



А.Г. Суприянович

В слезах и во славе: гендер, власть и идентичность в средневековой Западной Европе





Alexandra Souprianovitch

**In lacrimas
et in gloria:**

**Gender, Authority and Identity
in Medieval
Western Europe**

Center for humanitarian initiatives
Moscow—Saint-Petersburg
2017

А.Г. Суприянович

**В слезах
и во славе:**

**гендер, власть и идентичность
в средневековой
Западной Европе**

Центр гуманитарных инициатив
Москва – Санкт-Петербург
2017

УДК 94(100-87)(09)

ББК 63.3(0)4

С89

Серия MEDIAEVALIA
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН.

Основана в 2015 г.

Составитель и главный редактор А.К. Гладков

Рецензенты:

доктор исторических наук М.В. Винокурова

доктор исторических наук Л.Н. Чернова

Суприянович А.Г.

С89 В слезах и во славе: гендер, власть и идентичность в средневековой Западной Европе / А.Г. Суприянович. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 264 с. — (MEDIAEVALIA)

ISBN 978-5-98712-728-5

В данной книге собраны работы, анализирующие различные по жанру, истории создания и судьбе тексты, появившиеся в основном в период развитого и позднего Средневековья. Объединяет их то, что главные герои озадачены поисками смысла собственного бытия и определения своего места в мире.

Ключевой интерес к персонажам заключен в понятии «гендер». Герои рыцарских романов, житий и книг откровений существуют и действуют в пространствах своих текстов так, как предписывают им правила поведения, соответствующие их социальному положению, полу и возрасту. Данные три характеристики, пересекаясь, обозначают пределы прав и положение в социальной иерархии, а, следовательно, и дееспособность в том или ином качестве, и предопределяют, каким образом герои решают стоящие перед ними проблемы. Соответственно, главный вопрос, который предъядвляется нашими героями: Кто я есть как мужчина или женщина?

Поскольку в качестве основного объекта анализа выступают литературные персонажи, речь в книге идет об истории представлений со всеми вытекающими особенностями и ограничениями интерпретации текстов средневековой словесности. Поэтому одной из задач данной работы является также актуализация вопросов о возможностях и пределах исторического знания в этой области.

Книга адресована как профессиональному читателю, так и всем интересующимся историей средневековой культуры и гендерной проблематикой.

ISBN 978-5-98712-728-5

© Суприянович А.Г., 2017

© Гладков А.К., составление серии, 2017

© Центр гуманитарных инициатив, оформление, 2017

Оглавление

Предисловие	7
Часть I. Нормы и девиации «мужского» и «женского» в средневековой западноевропейской литературе	15
Глава I. Диссонансы феминностей: сила слабости	17
§ 1. Стать святой... женщиной: Слезный долг св. Дуселины	17
§ 2. Проклятье Мелюзины: Гендер, преступление и наказание.....	33
Глава II. Принуждение маскулинностью: границы свободы сильного пола	55
§ 1. Уильям и вервольф: репрезентация доминантных маскулинностей в средневековом романе	55
§ 2. Слезы Рыцаря: штрихи к представлениям о мужественности в средневековых рыцарских романах.....	73
Часть II. Женская идентичность и средневековая мистика: опыт гендерного анализа	
Введение.....	93
§ 1. Немного контекста	93
§ 2. Из первых уст?.. Авторы и тексты.	99
§ 3. Женская мистика и гендерный анализ.....	107
Глава I. Портрет незнакомки	110
§ 1. От текста к тексту, или в поисках св. Цецилии	110
§ 2. Душа и тело: «Мы есть то, что мы есть».....	123
§ 3. Гендерные стереотипы.....	137
§ 4. Когда мать — не женщина	155
§ 5. В поисках автора. Необъективный опыт гендерной идентификации	168
Глава II. «Маскарадный пол»	175
§ 1. Нонконформистка из Линна.....	175
§ 2. Белые одежды	188
§ 3. Неугомонная Марджери	203
§ 4. Друзья и враги	211
§ 5. Тело духа	221
§ 6. «Гендерный сбой».....	233
Заключение.....	241
Послесловие	246
Основная библиография	255
Summary	260

Предисловие

Есть нечто призрачное в этой истории,
в которой вопросы исчезают,
а ответы остаются.

Франко Моретти

Почти любая средневековая история, — не важно, рассказанная ли в жанре рыцарского романа или мистических откровений, в стихах или в прозе, — это, как правило, история представлений, даже если у нее есть абсолютно конкретные и даже реально существовавшие герои. Это всегда территория смыслов и значений, довольно сложных и неоднозначных, нередко конфликтующих между собой, но, тем не менее, дружно уживающихся в рамках нарратива¹.

Семантическое пространство текста задается множеством параметров и меняется с течением времени. В значительной мере история представлений подчинена законам социального программирования, ориентируется на читательские ожидания и описывает скорее должное, чем практические «реалии». Чем дольше живет текст, чем более интересной оказывается судьба произведения, тем больше может меняться восприятие образов его героев читателями. Кроме того, что уже в момент создания произведения герой оказывается скорее носителем разных идей, внушенных ему автором, а автору — его эпохой, чем «живой» личностью, в ходе последующей жизни текста он неизбежно теряет одни свои качества и приобретает другие. Поскольку читатель, переодевшись из камзола в костюм, в те же поступки героя, возможно, «вкладывает» уже иные смыслы. В этом отношении не так уж велика разница между целиком вымышленным персонажем и тем, чьи биографические данные замечены в скрижалях истории. Чем дальше мы будем вторгаться в прошлое, тем это различие будет все меньше, тем больше герои будут наделяться чертами должного, и исчезать их ин-

¹ Формотворчество призвано разрешать противоречия жизни, пишет Георг Лукач в знаменитой «Теории романа». «Всякая форма — это разрешение диссонансов бытия» // Лукач Г. Теория романа (Опыт историко-философского исследования большой эпики) // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 30. Ему вторит Франко Моретти в размышлении о литературной истории. «...Литература — это странный мир, в котором все эти “разрешения” сохраняются в неприкосновенности — проще говоря, они представляют собой тексты, которые мы продолжаем читать, когда сами диссонансы постепенно исчезли из виду...» // Моретти Ф. Буржуа. Между историей и литературой. М., 2014. С. 27.

дивидуализирующие признаки. Собственно именно история², превращая человека в героя, делает его из уникальной личности легендой, и даже — на большом временном удалении — «призраком».

Меняясь согласно эпохам, в которые они переходят, тексты получают новые значения и отвечают уже на другие вопросы, поставленные «новым» временем. И, кажется, уже не доносится ни вопросов, ни ответов из прошлого.

Как минимум последнее столетие задача историка виделась в том, чтобы попытаться за этими многочисленными культурными напластованиями, перипетиями значений и смыслов отыскать «реального» человека, выявить его биографические и портретные характеристики, если речь шла о конкретном историческом лице, если же нет — увидеть за образом литературного героя нечