), который стал князем после непродолжительной борьбы с братом Збигневом, умирая, составил так называемый «Статут Болеслава Кривоустого», разделивший Польшу между тремя его сыновьями. И с 1138 по 1320 год, до тех пор, пока на Владислава I Локетка (князь Польши 1306-1320; король Польши 1320-1333)

---

[406] AASS Jul. II. P. 125-127.
[407]
[408] AASS Apr. I. P. 303-304.
[409] *Carolus-Barré L.* Les enquêtes pour la canonisation de saint Louis — de Grégoire X à Boniface VIII — et la bulle Gloria laus, du 11 août 1297 // Revue d'histoire de l'Église de France. T. 57. №158. 1971. P. 28.

не была возложена королевская корона, на территории этого государства существовало несколько княжеств, возглавляемых разными представителями династии Пястов.

Одной из причин консолидации магнатов против Болеслава II могло стать убийство Станислава, епископа Краковского, которое, по легенде, Болеслав совершил в церкви Святого Архангела Михаила на Скалке, где Станислав служил мессу. Во многом этот сюжет напоминает сцену убийства Фомы Бекета Генрихом II на ступенях алтаря Кентерберийского собора[410], а святость Станислава выстраивается по «модели Бекета» описанной Андре Воше и свойственной не-средиземноморскому региону в XII-XIV веках[411].

Самое раннее описание мученичества святого Станислава содержится во второй книге «Польской хроники» Винцентия Кадлубека[412], написанной в конце XII века[413]. В соответствии с «Хроникой», в 1079 году Станислав был убит, а его тело – вынесено из церкви и рассечено на четыре части, выброшенные затем раздельно. При этом брошенные фрагменты тела, которые охраняли от диких зверей внезапно прилетевшие орлы, источали такой яркий свет, что казалось, будто ночь не наступала[414]. Когда на следующий день верующие пришли, чтобы собрать останки Станислава и похоронить их, они обнаружили тело святого целым и невредимым (*corpus integerrimum, etiam sine cicatricum notamine reperiunt*)[415]. И после того, как его тело предали земле, от мощей святого продолжал исходить свет, не

---

[410] *Urusczak W.* Les répercussions de la mort de S. Thomas Becket en Pologne // Thomas Becket. Actes du colloque international de Sédièrs (19-24 aout 1973). P., 1975. P. 115-125.
[411] *Vauchez A.* La sainteté. P. 197-202.
[412] В современной историографии ее автор фигурирует также под именами «магистр Винцент» или «Винцентий Краковский». Его «Хроника» неоднократно публиковалась, см.: *Magister Vincentius*. Chronica Polonorum // MPH. Lwów, 1872. Vol. 2. P. 193-449; *Magister Vincentius*. Chronica Polonorum / Ed. Marian Plezia // MPH. n.s. Vol. 11. Kraków, 1994.
[413] *Güttner-Sporzyński D. von.* Constructing memory: holy war in the Chronicle of the Poles by Bishop Vincentius of Cracow // Journal of Medieval History. 2014. № 3 (40). P. 202-203.
[414] *Cuius in custodelae reverentia, pervigiles diem nocti et noctem diei continuant. Noctem apellem, an diem? Diem potius dixerim, quam noctem* (*Magister Vincentius*. Chronica Polonorum // MPH. Lwów, 1872. Vol. 2. P. 297).
[415] Ibid.

иссякавший до тех пор, пока его мощи не были торжественно перенесены (это случилось в 1242 или 1243 году по инициативе краковского епископа Прандоты[416]).

Эти события стали повторяющимся мотивом, присущим всем агиографическим сочинениям о Станиславе: мы встречаем их и в «малом»[417] и в «великом»[418] житиях. Они нашли отражение и в иконографии[419]: объединение расчлененного тела было подчеркнуто на жетонах, которые выдавали поломникам в 1254 году, в год канонизации Краковского епископа[420]. Таких жетонов на сегодняшний день обнаружено семь[421]; Станислав изображен на них стоящим лицом к зрителю; он облачен в епископские одеяния, на голове у него – митра, на плечах – паллий, в левой руке – посох, а правая поднята в благословляющем жесте. За плечами у епископа парят четыре орла, а по краю жетона идет рифмованная надпись: «разрезанный на части, охраняемый орлами, небесами осиянный завтра будет воскрешен»[422]. В 1260-х годах чудесное воссоединение членов его тела нашло отражение на тимпане церкви Святого Станислава в Старом замке[423].

---

[416] *Rajman J.* Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława Biskupa // Nasza Przeszłość. 1993. № 80. S. 40.

[417] *Ex quatuor namque mundi partibus a Deo misse quatuor advolare vise sunt aquile, que sublimes locum passions circulantes a contactu sacri corporis abigerent vultures aliosque sanguipetas alites. Cuius in custodele reverencia pervigili diem nocti et noctem continuant diei. Noctem appellem an diem? Diem potius dixerim quad noctem. Hec enim altera nox est, de qua scriptum est: «Et nox sicut dies illuminabitur»* (Ps. 139:12) Vita Sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita minor) // MPH. Lwów, 1884. Vol. 4. P. 281 (далее – *Vita minor).*

[418] Глава «De aquilis et celestibus radiis ad custodiam corporis celtius deputais et de reintegracione membrorum eiusdem». Vita Sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita maior) // MPH. Lwów, 1884. Vol. 4. P. 388-389 (далее – *Vita major*).

[419] Об иконографии св. Станислава см.: *Kochanowska-Reiche M.* Ikonografia kanonizacyjna św. Stanisława biskupa // Biuletyn Historii Sztuki. №49 (1-2). 1987). S. 73-85.

[420] Примечательно, что по случаю канонизации в Краков прибыли многие представители разобщенной тогда династии Пястов. К этому впоследствии будут часто апеллировать, чтобы подчеркнуть роль объединителя польских земель и правителей, которую припишут Станиславу.

[421] *Roznowska-Sadraei A.* Pater Patriae: The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings 1200-1455. Kraków, 2008. P. 87-95.

[422] *Frustratim concisus, per aquilas custoditus, de celo radiatus, cras fuit redintegratus.* Цит. по: *Kuzmová S.* Preaching Saint Stanislaus. Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow and Their Role in the Construction of His Image and Cult. Doctoral Thesis submitted to Central

Таким образом, мощи Станислава обладали двумя знаками святости: способностью источать свет и нетленностью, невредимостью[424]. Причем, если обычно, как продемонстрировал Арнольд Ангенендт[425], прилагательное «*integrum*» применительно к мощам святого означает «цельный, неповрежденный, нетленный» и используется как синоним «*incorruptum*», в случае со Станиславом акцент явно сделан на *воссоединении* фрагментов тела после его расчленения.

В XIII веке были написаны два жития Станислава, уже упомянутые *Vita minor* и *Vita major*. Автором обоих текстов является доминиканец Винцентий из Кельц[426]. О том, когда была написана *Vita minor*, до сих пор ведутся споры[427]. Есть две точки зрения: в соответствии с первой, это житие было составлено до канонизации и было отправлено в Рим вместе с запросом о проведении канонизационного расследования (и поэтому оно не содержит описания самой канонизации) [428] ; вторая, более распространенная, подразумевает, что *Vita minor* была составлена вскоре после того, как Станислав был объявлен святым, с опорой на материалы канонизационного процесса[429]. Как бы то ни было, большинство исследователей сходится во мнении, что *Vita minor* была написана раньше, чем *Vita major*[430].

European University, Department of Medieval Studies in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Budapest, 2010. P. 65.

[423] *Roznowska-Sadraei A.* Pater Patriae. P. 95-103.

[424] *Vauchez A*. La saintété. P. 507-511.

[425] *Angenendt A*. Corpus incorruptum: Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverhernug // Saeculum. 1991. № 3-4 (42). S. 320-321, 336.

[426] О его происхождении ведутся споры: он был родом или из города Кельце, находящегося неподалеку от Кракова, или из силезского села Кельчи. См.: *Kuzmová S*. Preaching Saint Stanislaus. P. 23.

[427] Анализ историографии, посвященной этому сюжету, см.: *Zdanek M*. Kultura intelektualna dominikanów krakowskich. Doctoral Thesis submitted to Jagiellonian University, Institute of History in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Kraków, 2005. S. 268-279.

[428] *Latkowski A*. Wincenty z Kielczy, dominikanin – życie i twórczość // Przegląd Tomistyczny. Philosophy — Theology — Religion — Spiritual culture of the Middle Ages. 1992. Vol. 5. S. 63-69; *Plezia M.* Wincenty z Kielc, historyk polski z 1. połowy XIII wieku // Studia Źródłoznawcze. 1962. №7. S. 22.

[429] *Witkowska A*. The thirteenth-century miracula of St. Stanislau, Bishop of Krakow // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. Roma, 2004. P. 150. Подробнее о

В этом «кратком» житии Винцентий противопоставляет двух тезок, Болеслава I Храброго, который занимался объединением польских земель, учреждал епископства (именно он создал епископскую кафедру в Кракове) и способствовал формированию культа святого Адальберта, и Болеслава II Смелого, убившего святого Станислава и подтолкнувшего к погибели созданное своим великим предшественником королевство [431]. Однако Винцентий не проводит параллелей между совершенным Болеславом II преступлением и падением польского королевства и не предлагает никакую «программу» его реставрации. Он просто горестно констатирует падение польской короны: «*sicut per modestiam et pietatem magni regis Bolezlai corona Polonie aucta crevit, sic per istius Bolezlai seviciam et impietatem regnum decrevit et corona Polonie tandem prorsus cecidit*»[432].

Эта ситуация приобретает иную трактовку в *Vita major*[433], написанной позже, между 1257 и 1261 годами, по просьбе епископа Прандоты [434]. Возможно, позаимствовав идею о наказании Пястов за убийство Станислава у Винцентия Кадлубека[435], в «великом» житии Винцентий из Кельц связал то, что Болеслав совершил с телом святого, с тем, что случилось с Великой Польшей вскоре после свержения и изгнания Болеслава: «подобно тому, как он разрезал тело мученика на множество частей и развеял их по ветру, Господь разделил его королевство и попустил, чтобы им правило множество государей»[436]. А объединение Польши автор жития символически связал с

Vita minor см.: *Drelicharz W*. Idea zjednoczenia Królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim. Krakow, 2012. S. 112-129.

[430] Хотя есть исследователи, утверждающие, что *Vita minor* – это сокращенная версия *Vita major*. *Klimecka G. G*. Legenda o świętym Stanisławie i dominikanie polscy // Przegląd Tomistyczny. 1997. №6/7. S. 25-44. К сожалению, нам не удалось ознакомиться с этим исследованием; представляется, впрочем, что выраженная в нем позиция маргинальна.

[431] *Vita minor*. P. 284.

[432] Ibid.

[433] *Drelicharz W*. Idea zjednoczenia Królestwa. S. 150-199.

[434] *Vita major*. P. 363.

[435] *Sic tota Boleslai domus sancto poenas Stanislao exsolvit. Quia sicut nullum bonum irremuneratum, sic nullum malum impunitum*. *Magister Vincentius*. Chronica Polonorum. P. 299.

[436] *Et sicut corpus martiris in multas partes secuit et in omnem ventum dispersit, sic Dominus regnum eius scidit et plures principes in eo dominari permisit*. Vita maior. P. 391-392.

чудесным воссоединением частей тела Станислава: «подобно тому, как Божественное могущество восстановило тело благословеннейшего из прелатов и мучеников, не оставив на нем ни единой раны, и позволило во множестве знамений и чудес проявиться его святости, в будущем Он воссоединит раздробленное королевство ради добродетелей его [Станислава]»[437].

Таким образом, тело Станислава превратилось в политическую метафору, связанную с сюжетом *renovatio regni Poloniae* [438]. Станислав играл ту роль, которая чаще отводилась святым правителям [439]. Многие позднесредневековые авторы воспроизводили эту концепцию[440], однако *Vita minor*, в которой нет названной метафоры, по-видимому, была более

---

[437] *Sicut divina potencia idem beatissimum presulis et martiris corpus sine cicatricum notamine redintegravit et ipsius sanctitatem signis et prodigiis declaravit, sic futurum est, ut per eius merita regnum divisum in pristinum statum restauret.* Ibid. P. 391.

[438] Тело как метафора: *Канторович Э.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегиной. М., 2015. С. 290-294; *Ле Гофф Ж.* Тело и идеология на Средневековом Западе // *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. и общ. ред. С. К. Цатуровой. М, 2001. С. 159. Использованию мощей Станислава в качестве политической метафоры, олицетворяющей Великую Польшу и ее судьбу, а также политической роли его культа также посвящено немало исследований, например: *Kloczowski J.* The Church and the Nation: the Example of the Mendicants in Thirteenth Century Poland // Faith and Identity. Christian Political Experience. Papers read at the Anglo – Polish colloquium of the British subcommision of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésaistique Comparée, 9 – 13 September 1986 / Ed. by David Loades and Katherine Walsh. Oxford, 1990. P. 47 – 55; *Kurek J.* Jedność w wielości. Św. Stanisław jako patron jedności kulturowej w pluralizmie cywilizacyjnym // Kult świętego Stanisława na Śląsku (1253 - 2003) / Pod red. A. Pobóg – Lenartowicz. Opole, 2004. S. 85-105; *Mrozowicz W.* Die politische Rolle des Kultes des hl. Adalbert, Stanislaus und der hl. Hedwig im Polen des 13. Jahrhunderts // Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au moyen âge et à l'époque moderne / Ed. par M. Derwich, M.V. Dmitriev. Wroclaw, 1999. P. 111-124; *Mrozowicz W.* Święty Stanisław w średniowiecznym dziejopisarstwie śląskim // Kult świętego Stanisława na Śląsku (1253-2003). S. 117-132; *Pajor P.* Topografia sakralna katedry krakowskiej w XIV wieku a kult św. Stanisława // Średniowieczna architektura sakralna w świetle najnowszych badań. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie 13–15 listopada 2013 roku / Red. Tomasz Janiak, Dariusz Stryniak. Gniezno, 2014. S. 209-225.

[439] *Klaniczay G.* Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe. Cambridge, 2002.

[440] Авторы разнообразных хроник, Ян Длугош, сочинивший новое жизнеописание святого Станислава в середине XV века, и др. *Węcowski P.* Strata korony królewskiej po śmierci św. Stanisława w opinii pisarzy późnego średniowiecza // Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu / Red. K. Skiwierczyński. Warszawa, 2009. S. 274-299.

популярна: она сохранилась в большем количестве списков и нередко использовалась проповедниками как источник *exempla* [441]. Станислава Кузмова, ученица Габора Кланицая, посвятила средневековым проповедям о святом Станиславе диссертационное исследование[442]. Из 80 текстов, которые она проанализировала, только треть содержала упоминание четвертования и чудесного восстановления тела святого, и лишь в трех из них это упоминание имело политический контекст. Кузмова называет две возможные причины такого положения дел: во-первых, проповедник мог раскрыть метафору, не записывая ее подробно; во-вторых, после воссоединения Польши под властью Владислава I подобные сравнения могли потерять актуальность[443].

Вместо политической интерпретации чудесное воссоединение членов тела святого получало интерпретацию символическую и дидактическую: так, например, доминиканский проповедник Перегрин из Ополе понимал и описывал целостность тела Станислава как знак его нравственной целостности и добродетельности [444]. Неделимые мощи святого противопоставлялись тем, кто предается плотским страстям со множеством людей, словно разделяя между ними свое тело[445].

Поскольку и канонизационное расследование, и формирование агиографического корпуса, посвященного святому Станиславу, были почти на два столетия удалены от времени жизни краковского епископа, между ними не возникло противоречий. Агиографам не пришлось расставлять акценты, маскируя и преображая образ реального человека, еще присутствовавший в народной памяти. Как и опрошенные свидетели,

---

[441] *Kuzmová S.* Preaching Saint Stanislaus. P. 34.
[442] Недавно оно было опубликовано в виде монографии. *Kuzmová S.* Preaching Saint Stanislaus: Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow, His Image and Cult. Warsaw, 2013.
[443] *Kuzmová S.* Division and Reintegration of St. Stanislaus: A Political Analogy in Sermons? // Promoting the Saints Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday / Ed. by Ottó Gecser, József Laszlovszky, Balázs Nagy, Marcell Sebők, Katalin Szende. Budapest, 2011. P. 158-159.
[444] In festo sancti Stanislai episcopi et martyris // *Peregrini de Opole*. Sermones de tempore et de sanctis / Ed. Ryszard Tatarzynski. Warsawa, 1997. P. 588.
[445] *Kuzmová S.* Division and Reintegration. P. 161.

Винцентий из Кельц воспроизводит общие места: благородное происхождение, прилежное учение, личное смирение и набожность, самоотверженная активность на поприще проповедей и наставления паствы.

§2.3. Посмертное конструирование образа Людовика Святого

Жак Ле Гофф утверждал, что Людовик IX – это «синтез и достигшее кульминации выражение всего, что входило в понятие святости в XIII веке»[446]. В этом высокопарном на первый взгляд утверждении есть зерно истины: образ Людовика действительно впитал значительную часть современных ему представлений не только об идеальном святом, но и об идеальном правителе.

Житие Людовика Святого, написанное миноритом Гийомом де Сен-Патю, исповедником королевы Маргариты и королевы Бланки, кроится по лекалам «Большой легенды», жизнеописания святого Франциска авторства Бонавентуры[447] (как, кстати, и «Сокращенная беседа о житиях знаменитых философов, об их нравственных речениях и достойных подражания примерах» Иоанна Уэльского). «Большая легенда» – это текст, значимость которого в рамках францисканской традиции трудно переоценить. Официальное житие Франциска Ассизского, после создания которого все предыдущие были аннулированы, призвано было описать – и тем самым сформировать – образ святого Франциска. Жизнь Людовика описывается агиографами как *imitatio Francisci*[448] (тогда как житие доминиканца Петра

---

[446] *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. С. 628.
[447] *Frugoni C.* Saint Louis et saint François // Médiévales. №34. 1988. P. 35–38.
[448] Людовик уподоблялся не только Франциску, но и царям Давиду, Соломону и Иосии. В проповедях Бонавентуры подобные сравнения нам не встречались, однако они появляются в посвященных Людовику гимнах. Параллели с Давидом обычно проводят через развитие темы милосердия, тогда как при сравнении с Франциском обычно акцент делается на благочестии.
Toto corde cum rege Iosia
quesivit Deum ab infantia
David alter misericordia
et Salomon est sapiencia
Joseph est providentia

Мученика строится по традиционной модели *imitatio Christi*); более того, вероятно, что Людовик, вдохновленный проповедями Бонавентуры, сознательно стремился подражать образу святого аскета.

Известно, что Бонавентура проповедовал королю. Чтобы зерна упали на благодатную почву, слова, используемые в проповеди, должны быть понятны слушателю, то есть, чтобы воспитать паству «правильно», нужно говорить с ней на одном языке. С другой стороны, образ, предлагаемый королю в качестве идеального, составляется из терминов, которые входят в языковую картину мира ученых францисканцев, а картина эта явно или неявно апеллирует к образу создателя ордена, Франциску Ассизскому.

В одной из проповедей высшим иерархам Римской курии Бонавентура подробно перечисляет слои средневекового общества. В том числе он называет основные качества мирского правителя, которые приведут его к праведной жизни и которые необходимо в нём воспитывать: «На земле же, или в Церкви воинствующей (учитель Христос) учит... императоров и королей и князей земель и владений, как ... должно им познавать Господа (*dominum… cognoscant*), почитать справедливость (*iustitiam diligent*), хранить милосердие (*misericordeam foveant*), пестовать святость (*sanctitatem colant*), и проявлять во всем благочестие (*pietatem in omnibus ostendant*)». [449] Соответственно, основными добродетелями (*virtutes*) и чувствами (*affectus*), которые необходимо воспитывать и укреплять в правителе являются: необходимость познания Господа (стремление к знанию, *Sapientia*), Справедливость (*Justitia*), Милосердие (*Misericordia*), Святость (*Sanctitas*), Благочестие (*Pietas*).

---

et Gedeon constantia (Beatus Ludovicus quondam Rex Francorum. Цит. по: *Gaposchkin M. C*. The Making of Saint Louis... P. 165).

[449] *In terra vero sive in Ecclesia militanti docet… Imperatores et reges et principes terrarium et dominos, quomodo alium esse Dominum unversalem cognoscant, iustitiam diligent, misericordeam foveant, sanctitatem colant et pietatem in omnibus ostendant…* (Bonaventura. Opera Omnia. Quaracchi, 1901. Vol. 9. P. 402).

Святость встречается в шести проповедях[450], а знание – в пяти[451]. Связующим звеном для всех каечеств является Благочестие, которое ни разу не встречается само по себе[452].

Бонавентура показывает необходимость просвещения знанием для достижения состояния Благочестия и Святости на примере Звезды, предвестницы Рождества Христова. В проповеди на евангельское чтение «Мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться» (Мф 2:2)[453] набожные и мудрые волхвы получают возможность увидеть Звезду, которую создал Господь. К ней ведет их знание (*sapientem gubernatricem*). Звезда, с одной стороны, своей близостью символизирует благочестие, источник снисхождения Создателя, а с другой – своим постоянством – святость, веру (*religio*) и порядок (*ordo*)[454].

Упорядоченность курса небесного светила символизирует собой небесный порядок. Человек в земной жизни должен стремиться соответствовать этому порядку. Примеры этого порядка явлены в деяниях святых и «звезд»-апостолов (и этому качеству сопутствуют определения порядка)[455], а сам Христос являет собой Звезду, «звезду утреннюю из корня и колена Давидова». В проповеди на цитату «*Orietur stella ex Iacob*» (Чис. 24:17) Бонавентура вновь объединяет в метафоре Звезды-Христа Святость и Благочестие: символом Христа является Звезда, потому что он

---

[450] Ibid. P. 36, 93, 115, 119, 162, 168.
[451] Ibid. P. 29, 83, 114, 162, 168.
[452] Термин *Pietas* сам по себе многозначен. В зависимости от контекста он может выражать и благочестие, и любовь, и сострадание, и правосудие.
[453] «*Vidimus stellam eius in oriente et videmus adorare eum*». *Bonaventura*. Op. Cit. P. 168.
[454] Ex sua vicinitate … demonstrabat ipsius pietatem sive fontalem condescensionem; Matthaei secundo: Et ecce, stella, quam viderant… ubi erat Puer. Ex sua regularitate, qua ordinate incedebat, demonstrabat ipsius nati conversationis sanctitatem et religionem et ordinem ; Ecclesiastici quinquagesimo : Quasi stella matutina... quasi luna plena... quasi sol refulgens... (Bonaventura. Op. cit. P. 168)
[455] Ibidem. P. 36.

определеннейший (*ordinatissimus*) Святостью жизни и ревностнейший (*officiossisimus*) Благочестием души[456]

Торжественная процедура канонизации Людовика IX прошла в Орвието. 6 августа 1297 года в старом папском дворце, только что пережившем реконструкцию[457], Бонифаций VIII произнес первую проповедь на стих «*Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*» (Мф. 22:21). В этой проповеди под кесарем он, конечно, подразумевал Людовика, заслужившего святую память по себе. В ней же папа впервые публично огласил намерение ввести Людовика в сонм святых, поскольку его жизнь была не просто безгрешной, но стала «извечным движением от хорошего к лучшему» (*vita non interrupta, sed ab infantia continuata, de bono in melius semper procedens, semper augmentata*).

Бонифаций также напомнил причины, повлекшие за собой растягивание процесса его канонизации на четверть века: многочисленные опросники, как публичные, так и закрытые, смерти многих пап и так далее. Бонифаций VIII завершил эту проповедь призывом воздать Господу то, что ему причитается, ибо он прославляется в своих святых.

В следующее воскресенье, 11 августа 1297 года, во францисканской церкви Орвието[458] Бонифаций объявил о канонизации святого короля и произнес проповедь на тему «*Rex pacificus magnificatus est*», построенную вокруг стиха из третьей Книги Царств: «Царь Соломон превосходил всех

---

[456] Ibidem. P. 115-116. Christus... sicut stella, quia... ordinatissimus sanctitate universalis vitae, Iudicum quinto : Stellae manentes in ordine et cursu suo adversus Sisarum pugnaverunt. Oficiosissimus pietate universalis animae ; Iob trigesimo octavo : Nunquid coniungere valebis micantes stellas Pleiadas aut gyrum Arcturi poteris dissipore ? (Ibidem. P. 116)

[457] *Le Pogam P.-Y.* De la «Cité de Dieu» au «Palais du Pape» : Les résidences pontificales dans la seconde moitié du XIIIe siècle (1254-1304). Roma, 2005. P. 115-118.

[458] Выбор локации можно объяснить тем, что кафедральный собор тот момент еще был на реконструкции, однако сложно не отметить удачное стечение обстоятельств, которое некоторые склонны трактовать как иллюстрацию тесной связи Людовика с Орденом или даже как аргумент в пользу того, что король при жизни был терциарием (*Castet S., Waddingus L.* Annales des frères mineurs. Toulouse, 1680. T. II. P. 325).

царей земли богатством и мудростью» (1 Цар. 10:23). Впрочем, Соломона папа в этой проповеди не упомянул, не сказал ничего о его богатстве и мудрости; вместо этого он добавил эпитет, в большей степени подходящий святому царю, чем библейскому – он называет Людовика *rex pacificus*, то есть царь-миротворец [459]. «Он был мирным сам по себе, – говорил Бонифаций. – Он был спокоен, обладал миром сердца и таким образом обрел мир вечный. Множество его современников знает, что он стоял на страже мира в своем королевстве. И этот истинный мир был установлен не без справедливости»[460]. Таким образом, Людовик предстает в качестве гаранта не только политического мира на земле, но и мира истинного, в эсхатологическом понимании этого термина, вечного мира.

В этой проповеди Бонифаций подчеркнул, что Христос пожелал, чтобы после смерти святой король «воссиял множеством чудес, как блистал (при жизни) множеством добродетелей»[461].

Примечательно, что в этих двух проповедях Бонифаций называет Людовика «*super homo*» [462]. Эта формула в средневековых документах применялась чрезвычайно редко; нам известен только один аналогичный

---

[459] Прижизненная слава Людовика как царя-миротворца была настолько велика, что Фридрих II призывал его в качестве третейского судьи для решения его спора с Иннокентием IV. *Ле Гофф Ж*. Людовик IX Святой. С. 490.

[460] *In se fuit pacificus. Habuit enim pacem pectoris, pacem temporis et idcirco tandem consecutus est pacem aeternitatis. Qualiter vero pacifice tenuit regnum suum, hoc sciunt omnes qui sunt illius temporis. Ista vero pax non est sine justifia — sequitur enim justitiam*. Ménard Cl. Histoire de S. Loys IXe du nom, roi de France, avec diverses pieces. Paris, 1617. P. 157. Перевод на французский язык см.: *Carolus-Barré L*. Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297). Essai de reconstitution. Roma, 1994. P. 275-278.

[461] *Ле Гофф Ж*. Людовик IX Святой. С. 636.

[462] Et sicut nos in parte vidimus, et per probata audivimus et scimus, vita ejus non fuit solum vita hominis, sed super hominem: non fuit interrupta, sed ab infantia continuata, et de bono in melius semper procedens, semper augmentata; secundum id, quod dicitur in Psalmo: Ibunt Sancti de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion. Vita vero ejus sancta omnibus fuit manifesta faciem ejus aspicientibus, quæ plena erat gratiarum. (AASS Aug V. P. 481-482). Le procès de canonisation de saint Louis. Essai de reconstitution. Roma, 1994. P. 269.

случай: Фома из Кантимпре назвал Альберта Великого *homo super hominem in scientia*[463].

Помимо столь почетного наименования, во второй предшествующей канонизации Людовика проповеди Бонифаций отмечает, что король был велик «по четырем измерениям»: «долог в упорстве, широк в щедрости, глубок в смирении и высок в своих праведных помыслах». Это напоминает послание к ефесянам (3:18-19): «чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, чтó широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею.»

Вслед за этим была оглашена булла *Gloria laus*, прославляющая Церковь, из чьего лона вышел Людовик Святой. В ней Бонифаций VIII упомянул наиболее примечательные события из жизни Людовика и перечислил кажущиеся ему ключевыми добродетели.

§2.4. Фома Аквинский: философ или святой

«Время святости»[464] Фомы Аквинского составляет 49 лет. Процесс канонизации предыдущего объявленного святым доминиканца, Петра Мученика, продлился меньше года. В чем причина такой задержки? В первую очередь – в том, что провозглашение Фомы святым канонизировало бы не только его как личность, но и его учение[465].

---

[463] «Что же удивительного в том, что успеха в науке достигает настолько превосходящий прочих человек, тот, который столь свято и полно преуспел в добродетельности?» Quid mirum ergo si talis homo super hominem in scientia profecerit, qui tam sancte, tam integer in virtute profecit? *Thomas Cantipratanus*. Bonum universale de apibus / Ed. G. Colveneer. Duaci, 1627. P. 577.

[464] Термин, предложенный бразильским исследователем Игором Саломео Тексейрой; он включает в себя все время, которое заняло конструирование святости. Подробнее см.: *Teixeira I.S.* O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito // Revista Brasileira de História. 2012. №32(63). P. 207-223.

[465] *Ferrier L.* Aspects du rôle de la Curie dans le déroulement des procès de canonisation // Aux origines de l'État moderne: le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde (Avignon 23-24 janvier 1988). Rome, 1990. P. 276.

Сам Фома, рассуждая в «Сумме теологии» о святости, в параграфе «Является ли вера тем же, что и святость?» вопроса «О религии» отмечает, что она отличается от веры «не сущностно, но только логически» (*non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione*). Благодаря святости «человек обращает себя и свои деяния к Богу» (*mens hominis se ipsam et suos actus applicat Deo*), причем к деяниям относятся не только жертвоприношения и причастия, но и другие добродетели, с помощью которых человек может приблизиться к Господу[466].

В Комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского Аквинат сформулировал дихотомию, которая повлияла на современные ему представления о святости, пожалуй, сильнее, чем приведенное выше определение. Он противопоставил добродетель, имеющую одно только человеческое происхождение, добродетели «сверхчеловеческой», которую подкрепляют дары Святого Духа (*dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes proficient ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum*[467]).

Первое расследование, призванное выявить святость Фомы Аквинского, было открыто в Неаполе 21 июля 1319 года. Его инициатором выступил Гульельмо ди Токко, автор первого жития Фомы, «Ystoria sancti Thome de Aquino»[468]. В ходе расследования опрашивали тех, кто был с ним лично знаком (например, его помощника англичанина Юана Гарвита (Evenus Garvith) и исповедника Реджинальда из Пиперно).

Образ знаменитого доминиканца, возникающий по мере чтения протокола, удивительно живой: многие свидетели (Николай из

---

[466] *Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum*. *Thomas Acquinas*. Summa theologica. IIa IIae, q. 81, a. 8.

[467] *Thomas Aquinas*. Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi. Dist. 34, q. 1, a. 1.

[468] Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli // Fontes vitae S. Thomae Aquinatis / Ed. M.-H. Laurent. Fasc. 4. Saint-Maximin, 1931. *Guilelmus de Tocco*. Ystoria sancti Thome de Aquino / Ed. C. Le Brun-Gouanvic. Toronto, 1996.

Пиперино (§19), Иаков из Каяццо (§42) и Петр из Санта-Феличе (§45)) отмечали необычайный рост Фомы и его грузность. О теле, одежде и питании, Фома заботился мало[469]. Свидетели также подчеркивали невинность Фомы и его равнодушие к плотскому влечению. Единственный раз он испытал вдохновение плоти – когда, заперев его, чтобы он не присоединился к доминиканскому ордену, родственники подослали к нему прелестную молодую девушку (iuvenculam pulcherrimam), которая должна была его искусить. Чтобы усмирить плоть, Фома достал рукой из камина горящую головню, начертил ей на стене в углу крест и принялся молиться, чтобы Господь избавил его от искушения. Вскоре Фома заснул и во сне к нему явились два ангела, надевшие на святого пояс целомудрия и пообещавшие, что никакие соблазны не смогут его разомкнуть[470]. Впрочем, несмотря на способность игнорировать соблазны, Фома все же предпочитал избегать общения с дамами.

Свидетели описывали спокойный и несколько замкнутый нрав святого, который проявлялся, например, в том, как Фома реагировал на подстрекательства со стороны францисканца Джона Пекхема (Бартоломео из Капуи (§77)).

Интеллектуальный труд для Фомы был важнее земной славы, поэтому он неоднократно отвергал весьма престижные чины: он отказался от места аббата Монте-Кассино и от кардинальской шапки. Однако роль священника он исполнял исправно: ежедневно по утрам он служил две мессы (или

---

[469] Processus, §15, 42, 45.

[470] quam cum ipse frater Thomas vidisset et sensisset in se carnis stimulum excitari, assumpto de camino ardente titione, ipsam cum indignatione expulit, et accedens ad angulum camere signum crucis cum sumitate titionis in pariete impressit, et diu orans cum lacrimis petivit a Deo ut nunquam sentiret carnis stimulum, quod eius integritatem mentis et corporis violaret. Et sic orans obdormivit, et ecce ad ipsum in visione missi fuerunt duo angeli, qui ei revelaverunt a Deo esse exauditum, et de pugna, quam habuit, habuisse triumphum: et hinc inde strinserunt ipsum in renibus et dixerunt Ecce ex parte Dei cingimus te cingulo castitatis quod nulla possit temptatione dissolvi. Processus, §61.

служил одну и слушал вторую)[471]. Фома не пренебрегал молитвой; напротив, столкнувшись с некоей трудноразрешимой теологической проблемой, он принимался истово молиться, обращаясь к Иисусу, который помогал ему превозмочь трудности[472], или к Петру и Павлу, которые подсказывали ему пути их преодоления[473].

Чудеса Фома начал творить еще *in vita*: он изгнал демона[474] и исцелил от жара брата Толомео (правда, с помощью реликвии святой Агнессы, которую носил с собой)[475]. Однажды Фома исцелил самого себя: во время его пребывания в Париже у него разболелся зуб; святой помолился и зуб выпал сам собой[476]. При жизни Фома совершил еще одно неоднозначное чудо: по дороге на второй Лионский собор, под конец своей жизни, он остановился в замке Маэнца и попросил принести ему свежей сельди. Реджинальд из Пиперино ответил, что к югу от Альп не водится сельдь, в ответ на что Фома

---

[471] die quolibet ipse ante omnes, dicebat missam suam, et ex ordinatione sua per eum id servabatur continue quod immediate post completam missam suam, priusquam exueretur ex toto, erat indutus presbyter alius ad aliam missam dicendam, quam etiam ipse audiebat ad finem, priusquam ad actus alios traheretur (Processus, Петр Грасс из Неаполя (§6)). Аналогичные сведения сообщают свидетели §41, 42, 45, 92.

[472] ponebat se ad scribendum aliquod opus nisi premissa oratione et effusione lacrimarum, et quando in aliquo dubitabat, recurrebat, ad orationem et perfusus lacrimis de ipso dubio revertebatur clarificatus et doctus: et hoc testimonium retulit ipsi testi et multis aliis publice in scholis dictus frater Raynaldus cum lacrimis asserendo quod ipse fuerat prohibitus a dicto fratre Thoma quod in vita sua hoc nemini revelaret. Processus, Гульельмо из Токко (§58).

[473] Et sic cum, ipsa nocte, pro hac causa oraret, apparuerunt ei beati apostoli Petrus et Paulus qui locuti fuerunt cum ipso et ipse cum eis, et docuerunt ipsum secretum ipsius scripture quo modo fecerat scribi per eum. Ibid., Petrus Branchatius 93.

[474] frater Thomas adverteret et videret illum esse demonem cucurrit contra eum cum pugno elevato, et cum percuteret cum ipso pugno dicendo: Quare venisti huc ad tentandum me. Et dum appropinquaret ad eum, dictus demon evanuit nec ibi ultra apparuit. §70

[475] Item dixit predictus deponens quod audivit a dicto fratre Tholomeo quod cum socius dicti fratris Thome, supradictus frater Raynaldus, infirmaretur febre continua, dictus frater Thomas reliquias sancte Agnetis quas ad collum pro devotione gestabat, posuit super pectus infirmi, orans pro ipso beatam Agnetem, et immediate curatus est. §60

[476] Primum scilicet de dente superfluo quem Parisius surgens de sompno, invenit supercrevisse sibi qui eum impediebat in locutione. Qui cum deberet determinare de mane unam questionem, nesciens quod remedium adhiberet ad consuetum orationis locum accessit et orando dens in eius manu cecidit, quem socio suo ostendit et ad recolendum beneficium Dei secum magno tempore portavit dentem eumdem. §60. Тот же случай описан в §81.

предложил открыть одну из корзин торговца рыбой, продававшего сардин. В корзине оказалась сельдь[477].

Два последних чуда входят в некоторое противоречие с портретом аскета, пренебрегающего земными благами и комфортом во имя духовных упражнений, напротив, Фома предстает гурманом[478], с трудом переносящим боль.

В отличие от Станислава Краковского, Фома был канонизирован всего через 49 лет после своей кончины. Поэтому Гульельмо ди Токко, автору «Истории святого Фомы Аквинского», пришлось столкнуться с проблемой несоответствия выписанного им образа реальному, историческому Фоме. Он вынужден был обходить молчанием некоторые взгляды Фомы (например, его не склонную превозносить аскетизм этику, базирующуюся на учении Аристотеля) [479] и приписывать ему универсальные добродетели, чтобы адаптировать образ «сицилийского быка» под господствовавшие в среде его современников представления о святости.

Выводы

После канонизации, в ходе написания жития святого и посвященных ему проповедей, происходила адаптация образа святого как исторической фигуры под сумму коллективных представлений о святости. Для этого

---

[477] Quo viso, omnes hoc videntes gavisi et mirati sunt, pro eo quod in partibus Italie nunquam invente fuerunt arenge recentes, et dictus mercator piscium vehementius admirabatur et affirmabat omnino, quod emerat sardas et non arengas, et predictus frater Raynaldus currens ad dictum fratrem Thomam dixit ei: Deus adimplevit voluntatem vestram, et habetis quod disideratis, quia arenge, quas nominatis, invente sunt. Et ille dixit: Unde venerunt et quis portavit eas huc? Et ille dixit: Deus misit vobis. Processus, 50.

[478] Поскольку рыбу, в отличие от мяса, молока и яиц, можно было употреблять в пост, именно этот продукт стал отдушиной для гурманов, которые позволяли себе наслаждаться пищей, соблюдая формальные требования поста. См. об этом: *Le Cornec C.* Les envies de poisson dans la littérature médiévale // Questes. №12. 2007. URL: http://questes.free.fr/pdf/bulletins/faim/FetA_Cecile%20LE%20CORNEC.pdf [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[479] *Wirth J.* Légende et miracles de Saint Thomas // Micrologus. Natura, scienze e società medievali / Nature, Sciences and Medieval Societies. The Medieval legend of philosophers and scholars. 2013. №21. P. 406.

использовались топосы, узнаваемые и легко распознававшиеся публикой во время чтения жития: *iustitia* (справедливость), *pietas* (благочестие), *misericordia* (сострадание), *sobrietas* (трезвость и рассудительность), *modestia* (скромность); благородное происхождение, проявление знаков избранности и мудрости с раннего детства (*puer senex*), *tuitio impotentium* (защита слабых), *cura pauperum* (забота о бедных), *non violenti*а (отказ от насилия), сексуальное воздержание, стремление уйти от мира и жить по-монашески, самоотречение и готовность принять смерть за веру. Помимо перечисленных, фигурировал также «топос невыразимости»: мысль, что все добродетели святого невозможно описать[480].

Но почему верующих не смущали крайне похожие друг на друга святые, почти лишенные индивидуальных качеств? Вероятно, это можно объяснить тем, что святой воспринимался скорее как инструмент в руках Бога, чем как человек, обладающий индивидуальностью. Бог один, поэтому, возможно, верующим казалось, что, чем меньше в святом индивидуального, тем больше в нем божественного[481].

Механизм, формирующий в сознании верующих образ святого, действовал следующим образом: сначала святость человека, претендующего на официальное признание, утверждалась через ее уподобление святости других, через соотнесение с уже знакомыми, более ранними образцами. Часть его качеств подчеркивалась и выставлялась напоказ, потому что она соответствовала идеалу святости и легитимировала нового святого в глазах окружающих; часть, напротив, замалчивалась, могла быть опущена при написании жития и вычеркнута комиссарами из показаний свидетелей.

Те же индивидуальные качества, которые прежде были чертами обычного человека, личности, которые сами по себе не были признаками святости, но сохранились за святым для того, чтобы его идентичность не

---

[480] *Goullet M.* The Catalogues of the virtues in hagiographic texts: between topics and history // The Charm of a List, From the Sumerians to Computerised Data Processing / Ed. Lucie Doležalová. Cambridge, 2009. P. 70.
[481] *Poulin J.-Cl.* L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne. Québec, 1975. P. 100.

была утеряна, после канонизации оказываются *свойствами святого*. И постепенно они тоже входят в набор тех признаков, которым стремятся подражать новые кандидаты в святые. Если неким качеством X обладает один святой, то ознакомившиеся с его житием люди могут сделать вывод: человек, обладающий качеством X, может быть святым. Если сходные качества обнаруживают у себя сразу несколько святых, то наблюдательный верующий может заключить: обладающие качеством X предрасположены к тому, чтобы становиться святыми. Таким способом формируются признаки святости в сознании мирян: не предписаниями канонистов, а благодаря эмпирическим наблюдениям.

Глава 3. МУДРОСТЬ СВЯТЫХ И СВЯТОСТЬ ФИЛОСОФОВ

В первой половине XIII века представители нищенствующих орденов оказывали колоссальное влияние на культ святых. Они не только ввели новые модели святости (помимо образа Франциска, не стоит забывать о популяризации благодаря нищенствующим братьям святых врачей и проповедников), но и стремились контролировать «производство» новых святых в рамках традиционной святости, в том числе через обвинение в *falsa sanctitas*.

Однако, как мы продемонстрировали в первой главе, во второй половине XIII века влияние миноритов на отбор новых «кандидатов» резко снизилось. Поэтому, чтобы не лишиться столь действенного инструмента воздействия на паству, как святость, они начали применять альтернативные, более завуалированные способы влияния: во-первых, они по-прежнему стремились деятельно участвовать в канонизационных процессах, проводили опросы на местах и посылали в Курию предложения канонизировать своих членов (своеобразная конкуренция за количество святых собратьев между орденами никогда не прекращалась). Во-вторых, братья, бывшие чьими-то исповедниками (особенно – женщин-визионерок в конце XIII – начале XIV века) выступали в качестве биографов своих подопечных, формируя тем самым агиографическую традицию[482]. Наконец, в-третьих, помимо «работы» на позитивный образ святого, братья боролись и с негативными, так, они осуждали и подчас даже называли еретическими «ложные культы» (такая судьба постигла, например, Гульельму Миланскую и Армана Пунгилупа[483]).

---

[482] *Klaniczay G.* I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia // Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo. Atti del Convegno di studio organizzato e promosso dalla Fondazione Giorgio Cini in collaborazione con l'Accademia ungherese delle scienze. Firenze-Venezia, 1995 (Fondazione Giorgio Cini. Centro di cultura e civiltà. Civiltà veneziana. Studi 46). P. 75-109.

[483] *Zanella G.* Armanno Pungilupo, eretico quotidiano // *Zanella G.* Hereticalia. Temi e discussioni. Spoleto, 1995. P. 3-14; *Solvi D*. Santi degli eretici e santi degli inquisitori intorno all'anno 1300 // Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messagi agiografici / Ed. Paolo Golinclli. Roma, 2000. P. 267-286; *Newman B.* The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate // Church History. 2005. Vol. 74. №1. P. 1-38.

Кроме того, представители нищенствующих орденов, конечно, продолжали проповедовать и заниматься *cura animarum*[484]. Иоанн Уэльский, автор многочисленных учебников для проповедников, представляется репрезентативным выразителем мнения францисканского сообщества второй половины XIII века. Количество дошедших до наших дней списков его сочинений свидетельствует о том, что в Средние века он был автором известным и читаемым (как упоминалось выше, «Краткая беседа о добродетелях древних государей и философов» сохранилась в составе 140 рукописей[485], а «Краткая беседа о мудрости святых любомудрии философов» – в 28[486]), что тоже выступает аргументом в пользу апелляции к его наследию.

§3.1. Биография Иоанна Уэльского

Иоанн Уэльский – значимый, но пока не достаточно изученный францисканский теолог эпохи расцвета богословия в среде нищенствующих орденов, проповедник и усерднейший собиратель *exempla*. Он принадлежал к поколению Бонавентуры, Фомы Аквинского и Роджера Бэкона, родился между 1210 и 1230 гг.[487] в Уэльсе; принадлежал к францисканской кустодии Ворчестера. После первого появления францисканцев в Оксфорде Иоанн, которому было около 25 лет[488], присоединился к Ордену, уже будучи бакалавром теологии. Между 1258 и 1262 годами он начал преподавать во

---

[484] *Pellegrini L.* Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum» // Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200 (Assisi, 16-18 ottobre 1980), 1981. P. 129-167.

[485] Ibid. P. 6.

[486] К 23 рукописям, перечисленным Суонсон (*Swanson J.* Op. cit. P. 233–254), благодаря Р. Ньюхаузеру и Б. Рёсту прибавились еще 5: Prato, Bibl. Roncioniana MS Q.V.3 (18), fol. 10ra-12vb (s. xiv1); Tortosa, Catedral MS 37, fol. 127v–131; Tortosa, Catedral MS 231, fol. 90v–99v; Vic (Barcelona), Museu Episcopal MS 56, fol. 83–88; Palermo, Biblioteca Centrale della Regione Siciliana (olim Biblioteca Nazionale), IV.G.1, fol. 137–138v.

[487] *Pantin W.A*. John of Wales and Medieval Humanism // Medieval studies Presented to Aubrey Gwynn S.J. / Ed. by J. A. Watt et al. Dublin, 1961. P. 297.

[488] Суонсон датирует его вступление в Орден 1258-1259 гг. (*Swanson J.* John of Wales. A study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar. Cambridge, 1989. P. 4), а Кюнцлен, Кальнинг и Плессоу - 1257 г. (*Küenzlen F., Kalning P., Plessow O*. Die Schachbildlichkeit in Johannes Guallensis' Breviloquium de virtutibus – eine Kurzfassung (Epitome) des Liber de ludo scaccorum des Jacobus de Cessolis (mit Edition) // Mittellateinisches Jahrbuch. Bd. 45. 2010. S. 62).

францисканской школе в Оксфорде, чем занимался до своего отъезда в Париж. Неизвестно, когда именно он прибыл туда, однако можно с точностью утверждать, что он уже находился здесь в июне 1270 года[489], то есть во время полемики, разгоревшейся вокруг нищенствующих орденов. Перебравшись во Францию, он поддерживал связи с архиепископом Кентерберийским Джоном Пекхэмом, который в 1282 году вызвал его в Уэльс для проведения переговоров с Лливелином III ап Грифидом, последним независимым правителем Уэльса[490]. Иоанн умер в Париже, вероятно, в апреле 1285 года, где и похоронен[491]. О дате его смерти можно говорить с большей уверенностью, чем о дате рождения, поскольку известно, что в 1283-1285 годах он вместе с магистрами Арлотто из Прато, Дрё из Прованса и Симоном из Ланса и бакалаврами Рикардо из Медиавиллы, Жилем из Байси и Жаном из Мюрро входил в состав комиссии, призванной оценить труды Петра Иоанна Оливи, и умер до того, как эта комиссия закончила свою работу в 1287 году[492].

Не вполне изученным остается вопрос о том, как именно Иоанн работал с источниками, и какие тексты были в его распоряжении в оксфордский и парижский периоды его творчества[493]. Дж. Суонсон

---

[489] Дж. Суонсон сделала такой вывод на основании того, что первая проповедь Иоанна из «парижского» цикла датируется 29 июня 1270 года. См.: *Swanson J.* Op. cit. P. 5. Paris, BN, MS lat 15034, ff. 127, 129d.

[490] Архиепископ Джон Пекхэм отправился в дипломатическую миссию в Уэльс, пытаясь выступить посредником в переговорах между английским королем Эдуардом I и Ллевелином. Он предложил последнему крупное владение в Англии в обмен на уэльскую корону, однако тот отказался (см. *Prestwich M*. Edward I. New Haven, 1997. P. 191-192).

[491] Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum, edita a partibus collegii S. Bonaventurae. Vol. IV. Firenze, 1906. P. 309, 543-544.

[492] *Glorieux P*. Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. P., 1934. P. 114; Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita // Archivum franciscanum historicum. №47. 1954. P. 45-53.

[493] Об источниках, которыми Иоанн пользовался в ходе работы над трактатами, см.: *Campbell W. H*. Franciscan Preaching in Thirteenth-Century England: Sources, Problems, Possibilities. [Diss.] Toronto, 2012; *Küenzlen F., Kalning P., Plessow O*. Op. cit. S. 61-99; *Schmidt P. L.* Das Compendiloquium des Johannes Vallensis — die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Litteratur ? // From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of Leonard Forster / Hsg. D.H. Green. Baden-Baden, 1982. S. 112– 115; *Pantin W.A*. Op. cit. P. 297–319.

предположила, что Иоанн пользовался конспектами, которые возил с собой и, таким образом, мог, находясь в Париже, ссылаться на находившиеся в Оксфорде рукописи[494]. Среди важнейших источников, к которым Иоанн апеллирует во всех трактатах, – сочинения Цицерона и Сенеки, «О граде Божьем» Блаженного Августина и «Поликратик» Иоанна Солсберийского[495]. *Exempla* из жизни философов он черпал в основном из «Девяти книг примечательных поступков и речений» Валерия Максима и «О забавах философов» Псевдо-Цецилия Бальба[496].

§3.2. «Языческая проблема» в сочинениях Иоанна Уэльского

Одной из задач, которые преследовал Иоанн, когда работал над серией своих *-loquia*, было формирование базы *exempla* для молодых проповедников [497] . Особенное внимание Иоанна именно к *iuniores predicatores* отметил еще Болдуин Амстердамский[498]. В самом деле, Иоанн регулярно называет именно их в качестве своей «целевой аудитории»: он упоминает их в прологе к *Compendiloquium* (*ad iuniorum tamen stimulationem et incitationem, ad eorum informationem et ad utilis erubescentie decuntis*[499]) и в предисловии к одной из ранних работ, *Summa de Penitencia* (*nichilominus ut premissum est aliqua breviter ex dictis predictorum scriptorum propter iuniores predicatores colligantur ac in promtu habeantur*[500]). Интересно, что здесь Иоанн также утверждает, что никто до него не пытался подобным образом преобразовать известный ему материал в *exempla* для проповедников, что позволяет предположить, что над текстом *Summa de Penitencia* он работал

---

[494] *Swanson J*. Op. cit. P. 17, 63.
[495] Б. Смолли считала, что именно Иоанну Уэльскому Иоанн Солсберийский обязан своей популярностью и признанием. - См.: *Smalley B*. English friars and antiquity. P. 54.
[496] *Diem A., Verweij M*. Op. cit. P. 216.
[497] Он оговаривает это во вступлении к Compendiloquium: «*Ad imitationem igitur apis predictos flores colligentis collecta sunt dicta philosophorum gentilium illustrum notabilia et predicabilia et exempla imitabilia, que sunt quasi quidam flores, dimittendo et precavendo noxios errores in hac collectione*». Compendiloquium de vitis illustrum philosophorum et dictis moralibs eorundem ac exemplis imitabilibus // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane. Fol. 167r (далее – Compendiloquium).
[498] *Baldwinus ab Amsterdam*. The Commentary on St. John's Gospel. P. 88.
[499] Compendiloquium. F. 170r.
[500] British Library Ms. Royal 10.A.ix. F. 2r.

еще в Оксфорде, обладая тогда относительно узким кругом чтения и имея не самые подробные представления об интеллектуальной жизни Ордена[501].

Составляя энциклопедии *exempla*, Иоанн, несомненно, предполагал, что по крайней мере некоторые его трактаты (в первую очередь – *Compendiloquium*), можно будет читать от начала до конца как единый, самостоятельный текст (в пользу этого свидетельствует прозрачная структура этого произведения, которую Иоанн описывает в прологе: «*Prima pars est de philosophia in generali. Secunda: de hoc nomine philosophus et de professione philosophica in communi. Tertia: de successione philosophorum illustrium et principalium ac vita eorum <...> Prime partis sunt decem capitula. Primum capitulum, quid est philosophia diffinitive descriptive. Secundum de sua divisione in partes principales*» и так далее [502]).

Примечательно, что эти *exempla* нередко происходят из жизни античных философов-язычников. По утверждению Б. Смолли, Иоанн заложил новую традицию, которой впоследствии, в XIII-XIV вв., придерживались английские францисканцы, сочинявшие нравоучительные и дидактические тексты: он стал первым, образно говоря, «антиковедом» среди нищенствующей братии («*classicizing friar*»), ссылавшимся в своих сочинениях как на выдающихся представителей схоластической мысли, так и на античных мудрецов[503].

Обращение к опыту языческих писателей и философов для жившего в XIII веке интеллектуала не было чем-то необычным. Более того, «языческой

---

[501] *Campbell W.H.* 'Dyvers kyndes of religion in sondry partes of the Ilande'- The Geography of Pastoral Care in Thirteenth-Century England. A thesis submitted for the degree of Philosophiae Doctor at the University of St. Andrews. 2007. P. 161

[502] Compendiloquium. Fol. 167r et seq.

[503] *Classicizing friars* не сформировали школу и не создали движение, их объединяла только любовь к цитатам из античных и псевдо-античных текстов (тогда как, например, французские монахи-проповедники предпочитали примеры из повседневной жизни, а итальянские – «более простые примеры»). Пик активности «монахов-антиковедов», по Смолли, пришелся на 1320-1350 годы, а Иоанн Уэльский и доминиканец Николай Тривет были его предтечами. *Smalley B.* English friars and antiquity in the early fourteenth century. Oxford, 1960. P. 51-52. Об этом также см.: *Diem A*. Op. cit. P. 76; *Roest B*. A history of Franciscan education (c.1210-1517). Leiden, 2000. P. 272-289.

проблемы»[504] касались в своих сочинениях многие латинские авторы, от блаженного Августина и Боэция до Петра Абеляра, Винцента из Бове, Иоанна Солсберийского, Данте, Бокаччо и Чосера. Каждого из них (пусть и в разной степени) беспокоили вопросы, связанные с границами доступного язычникам знания, с их добродетелями и возможностью спастись. Вопрос о доверии авторитету языческих мудрецов, об их способности постичь истину и об их спасении оставался актуальным для современников Иоанна. Так, Петр Иоанн Оливи сетовал на то, что Аристотеля превратили в идола, в «безошибочное мерило всякой истины»[505]; неизвестный автор сборника «дискуссионных вопросов» начала XIV века, принадлежавший, скорее всего, к школе итальянских францисканцев, напрямую задавался вопросом о том, спасен ли Стагирит[506]; Фома Аквинский замечал, что, поскольку ни один человек не может знать о том, что спасется, он тем более не может с уверенностью заявить, что спасется кто-то другой[507]. Возможно, эти рассуждения были вызваны желанием вписать себя в историософский контекст или даже обозначить свое превосходство над теми, кто не может быть по-настоящему мудрым, поскольку не верит в Бога и не знает Христа[508].

Однако Иоанн не удовлетворяется теоретизирующими рассуждениями о том, открыта ли для языческих философов дорога в царство Божие. Он считает необходимым оправдывать свое обращение к примерам из их жизни и неизменно посвящает этому несколько фраз в каждом трактате. Это примечательно, поскольку ни его предшественники (такие как Иоанн Солсберийский, цитировавший в «Поликратике» Зенона, Платона,

---

[504] Это понятие, предложенное Джоном Маренбоном, сопоставимо по масштабам если не с «трудной проблемой сознания», то, по крайней мере, с «францисканским вопросом». Как ни странно, монография «Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz». (Princeton, 2015) стала первым монументальным исследованием, посвященным этой проблематике.

[505] *Воскобойников О.С.* Судьба человека. С. 183-184.

[506] Там же. С. 219 и далее.

[507] *Thomas Aquinas*. Quaestiones de quolibet. Quodlibet IX, q. 8. URL: http://www.corpusthomisticum.org/q09.html [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[508] *John of Salisbury*. Entheticus Maior and Minor / Ed. Jan van Laarhoven. Leiden, 1987. P. 187.

Аристотеля и других античных философов[509], или Гиральд Камбрийский, который рассказывал о дохристианском Уэльсе и Ирландии в «Наставлении правителю»), ни современники (например, доминиканец Уильям Перальд, автор «Суммы о грехах и добродетелях»[510]) не видели необходимости в том, чтобы доказывать свое право на использование «языческого» материала[511]. Однако для Иоанна это по какой-то причине очень важно. Проследим за теми сомнениями, которые его обуревали, с которыми он спорил и которые он пытался унять, доказывая, что и у язычников христианин может чему-то научиться.

В «Краткой беседе о добродетелях государей и философов», *Breviloquium de virtutibus antiquorum principium et philosophorum* [512], своеобразном зерцале, адресованном земным властителям, Иоанн использует *exempla* из жизни языческих философов и античных правителей, чтобы проиллюстрировать кардинальные добродетели: справедливость, благоразумие, умеренность и мужество (*iustitia*, *prudentia*, *temperantia* и *fortitudo*). В прологе к этому сочинению он обосновывает апелляцию к античной истории тем, что дидактических сочинений, построенных на библейском материале, написано уже немало[513]. Кроме того, нередко, чтобы придать своим источникам больший вес, он упоминает Отцов Церкви, которые также использовали приведенные им *exempla*[514], или находит в

---

[509] Упомянув лишь, что он оставляет за читателем право «самостоятельно выбрать, кого бежать, а за кем – последовать» (Поликратик, Prologus I. 14.10). *John of Salisbury*. Policraticus / Ed. by Cary J. Nederman. Cambridge, 1990. P. 7.

[510] Над ее критическим изданием сейчас работает группа исследователей, в которую входят Кент Эмери, Джо Горинг, Ричард Ньюхаузер и Зигфрид Венцель. Описание проекта см.: URL: http://www.unc.edu/~swenzel/survey.html [дата обращения: 31 марта 2016 г.].

[511] Впрочем, Уильям Перальд подчас подкрепляет утверждения античных авторов сходными по смыслу тезисами отцов Церкви (подробнее см.: *Diem A., Verweij M*. Op. cit. P. 232).

[512] До наших дней дошел 151 манускрипт и 4 палеотипа, содержащих этот трактат (*Swanson J*. Op. cit. P. 213).

[513] Breviloquium de virtutibus principium et philosophorum // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane. Fol. 240r (далее – Breviloquium de virtutibus).

[514] Примеры такой апелляции к авторитету отцов Церкви см.: *Diem A*. Op. cit. P. 90.

Библии историю с близкой моралью.

В ходе работы над «Краткой беседой о добродетелях» Иоанн явственно опирался на произведения античных авторов, что проявилось в выборе им темы своего сочинения[515], его формы[516] и в подборе материала. В то же время, при написании этого трактата Иоанн ориентировался на традиции францисканской агиографии [517] , впрочем, некоторые специфические францисканские добродетели (такие как *prudentia* и *paupertas*) он философам не приписывал[518]. Однако порой он вкладывал в уста античных мудрецов нравственные программы, которые были выстроены на основании их учений намного позже их смерти[519].

Конечно, велик соблазн воспринимать это произведение как совершенно апологетическую попытку вернуться к золотому веку античной философии, к такому, каким его описал Абеляр во второй книге «Христианской теологии», достойному того, чтобы к нему устремиться. Однако, в отличие от Абеляра, который верил, что многие античные мудрецы были добродетельны и некоторые из них удостоились спасения[520], Иоанн ставил этот факт под сомнение. Вернее, он вновь поднял вопрос, бывший предметом оживленных дискуссий в схоластических кругах XII века, но постепенно потерявший свою актуальность[521], - могли ли язычники быть добродетельными? (Впрочем, необходимо отдавать себе отчет в том, что

---

[515] О четыре добродетелях, ставших впоследствии кардинальными, писал Аристотель в «Никомаховой этике»; они также были предметом сочинений Цицерона, Сенеки и Макробия - см. *Diem A.* Op. cit. P. 78.

[516] Например, глава «De partibus iustitiae» построена по аналогии с «Комментарием на «Сон Сципиона»» Макробия.

[517] *Marenbon J.* Pagans and Philosophers. P. 106.

[518] И не называл их «*virtuosus*», ограничиваясь лишь признанием того, что они способны совершать «добродетельные поступки», «*opera virtutum*».

[519] В этом приеме Риклин видит попытку искусственно удревнить францисканскую традицию, найти ее предтеч в античности. См. *Ricklin T.* Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum // Exempla docent / Ed. par Th. Ricklin. P., 2006. P. 221.

[520] Подробнее об этом см. *Marenbon J.* Peter Abelard's Theory of Virtues and its Context // Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in honour of David Luscombe / Ed. by J. Canning, E. King and M. Staub. Boston, 2011. P. 231-242.

[521] *Diem A., Verweij M.* Virtus est via ad gloriam? P. 218.

Аристотель, предстающий перед нами в записанных Иоанном *exempla*, так же как Пифагор, Платон и другие античные мудрецы-язычники – это не реальные исторические фигуры, а образы, живущие в сознании Иоанна и его современников).

Иоанн спрашивает своих читателей: «Если те, кто не знали Божественного закона, так [показали себя] в делах справедливости, в любви к родине и стремлении к преходящей славе, то какими же должны быть те, кто освещен верой, руководствуется любовью и твердо надеется стяжать славу ради христианского государства в делах справедливости божественной»[522]?

Акцент, который Иоанн делает на целях, преследуемых мудрецами, творившими добродетельные поступки, говорит о влиянии на него представлений блаженного Августина о том, что добродетели язычников нельзя считать истинными, потому что мотивацией для совершения добрых поступков у них часто выступало стремление к земной славе или наживе[523]. Иоанн, вслед за Августином, полагает, что именно цель поступка, *finis*, является признаком, благодаря которому можно определить добродетель[524].

В глазах Августина само словосочетание «языческая добродетель» выглядело бы оксюмороном [525]. Причина подобного подхода – в представлениях о первородном грехе. Адам, вкусив от древа познания добра и зла, лишил себя и свое потомство возможности вести честную моральную жизнь, передав в наследство каждому человеку склонность к греху[526]. Для

---

[522] *Si ergo ignari legis divine tales erant in operibus iustitiae amore patrie et cupidine temporalis glorie, quales esse debent illuminati fide, ordinati caritate, certi spe glorie pro re publica christiana in operibus divine iustitie?* Breviloquium de virtutibus. Fol. 216v.

[523] *Marenbon J.* The Hellenistic Schools and Pagan Philosophy in the Middle Ages. Basel, 2011. P. 25.

[524] *Sunt enim predicte virtutes ordinande* ***ad suum finem et opera earum***. Breviloquium de virtutibus. Fol. 259.

[525] *Marenbon J.* Pagans and philosophers. P. 12.

[526] Такова была позиция католической Церкви, а, например, Пелагия, который пытался оспорить эту концепцию, утверждая, что человек по природе своей добр, а первородный грех был проявлением свободной воли Адама, в Средневековье считали еретиком, во многом усилиями Августина Блаженного, потратившего немало сил на полемику с Пелагием. *Brown P.* The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. A.D. 200-1000. Oxford, 2003. P. 88-91.

того, чтобы жить добродетельно, требовалось особое божественное вмешательство, милость господня [527]. Крещение давало возможность причаститься этой милости. Кроме того, крещение подразумевало принятие веры в Бога (первую теологическую добродетель), которая влечет за собой надежду на Его заступничество и на спасение (вторую теологическую добродетель). А вера в Бога служит причиной для третьей добродетели - для милосердия и праведной жизни из любви к Нему. Таким образом, без веры путь к добродетельной жизни оказывается закрытым; а невозможность совершать благие деяния при жизни обрекает человека на печальную участь после смерти[528], поскольку, «если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие» (Ин. 3:5).

Таким образом, философы-язычники обречены на вечные страдания, даже если они вели жизнь, исполненную добрых дел. Для Августина это не создает моральной дилеммы, поскольку он не сомневался в том, что язычникам недоступны истинные добродетели (и даже если они и совершали добрые дела, их сводили на нет смертные грехи язычников, такие, например, как идолопоклонство)[529].

Сложно оценить, насколько Иоанн Уэльский (и его современники) был солидарен с этой позицией[530]. С одной стороны, он цитирует 20 главу V

---

[527] Подробнее о понимании милости см.: *McGrath A.* Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. Cambridge, 2005.

[528] Христианство признает только два сценария загробной жизни: человек либо обречен на вечные посмертные муки, либо его ожидает вечное пребывание в раю. Чистилище (концепция, которая начала складываться, как известно, только в XIII веке - См.: *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. М., 2009) ни для кого не будет вечным пристанищем.

[529] «... осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми» (т. е. превозносясь под влиянием гордости своею мудростью), «обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (ибо в почитании идолов этого рода были или вождями народов, или последователями), «и поклонялись и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки» (Рим. 1:21–25)» – *Аврелий Августин.* О граде Божьем. XIV, 28 // *Аврелий Августин*. Творения в 4 т.: Том 4. О Граде Божием (Кн. XIV-XXII). СПб, 1998. С. 48.

[530] Средневековым представлениям о возможности спасения неверных посвящено множество исследовательских работ, как весьма прокатолических (таких как, например, статья *Haren S.* Infidèles, Salut des (Dictionnaire de théologie catholique. Vol. VII. Paris, 1922.

книги «О граде Божьем», где Августин говорит, что «раболепство добродетелей славе человеческой также постыдно, как и раболепство похоти телесной», тем самым, казалось бы, соглашаясь с приведенным отрывком. С другой стороны, он отдает должное, например, языческой набожности и благочестию, которые были направлены на ложного бога, однако их сила и искренность достойны подражания[531]. Возможно, этот внутренний конфликт, между личными симпатиями и интересом к древнегреческим и древнеримским философам с одной стороны и уважением к позиции Августина Блаженного в их отношении - с другой, и заставлял Иоанна так много внимания уделять обоснованию использования историй из их жизней.

В прологе ко второму из написанных Иоанном *loquia*, «*Communiloquium*»[532], как уже упоминалось выше, автор рассуждает о том, как важно для проповедника быть способным заинтересовать своего слушателя, во время проповеди в церкви или в беседе. Именно потребностью привлечь внимание слушателя он объясняет использование высказываний античных мудрецов в этом трактате[533].

Col. 1726– 1930)) так и более нейтральных (*Frezza M*. Il problema della salvezza dei pagani (da Abelardo al Seicento). Napoli, 1962; *Vitto C.L.* The virtuous pagan in Middle English literature. Philadelphia, 1989; *Moos P. von.* Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im 'Policraticus' Johanns von Salisbury .Hildesheim, 1988. P. 491-494; *Moos P. von*. Païens et païens. La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote // Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secc. X-XIV). Milano, 2013. P. 67-118; *Id.* Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit kritischer Edition der Quaestio de salvatione Aristotelis des Lambertus de Monte von Philipp Roelli. Heidelberg, 2013; *Воскобойников О.С.* Судьба человека. Средневековые путешествия человека между Востоком и Западом // Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М., 2015. С. 173-233).

[531] Breviloquium de virtutibus. Fol. 244.

[532] В отличие от трех других «локвиумов», это произведение посвящено не личным качествам правителей, святых или философов, а тому, как должно быть устроено государство, и отношениям между разными членами общества: правителем и подданными, хозяином и слугами, родителями и детьми и т.д. Поэтому в *Communiloquium* Иоанн гораздо реже эксплицитно высказывается о моральных качествах язычников и они реже фигурируют в поучительных *exempla*.

[533] *Exemplo salvatoris apostolorum et doctorum sanctorum, ac etiam gentilium philosophorum*. Communiloquium // Johannes Guallensis. Summa de regimine vite humane. f. 2r (далее – Communiloquium).

Третий трактат Иоанна, «Сокращенная беседа о житиях знаменитых философов, об их нравственных речениях и достойных подражания примерах», полностью посвящен описанию жизни античных философов[534]. Из одного его названия видно, что сами философы интересовали Иоанна гораздо сильнее, чем их учения[535]. Он рассказывал о том, как они жили, столь подробно, что в трактате даже нашлось место отдельной главе, посвященной тому, как древние мудрецы одевались[536].

Предшественники Иоанна говорили об античных философах, вписывая их в исторический контекст, делая их действующими лицами исторического процесса, описанного в хронике (так, например, поступил Винцент из Бове в «Историческом зерцале», его вдохновитель Элинанд из Фруамона в «Хронике», Петр Едок в «Церковной историей», Петр Абеляр и многие другие). Иоанн же, во-первых, посвятил все свое произведение одним только философам, во-вторых, построил повествование о них в морализирующей манере, не стремясь установить историческую истину и критически оценить воспроизводимые истории[537]. Античные философы предстают в этом произведении аскетами, бедными, как Диоген или Иов во время посланных ему Богом испытаний: ненавидевшими грехи, укрощавшими страсти и умерщвлявшими свою плоть[538].

---

[534] Что примечательно, речь идет только о греках и римлянах: ни одного араба или еврея среди описанных философов нет.

[535] Впрочем, Иоанн также живо интересовался самими феноменами мудрости и познания. Так, он посвятил отдельную главу *Breviloquium de virtutibus* классификации видов знания. Он утверждает, что *prudentia* состоит из четырех частей: из *ratio* (эта часть разума отвечает за то, чтобы различать добро и зло, любить Господа и стремиться к добродетели), *intellectus* (эта часть духа помогает воспринимать невидимое), *circumspectio* (предостерегает против пороков), *providentia* (способность прогнозировать то, что случится в будущем) и *cautio* (способность различать добродетели и пороки). Breviloquium de virtutibus. Fol. 248v-249r.

[536] Compendiloquium, часть II, глава III «De philosophico vestimento». Fol. 179v-180v.

[537] *Swanson J.* Op. cit. P. 46.

[538] Примечательно, что рукописей, содержащих *Compendiloquium*, сохранилось 27 (Swanson J. Op. cit. P. 167), тогда как, например, трактат "О жизни и нравах философов", представляющий античных мудрецов в значительно менее выгодном свете, дошел до нас в количестве 272 копий. (*Ricklin T.* Jean de Galles... P. 222). Последний долгое время приписывался Вальтеру Бурлею, однако его авторство было опровергнуто - См.:

Манера, в которой Иоанн описывает их биографии, чрезвычайно своеобразна: прежде, чем приступить в рассказу о жизни какого-нибудь философа, он приводит своеобразное оглавление этого рассказа. В основе каждого раздела лежит какое-либо качество философа или случай из его жизни, при этом повествование нарушает хронологическую последовательность, в которой развивались события. Подобный подход к изложению биографий очень похож на принцип подачи материала, который использовал Бонавентура в своей версии жития св. Франциска – «Большой Легенде»: «Поскольку я стремился избежать возможной путаницы в датах, я решил расположить эти рассказы не в соответствии с последовательностью событий в жизни Франциска, но постарался придать им тот порядок, в котором мне лучше всего удалось соединить разрозненные сообщения, а именно: события, относящиеся к одному и тому же времени, мне казалось уместнее распределить по различным рубрикам и наоборот, деяния, совершенные святым отцом в разное время, показались мне соответствующими одной теме»[539]. Как мы видим, автор сознательно пренебрегает хронологической последовательностью событий, однако пытается выстроить их в соответствии с неким другим порядком, который кажется ему более уместным.

«Большая легенда» – это текст, чрезвычайно весомый во францисканской традиции. Подражая ему в форме, вероятно, Иоанн подвергся его влиянию и в других сферах[540], в том числе, вероятно, под

Grignaschi M. Lo pseudo Walter Burley e il Liber de vita et moribus philosophorum // Medioevo. №16. 1990. P. 131– 190.

[539] Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо // Истоки францисканства / вступ. ст. С.С. Аверинцев; пер. О.А. Седакова, А. Топорова. Ассизи, 1996. С. 526-527. «Nec semper historiam secundum ordinem temporis texui, propter confusionem vitandam, sed potius ordinem servare studui magis aptae iuncturae, secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur». *Bonaventura*. Legenda Major Sancti Francisci. Prologus // *Bonaventura de Balneoregio.* Legenda maior. Fontes Franciscani / Ed. Enrico Menesto, Stefano Brufani. Assisi, 1995. Pp. 778-961.

[540] Например, можно предположить определенную терминологическую преемственность, впрочем, схема воздействия на этом уровне не самая очевидная: Иоанн не заимствовал добродетели, воспеваемые Бонавентурой, а, напротив, стремился не приписывать

влиянием «Большой легенды» сформировались представления Иоанна о том, каким должен быть благочестивый монах. В науке ведется дискуссия о том, как соотносятся образы «идеального философа» и «идеального францисканца» в сочинениях Иоанна. Параллели между этими образами очевидны: так, Иоанн очень настойчиво подчеркивает аскезу философов[541], говорит об их смирении и упорстве в труде. Первым по этому вопросу высказался У.А. Пантин: он утверждал, что образы философов воспроизводят уже укоренившиеся в общественном сознании образы францисканцев[542]. Б. Смолли придерживалась противоположной позиции: с ее точки зрения, это образ идеального францисканца был сконструирован в подражание портрету античного философа[543]. Т. Риклин полемизирует с идеей Смолли; в попытке развить ее, он сопоставляя изображенных в *Breviloquium de virtutibus* философов с Франциском Ассизским из «Большой Легенды», но приходит к выводу о том, что прямое влияние этой традиции на Иоанна проследить не удается.

Нам представляется, что Иоанн не стремился «подогнать» созданные им портреты античных мудрецов под модель именно францисканского благочестия, однако для него, безусловно, было важно подчеркнуть те качества философов, которые напоминали христианские добродетели[544]. Так,

---

язычникам такие качества, как, например, *paupertas* или *patientia*. Подробнее о влиянии «Большой Легенды» на Иоанна Уэльского см.: *Ricklin T*. Jean de Galles... P. 216-218.

[541] Например, он рассказывает о консуле Луции Валерии Флакке, который был так обеспокоен заботой об общественном благе, что не думал о собственном обогащении и после его смерти похороны пришлось оплачивать из государственной казны - Breviloquium de virtutibus. Fol. 242v.

[542] *Pantin W.A.* Op. cit. P. 301.

[543] *Smalley B*. Op. cit. P. 66.

[544] Папа Иннокентий III в булле о канонизации Гомобона Кремонского провозгласил обязательные критерии святости: наличие *virtus morum* и *virtus signorum,* то есть праведности при жизни и способности творить чудеса. Мирян, конечно, гораздо сильнее привлекала последняя, поэтому в XIII веке проповедники уделяли немало внимания аргументации в пользу того, что святой должен быть не только чудотворцем, но и добрым христианином (об этом см.: *Vauchez A*. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Roma, 1988. P. 43-49). Можно предположить, что Иоанн включил в свой учебник для проповедников столь

в пятой части *Compendiloquium*, которая посвящена положительным качествам философов[545], Иоанн перечисляет такие их достоинства, как ненависть к порокам, добровольное умерщвление плоти, отказ от богатства, пренебрежение почестями, управление страстями, взвешенность суждений и деяний, усердие в учении, скромность в выражении своих мыслей, умеренность в употреблении пищи, философская куртуазность (*curialitas*), политические добродетели, смиренное принятие изгнания и насилия, а также мудрое распоряжение своим досугом (*otium*). Кроме того, им присущи: любовь, старание[546], смирение[547] и упорство в учении. Все эти условия необходимы, но не достаточны для стяжания мудрости.

Несмотря на то, что Иоанн полагал, что философы все же не обладали христианскими добродетелями, он утверждал, что они исправляли свои и чужие нравы с помощью премудрости[548], а к моральному образу жизни их подталкивала именно ученость.

Последнее произведение из цикла вероучительных сумм Иоанна, «Краткую беседу о мудрости святых», большинство исследователей обходит вниманием, объясняя это тем, что ему «не присуще очарование трех других - *loquia*»[549]. Этот текст не переиздавался с начала XVI в. и до сих пор изучен чрезвычайно слабо. Он представляет собой свод понятных простому верующему знаний о святых от монахов Фиванской пустыни до св. Франциска, предназначенный для воспитания новициев ордена

подробный рассказ о положительных качествах античных философов, чтобы внести свою лепту и показать значимость *virtus morum*.

[545] Compendiloquium. Fol. 212r-220r.

[546] Поскольку Бог не наделяет никого мудростью, он дарует только предрасположение к исследованию, которое требует усилия.

[547] Необходимость «ученого смирения признавал и современник Иоанна Роджер Бэкон, утверждавший, что черпать знание у язычников не предосудительно (и обильно цитировавший Аверроэса, Авиценну, Аль-Фараби и других язычников и иноверцев). Для Иоанна иллюстрацией подобного смирения является путешествие Платона в Египет, где он учился у местных жрецов, и Италию – см. : Compendiloquium. Fol. 191v.

[548] *Item erant studiosi sapientia et flectebant philosophiam ad morum correctionem*. Compendiloquium. Fol. 179r.

[549] *Swanson J.* Op. cit. P. 193.

францисканцев. На данный момент известно 28 манускриптов [550], содержащих *Breviloquium*, что свидетельствует о весьма высокой популярности этого трактата в церковных школах.

Присутствие *exempla* из жизни философов в «Краткой беседе о мудрости святых» можно объяснить намерением Иоанна оттенить рассказы про истинных мудрецов - про святых. В этом сочинении Иоанн поставил перед собой цель «собрать[551] кое-какие [сведения] о философии (*philosophia*) или мудрости (*sapientia*) святых, которые были истинными философами, освященными светом истинной мудрости»[552]. Он сравнивает не добродетели святых с добродетелями философов, а *самих* святых и философов, и в ходе этого сравнения на основании августиновской идеи о том, что последним не была доступна вера в Бога (и ни одна из теологических добродетелей), он заключает, философы были глупы, несмотря на то, что считали себя мудрецами[553]. Для того, чтобы обосновать это утверждение, Иоанн дает подробное определение мудрости святых[554], предварив его разъяснением места философии в христианском знании (*scientia*), взыскующем мудрости (*sapientia*), а затем называет девять способов понимания и взыскания такой мудрости. Каждый из способов, которые приводит Иоанн, был описан либо в Библии («мудрость - жизнь, изобилующая презрением к миру и исполнением

---

[550] К 23 рукописям, перечисленным Суонсон (*Swanson J.* Op. cit. P. 233-254), благодаря Р. Ньюхаузеру и Б. Роэсту прибавились еще 5: Prato, Bibl. Roncioniana MS Q.V.3 (18), ff. 10ra-12vb (s. xiv1); Tortosa, Catedral MS 37 ff. 127v-131; Tortosa, Catedral MS 231 ff. 90v-99v; Vic (Barcelona), Museu Episcopal MS 56 ff. 83-88; Palermo, Biblioteca Centrale della Regione Siciliana (olim Biblioteca Nazionale), IV.G.1, ff. 137r-138v.

[551] В Breviloquium de virtutibus параллель, которую Иоанн проводит между своим трудом компилятора и работой пчелы, еще более очевидна. Это сравнение не случайно: в рамках поэтики литературы XIII века оно указывало на добросовестность и прилежание пишущего. – См. *Воскобойников О.С*. Судьба человека. С. 210.

[552] *Ideo expediens videtur aliqua colligere de philosophia sive de sapientia sanctorum, qui fuerunt veri philosophi et vera philosophia illuminati.* Breviloquium de sapientia, sive philosophia sanctorum. Assisi, Sacro Convento, ms. 397, f. 216vA.

[553] «Называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1:21).

[554] Такие как «мудрость – это образ души» (sapientia est modus anime), «мудрость – это проводник человеческой жизни» (sapientia est regimen vitae humanae), «мудрость - это постижение истины тех вещей, которые сами истинны» (sapientia est comprehensio veritatis rerum, que vere sunt), мудрость – это знание и понимание наук божеских и человеческих (sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia et cognitio) и тд.

Божьих заветов; такой была жизнь апостолов и их последователей» - пишет Иоанн, ссылаясь на Первое послание к Коринфянам[555]), либо одним из Отцов Церкви[556]: Августином Блаженным, Григорием Великим или Иоанном Златоустом («Первой глупостью ангелов была гордыня в сердцах [их], а истиной мудростью людей [должно стать] смирение в суждениях их. А тот, кто отрицает это, даже зная что-то великое – «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (Иов 38:2)[557]). Примечательно, что здесь же, наряду с авторитетнейшими богословами, Иоанн апеллирует к авторитету Сенеки: «[мудрость] - это вкус к благу. Говорят ведь: «*sapientia* - от *sapor*». Совершенная мудрость представляет собой правильную оценку вещей с истинным ароматом и мудр тот, для кого вещи обладают ароматом. Мудрость в том, чтобы [это] различать, пишет Сенека»[558].

Суонсон утверждала, что Иоанн написал *Breviloquium de sapientia*, чтобы снять с себя исходившие от церковных властей обвинения в излишней симпатии к язычникам[559]. Достоверно нам ничего не известно об обвинениях, направленных лично против Иоанна, однако трудно сомневаться, что в среде нищенствующих орденов спорили о правомерности апелляций к языческим примерам для проповеди сугубо христианских ценностей(Так, например, доминиканец Николя из Аннап в своем сочинении «Образцы добродетелей и пороков», *Virtutum vitiorumque exempla*, написанном между 1260 и 1278 гг.,

---

[555] Breviloquium de sapientia, sive philosophia sanctorum. Assisi, Sacro Convento, ms. 397. Fol. 218r.

[556] Ibid.

[557] Всего в этом трактате для подкрепления своей позиции Иоанн цитирует 17 авторов, большинство из которых является Отцами Церкви: Аристотеля, Августина Блаженного, Иоанна Кассиана, Иоанна Златоуста, Цицерона, Евсевия Кесарийского, Макробия, Сенеку, Тертуллиана, Бернарда Клервоского, Боэция, Кассиодора, Доминика Гундисальви, Григория Великого, Гуго Сен-Викторского и самого себя. Но, конечно, на первом месте по количеству цитат стоит Библия (к ней Иоанн обратился 57 раз).

[558] «Sapiens omnia estimavit » et « vix sapienti notum est, quanti res queque taxanda sit ». - Breviloquium de sapientia, sive philosophia sanctorum. Assisi, Sacro Convento, ms. 397. Fol. 218r.

[559] *Swanson J.* Op. cit. P. 194-195. Некоторым исследователям это предположение представляется спорным, поскольку они прослеживают солидарность с описанным выше тезисом Августина о превосходстве христиан над неверующими во всех произведениях Иоанна. – См.: *Marenbon J.* Pagans and Philosophers. P. 107.

отказался от использования античных примеров, объясняя это тем, что любая отсылка к Библии назидательнее и насыщеннее, чем история про язычников[560]). Вполне вероятно, что рассмотренные выше ремарки, которые Иоанн делал в пользу оправданности использования таких примеров, могли быть попыткой включиться в эту полемику. Однако представляется, что главная причина рассуждений Иоанна о правомерности использования языческих *exempla* была не внешней, а внутренней. Иоанн пытался таким образом разрешить противоречие между собственной солидарностью с тезисом Блаженного Августина о том, что язычники не могут быть добродетельными, и глубоким личным интересом к греческим и римским мудрецам. И в этом он наследник гуманистов предшествующего столетия.

§3.3. Доступ к знанию как знак святости

Реконструируем иерархию типов знания, описанных Иоанном Уэльским. Для этого необходимо выявить лексические и композиционные способы дифференциации таких явлений, как *scientia* (знание), *sapientia* (мудрость) и *philosophia* (премудрость или философия) в сочинениях Иоанна. Помимо этих основных форм, Иоанн также упоминает *prudentia* (разумение), которое, в свою очередь, подразделяется на *ratio* (отвечающую за разграничение добра и зла и за стремление к добродетели часть разума), *intellectus* (часть разума, дающую человеку возможность представить себе, помыслить невидимое), *circumspectio* (часть разума, предостерегающую против пороков), *providentia* (часть разума, позволяющую прогнозировать то, что случится в будущем) и *cautio* (способность различать добродетели и пороки)[561].

Определения тому, что такое *scientia*, Иоанн не дает, однако, исходя из контекста употребления этого слова, можно сделать вывод, что в его

---

[560] Nicholas Hanapus, Maximus Trochaeus, Guillaume Rouillé. Virtutum Vitiorumque Exempla, Ex Vtriusque Legis Promptuario Decerpta. Lugduni, 1559. f. 3v-4r; подробнее об этом см.: *Diem A., Verweij M*. Virtus est via ad gloriam? P. 232.
[561] Ibid. Fol. 248v-249r.

восприятии *scientia* – это мирское знание, постигнутое разумом. Представляется, что во многом на интерпретацию этого термина Иоанном повлиял трактат Августина Блаженного «О Троице», который он неоднократно цитирует[562]. Августин пишет: «*dixit apostolus: «Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae», ista definitio diuidenda est ut rerum diuinarum scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat*» (Aug. De trinitat. XIV, 3). Иоанн также не склонен сакрализировать *scientia*, он использует этот термин, например, для описания способности правителя устанавливать правильные законы[563]. Иоанн не сомневается в том, что *scientia* была доступна языческим правителям (те же из них, кто сам не располагал достаточной *humana scientia*, обращались к знающим советчикам: Александр Македонский – к Аристотелю, Нерон – к Сенеке, Траян – к Плутарху, а Карл Великий – к Алкуину).

Впрочем, знания бывают не только полезными, имеющими небесное происхождение (*scientia desursum descendens*), но и земными (*terrena*), вредными (*noxie*), дьявольскими (*dyabolica*); поэтому в учении нужно быть избирательным и осторожным[564]. С точки зрения Иоанна, избыточное количество знаний в принципе опасно, поскольку может вызвать «несварение» (*multa indigesta*) в «желудке души» (*stomacus anime*), то есть в памяти[565]. Это несварение может породить выделение «дурных соков» (*malos humores*), что повлечет за собой неизбежную порчу нравов (*mali humores sunt mali mores*) (Breviloquium de sapientia. III).

Иногда Иоанн использует слово «*scientia*» в еще более узком значении: так, в «Полезной беседе о жизни известных философов» он сообщает, что практическая премудрость (*practica philosophia*) подразделяется на несколько

---

[562] Считается, что именно Августин первым противопоставил мудрость (*sapientia*) знанию (*scientia*) – см.: *Марей Е.С.* Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. 2013. №45 (1). С. 11.
[563] Communiloquium. Fol. 25v et seq.
[564] Communiloquium. Fol. 141r.
[565] Communiloquium. Fol. 141v.

типов *scientia*: на *scientia gubernandi republicam, scientia regendi propriam familiam* и *scientia gubernationis suis*[566]. Здесь этот термин уместно перевести как «умение, способность»: умение управлять государством, семьей и самим собой.

На первый взгляд кажется, что *scientia* – самая простая из описанных Иоанном форм знания. Однако этот термин в речи Иоанна обладает несколькими значениями: помимо своего собственного узкого смысла, подразумевающего мирское знание, информацию, сведения, которыми может располагать как язычник, так и христианин, понятие *scientia* Иоанн иногда использует в значении знания как такового, активно употребляя его при попытках дать определения *sapientia* и *philosophia*.

Так, описывая премудрость (*philosophia*), Иоанн говорит, что она представляет собой «благороднейшее из знаний» (*nobilissima scientia; nobilior quam alie scientie*), поскольку дает знание о добродетелях[567]; мудрость же (*sapientia*) Иоанн называет «знанием вечного» (*scientia sempiternorum*)[568], «знанием вещей божественных и человеческих» (*rerum divinarum et humanarum scientia*)[569]. Таким образом, и мудрость, и премудрость оказываются частью, подвидом знания вообще.

На понятии «*sapientia*» Иоанн сосредотачивается в последнем трактате из серии -loquia, в «Краткой беседе о мудрости или философии святых». Определению этого термина он посвятил четвертую главу трактата, которая называется «*Que est sapientia sanctorum proprie dicta*». Все эти определения заимствованы из классических произведений, таких, например, как «О свободе воли», «О жизни блаженной» и «О пользе веры» Августина Блаженного или «Нравственные толкования» Григория Великого. Мудрость предстает как добродетель или, по крайней мере, способ достижения

---

[566] Compendiloquium. Fol. 175v.
[567] Compendiloquium. Fol. 172r.
[568] Communiloquium. Fol. 135r-v.
[569] Breviloquium de sapientia. Fol. 216r. Это определение он позаимствовал у Цицерона (*Cicero*. Tusculanae disputationes 4. 57. 8).

добродетельной жизни; вслед за Августином, Иоанн называет ее «прямой дорогой, ведущей к истине» (*recta via ad veritatem ducens*)[570]. Примечательна попытка Иоанна возвести этимологию слова «*sapientia*» к слову «*sapor*» (аромат), которую он совершает [571] вслед за Бернардом Клервоским, называвшим мудрость «вкусом ко благу» (*sapor boni*)[572].

Иоанн подчеркивает, что стремление к мудрости ведет к спасению души, то есть этот тип знания, касающихся вещей горних, а не земных, казалось бы, не должен был быть доступен язычникам. Однако, зная, что «во времена Пифагора мудрых называли «*sapientes*»»[573], Иоанн вовсе не избегает именовать так язычников. Третью часть «Полезной беседы о жизни известных философов» он посвящает семи античным *sapientes* [574], а на примере Сократа (который, как известно, не считал себя мудрым) демонстрирует пути достижения мудрости: нужно быть смиренным и скромным, отказываться от богатства, пренебрегать оказываемыми почестями и так далее[575].

Для многих схоластов мудрость, *sapientia*, была высшей формой доступного человеку знания, созерцанием божественного. Например, Иоанн Солсберийский писал, что для достижения мудрости, располагая присущей даже животным способностью чувствовать (*sensus*), памятью (*memoria*) и воображением (*imaginatio*), человек, наделенный разумом (*ratio*) и речью (*sermo*), должен прилагать усилия, чтобы суметь сформировать свое мнение (*opinio*) и, подкрепив его верой (*fides*), знанием (*scientia*) и пониманием (*intellectus*), стяжать мудрость (*sapientia*)[576]. Иоанн использует еще одну

---

[570] Breviloquium de sapientia. Fol. 217r.
[571] «*Sapientia a sapore*». «Совершенная мудрость представляет собой правильную оценку вещей с истинным ароматом и мудр тот, кто различает этот аромат» (Breviloquium de sapientia, V).
[572] *Bernardus*. Super Cantica Canticorum, LXXXV.
[573] Compendiloquium. Fol. 179r.
[574] Солону, Анаксагору, Диогену, Сократу, Платону, Аристотелю и Пифагору.
[575] Compendiloquium. Fol. 186r.
[576] *Bloch D.* John of Salisbury on science and knowledge // A Companion to John of Salisbury / Ed. by Christophe Grellard and Frédérique Lachaud. Leiden & Boston, 2014. P. 289.

категорию, премудрость (*philosophia*), которая, как представляется, в его иерархии расположена выше, чем «обычная» мудрость.

Понятие «*sapientia*» Иоанн включает в свое самое любимое определение премудрости (*philosophia*): «премудрость - это любовь к мудрости» (*philosophia est amor sapientie*)[577].

В сущности, это определение является переводом греческого слова φιλοσοφια, «любомудрие», на латинский язык. Граница между мудростью и премудростью в понимании Иоанна Уэльского не всегда очевидна, потому что иногда он использует одинаковые обороты для описания этих понятий[578], а подчас даже использует их как синонимы (так, например, шестая глава «Полезной беседы о жизни известных философов» называется «О пользе премудрости и об управлении человеческой жизнью» (*De philosophie utilitate et regimine vite humane*), однако в тексте этой главы Иоанн неоднократно использует термин «*sapientia*» и утверждает, например, что именно она призвана устроить человеческую жизнь). Особенно легко Иоанн ставит знак равенство между этими понятиями, когда говорит о мудрости святых и Отцов Церкви: «[...] ибо удивительна мудрость, то есть философия названных отцов» (*mira ergo sapientia sive philosophia predictorum patrum*)[579].

Философия, по Иоанну, - это самая сложная и совершенная из доступных человеку форм знания, «наука наук, учение учений» (*ars artium, disciplina disciplinarum*)[580], «благороднейшее знание благороднейших вещей» (*nobilissima scientia nobilissimarum rerum*) [581] . Премудрость античных мудрецов Иоанн описывает как священное знание, стремление к которому

---

[577] Определение весьма распространенное, его можно встретить и у Цицерона (Cicero. De Officiis 1. 153), и у Сенеки (Seneca. Epistulae morales. 89. 7. 1), и у Исидора Севильского (Isidorus Hispalensis. Etymologiae. II. 24. 3), и у многих других авторов.

[578] Так, премудрость он называет «познанием божественных и человеческих вещей» (*divinarum humanarumque rerum cognitio*) - ср. с приведенным выше определением мудрости.

[579] Breviloquium de sapientia. Fol. 218v.

[580] Communiloquium. Fol. 135r.

[581] Compendiloquium. Fol. 172r.

требовало такого же самоотречения, как служение монахов христианскому Богу; так, например, древние философы должны были отринуть все плотское (*omnes carnales delitias abdicarunt*)[582]. Занятие философией способно избавить душу от печали и зла, укрепить слабый разум, исцелить больной и подготовить душу к добродетельной жизни[583]. Кроме того, она может исправлять нравы (*eius finis est correctio morum*)[584]. Поэтому настоящий философ (к которым Иоанн относит Фемистокла, Сократа, Сципиона, Катона, Одиссея (sic!) и многих других) должен вести себя примерно так же, как ведет себя проповедник: ему следует алкать знания и стремиться к учению, быть искренним в своих деяниях и врачевать человеческие нравы[585].

Выводы

Таким образом, три выделенные Иоанном Уэльским формы знания соотносятся следующим образом: наиболее приземленной и прагматичной из них является *scientia*, доступная любому человеку. *Sapientia*, которая также была присуща в том числе языческим мудрецам и правителям древности, требует от желающего его достичь определенных моральных усилий и вознаграждает алкающего ее пониманием того, что такое добро и зло, и позволяет стремиться к добродетельной жизни. *Philosophia* же, которая подчас сливается с *sapientia*, делает снискавших ее язычников почти столь же праведными, как христиане, которые ей обладают.

Однако Иоанн отказывает даже самым мудрым язычникам в праве на спасение, сохраняя при этом веру в нравственную пользу от знакомства с назидательными примерами из их жизни. Доказывая (прежде всего – самому себе) правомерность использования *exempla* из жизни античных мудрецов в проповедях, Иоанн использовал к нескольким типам аргументов. Во-первых, он ссылался на авторитет Отцов Церкви и признанных теологов, цитируя

---

[582] Compendiloquium. Fol. 174v.
[583] Compendiloquium. Fol. 175r.
[584] Compendiloquium. Fol. 177r.
[585] Compendiloquium. Fol. 179r.

высказывания древних философов опосредованно, из вторых рук, или просто указывая место, в котором, например, Блаженный Августин ссылается на ту же историю. Во-вторых, он утверждал (не без известного лукавства)[586], что к тому времени, когда он взялся за перо, существовало уже больше количество дидактической литературы, черпающей назидательные примеры исключительно из Библии, Иоанну же хотелось добавить что-то новое[587]. В-третьих, следуя тезису Августина о том, что, исходя из цели деяния, можно установить, является ли оно добродетельным, Иоанн «доказывал» добродетельный характер поступков, описанных в приведенных им *exempla*, «доброй» мотивацией: например, стремлением принести пользу (*utilitas)* или достичь почета (*honestas*)[588].

[586] К тому времени, когда Иоанн взялся за перо, цитаты и комментарии на сочинения языческих философов стали неотъемлемой частью картины мира и литературного наследия, например, представителей влиятельной Шартрской школы (об этом см. *Воскобойников О.С.* Право на миф. Введение в поэтику Шартрской школы. С. УКАЗАТЬ). Петр Абеляр был хорошо знаком с философией платоников (немалую часть сведений о которой он получил из сочинений Блаженного Августина - см.: *Gregory T.* Abélard et Platon // Studi medievali. № 13. 1972. P. 539-562), его ученик Иоанн Солсберийский почтительно относился к Пифагору и Сенеке (об античных *exempla* в «Поликратике» см.: *von Moos P.* Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im 'Policraticus' Johanns von Salisbury. (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2). Hildesheim, 1988) и так далее.

[587] О том, как на рубеже XII и XIII веков изменилось восприятие новизны и как это свойство приобрело положительную окраску, см.: *Smalley B*. Ecclesiastical attitudes to novelty c. 1100-1250 // *Smalley B.* Studies in medieval thought and learning from Abelard to Wyclif. London, 1981. P. 97–120.

[588] Breviloquium de virtutibus // Johannes Guallensis. Summa de regimine vite humane. F. 259r.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящее исследование призвано реконструировать представления творцов «официальной католической мысли» второй половины XIII века о святости и вписать их в богословский и философский контекст этого периода.

Проведённый в диссертации анализ разных типов источников церковного происхождения позволил нюансировать кажущиеся монолитными воззрения разных представителей клира на феномен святости и выделить различные оттенки официального дискурса. При этом при всем несходстве изученных подходов нам удалось обнаружить в них сходные черты; их объединяет общее представление о *рациональности*, *легальности* процедуры определения святости и признание ценности сопровождающих канонизацию мыслительных процедур.

Нам удалось констатировать, что святых, канонизированных во второй половине XIII в., объединяет ряд общих черт, которые особенно ярко проступают в сравнении с персонажами, канонизированными в первой половине столетия. Эти черты относятся как к личным качествам реальных исторических персонажей, так и к свойствам, посмертно приписанным им после канонизации.

Папы от Иннокентия IV до Бонифация VIII явственно руководствовались политическими интересами, отбирая заслуживающих канонизации кандидатов. Канонизации удостаивались те, кто оказывал Святому престолу поддержку в борьбе с Гогенштауфенами (Клара Ассизская), искоренял ереси (Петр Мученик), участвовал в крестовых походах (как Людовик IX) и боролся за независимость епископов от светской власти (Филипп Буржский). Представители нищенствующих орденов удостаивались канонизации нечасто: за весь рассматриваемый период был признан святым лишь один доминиканец, Петр Мученик, и одна последовательница святого Франциска, Клара Ассизская.

Если в первой половине XIII века на канонизационную политику оказывали влияние сначала цистерцианцы, а затем – францисканцы и доминиканцы (которых папы поддерживали, желая уменьшить власть епископов, побороть ереси и возродить интерес к духовной жизни в заблудших душах мирян, которым проповедовали члены названных орденов), то на протяжении второй трети XIII в. доминиканская и францисканская святость уступает позиции святости августинцев-еремитов. Первым из них мог бы стать Джамбоно, а ярчайшим примером, пожалуй, является Николай из Толентино. Спад интереса к канонизации членов нищенствующих орденов со стороны папства можно объяснить тем, что те задачи, которые помогали решать святые францисканцы и доминиканцы – борьба с ересями и создание силы-противовеса епископам – перестали быть актуальными.

География происхождения святых тоже изменилась: из всех канонизированных во второй половине XIII века святых только Петр Мученик имеет итальянское происхождение; при этом относительно большое количество святых происходит из другого региона, из Центральной Европы (Маргарита Шотландская, Станислав Краковский и Ядвига Силезская). Все эти святые (кроме Ричарда Чичестерского) происходят из королевских семейств, лояльных папству. В этом можно усмотреть возвращение к традиции «знатной святости», присущей заре эпохи папских канонизаций. В буллах, возвещающих их канонизации, акцент переносится с борьбы с ересями, имеющей определяющее значение в первой половине столетия на личную набожность и добродетельность.

Помимо фильтрации при подготовке к канонизации, определенные изменения образ святого претерпевал и после торжественного включения в сонм святых. Так, после канонизации, в ходе написания жития и посвященных святому проповедей, происходила адаптация образа святого как исторической фигуры под сумму коллективных представлений о святости. Для этого использовались топосы, легко распознававшиеся

публикой во время чтения жития: *iustitia* (справедливость), *pietas* (благочестие), *misericordia* (сострадание), *sobrietas* (трезвость и рассудительность), *modestia* (скромность); благородное происхождение, проявление знаков избранности и мудрости с раннего детства (*puer senex*), *tuitio impotentiu*m (защита слабых), *cura pauperum* (забота о бедных), *non violenti*a (отказ от насилия), сексуальное воздержание, стремление уйти от мира и жить по-монашески, самоотречение и готовность принять смерть за веру. Этот список можно было бы продолжить. Наверное, неслучайно в дискурсе о святости того времени фигурирует и своеобразный топос «невыразимости» или «неисчислимости»: добродетелей святого N столько и они таковы, что их невозможно и описать[589].

Как мы стремились показать, не следует сбрасывать со счетов подобную топику и вообще всё то, что историк зачастую списывает на «литературность». Все эти качества, как можно видеть, намного более многочисленные, чем основные христианские добродетели, складывались в своеобразное «зерцало морали» с развитой и довольно сложной системой взаимоотношений и логических связей как внутри этой системы, так и с другими системами, в частности, богословием и историей: новые культы должны были соотноситься с исторически закрепленными, с одной стороны, заимствуя из него эту самую «топику», с другой – привнося что-то новое, отражающее богословские искания своего времени. Рефлексия Иоанна Уэльского – характерный тому пример.

На протяжении исследования перед нами постоянно вставал резонный вопрос: почему верующие обычно искали в *своих* святых не индивидуальные черты, но, напротив, повторяющиеся, на первый взгляд банальные? Вероятно, это можно объяснить тем, что святой воспринимался скорее как инструмент в руках Бога, чем как человек, обладающий индивидуальностью.

---

[589] *Goullet M.* The Catalogues of the virtues in hagiographic texts: between topics and history // The Charm of a List, From the Sumerians to Computerised Data Processing / Ed. Lucie Doležalová. Cambridge, 2009. P. 70.

Бог один, поэтому, возможно, верующим казалось, что, чем меньше в святом индивидуального, тем больше в нем божественного[590]. Но четкого ответа, во всяком случае, в рамках этого исследования, дать невозможно, потому что нам пришлось бы рассматривать отдельную и очень сложную проблему зарождения (или возрождения?) новоевропейской индивидуальности в зрелое Средневековье[591]. Тем не менее, целый ряд проанализированных здесь текстов указывает на то, что не проявление индивидуальной воли или уникальных, выбивающихся из исторической традиции качеств, а отказ от самого себя, послушание духовной иерархии вели к святости. Однако не следует забывать, что уникальность каждого святого – в *степени* этого самого «банального» христианского самоотречения. Эта-то степень (ср. старое значение русского слова «подвиг») и стала предметом рефлексии многих мыслителей второй половины XIII в.. Она выражалась целым рядом средств, зафиксированных нашими источниками: от разговорчивости и красноречивости информантов папских комиссий до литературных приемов агиографов.

Как мы выяснили, механизм, формирующий в сознании верующих образ святого, действовал следующим образом: сначала святость человека, претендующего на официальное признание, утверждалась через ее уподобление святости других, через соотнесение с уже знакомыми, более ранними образцами. Часть его качеств подчеркивалась и выставлялась напоказ, потому что она соответствовала идеалу святости и легитимировала нового святого в глазах окружающих; часть, напротив, замалчивалась, могла быть опущена при написании жития или вычеркнута комиссарами из показаний свидетелей.

---

[590] *Poulin J.-Cl.* L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne. Québec, 1975. P. 100.

[591] Проблему, ставшую предметом множества исследований, но до сих пор не изученную в полной мере. См., например,:*Bynum C.* Did the XII century discover the Individual? // Journal of Ecclesiastical History. 31. 1980. P. 1-17; *Dumont L.* Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique. sur l'idéologie moderne. Louis Dumont Le Seuil, Paris, 1983; Individuum und Individualität im Mittelalter / Hrsg. J.A. Aertsen, A. Speer. New York, 1996.

Те же индивидуальные качества, которые прежде были чертами обычного человека, которые сами по себе не были признаками святости, но сохранились за святым для того, чтобы его идентичность не была утеряна, после канонизации оказываются *свойствами святого*. И постепенно они тоже входят в набор тех признаков, которым стремятся подражать новые кандидаты в святые или те, кто их в святые выдвигают. Если неким качеством X обладает один святой, то ознакомившиеся с его житием люди могут сделать вывод: человек, обладающий качеством X, может быть святым. Если сходные качества обнаруживают у себя сразу несколько святых, то наблюдательный верующий может заключить: обладающие качеством X предрасположены к тому, чтобы становиться святыми. Таким, по сути, эмпирическим путем формируются представления мирян о святости, именно поэтому история святости далеко выходит за рамки истории церковной догмы или агиографии, именно поэтому она должны быть неотъемлемой частью истории социальной, политической и культурной.

Сокращения

AB – Analecta Bollandiana

AASS – Acta Sanctorum

Annales ESC – Annales: Économies, Sociétés, Civilisations

BnF – Bibliothèque nationale de France

Breviloquium de virtutibus – Breviloquium de virtutibus antiquorum principium et philosophorum // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane. Venezia, 1496, ff. 240v-259r

Bull. Franc. – Bullarium Franciscanum / Ed. J. Sbaraglia, C. Eubel. 7 vol. Roma, 1759-1904.

Bull. Rom. – Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinenses editio. 25 vol. Turin, 1857- 1872.

Cherubini – *Laerzio Cherubini*. Magnum Bullarium Romanum. Vol. 1-5. Lugduni, 1673.

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.

Communiloquium – Communiloquium // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496, ff. 1r-166v.

Compendiloquium – Compendiloquium de vitis illustrum philosophorum et dictis moralibs eorundem ac exemplis imitabilibus // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496, ff. 167r-224v.

DROM – Dictionnaire raisonne de l'Occident médiéval / Dir. J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. P., 1999.

Du Cange – Glossarium mediae et infimae latinitatis. Niort: L. Favre, 1883-1887.

JOM – Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines.

MGH – Monumenta Germaniae Historica.

SS – Scriptores (in folio)

MPH – Monumenta Poloniae Historica

n.s. – Nova Series

PL – Patrologia Latina

Po. – Potthast. Regesta pontificum Romanorum (указан порядковый номер буллы).

QFIAB – Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken.

RHDFE – Revue historique de droit français et étranger

Список источников и литературы

1. Список источников

1.1. Рукописные материалы

1. Assisi, Sacro Convento, ms. 397, ff. 216r-221r.
2. Paris, Mazar. 727=1255, ff. 109–113.
3. Oxford, Bodleian Laud Misc. 603, ff. 99-103.

1.2. Опубликованные источники

1. Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum, edita a partibus collegii S. Bonaventurae. Vol. IV. Florentia, 1906.
2. *Baldwinus ab Amsterdam*. The Commentary on St. John's Gospel edited in 1589 under the name of Bonaventure, an authentic work of John of Wales, O. Min // Collectanea Franciscana. 1970. №40. P. 71-96.
3. *Benedictus XIV*. De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione. T. 1. Venetiis, 1764.
4. *Bonaventura*. Opera omnia. Quaracci, 1891. Vol. V.
5. Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum // *Johannes Guallensis.* Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496. Fol. 240v-259r.
6. *Carolus-Barré L.* Les enquêtes pour la canonisation de saint Louis — de Grégoire X à Boniface VIII — et la bulle Gloria laus, du 11 août 1297 // Revue d'histoire de l'Église de France. T. 57. №158. 1971. P. 19-29.
7. Communiloquium // *Johannes Guallensis*. Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496. Fol. 1r-166v.
8. Compendiloquium de vitis illustrum philosophorum et dictis moralibs eorundem ac exemplis imitabilibus // *Johannes Guallensis.* Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum. Venezia, 1496. Fol. 167r-224v.

9. Cuda swietego Stanislawa / Ed. Janina Pleziowa, Zbigniew Perzanowski // Analecta Cracoviensia. 1979. Vol. 11. P. 47-141.
10. De sancta Iutta vidua solitaria Culmzae in Prussia. Commentarius praevius // AASS Mai VII. P. 602-612.
11. Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgano // QFIAB. Bd. 17. 1914-1924. P. 61-77.
12. Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag (Cosmae Pragensis Chronica Boemorum) // MGH. SRG. N. S. Bd. 2.
13. *Hostiensis*. Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium. Argentoratus, 1512.
14. *Innocentius IV*. In quinque libros Decretalium commentaria. Francofurtum ad Moenum, 1570. (Репринт: Frankfurt am Main, 1968).
15. *Johannes Andreae*. In quinque libros decretalium novella commentaria. Venetiis, 1581. (Репринт: Torino, 1963).
16. *Lazzeri Z.* Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi // Archivum franciscanum historicum. XIII. 1920. P. 403-507.
17. Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita // Archivum franciscanum historicum. №47. 1954. P. 45-53.
18. Martire per la fede. San Pietro da Verona, domenicano e inquisitore / A cura di Gianni Festa. Bologna, 2007.
19. *Paciocco R.* Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges // Archivum historiae pontificiae. №40. 2002. P. 131–174.
20. Processus apostolici beatae Joannis Boni // AASS Oct IX. P. 771-885.
21. Processus canonizationis beati Ambrosii Massani // AASS Nov IV. P. 571-608.
22. Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli // Fontes vitae S. Thomae Aquinatis / Ed. M.-H. Laurent. Fasc. 4. Saint-Maximin, 1931. P. 340–343.
23. *Riant P.-E.* Déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de saint Louis // Notices et documents publiés par la Société de l'histoire de France à

l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fon dation. Paris, 1884. P. 154-176.
24. Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali: lettera di annunzio della sua morte, processo e bolla di canonizzazione / Ed. Giovanni Maria Boccali. Perugia, 2002.
25. Selected Letters of Pope Innocent III Concerning England (1198-1216) / Ed. by *W. Semple, Ch. Cheney*. London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto and New York, 1953.
26. Translatio Godehardi episcopi Hildesheimensis / Hsg. Georg Heinrich Pertz // MGH. SS. Bd. 12. S. 639-652.
27. *Villemagne A.* Bullaire du bienheureux Pierre de Castelnau: martyr de la foi (16 février 1208). Montpellier, 1917.
28. Vita sancti Ricardi // AASS Apr I. P. 277-318.
29. Vita Sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita maior) // MPH. Lwów, 1884. Vol. 4. P. 319-438.
30. Vita Sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita minor) // MPH. Lwów, 1884. Vol. 4. P. 238-285.
31. *Westpfahl H*. Untersuchungen über Jutta von Sangerhausen // Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Bd. 26. 1938. S. 515–596.

2. Список литературы

1. *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
2. *Арнаутова Ю.Е.* Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории – 1995. М., 1995. С. 151-169.
3. *Арнаутова Ю.Е.* Caritas святого Геральда: к проблеме авторских интенций в “Vita S. Geraldi” Одо Клюнийского // Долгое Средневековье. Сборник в честь профессора Аделаиды Анатольевны Сванидзе / Отв. ред. А.К. Гладков, П.Ю. Уваров. М., 2011. С. 225-256.

4. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М., 1998.
5. *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии. М., 1998.
6. *Браун П.* Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.
7. *Вахштайн В.С.* Архитектура утопического воображения: попытка концептуализации // Социология власти. 2014. №4. С. 13-37.
8. *Воскобойников О.С.* Право на миф. Введение в поэтику Шартрской школы // Polystoria: цари, святые, мифотворцы на Востоке и Западе Европы в Средние века / Под ред. М.А. Бойцова и О.С.Воскобойникова. М., 2015. [В печати].
9. *Воскобойников О.С.* Рецензия на кн.: Robert Bartlett. Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. Princent, Oxford: Princeton University Press, 2013. // Новое литературное обозрение. 2014. № 126. С. 393-396.
10. *Воскобойников О.С.* Судьба человека. Средневековые путешествия человека между Востоком и Западом // Polistoria. Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
11. *Дмитриева О.В.* Дискредитация святого: Томас Бекет и английская реформация // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2003. М., 2003. Вып. 5. С. 305-332.
12. *Живов В.М.* Святость: краткий словарь агиографических терминов. М., Гнозис, 1994.
13. *Казбекова Е. В.* Вклад Иннокентия IV в развитие канонического права XIII в. (на материале Новелл) // Средние века. 2003. Вып. 64. С. 105-126.

14. *Казбекова Е. В.* Новеллы папы Иннокентия IV (1243-1254) и их воздействие на каноническое право. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2004.
15. *Казбекова Е.В.* Декреталии Григория IX // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 14. С. 340-342.
16. *Канторович Э.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегиной. М., 2013.
17. *Кланицай Г.* Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей. Человек в истории. 1998. М., 1999. С.118-133.
18. *Кулаева С.* Символика «телесного» подчинения в средние века // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. М., Наука, 2006. С. 329-338.
19. *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой / Пер. с фр. В. Матузовой, предисл. М.И. Парамоновой, коммент. Д.Э. Харитоновича. М., 2001.
20. *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища / Пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург, М., 2009.
21. *Ле Гофф Ж.* Тело и идеология на Средневековом Западе // *Он же*. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. и общ. ред. С. К. Цатуровой. М, 2001.
22. *Лучицкая С.И., Арнаутова Ю.Е.* Чудо // Словарь средневековой культуры. / П. ред. Гуревича А. 2-е изд. М., 2004. С. 574-577.
23. *Марей Е.С.* Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. 2013. №45 (1). С. 7- 19.
24. *Мироненко-Маренкова И.К.* Концепт святости в культурной традиции России и Франции XIX столетия / Автореферат дисс. на соискание уч. ст. к.и.н. М., 2009.

25. *Парамонова М.Ю.* Вацлавский и борисоглебский культы: Сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. [Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук]. М., 2003.
26. *Парамонова М.Ю.* Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 178-204.
27. *Парамонова М.Ю.* Канонизация // Словарь средневековой культуры. / П. ред. Гуревича А. 2-е изд. М., 2004. С. 209-212.
28. *Парамонова М.Ю.* Святые // Словарь средневековой культуры / П. ред. Гуревича А. 2-е изд., М., 2004. С. 467-478.
29. *Парамонова М.Ю.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 104-139;
30. *Парамонова М.Ю.* Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей. Человек в истории. 1997. М., 1998. С. 47-70.
31. *Серегина А. Ю.* Свое/чужое католичество. История английского путешественника в Европе середины XVI века // Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого: Материалы конференции памяти Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. О. И. Тогоева. М., 2014. С. 246–265.
32. *Ткачев Е.В.* Канонизация // Православная Энциклопедия. Т. 30. М., 2012. С. 269-359.
33. *Тогоева О. И.* «Истинная правда»: языки средневекового правосудия. М., Наука, 2006.
34. *Тогоева О.И.* Еретичка, ставшая святой. Две жизни Жанны д'Арк. М. - СПб., 2016.

35. *Тогоева О.И*. Концепт святости в политической культуре Франции XV-XIX вв. Формирование образа св. Жанны д'Арк. [Дисс. на соиск. уч. ст. док. ист. наук]. М., 2012. На правах рукописи.
36. *Яцык С. А*. Scientia, sapientia, philosophia: иерархия форм знания в сочинениях Иоанна Уэльского // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. С. 1061-1069.
37. *Яцык С.А*. Мудрость святых у языческих философов: к эволюции этических взглядов Иоанна Уэльского // Цари, святые, мифотворцы. Средневековая Европа: Восток и Запад / Отв. ред. М. А. Бойцов; зам. отв. ред. О. С. Воскобойников. М., 2016. С. 152-173. [В печати].
38. *Яцык С.А*. Формирование исключительного права понтификов на канонизацию (993–1234) // Средние века. 2016. №77 (1-2). С. 89-118.
39. *Angenendt A*. *Corpus incorruptum*: Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverhernug // Saeculum. 1991. № 3-4 (42). S. 320–348.
40. *Angenendt A*. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, Verlag C.H. Beck, 1994. 472 pp.
41. *Baarnhtelm G*., *Myrdal J*. Miracles and medieval life. Canonization proceedings as a source for medieval social history // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004. P.101-116.
42. *Baker D*. «A nursery of saints»: St. Margaret of Scotland reconsidered // *Id*. Medieval women. Oxford, 1978. P. 119-142.
43. *Bartlett R*. The Hanged Man: A Story of Miracle, Memory, and Colonialism in the Middle Ages. Princeton, 2004.
44. *Bartlett R*. The natural and the supernatural in the Middle Ages. New York, 2008.
45. *Bartlett R*. Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. Oxford, 2013.

46. *Bejczy I.* The Sacra Infantia in Medieval Hagiography // The Church and Childhood / Ed. by D. Wood. (Studies in Church History. Vol. 31). Oxford, 1994. P. 143-151.
47. *Berlioz J.* Virgile dans la littérature des exempla (XIIIe-XVe siècles) // Lectures médiévales de Virgile. Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982). Rome, 1985. P. 65-120.
48. *Berlioz J., Polo de Beaulieu M.-A.* Les recueils d'exempla et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval // L'enciclopedismo medievale: Atti del convegno "L'enciclopedismo medievale", San Gimignano, 8-10 ottobre 1992. Ravenna, 1994. P. 179-212.
49. *Bertram M.* Handschriften und Drucke des Dekretalenkommentars (sog. Lectura) des Hostiensis // *Id.* Kanonisten und ihre Texte (1234 bis Mitte 14. Jh.): 18 Aufsätze und 14 Exkurse. Leiden, 2013. S. 319-342.
50. *Bloch D.* John of Salisbury on science and knowledge // A Companion to John of Salisbury / Ed. by Christophe Grellard and Frédérique Lachaud. Leiden & Boston, 2014. P. 289-306.
51. *Blumenfeld-Kosinski R.* Miracles and Social Status in the Middle Ages. Introduction // Cahiers de recherches médiévales et humanistes. 2010. Vol. 19. P. 231-234.
52. *Boesch Gajano S.* Sainteté // Dictionnaire raisonne de l'Occident médiéval / Dir. J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt. P., 1999. P. 1023-1037.
53. *Bozoky E.* La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. P., 2006.
54. *Brooke R.* The Image of Saint Francis. Responses to Sainthood in the Thirteenth Century. Cambridge, 2006.
55. *Brown P.* Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity // Saints and Virtues. / Ed. by John Hawley. Berkeley, 1987. P. 57-78.
56. *Brown P.* Society and Supernatural: A Medieval Change // Daedalus. 1975. Vol. 104. №2. P. 135-151.
57. *Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies. 1971. №61. P. 80-101.

58. *Brown P.* The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. A.D. 200-1000. Oxford, 2003. P. 88-91.
59. *Brugnotto G.* L'« *Aequitas canonica* » : studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense). R., 1999.
60. *Burke P.* How to be a Counter-Reformation saint // *Id.* The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Cambridge, 1987. P. 48-63.
61. *Bynum C.W.* Wonder // American Historical review. 1997. Vol. 102. № 1. P. l-26.
62. *Campbell W. H.* 'Dyvers kyndes of religion in sondry partes of the Ilande'- The Geography of Pastoral Care in Thirteenth-Century England. A thesis submitted for the degree of Philosophiae Doctor at the University of St. Andrews. 2007.
63. *Campbell W. H.* Franciscan Preaching in Thirteenth-Century England: Sources, Problems, Possibilities. [Diss.] Toronto, 2012.
64. *Carolus-Barré L.* Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297). Essai de reconstitution. (Collection de l'Ecole Française de Rome, 195). Rome, 1994.
65. *Chiron Y.* Enquête sur les canonisations. P., 1998.
66. *Creytens R.* Le manuel de conversation de Philippe de Ferrare O.P. // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1946. №16. P. 107-135.
67. *d'Avray D. L.* The preaching of the friars: Sermons diffused from Paris before 1300. Oxford, 1985.
68. *d'Avray D. L.* Medieval Religious Rationalities: a Weberian Analysis. Cambridge, 2010.
69. *Delarouelle E.* Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps // Etudes mérovingiennes. Poitiers, 1953. P. 65-74
70. *Delooz P.* Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960.
71. *Delooz P.* Sociologie et canonisations. Liège, 1969.
72. *Desroche H., Vauchez A., Maitre J.* Sociologie de la sainteté canonisée // Archives des sciences sociales des religions. 1970. № 30. P. 109-115.

73. *Diem A*. A classicising friar at work. John of Wales' Breviloquium de virtutibus // Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt. Studies in Medieval and Reformation Traditions. Leiden, 2009. P. 75-105.
74. *Diem A., Verweij M*. Virtus est via ad gloriam? John of Wales and Michele da Massa in Disagreement // Franciscan studies. 2005. Vol. 63. P. 215-269.
75. *Doucet V.* Maîtres Franciscains de Paris. Supplément au «Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle» de M. le Chan. P. Glorieux // Archivum franciscanum historicum. 1934. №27. P. 531-564.
76. *Dougherty M.V*. Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas. Cambridge University Press, 2011.
77. *Drelicharz W*. Idea zjednoczenia Królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim. Krakow, 2012.
78. *Duberil-Arcin A.* Vies des saints, légendes de soi. L'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au Speculum sanctorale de Bernard Gui (1331). (Hagiologia. Etudes sur la Saintété en Occident. Vol. 7). Turnhout, 2011.
79. *Dunbabin J.* Aristotle in the Schools // Trends in Medieval Political Thought / Ed. by B. Smalley. Oxford, 1965. P. 65-85; *Little A.G.* The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century // Archivum Franciscanum Historicum. 1926. 19. P. 803–874.
80. *Ferrier L.* Aspects du rôle de la Curie dans le déroulement des procès de canonisation // Aux origines de l'État moderne: le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde (Avignon 23-24 janvier 1988). Rome, 1990. P. 269-291.
81. *Finucane R. C*. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. L., 1977.
82. *Finucane R. C*. The Rescue of the Innocents: Endangered Children in Medieval Miracles. N. Y., L., 1997.
83. *Finucane R*. C. The Use and Abuse of medieval miracles // History. 1975. №60. P.1-10.

84. *Finucane R.C.* The Toddler in the Ditch: A Case of Parental Neglect? // Voices form the Bench. The Narratives of Lesser Folk in Medieval Trials / Ed. by M. Goodich. Houndmills, 2006. P. 127-148.
85. *Flood D*. John of Wales' Commentary on the Franciscan rule // Franciscan Studies. 2002. Vol. 60. P. 93-96.
86. *Foote D*. How the Past Becomes a Rumor: The Notarialization of Historical Consciousness in Medieval Orvieto // Speculum. № 75 (4). 2000. P. 794-815.
87. *Foreville R.* Un procès de canonisation à l'aube du XIIIe siècle (1201-1202): le Livre de saint Gilbert de Sempringham. Paris, 1943.
88. *Frezza M*. Il problema della salvezza dei pagani (da Abelardo al Seicento). Napoli, 1962.
89. *Frugoni C*. Saint Louis et saint François // Médiévales. №34. 1988. P. 35-38.
90. *Gaposchkin C.* Louis IX et la mémoire liturgique // Revue d'Histoire de l'Eglise de France. 2009. № 1. P. 23-34.
91. *Gaposchkin C*. The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages. Ithaca, 2008.
92. *Geary P*. Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton, 1990.
93. *Geary P.* L'Humiliation des saints // Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 1979. Vol. 34. №1. P. 27–42.
94. *Glorieux P.* Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. P., 1934.
95. *Golinelli P*. Social Aspects in Some Italian Canonization Trials. The Choice of Witnesses // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). Rome, 2004. P. 165–180.
96. *Goodich M.* A Profile of Thirteenth-Century Sainthood // Comparative Studies iin Society and History. 1976. Vol. 18. № 4. P. 429-437.

97. *Goodich M.* Liturgy and the Foundation of Cults in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder. Turnhout, 2001. P. 145-157.
98. *Goodich M.* Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350. Aldershot, 2007.
99. *Goodich M.* Reason or Revelation? The Criteria for the Proof and Credibility on Miracles in Canonization Processes // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). Rome, 2004. P. 181–197.
100. *Goodich M.* The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints // Church History. 1975. Vol. 44. P. 294-307.
101. *Goodich M.* Violence and Miracle in the Fourteenth Century: Private Grief and Public Salvation. Chicago, 1995.
102. *Goodich M.* Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25). Stuttgart, 1982.
103. *Goullet M.* The Catalogues of the virtues in hagiographic texts: between topics and history // The Charm of a List, From the Sumerians to Computerised Data Processing / Ed. Lucie Doležalová. Cambridge, 2009. P. 66-79.
104. *Graus F.* La sanctification du souverain dans l'Europe centrale de X et XI siècles // Hagiographie, culture et sociétés. P., 1981. P. 559-572.
105. *Gregory T.* Abélard et Platon // Studi medievali. 1972. № 13. P. 539-562.
106. *Grignaschi M.* Lo pseudo Walter Burley e il Liber de vita et moribus philosophorum // Medioevo. 1990. №16. P. 131– 190.
107. *Harline C.* Official Religion, Popular Religion: the Recent Historiography of the Catholic Reformation // Archive for Reformation History. 1990. №81. P. 239–262.

108. *Harrison D. Quod magno nobis fuit horrori...* Honor, power and holiness within the context of canonization // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004. P. 39-52.

109. *Hauréau B*. Jean de Galles, théologien // Histoire littéraire de la France. T. XXV. P., 1869. P. 16-24.

110. *Hehl E.-D*. Lucia/Lucina - Die Echtheit von JL 3848. Zu den Anfängen der Heiligenverehrung Ulrichs von Augsburg // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Bd. 51. 1995. S. 195-211.

111. *Herbers K*. Le dossier de saint Rosendus de Celanova. Structure, évolution, réécriture et influence papale // Miracles, vies, et réécritures dans l'occident médiéval. Actes de l'Atelier «La réécriture des Miracles» et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulose / Sous la dir. de Monique Goullet et Martin Heinzelmann. (Beihefte der Francia, Bd. 65). Paris, 2006. P.103-120.

112. *Irgang W*. Die politische Bedeutung der Heiligen im Mittelalter (Wenzel, Adalbert, Stanislaus, Hedwig) // Heilige und Heiligenverehrung in Schlesien. Verhandlungen des IX. Symposions in Würzburg vom 28. bis 30. Oktober 1991 / Hrsg. von Joachim Köhler. Sigmaringen, 1997. S. 31-50.

113. *Kalning P*. Virtues and Exempla in John of Wales and Jacubus de Cessolis. trad. Eric Kuchle // Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500 / Cur. István Pieter Bejczy and Cary J. Nederman. Turnhout, 2007. (Disputatio 9). P. 139-176.

114. *Katajala-Peltomaa S*. Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth Century Canonization Processes. Turnhout, 2009.

115. *Katajala-Peltomaa S*. Recent Trends in the Study of Medieval Canonizations // History Compass. 2010. № 8/9. P. 1083-1092.

116. *Kehnel A*. The narrative tradition of the medieval Franciscan friars // Franciscan Studies. Vol. 63. 2005. P. 461-530.

117. *Kelly H.* Inquisitions and Other Trial Procedures in the Medieval

West. Aldershot, 2001.

118. *Kieckhefer R.* Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. 238 pp.

119. *Klaniczay G.* Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe. Cambridge, 2002.

120. *Klaniczay G.* I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia // Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo. Atti del Convegno di studio organizzato e promosso dalla Fondazione Giorgio Cini in collaborazione con l'Accademia ungherese delle scienze cur. Firenze-Venezia, 1995 (Fondazione Giorgio Cini. Centro di cultura e civiltà. Civiltà veneziana. Studi 46). P. 75-109.

121. *Klaniczay G.* Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale // Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo / A cura di S. Gensini (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche 7). Pisa, 1998. P. 83–105.

122. *Klaniczay G.* Proving sanctity in the canonization processes (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary) // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004. P. 117-148.

123. *Klaniczay G.* Speaking about Miracles: Oral Testimony and Written Record in Medieval Canonization Trials // The Development of Literate Mentalities in East and Central Europe. Fourth Utrecht Symposium on Medieval Literacy, 2001. Turnout, 2004. P 365-396.

124. *Klauser Th.* Die Liturgie der Heiligsprechung // *Id.* Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie. Münster, 1974. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 3). S. 161-176.

125. *Kleinberg A.* Histoire des saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident. Paris, 2005.

126. *Kleinberg A. M.* Canonization without a canon // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004. P. 7-18.

127. *Kleinberg A.* Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago-L., 1992.

128. *Kleinberg A.* Proving Sanctity: Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages // Viator. 1989. №20. P. 183-205.

129. *Kloczowski J.* The Church and the Nation: the Example of the Mendicants in Thirteenth Century Poland // Faith and Identity. Christian Political Experience. Papers read at the Anglo – Polish colloquium of the British subcommision of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésaistique Comparée, 9 – 13 September 1986 / Ed. by David Loades and Katherine Walsh. Oxford, 1990. P. 47 – 55.

130. *Kochanowska-Reiche M.* Ikonografia kanonizacyjna św. Stanisława biskupa // Biuletyn Historii Sztuki. 1987. №49 (1-2). S. 73-85.

131. *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln – Weimar – Wien, 2005.

132. *Krötzl C. Fama sanctitatis*: Die Akten der spätmittelalterlichen Kanonisationsprozesse als Quelle zu Kommunikation und Informationsvermittlung in der mittelalterlichen Gesellschaft // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. R., 2004. P. 223-244.

133. *Krötzl C.* Kanonisationsprozess, Sozialgeschichte und Kanonisches Recht im Spätmittelalter // Nordic Perspectives on Medieval Canon Law / Ed. *M. Korpiola*. Saarijärvi, 1999. P. 19–39.

134. *Krötzl C.* Prokuratoren, Notare und Dolmetscher : Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen // Hagiographica. 1998. Bd. 5. S. 119-140.

135. *Küenzlen F., Kalning P., Plessow O.* Die Schachbildlichkeit in Johannes Guallensis' Breviloquium de virtutibus – eine Kurzfassung (Epitome) des Liber de ludo scaccorum des Jacobus de Cessolis (mit Edition) // Mittellateinisches Jahrbuch. 2010. Bd. 45. S. 61-99.

136. *Kurek J.* Jedność w wielości. Św. Stanisław jako patron jedności kulturowej w pluralizmie cywilizacyjnym // Kult świętego Stanisława na Śląsku (1253 - 2003) / Pod red. A. Pobóg – Lenartowicz. (Z Dziejów Kultury Chrześcijańskiej na Śląsku, 28). Opole, 2004. S. 85-105.

137. *Kuzmová S.* Division and Reintegration of St. Stanislaus: A Political Analogy in Sermons? // Promoting the Saints Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday / Ed. by Ottó Gecser, József Laszlovszky, Balázs Nagy, Marcell Sebők, Katalin Szende. Budapest, 2011. P. 150-163.

138. *Kuzmová S.* Preaching Saint Stanislaus. Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow and Their Role in the Construction of His Image and Cult. Doctoral Thesis submitted to Central European University, Department of Medieval Studies in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Budapest, 2010.

139. *Lachaud F.* De la satire politique au ‘miroir’: Jean de Galles et la lecture du Policraticus de Jean de Salisbury au XIIIe siècle // Universitas scolarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants. Genève, 2011. P. 385-407.

140. *Le Cornec C.* Les envies de poisson dans la littérature médiévale // Questes. №12. 2007. URL: http://questes.free.fr/pdf/bulletins/faim/FetA_Cecile%20LE%20CORNEC.pdf [Дата обращения: 12.10.2015]

141. *Lett D.* De la dissemblance à la ressemblace: construction sociale et métamorphoses des récits de miracles dans le procès de canonisation et l'abbreviatio maior de Nicolas de Tolentino (1325–1328) // Miracles, vies, et réécritures dans l'occident médiéval. Actes de l'Atelier «La réécriture des

Miracles» et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulose / Sous la dir. de Monique Goullet et Martin Heinzelmann. (Beihefte der Francia, Bd. 65). Paris, 2006. P. 121-149.

142. *Lett D*. Un procès de canonisation au Moyen Age. Essai d'histoire sociale. Nicholas de Tolentino 1325. P., 2008.

143. *Little A.G*. Studies in English Franciscan history. Manchester, 1917.

144. *Marenbon J*. Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz. Princeton, 2015.

145. *Marenbon J.* Peter Abelard's Theory of Virtues and its Context // Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in honour of David Luscombe / Ed. by J. Canning, E. King and M. Staub (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 106). Leiden - Boston, 2011. P. 231-242.

146. *Marenbon J.* The Hellenistic Schools and Pagan Philosophy in the Middle Ages. (Freiburger Mediavistische vortrage, Bd. 3). Basel, 2011.

147. *Mariani P.* Racconto spontaneo o memoria construita? Testi e confronto in alcuni processi di canonizzazione del secolo decimocuarto // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes. 1996. T. 108. №1. P. 259-319.

148. *McGrath A*. Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. Cambridge, 2005.

149. Medieval Hagiography: An Anthology / Ed. by Thomas Head. New York, 2000.

150. *Mitri A.* De figura juridica postulatoris in causis beatificationis et canonizationis. Roma, 1962.

151. *Mrozowicz W*. Die politische Rolle des Kultes des hl. Adalbert, Stanislaus und der hl. Hedwig im Polen des 13. Jahrhunderts // Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au moyen âge et à l'époque moderne / Ed. par M. Derwich, M.V. Dmitriev. Wroclaw, 1999. P. 111-124.

152. *Mrozowicz W.* Święty Stanisław w średniowiecznym dziejopisarstwie śląskim // Kult świętego Stanisława na Śląsku (1253 - 2003) / Pod red. A. Pobóg – Lenartowicz. (Z Dziejów Kultury Chrześcijańskiej na Śląsku, 28). Opole, 2004. S. 117-132.

153. *Newhauser R.* Preaching the "contrary virtues" // Mediaeval Studies. №70. 2008. P. 135-162.

154. *Newman B.* The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate // Church History. 2005. Vol. 74. №1. P. 1-38.

155. *Nyberg T.* The canonization process of St. Birgitta of Sweden // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. (Collection de l'École française de Rome, № 340). R., 2004. P. 67-85.

156. *Paciocco R.* «Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto»: la santità medievale tra processo romano-canonico e diplomatica pontificia // Collectanea Franciscana. 2007. № 77. P. 265-311.

157. *Paciocco R.* «Tantum sufficit mihi verbum vestrum». I fratri minori, il Perdono di Assisi e le indulgenze // Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte: Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger / Hsg. von Maria Stuiber, Michele Spadaccini. Bamberg, 2014. S. 279-301.

158. *Paciocco R.* Canonizzazioni e culto dei santi nella «Christianitas» (1198-1302). (Medioevo francescano, Saggi 11). Assisi, 2006.

159. *Paciocco R.* Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges // Archivum historiae pontificiae. 2002. №40. P. 85–174.

160. *Paciocco R.* Santità e rivendicazioni papali nell'Italia centrale intorno al 1252 // Studi medievali. 2008. №49. P. 711-727.

161. *Pajor P.* Topografia sakralna katedry krakowskiej w XIV wieku a kult św. Stanisława // Średniowieczna architektura sakralna w świetle najnowszych badań. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez

Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie 13–15 listopada 2013 roku / Red. Tomasz Janiak, Dariusz Stryniak. Gniezno, 2014. S. 209-225.

162. *Pantin W.A*. John of Wales and Medieval Humanism // Medieval studies Presented to Aubrey Gwynn S.J. / Ed. By J. A. Watt et al. Dublin, 1961. P. 297-319.

163. *Paravicini-Bagliani A.* Le pape peut-il tomber dans l'erreur? A propos du rituel de canonisation au Moyen Âge // Errors and Mistakes. A Cultural History of Fallibility / Ed. by Mariacarla Gadebusch and Agostino Paravicini Bagliani. Firenze, 2012. P. 147-162.

164. *Pellegrini L.* Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum» // Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200 (Assisi, 16-18 ottobre 1980), 1981. P. 129-167.

165. *Pennington K.* A Decretal Collections: 1190-1234 // The History of Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX / Ed. by *W. Hartmann, K. Pennington*. Washington, 2008. P. 293-317.

166. *Petersohn J*. Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate // *Id.* Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Stuttgart, 1994. S. 597–609.

167. *Pfister F.* Der Reliquienkult im Altertum. 2 Bd. Giessen, 1909-1912.

168. *Porto Th. de A*. Canonização e poder no pontificado de Gregório IX: princípios, problemas e reflexões // Revista de História Helikon. 2014. №1. P. 72-93.

169. *Porto Th. de A.* Política de canonização ou canonização como política? O papado, os mendicantes e as canonizações na primeira metade do século XIII // XI Simpósio de História Comparada, 2014, Rio de Janeiro. Anais do XI Simpósio de História Comparada. Rio de Janeiro, 2014. P. 161-168.

170. *Post G*. Philosophy and Citizenship in the Thirteenth Century — Laicization, the Two Laws and Aristotle // Order and Innovation in the

Middle Ages / Eds. William C. Jordan, Bruce McNab and Teofilo F. Ruiz. Princeton, NJ, 1976. P. 401-408

171. *Prudlo D.* Certain Sainthood Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church. Ithaca, 2016.

172. *Prudlo D.* The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252). Farnham, 2008.

173. *Reynolds L.D., Wilson N. G*. Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. 2nd Edition. Oxford, 1968.

174. *Ricklin Th. De honore Aristotelis apud principes* oder: Wie Aristoteles in die höfische Gesellschaft des 13. Jahrhunderts einzieht: Das Beispiel des Johannes von Wales // Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof / Hrsg. von G. Grebner und J. Fried. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 15). Berlin, 2008. S. 367-389.

175. *Ricklin Th*. Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum // Exempla docent / Ed. par Th. Ricklin. P., 2006. P. 201-223.

176. *Roest B*. A history of Franciscan education (c.1210-1517). Leiden, 2000.

177. *Roznowska-Sadraei A*. Pater Patriae: The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings 1200-1455. Kraków, 2008.

178. *Saccenti R*. La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni // Le fatiche di Benedetto XIV. Saggi Sulla trattatistica di Papa Lambertini, a cura di M. T. Fattori. Roma, 2011. P. 57-101.

179. *Saccenti R*. Il De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV : materiali per una ricerca // Le fatiche di Benedetto XIV. Saggi Sulla trattatistica di Papa Lambertini, a cura di M. T. Fattori. Roma, 2011. P. 139-170.

180. Sainthood: Its Manifestations in World Religions / Ed. by

Richard Kieckhefer, George Doherty Bond. Berkley – Los Angeles – London, 1990.

181. *Schimmelpfennig B*. Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig? // Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben. 1993. №86. S. 23—44.

182. *Schmidt P. L*. Das Compendiloquium des Johannes Vallensis - die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Literatur? // Traditio latinitatis: Studien zur Rezeption und Überlieferung der lateinischen Literatur / Joachim Fugmann, Martin Hose, Bernhard Zimmermann (Hrsg.). Stuttgart, 2000. S. 247-258.

183. *Schmitt J.-C*. La fabrique des saints // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 39e année. 1984. №2. P. 286-300.

184. *Schwandt S*. Virtus. Zur Semantik eines politischen Konzepts im Mittelalter (Historische Politikforschung, Bd. 22). Frankfurt, 2014.

185. *Sigal P.-A*. L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle). P., 1985.

186. *Sigal P.-A*. Les marcheurs de Dieu : pèlerinages et pèlerins au Moyen Age. P., 1974.

187. *Sigal P.-A*. Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 1969. №6. P. 1522-1539.

188. *Sigal P.A*. Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XIe et XIIe siècles // Les Reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Cote d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997 / Ed. par E. Bozoky et A.-M. Helvétius. Turnhout, 1999. P. 213–227.

189. *Smalley B*. Ecclesiastical attitudes to novelty c. 1100-1250 // *Ead.* Studies in medieval thought and learning from Abelard to Wyclif. L., 1981. P. 97–120.

190. *Smalley B*. English friars and Antiquity in the early fourteenth century. Oxford, 1960.

191. *Solvi D*. Santi degli eretici e santi degli inquisitori intorno all'anno 1300 // Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messagi agiografici / Ed. Paolo Golinclli. R., 2000. P. 267-286.

192. *Swanson J.* John of Wales. A study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar. Cambridge, 1989.

193. *Teixeira I.S.* O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito // Revista Brasileira de História. 2012. №32(63). P. 207-223.

194. *Tierney B*. Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. (Studies in the History of Christian Thought, 6). 2nd ed, Leiden, 1988).

195. *Toynbee M. R.* St. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century. Manchester, 1929.

196. *Tunberg S.* Erik den helige, Sveriges helgonkonung // Fornvännen. Meddelattden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. № 36. Stockholm, 1941. S. 257-278.

197. *Vauchez A*. « Beata Stirps » : sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles // Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974). R., 1977. P. 397-406.

198. *Vauchez A*. Innocent III, Sicard de Crémone et la canonisation de saint Homebon (1197) // Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del congresso internazionale, Roma, 9 - 15 settembre 1998 / Ed. Andrea Sommerlechner. Vol. 1. Roma, 2003. P. 435-455.

199. *Vauchez A.* La pauvreté volontaire au Moyen Age // Annales: Économies, Sociétés, Civilisations. 25e année. 1970. № 6. P. 1566–1573.

200. *Vauchez A*. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome, 1988.

201. *Vauchez A*. Le «trafiquant celeste»: Saint Homebon de Crémone (1197), marchand et «père des pauvres» // Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles). Vol. 1: Mentalités et sociétés.

P., 1987. P. 115-122.

202. *Vauchez A*. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge // Ecole française de Rome et d'Athènes. Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1968. Vol. 80. P. 595-625.

203. *Vauchez A.* Omobono di Cremona (1197): laico e santo: profilo storico. Cremona, 2001.

204. *Vauchez A*. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? // Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988). R., 1991. P. 161-172.

205. *Vitto C.L.* The virtuous pagan in Middle English literature. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree doctor of philosophy. Houston, 1985.

206. *von Güttner-Sporzyński D*. Constructing memory: holy war in the Chronicle of the Poles by Bishop Vincentius of Cracow // Journal of Medieval History. 2014. № 3 (40). P. 201-232.

207. *von Moos P*. Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im 'Policraticus' Johanns von Salisbury (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2). Hildesheim, 1988.

208. *von Moos P*. Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit kritischer Edition der Quaestio de salvatione Aristotelis des Lambertus de Monte von Philipp Roelli. Heidelberg, 2013.

209. *von Moos P*. Païens et païens. La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote // Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secc. X-XIV). Milano, 2013. P. 67-118.

210. *Wall V.* Queen Margaret of Scotland (1070-93): Burying the Past Enshrining the Future // Queens and Queenship in Medieval Europe / Ed. by Duggan. The Boydell Press, 1997. P. 27–38.

211. *Ward B.* Miracles and the medieval mind: theory, record and event 1000-1215. Philadelphia, 1982.

212. *Ward B.* Signs and Wonders: Saints, Miracles and prayers from the IVth to the XIVth. L., 1992.

213. *Weber M.* Wirtschaft Und Gesellschaft: Grundriss Der Verstehenden Soziologie. 5te Autlage. Tübingen, 2002.

214. *Węcowski P.* Strata korony królewskiej po śmierci św. Stanisława w opinii pisarzy późnego średniowiecza // Christianitas Romana. Studia ofiarowane Profesorowi Romanowi Michałowskiemu / Red. K. Skiwierczyński. Warszawa, 2009. S. 274-299.

215. *Weinstein D., Bell R.M.* Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700. Chicago – L., 1986.

216. *Wetzstein T.* Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter. Köln – Weimar – Wien, 2004. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Bd. 28).

217. *Wetzstein T. Iura novit curia*. Zur Verfahrensnormierung der Kanonisationsprozesse des späten Mittelalters // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. R., 2004. P. 259-287.

218. *Wetzstein T. Virtus morum et virtus signorum*? Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts // Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen. Erscheinungsformen. Deutungen / Hg. *M. Heinzelmann, K. Herbers, D. R. Bauer*. Stuttgart, 2002 (Beiträge zur Hagiographie. Bd. 3). S. 351–376.

219. *Wirth J.* Légende et miracles de Saint Thomas // Micrologus. Natura, scienze e società medievali / Nature, Sciences and Medieval Societies. The Medieval legend of philosophers and scholars. 2013. №21. P. 397-410.

220. *Witkowska A.* The thirteenth-century miracula of St. Stanislau, Bishop of Krakow // Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux. R., 2004. P. 149-163.

221. *Wolf G.* Die Kanonisationsbulle von 993 für den Hl. Oudalrich von

Augsburg und Vergleichbares // Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. 1944. №40. S. 85-104.

222. *Wood A. L.* The discourse of sanctity: Early modern canonization of saints as a collaborative process. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree “master of arts”. Houston, Texas, 1994.

223. *Zanella G.* Armanno Pungilupo, eretico quotidiano // *Id*. Hereticalia. Temi e discussioni. Spoleto, 1995. P. 3-14.

224. *Ziegler J.* Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries // Social History of Medicine. 1999. №12. P. 191-225.

Приложения

Приложение 1. Список канонизированных между 1250 и 1297 гг. святых.

Имя	Дата смерти	Дата начала процесса канонизации	Дата канонизации	Лет от смерти до канонизации	Канонизировавший папа	булла о канонизации
Маргарита Шотландская	16.11.1093	1245	1250	157	Иннокентий IV	[592]
Петр Мученик (Петр Веронский)	05.04.1253	1253	1253	0	Иннокентий IV	Magnis et crebris; Magna magnalia
Станислав Краковский	08.05.1079	1246	1250	171	Иннокентий IV	Olim a gentilium
Клара Ассизская	12.08.1253	1253	1255	1	Александр IV	Clara claris
Ричард Чичестерский	03.04.1253	1256	1262	9	Урбан IV	Exultet jam Angelica
Ядвига Силезская	15.10.1243	1262	1267	23	Климент IV	Exultat cunctorum fidelium
Людовик IX Святой	25.08.1278	1281	1297	18	Бонифаций VIII	Gloria laus

[592] Торжественной канонизации Маргариты не было и нет буллы, объявляющей ее святой. Канонизационное расследование, посвященное ей, проводилось трижды: в 1245, 1247 и 1248 гг., а 19 июня 1250 года состоялось торжественное перенесение мощей, приравненное к канонизации.

Приложение 2. Перевод трактата Иоанна Уэльского «Краткая беседа о мудрости или философии святых»

Данный перевод базируется на транскрипции трех рукописей, содержащих «Краткую беседу о мудрости или философии святых» и созданных в XIV в., между которыми пренебрежимо мало разночтений. Один из манускриптов хранится в Ассизи (Assisi, Sacro Convento, ms. 397, fol. 216–221), другой — в Париже (Paris, Mazar. 727=1255, fol. 109–113), третий – в Оксфорде (Oxford, Bodleian Laud Misc. 603, fol. 99-103).

Текст «Краткой беседы» приводится полностью. Квадратными скобками обозначаются слова, пропущенные в рукописи Assisi, Sacro Convento, ms. 397, которая, обладая наилучшей сохранностью, была транскрибирована первой и легла в основу настоящего перевода. В этих же скобках поставлены слова, отсутствующие в оригинале, но необходимые для передачи смысла той или иной фразы средствами русского синтаксиса.

Иоанн Уэльский. Краткая беседа о мудрости или философии святых.

Эту краткую беседу о мудрости святых составляют восемь глав. Первая — о том, что такое мудрость по определению. Вторая — о мудрости, о которой говорят дурно, о том, какова она, и о том, почему ее так определяют. Третья — о том, как направить мудрость, которая состоит в познании вещей. Четвертая — о том, что такое мудрость святых в собственном смысле. Пятая — о том, сколькими способами определяют мудрость святых. Шестая — о том, какова мудрость святых. Седьмая — о том, где и кем такая мудрость обретается. Восьмая — о превосходстве мудрости святых над мирскими мудростями в жизни и в деяниях.

Начинается краткая беседа о философии или о мудрости святых.

Суетны все люди, в которых нет ведения о Боге (Прем. 13:1). В предыдущем небольшом трактате[593] я собрал некоторые сведения о жизни языческих философов, кое-что из их речений и деяний, но, поскольку они не обладали истинным знанием о Боге, и не возблагодарили Высшего Творца, Который открыл им то, что они знали, они забылись в своих размышлениях и, *называя себя мудрыми, обезумели* (Рим 1:22), *ибо обезумел человек от мудрости своей* (Иер. 10:14). Поэтому кажется полезным собрать какие-то сведения о философии или о мудрости тех святых, которые были истинными философами, освященными истинной философией.

Заниматься философией — значит, согласно Платону, любить Бога, как говорит Августин (О граде Божьем, VIII). Поскольку святые истинно любили Бога, именно они и являются настоящими философами. Поэтому сказано на радость праведнику: [премудрость] *даровала ему познание святых* (Прем. 10:10), поскольку это – мудрость души, то есть та, которая освещает душу истинным светом, та, о которой говорится в Притчах: *Где нет учения души, [там] нет добра* (Притч. 19:2). И поскольку в предыдущем трактате речь идет о философии под названием «философия» (*philosophia*), то здесь мы будем использовать понятие мудрость (*sapientia*), заслуженно присвоив его знанию святых. Философия – это любовь к мудрости, и эта мудрость содержит в себе большее совершенство, чем философия, несмотря на свое название. Часто одну принимают за другую. Иногда в Писании о мудрости говорится хорошо, иногда – дурно.

Глава 1. Что такое мудрость по определению?

Во-первых, необходимо выяснить, как можно в целом описать и определить мудрость, и в какой мере она описывает то, что относится к знанию и познанию. Эту мудрость следует направить в нужное русло. Во-вторых, нужно отречься и остерегаться той мудрости, о которой говорят

[593] Речь идет о «Полезной беседе о жизни известных философов, об их нравственных речениях и достойных подражания деяниях» ("*Compendiloquium de vitis illustrum philosophorum et dictis moralibs eorundem ac exemplis imitabilibus*"), написанной между 1270 и 1272 гг.

дурно. В-третьих, нужно [разузнать] о мудрости, к которой следует стремиться и которую следует взыскивать, именно такова философия святых. [Слово] «мудрость» (*sapientia*) происходит от того же, что и [слово] «знать» (*sapere*), как говорит Августин во 2 главе 12 книги «О граде Божьем». И поскольку [слово] «знать» иногда воспринимается в плохом смысле, а иногда — в хорошем, то и мудрость воспринимается и так, и эдак.

Определим и опишем мудрость в целом и разными способами то, как она относится к умозрительному пониманию.

Мудрость — это постижение истины тех вещей, которые истинны, и которые приобретают свою неподражаемость, как пишет Боэций в начале «Арифметики» и Доминик Гундиссалин в трактате «О душе».

Или же мудрость — это «*знание наук божественных и человеческих и понимание, в чем причина всех вещей*»[594], как пишет [Марк] Туллий [Цицерон] в IV книге «Тускуланских бесед».

Или же мудрость — это само узнавание (*agnitio*) божественных вещей, как пишет Макробий в 1 [книге] «Сатурналий», или истинное знание вековечных вещей, как пишет Гундиссалин в «О происхождении наук»[595] и с ним соглашается Августин, который утверждает, что мудрость — *это постигающее познание (cognitio intellectualis) вечного*[596] («О Троице», 12 глава, в конце).

Или же мудрость — это самая точная из наук, как пишет Мудрец (Аристотель) в VI книге «Никомаховой этики».

Или же быть мудрым — значит, «*познать все божественное и человеческое и его причины*»[597] (Сенека, Письма, 89)

Или же мудрость — *всегда и хотеть и отвергать одно и то же* (Сенека, Письма, 20)[598].

---

[594] Перевод В. О. Горенштейна.
[595] Трактат «De ortu scientiarum» принадлежит перу аль-Фараби, Доминик Гундиссалин же является его переводчиком.
[596] Перевод А. А. Тащиана.
[597] Перевод С.А.Ошерова.

Разные авторы определяют ее другими способами, исходя не только из того, что она просвещает взор, но также из того, что она направляет и придает форму стремлению, как будет раскрыто ниже.

Глава 2. О мудрости, о которой говорят дурно, и о том, почему о ней так говорят

Мудрость считают чем-то дурным в тех случаях, когда, как сказано, [речь идет о] земной, душевной и бесовской мудрости, *которая не нисходит свыше* (Иак. 3:15), той, которой святым следует избегать и остерегаться, хотя ей и гордятся мудрецы мира сего, о чем хорошо написал Григорий [Великий] в «Нравственных толкованиях на книгу Иова», 12: *осмеяна простота праведника* (Иов 12:4). *Мудрость мира сего [заключается в том], чтобы опутать сердце уловками, затуманить [истинный] смысл словами, ложное выставить истинным, а истинное - ложным. Именно такой мудрости обычно учат юнцов, за такую мудрость мальчики платят. Те, кто ее знают, гордятся, презирая остальных. Те же, кто ее не знает, приниженные и робкие, восхищаются ими, поскольку это зовется образованностью. Она приказывает своим приверженцам искать вершин почести, радоваться обретенной суетности мирской славы и многократно увеличивать пробужденное другими зло; когда есть силы, не уступать ничьему сопротивлению, когда же сил недостает, все, чем не удается навредить, маскировать под миролюбивую добродетель*. [Вот что] он там [говорит]. Вот она — мирская премудрость.

Эта мудрость стремится опорочить или навредить, всеми возможными способами, словом или делом: *Они умны на зло, но добра делать не умеют* (Иер. 4:22).

А еще [эта дурная мудрость] есть сладострастие и наслаждение плотскими радостями. Поэтому она и называется мудростью (prudentia) плоти (Рим. 8:6): *помышления плотские суть смерть.* [Она заключается

---

[598] Перевод С.А.Ошерова.

также в том, чтобы] искать выгоды и удобства мирских и высших почестей. *Сыны века сего догадливее сынов света в своем роде* (Лк. 16:8). ~~И~~И все они [т.е. ложные премудрости] не свыше, но низменны. *И первая может быть названа бесовской, вторая — душевной, третья — земной*. (Иак 3,15).

Глава 3. Как направить мудрость, которая состоит в познании вещей

Первая мудрость[599], заключающаяся в познании вещей, как известно, должна быть направлена на достижение нужной цели. Злоупотребление ею заключается в раздувании гордыни, ибо *знание надмевает* (1 Кор. 8:1*)*. «*Как*, — говорит [Бернард], — *непереваренная пища, которая не доведена до готовности, производит дурные соки и разрушает тело, а переваренная – питает. Так и наука, переваренная желудком памяти, порождает дурные соки, если не прожарена на огне любви. А дурные соки — это дурные нравы. Вскипание мудрости же очищает их, вознося*». *Препятствием для истины [является] надменность[600] ума, которая, раздуваясь, заслоняет [ее собой]*, как пишет Григорий в 23 главе «Книги нравственных толкований», объясняя 33 главу книги Иова. Это и есть то, *в котором ты неправ*. (Иов. 33:12).

Случается, что подобной мудростью неправильно пользуются, воображая что-то о ней и считая, что имеют больше мудрости, чем имеет кто-либо другой. *Не дерзали размышлять [о Нем] все, кто казались себе мудрецами* (Иов. 37:24), как об этом пишет Григорий Великий в конце 27 книги «Нравственных толкований». *Те, кто полагают себя мудрыми, не могут созерцать божественную мудрость, ибо [они] находятся тем дальше от Его света, чем менее они смиренны внутри самих себя*. Хорошо об этом и у Матфея, 11:25: *Ты утаил сие от мудрых и открыл то младенцам.*

---

[599] В данном случае представляется уместным отождествить «первую мудрость» с «первой философией», *prima philosophia*, то есть с метафизикой.

[600] Латинское слово "*tumor*", которое Иоанн употребил в этой фразе, обладает несколькими значениями: его можно перевести не только как «спесь, надменность и напыщенность», но и как «опухоль, нарыв». Иоанн играет с многозначностью этого понятия: порок надменности разрастается, раздувается, как опухоль.

Бывает и такое неверное употребление [мудрости]: изучать бесполезные знания ради любопытства, бесстыдно торговать ими или тщеславно хвалиться ими на публике (exterius), о чем хорошо сказал святой Бернард в указанной выше гомилии. «*Кто,* — говорит апостол, — *думает что-либо постичь, тот будь безумным, чтобы быть мудрым*» (1 Кор. 3:18). Апостол не хвалит того, кто знает много, если тот не понимает порядка знания; он должен знать, в каком порядке, с каким тщанием и с какой целью следует изучать что бы то ни было. В правильном порядке — то есть в первую [очередь надо изучать то], что более пригодно для спасения; с тщанием — значит, пламенно изучать то, что побуждает к любви; с правильной целью — ибо [изучать] нужно не для пустой славы, не ради любопытства или чего-то подобного, но только чтобы наставить себя и ближнего. Есть те, кто хочет [что-то] знать, чтобы продавать мудрость, ради денег или почестей; это скверный промысел. А есть те, кто хочет знать для наставления; это любовь. Так по Бернарду.

Как наиболее благородные из [языческих] философов использовали философию для исправления нравов и философствовали в поисках блага, (как сказано в 8 книге «О граде Божьем» Августина и у нас в предыдущем трактате), так и верные [христианские] философы тем более должны направить божественную философию, то есть данную им свыше премудрость, на воспевание славы Божией. И им не следует зазнаваться из-за собственной мудрости и возноситься, чтобы не оказаться глупцами перед лицом Божьим. Ибо сказано в Послании к римлянам: *Называя себя мудрыми, обезумели* (Рим. 1:22); и у Григория сказано в «Нравственных толкованиях» о 30 стихе Иова: *Дети глупцов*…: всякий внутри тем глупее, чем умнее он пытается выглядеть*, так что мудрость мудрецов погибнет, и разум разумных сокроется* (Ис. 29:14). Также, поэтому благородные философы не хотели объявлять себя мудрецами; они называли себя философами, то есть взыскующими мудрости, потому что было большой дерзостью объявлять себя мудрецом (как в другом трактате сказано о Пифагоре и о Сократе, который

говорил, что ничего не знает). Самонадеянно выставлять себя мудрецом перед менее знающими людьми. И поэтому, согласно совету апостола, *кто из вас думает быть мудрым, тот будь безумным, чтобы быть мудрым* (1 Кор. 3:18). Более того, Григорий в «Нравственных толкованиях» (глава 27) [трактует это так]: *Если мы жаждем быть истинно мудрыми и созерцать саму мудрость, призн**а**ем же смиренно себя глупцами, оставим вредную мудрость, научимся достойной похвалы глупости*. Потому и Закхей, *так как не мог видеть Иисуса за толпою, влез на смоковницу, чтобы увидеть Его* (Лука 19:4). Смоковница же считается глупым деревом. *[Те, кто] смиренно избирает мирскую глупость, во всех тонкостях созерцают божью мудрость*, — как об этом хорошо говорит Григорий.

Итак, мудрость должна быть направляема и управляема с великой способностью различать добро и зло, в правильном направлении и без всякого злоупотребления.

Кроме того, есть мудрость, которая искушает ошибками; апостол учит ее сторониться (Кол. 2:8): «*Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением*». Вся эта мудрость должна быть полностью устранена, поскольку не терпит рядом с собой божественной премудрости. Об истинной мудрости и глупости говорит Григорий [Великий] в 18 книге «Нравственных толкований», объясняя 28 [главу] книги Иова. *Бездна говорит: «Не во мне она»* (Иов 28:14), то есть мудрость. Ибо говорится, что разум, стремясь к мудрости по плоти, обнаруживает себя глупым в предметах духовных. Здесь об этом хорошо сказано.

Глава 4. Что такое мудрость святых в собственном смысле

Что такое мудрость верных философов, верно живущих и правильно пользующихся [ею], на самом деле, объяснил Григорий в 10 книге «Нравственных толкований» на 12 книгу Иова: *осмеяна простота праведника* (Иов 12:4). «*Мудрость праведников*, — говорит он, — *[заключается в том], чтобы не притворяться. Открывать смысл слов, истинные — любить такими, какие они есть, ложных избегать, добро*

проявлять даром, зло охотнее сносить, чем делать. Не искать возмездия за несправедливость, унижение ради истины расценивать как благо. Но эта простота праведников осмеяна, так как добродетель чистоты принимаема за глупость мудрецами мира». Так у него.

Тем не менее, мудрость верных по-разному описывается или определяется святыми. «*Мудрость — это истина, в которой распознается и содержится высшее благо*»[601], — пишет Августин в [трактате] «О свободе воли», глава 26.

Или же «мудрость — *это прямой путь, ведущий к истине*» (Августин, «Против академиков», книга 1).

Или же мудрость — это «состояние духа*, с помощью которого человек держит себя в равновесии, чтобы не стремиться к чрезмерности и в то же время не ограничивать себя [видимостью] полноты*» («О блаженной жизни»).

Или же мудрость — это кормило человеческой жизни («О свободе выбора», 7 и далее): «*тот мудр, кто в царстве разума укрощает всякие желания*». Августин «О пользе веры», 12: «*Мудр тот, в ком есть такое знание, какое только может быть в человеке: человеческое и божественное, воспринятое достоверно, [а также] соответствующая жизнь и нрав».* И там же: мудр тот, кто душой так привержен к Богу, что ничто привходящее не может их разделить.

Или же мудрость — это любовь ко благу («О духе и душе», Гомилия 8). С этим согласен Бернард («На Песнь песней...», 85), где он пишет: «*мудрость - это любовь в истине или вкус к благу, ведь она упорядочивает, рассуждает и обуздывает»*. Об этом говорится и в 50 проповеди: «*Мудрость — это то, посредством чего вещи познаются, как они есть».* И тот мудр, кто постигает вкус вещей, и кто любит их такими, какими их следует любить.

---

[601] Перевод М.Е. Ермаковой.

Или же мудрость [заключается в том], чтобы признавать глупость, и эта мудрость существует по воле Божьей (Он же, Гомилия 20).

Глава 5. Сколькими способами определяют мудрость

[Во-первых], хотя мудрость верующих определяется, пусть и разными способами, но все же описательно, святые тоже определяют ее по-разному. Мудрость верных — это несомненная истина веры. (Иов. 1:15): «*Волы орали*», о чем писал Григорий в «Нравственных толкованиях», книга 7: «*Наша мудрость — вера, как свидетельствует пророк: если не уверуете, не поймете*» (Ис. 7:9)», согласно другому месту [Писания].

Во-вторых, мудрость — это пламенеющая любовь, которая просвещает, о чем говорит Гуго [Сен-Викторский] в [трактате] «О Ноевом ковчеге». Любовь — это мудрость, так как через нее мы вкушаем Господа и, вкусивши, познаем: «*вкушайте и смотрите* (Пс 33:9). *Кто любит [брата своего], тот пребывает во свете*» (1 Ин. 2:10)

В-третьих, мудрость — это благочестие или почитание Бога, говорит Августин в [сочинении] «О граде Божьем» в конце 14 книги, и [Сенека] в 33 письме [«Нравственных писем к Луциллию», говорится об этом и в трактате] «О духе и душе», упомянутом выше. Это почитание способствует укреплению веры.

В-четвертых, та же мудрость [может быть] названа истиной смирения, о чем пишет Григорий в 28 гомилии «Нравственных толкований»: «*Первой глупостью [падшего] ангела была гордыня сердца, а истиной мудростью людей [должно стать] смирение в суждениях их. А если кто отрицает это, даже зная что-то великое, тем самым весьма заблуждается — «Кто сей, омрачающий речения словами без смысла?»* (Иов 38:2)». Что и Григорий показывает, говоря о тех, кто преувеличивает свою мудрость.

В-пятых, мудрость можно назвать сыновним страхом: *страх Господень есть* сама *премудрость и удаление от зла — разум* (Иов 28:28). [Об этом же говорится в книге Иисуса, сына Сиррахова]: «*Корень премудрости — бояться*

Бога» (Сир. 1:20). И Бернард об этом написал в 23 проповеди на «Песнь песней»: *не познание делает мудрым, но чувство страха.*

В-шестых, мудрость верных — это стремление к совершенному соблюдению заветов Бога. *В том истинная мудрость и разум в глазах народов; чтобы слышащие эти наставления, сказали: вот народ мудрый и разумный»* (Втор. 4:6). Такой-то премудрости соответствуют описания мудрости, данные Августином, мудрость - это состояние духа и кормило человеческой жизни.

Седьмой способ описания мудрости уже упоминался; это вкус к благу. Ведь: «sapientia» называется [так] — от «sapor». Совершенная мудрость — это [способность] оценивать вещи с помощью такого подлинного вкуса, и мудр тот, для кого эти вещи, как было сказано, обладают вкусом.

«*Мудрость в том, чтобы различать*», — пишет Сенека (Нравственные письма, 54 и 83). Мудрец все оценил и ему, мудрецу, известна цена той или иной вещи: «*духовный* судит обо всем» (1 Кор. 2:15). Ибо он превыше всего, как говорил Августин в VI главе «Об истинной религии», толкуя этот фрагмент. Этой мудростью располагает лишь тот, кого Бог осветил божественной благодатью. Для него имеют вкус вещи божественные как божественные, а человеческие — как человеческие, и так далее, потому что [он] любит вещи, которые надлежит любить. Любовь к благу — вот мудрость, как сказано выше.

В-восьмых, мудрость — это основательное познание или правильное понимание Священного Писания и его тайн. В этом заключается всяческая мудрость. К этому призывает Соломон в своих книгах, как, например, [сказано] в Притчах: «*премудрость возглашает на улице»* (1:20). И далее [об этом] почти повсюду. И в Книге Премудростей: «*премудрость светла и неувядающа*» (6:12) и так далее, [читаем об этом] и в «Книге премудростей Иисуса, сына Сирахова» (1:1): «*Всякая премудрость — от Господа Бога»,* часто и после [он возвращается к этой мысли]. Восхвалять и описывать такую мудрость я не стану, так как это излишне.

В-девятых, мудрость — это жизнь, исполненная презрения к миру и следования—заповедям Божиим; такой была жизнь апостолов и их последователей. О такой премудрости [говорится] в Первом послании к Коринфянам: *если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым* (3:18). Это толковал и Григорий Великий в конце XXVII книги «Нравственных толкований»: *что в этом мире [может быть] глупее, чем не искать утраченное, чем отдать [свое] имущество грабителям, чем не отвечать ничем на причиненный вред, да еще и при иных обстоятельствах проявлять терпение*. И далее. *Через эту мудрую глупость через свет созерцания можно увидеть мудрость Бога; лишь как бы в движении*, «*потому что немудрое Божие премудрее человеков*» (1 Кор. 1:25).

Таковой была и философия и мудрость древних отцов. Об этом превосходно пишет Златоуст в восьмой гомилии «Толкования на Матфея». «*Истинная*, — пишет он, — *и достоверная премудрость небес есть та, которая проповедана рыбарям*». И далее. «*Ночи*, — пишет он, — [они] *проводят в пении священных гимнов, а дни — в молитвах и в рукоделии, подражая апостольской ревности»*. Там же он пишет: «*Женщины философствуют не меньше мужчин. Как и мужи, они ведут войну против Дьявола и сил [тьмы];* жены часто рвением превосходят мужей и множество славнейших знамений [победы] воздвигли. [Затем] он (Иоанн) приводит примеры [из жизни] Блаженного Антония и его деяний, а также — пророков и, конечно, других святых, как в Ветхом Завете, так и в Новом, которые явили высшую философию, то есть возвышенное совершенство евангельской жизни.

О подобной философии упомянутых выше людей говорится в конце 49 гомилии, что это — *высшее искусство презирать все, кроме Бога, и щедро раздавать бедным, так как именно таким образом строятся мастерские (ergasterium), или небесные скинии*. И далее много об этом. Об этом же говорится в первой гомилии [комментария на] Матфея. Оружие воинов

Христовых не из кожи и железа, но из истины, справедливости, веры и философии.

С помощью такой философии упомянутые выше Отцы презрели все желанное, выдержали ужасы и возжелали только небесного. «И раздал одежды свои» (1 Цар. 13:31), [о чем пишет] Григорий во второй книге «Нравственных толкований», в конце X главы. *Некоторые выказывают такую высокую степень стойкости в своей философии, что, увлеченные тягостями учения, они не чувствуют ударов и боли от слов. Некоторые, раздраженные чрезмерной болью, предаются плетению словес. Взыскующий истинной философии должен пройти между тем и другим, потом что бесчувствие сердца — это не мерило добродетели. Напротив, тот, кто от слов чувствует боль острее, чем от побоев, сохраняет заботу о добродетели*. Поэтому удивительна мудрость или же философия названных Отцов.

В-десятых, мудрость сдержанна. О такой мудрости святых хорошо сказано в «Истории в трех частях» книга I, глава 11: «*для людей наиболее полезно то дело (то есть монашеская философия), которое отвергло изучение дьявольского искусства. Она, [монашеская философия], благодаря удивительному образу жизни и естественному простому благоразумию, учит всему, что уничтожает нечестие и приносит пользу. Она не провозглашает добродетель, но скорее ее воплощает: не заботясь о людской славе и стойко сопротивляясь душевным страстям. Не поддается природным потребностям, не [позволяет себе] быть сраженной немощью плоти. Обладая силой божественной души, она вечно созерцает Создателя всего*. И далее: *Она упражняется в смирении и других добродетелях и [стремится] быть ближе к Богу (насколько [это] возможно для человеческой природы), воспринимая настоящее словно мимоходом, и затем : будучи разумной, она бежит всякого неразумного порыва, одерживает победу над телесными и душевными страстями. Учителя этой изысканной философии — это, как некоторые говорят, Илия и Иоанн Креститель..*

Филон Пифагореец[602] *в свое время рассказывал, как во всех отношениях высокородные евреи в некоем поместье около пруда Марион, расположенного на холме, философствуя, устроили себе такое жилище и пищу и такой образ жизни, которые теперь можно наблюдать у египетских монахов. [Филон] пишет, что они полностью отрекались от суеты, жили вне города в полях. Святилищами им служили дома, которые теперь называются монастырями. Усердно в гимнах и псалмах воспевали божественное, до захода солнца не притрагивались к пище; иные по три дня и больше; по определенным дням они всегда воздерживались от вина и пищи, имеющей кровь. Их пища — хлеб, соль и иссоп, а питье — вода. Вместе со многими из них живут старые девы, истинно любящие философию*. Далее о том же.

Он рассказывает о множестве других подвигов, в особенности — [совершенных] блаженным Антонием. Поскольку примеры из его жизни [предназначены] для тех, кто хочет философствовать небесной философией, которую мы описываем, некоторые из них записаны. [Кассиодор] так о нем пишет: *еще в детстве став сиротой, Антоний отдал свой надел односельчанам, оставшееся имущество продал, а деньги раздал бедным: чтобы изучать философию, он решил не только лишиться имущества, но и раздать его другим на пользу. Соединившись с усердными мужами, он ревностно следил за их добродетелями, доказывая, что праведная жизнь становится приятной, когда входит в обыкновение, хотя поначалу и кажется очень трудной. И, словно вечно начинающий, что-то возобновлял. Единственной его пищей был хлеб, а питьем – вода, а ел он только после захода солнца. Часто он ничего не ел по два дня и даже дольше. Он, можно сказать, всю ночь бодрствовал, до самого утра продолжая молиться. Если же его одолевал сон, он немного спал стоя, часто ложился только на жесткую землю, ничего, кроме нее, не имея, чтобы преклонить голову. И* так далее.

---

[602] Филон Александрийский.

С теми, кто к нему обращался, он всегда был приветлив, безо всякой печали; и даже если спорящие с ним ставили вопросы с горячностью, он смягчал напряжение и утихомиривал, воспитывая при этом нравы. Он говорил, что истинное блаженство в почитании Господа и исполнении его законов. Он имел обыкновение исследовать самого себя, отдавать себе отчет в том, что совершил днем и ночью. Он был очень деятельным, особенно в утешении обездоленных, ради которых часто приходил в город. Многие изгнанные просили его выступить посредником между ними, судьями и магистратами, из которых каждый почитал за честь его увидеть и за наивысшее счастье поговорить с ним и прислушаться к его советам. А он был таким, что стремился остаться незаметным и скрыться в пустыне. Если же необходимость заставляла его прийти в город, выполнив дело, он немедленно возвращался в пустыню. Рыбы, говорил он, обитают во влажной среде, монахов украшает уединенная жизнь. И как рыбы, выброшенные на землю, гниют, так и подвиг монахов - обесславливается, когда они попадают в города. И так далее.

Далее говорится о славных деяниях его учеников. О таких как— о Павле Препростом и о Федоре и об Аммоне Египетском. Жить для учеников Атония значило учиться, о чем [Кассиодор] и написал.

Также о добродетельной философии вышеупомянутых [монахов] повествует и названный Филон, [о чем сообщает Евсевий] в 17 главе второй книги «Церковной истории»[603]: *В своем сочинении, которое он озаглавил «О жизни созерцательной[, или О молитвенниках]», Филон рассказал о египетских подвижниках. Он говорит, что их называют «целителями[604]», а*

---

[603] Перевод М.Е. Сергеенко.

[604] Иоанн использует термин «*cultos*», тогда как у Филона речь идет об общинах «терапевтов» и «терапевтрид». Филон поясняет значение этого термина: «Характер учения этих философов обнаруживается уже в их названии; их ведь называют терапевтами и терапевтридами, может быть, потому, что они предлагают искусство врачевания более сильное, чем в городах, поскольку там оно излечивает только тела, их же – души». См.: *Краснобаева Ю.Е.* Терминология сакрального служения в произведениях Филона Александрийского // Проблемы истории, филологии, культуры. 2013. №39 (1). С. 14.

женщин, которые живут с ними, «целительницами», по той причине, что они, будучи дикарями, лечат души приходящих к ним, или потому, что они чтут Бога и служат Ему в совершенной чистоте». Сначала они отказывались от имущества, «*а затем, отложив всякие житейские заботы, и покинув город, жили в садах и местах уединенных. Такого рода люди есть во многих частях света. Больше всего их, однако, в Египте, особенно в окрестностях Александрии. Это место для философии наиболее благоприятно*. И так далее.

«*От утренней зари и до вечера — все время они проводят в занятиях духовных, благодаря чему через Священное Писание приближаются к божественной философии. Заложив сначала в душе, как некую основу, воздержание, они на нем воздвигают другие добродетели. Никто из них не притронется ни к пище, ни к питью до захода солнца дневное время с занятиями философией, а заботу о теле с ночью сочетая.*

О них рассказывают и другое, например, там же в 10 главе одиннадцатой книги говорится о таких философствующих, как Макарий и другие.

Также и Иоанн Кассиан в своих «Собеседованиях [египетских отцов]» рассказывает о подобном. Первое [собеседование] повествует об образе жизни монахов. Второе — об уставном пении всенощных и псалмов. Третье — о том, как правильно молиться. Четвертое — об отречениях от мира. В этих и последующих собеседованиях читаем о мудрости, присущей философии святых отцов. Также и в четвертой части десятого трактата «Собеседований» говорится, что высшая степень мудрости — это знать, что ты ничего не знаешь. Также и в седьмой часть седьмого трактата «Собеседований» говорится , что всякий человек, который жаждет знания, напрасно пошел по этому пути, если только он не предавался всяческой заботе об этом и ночным бдениям и не следовал поучениям и советам совершенных учителей. «*Мы узнали,* — пишет он, — *что многие пришли в те места только ради того, чтобы познать братские монастыри, а не чтобы*

воспринять уставы и правила; их свойственно обличать за то, что они решили странствовать по землям не ради преуспеяния, но чтобы избежать бедности. При том, что они не изменили ни свое постничество, ни способ пения псалмов, ни одеяния». Вот что он написал.

Алфавит и основа добродетельной мудрости — смирение, об этом сказано в «Житиях египетских отцов»: Некоторый брат спросил авву Арсения: «Почему ты, будучи столько сведущ в учености Греции и Рима, вопрошаешь о помыслах этого крестьянина, чуждого всякой учености?» Тот отвечал: «Эти науки я знаю, но еще не узнал алфавита, который преподается сим». «*Где смирение, там и мудрость*» (Притч. 11:2). Созерцание Господа Иисуса Христа и умозрительная чистота «*в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения*» (Кол. 2:3) – это «*источник всякой премудрости*» (Сир. 1:5). «*Источник премудрости — слово Бога Всевышнего*». Это я обдумывал и об этом размышлял, над этим вздыхал.

Такова мудрость созерцающих (contemplatiorum) святых. Про это писал Бернард в 43 гомилии на «Песнь песней». Как сказано в «Песни песней», «*мирровый пучок — возлюбленный мой у меня*» (1:12), такова моя тончайшая сокровенная философия — знать Иисуса. Говорится об этом и в 13 гомилии: *начало родников и рек — море, а добродетелей и наук — Господь Христос, поскольку он — Бог наук. Если кто сведущ в науках, блистает красноречием, если кто ценится за свои нравы, то это от Него.* Ибо Он заключает *скрытые сокровища премудрости* и так далее.

Еще об этом хорошо сказано в 15 гомилии: «*имя твое — как разлитое миро»* (Песн. 1:2). *Что бы ты ни написал, я ничего не почувствую, если в этом не увижу Иисуса. Что бы ты ни говорил, я не почувствую, если не будет звучать в том Иисус*» и далее об этом же.

Именно такую мудрость и философию славил апостол: «*я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса, и притом распятого*» (1 Кор. 2:2). Эта мудрость скрыта от глаз живущего по плоти. «*Откуда же исходит премудрость и где место премудрости? Сокрыта она от очей всего*

живущего» (Иов. 28:20–21). Об этом же пишет Григорий в 18 книге «Нравственных толкований»: «*Тот, кто постиг премудрость, которая есть Бог, умирает для жизни сей чтобы не быть [более] связанным любовью к ней. Ибо никто живущий по плоти её не увидит: «человек не может увидеть Меня и остаться в живых»* (Исх. 33:20)», об этом и далее хорошо написано. Благородна и удивительна мудрость, то есть философия святых, определенная таким образом.

Глава 6. Какова мудрость святых

[У мудрости] может быть небесный источник, но могут быть и разные иные: «*мудрость, снисходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна*» (Иак. 3:17). Она сама проистекает из источника жизни, то есть от Иисуса Христа, который является источником жизни, книгой жизни и учителем жизни и истины. Он и есть сама жизнь и истина. «*Я — изливающаяся река мудрости*», нетварной рекой я излил потоки мудрости, о чем пишет аббат, Комментатор[605] трактата «О небесной иерархии» в первой главе. «*Мудрость язычников достигает воображения через чувства, разума (ratio) – через воображение, понимания (intelligentia) — через разум, а дальше не идет, оставаясь как бы внутри зеркала*». А мудрость [святых] исходит от серафимов и спускается [к людям]. Об этом писал и Григорий в «Правиле пастырском»: «как описано [у Иакова], чиста та мудрость, которая постигается в чистоте. Мирна та, которая не отворачивается, возгордившись, от себе подобных, и так далее. Или же она чиста благодаря мудрости духа, мирна благодаря разумению духа и так далее о других действиях духа, каждому из которых Исайя воздал должное (Ис. 11:2). Эта мудрость — «*дух разумный, единый и многочастный*» (Прем. 7:22).

Такая мудрость совершенно властвует, «*мудрость делает мудрого сильнее десяти властителей в городе*» (Еккл. 7:19). И, поскольку она приближает человека к Богу и укрепляет его в Боге, Матфей говорит:

---

[605] Фома Сен-Викторский.

«*уподоблю его мужу благоразумному, который построил дом свой на камне*» (Мф. 7:24). Такая мудрость невообразимо высока и возвышенна, а по действию —спасительна и необходима, как для этой жизни, так и [для будущей] поскольку «*взалкание мудрости возводит к царству*» (Прем. 6:20). «*Не приобретается она* (то есть мудрость святых, о которой пишет Григорий в 18 книге «Нравственных толкований») *за серебро*» (Иов 28:15). О ее полезности Соломон [говорит] почти во всех своих книгах: «*Дороже всех богатств*» (Притч. 3:15), «*не сравнится с нею драгоценный камень, ибо перед нею все золото [ничтожный песок]*» (Прем 7:9) и так далее.

Глава 7. Где и кем обретается такая мудрость

Если такая мудрость обретается, то кем и как? *Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живущих в довольстве. Бездна говорит: «Не во мне она», и море говорит: «Не у меня»* (Иов. 28:13–14).

Это объясняет Григорий в 28 книге «Нравственных толкований», [говоря] о гордецах и сластолюбцах, от которых такая мудрость сокрыта: «*Ты утаил сие от мудрых и разумных*» (Мф. 11:25) и так далее. Она открывается душам святым, чистым и нетронутым, послушным Богу: *ибо в души святые переходит* (Прем. 7:27), *сын, если желаешь премудрости, храни благочестие, и Господь подаст ее тебе* (Прем. 1:26). Ее обретают души, поднятые над мирской суетностью и заботами: *книжная мудрость приобретается во время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость, ибо мудрость откроется* (Прем. 38:24). Ее обретают души, исполненные смирения, ведь, таким Сам Господь открывает Свою мудрость: *где смирение, там мудрость* (Притч. 11:2). Ее обретают души, трепещущие от благоговения и возвышенные созерцанием: *я молился и дарован мне разум, я взывал, и сошел на меня дух премудрости* (Прем. 7:7).

Необъяснимое превосходство такой мудрости очевидно, поэтому все, что сказано о мудрости [вообще] в предыдущем трактате, тем более подходит этой мудрости. Поэтому того, что здесь сказано в пользу настоящей мудрости, достаточно.

Глава 8. О превосходстве святых мудрецов над мудрецами мирскими в жизни и в деяниях

Из вышесказанного ясно превосходство вышеназванных мудрецов [заключено] в их спасительной мудрости, потому что это они — истинные философы, то есть любители истинной мудрости. Философ, согласно Платону, — защитник, он любит Бога и подражает ему; об этом пишет Августин в 4 главе восьмой книги трактата «О граде Божьем»: *Раз названные мудрецы поистине таковы, они намного более совершенные философы, чем все мирские философы*. Об их совершенстве читаем в «Житиях [египетских] отцов», во второй книге, там же, где и о долготерпении святых. Там же говорится, как философы пришли, [чтобы] испытать монахов. И [вот] один из монахов пришел хорошо одетым. Философы [говорят] ему: «Иди сюда». Тот возмутился и яростно ответил. Тут мимо прошел другой монах из крестьян. Ему говорят: «Ты, монах, скверный старик, иди сюда». Тот быстро подошел и [философы] начали давать ему оплеухи, а он им другую щеку подставил. И они (философы) поклонились ему, говоря: «Вот это — монах». И спросили: «Что вы делаете больше, чем мы? Вы поститесь, смиряете плоть. И мы также». А тот [говорит]: «Мы уповаем на милость Божью и храним наш разум». А они ему: «Мы все это хранить не можем».

Стало быть, совершенно очевидно превосходство верных и божественных философов над мирскими, поскольку они силой веры в истинного Спасителя и в уповании на жизнь вечную оберегают душу от нестроений, а внешнего человека[606] — от порочных деяний. Философы же, хотя они и сдерживаются от внешних несовершенств, все же внутри не имеют ни очищающей веры, ни надежды на вечную жизнь.

О превосходстве истинных философов над другими рассуждает Тертуллиан в XLVI главе [Апологетика, выступая] против соперников,

---

[606] То есть тело.

которые перед этим говорят: *и философы тому же самому учат и то же самое проповедуют, именно: невинность, справедливость, терпение, трезвость, стыдливость, то есть, то же, чему учат и что проповедуют христиане*[607]. Как же отличить христианина от философа?

Недруг мой, если философы, — говорит Тертуллиан, — *подражают истине наподобие мимов и при этом искажают ее, чтобы достигнуть собственной славы, то христиане и ищут ее и в точности сохраняют, так как заботятся о спасении своем. Поэтому мы не имеем сходства с философами ни в теоретическом отношении, ни в практическом*. Так он говорит своему противнику. Или еще: *Имя философа не обращает демонов в бегство*. Христиане ничем не жертвуют ради страстей. *Если мы сравним философов с христианами в отношении целомудрия*, будут очевидны их излишества. *Я читаю часть приговора о Сократе: он признается растлителем юношей. А христианин не изменяет и женскому полу. Я знаю, что и Фрина похотствовала ради преступной страсти Диогена. Я слышу, что и некто Спевзипп, последователь Платона, погиб при совершении прелюбодеяния. Христианин же рождается мужчиною только для одной своей жены. Демокрит ослепил себя самого, потому что не мог смотреть на женщин без вожделения и мучения. А христианин и здоровыми глазами не видит в женщинах женщин: его душа слепа для страсти. Если бы я стал защищать христиан в отношении смирения, то вот Диоген грязными ногами топчет гордые перины Платона. А христианин не горд и по отношению к бедному. Если бы я стал спорить об умеренности, то вот Пифагор домогается тирании у турийцев, а Зенон — у приенов. А христианин не домогается и эдила. Если бы я хотел состязаться о терпении, то Ликург обрек себя на голодную смерть, потому что лакедемоняне исправили законы его. А христианин благодарит, даже осужденный. Если бы я стал сравнивать христианина с философом по отношению к верности, то вот Анаксагор*

---

[607] Здесь и далее — Апологетик в переводе Н.Н. Щеглова.

отказал своим гостям в закладе. А христианина даже сторонние называют верным. Спорить ли мне о человечности? Аристотель друга своего Гермия лишил места гнусным образом, а христианин не наносит вреда даже врагу своему. Тот же Аристотель гнусно льстил Александру, которым он должен был бы управлять, а Платон продал себя Дионисию ради желудка.

[Тертуллиан] перечисляет и других. Сказанным он стремится показать превосходство верных и совершенство верующих во Христа перед языческими философами. «*Быть может, кто-то возразит нам, что некоторые и из наших отпадают от правильного учения*», то есть грешат и совершают злодеяния. «*Поэтому мы перестаем считать их христианами, а вышеупомянутые философы, несмотря на такие свои дела, продолжают и носить то же имя, и почитаться за свою мудрость*», то есть, он говорит, что согрешившие христиане очень долго пребывают в бесчестии, а продолжающие грешить философы почитаемы и живут во славе. И далее он много еще хорошо об этом написал.

Итак, из сказанного понятно, каким образом совершенства, которые для философов оставались в тени (то есть ненависть к порокам, презрение к миру, укрощение внутренних страстей и так далее – все те, которые я перечислил в предыдущем трактате), привели христиан к истине. Они сами были и остаются исполненными Святого Духа, который *удаляется от лукавства* (Прем. 1:5). После сравнения [очевидным стало] и превосходство божественных философов над мирскими, о чем пишет Августин в 41 главе восемнадцатой книги трактата «О граде Божьем»): «*почему Анаксагор, который говорил, что солнце есть горящий камень, и отрицал, что оно — бог, был обвинен, когда в том же самом городе пользовался славой и жил в полной безопасности Эпикур, не только не веривший тому, чтобы солнце или какая-либо из звезд были богами, но даже утверждавший, что в мире вообще не существует ни Юпитера, ни кого-либо из богов*»[608], «*а Аристипп,*

[608] Перевод С.С. Неретиной.

полагавший высшее благо в чувственном удовольствии, а Антисфен, утверждавший, что блаженным человек бывает доблестью духа». Далее он высказывает суждения о многих других философах, о которых было рассказано. «*Тот град, то государство, те израильтяне, которым было вверено слово Божие, с таким произволом не смешивали лжепророков с истинными пророками*». И затем: «*Пророки были для них и философами, т. е. любителями мудрости, и мудрецами, богословами, и пророками, и учителями добродетели и благочестия. Кто мыслил и жил согласно с ними, мыслил и жил не по человеку, а по Богу, Который через них говорил*», видел и ведал. «*Если у них запрещено святотатство, его запретил Бог. Если было сказано: «Почитай отца твоего и мать твою» (Исх. 20:12), то это заповедал Бог*» и так далее. Если Иисус Христос заповедал и прочее в том же роде, «*то изречено это было не человеческими, а божественными устами*». Так [Августин пишет] об этом.

Так проявляется превосходство божественной философии над мирской, также — и совершенство божественной мудрости по отношению к мудрости человеческой. Поэтому бесовская, земная и душевная мудрость должна быть изгнана, а человеческой нужно управлять и направлять ее. Божественная же мудрость не ищет и не стяжает ничего, [кроме того, чтобы] *приуготовлять друзей Божиих и пророков* (Прем. 7:27). И достаточно об этом.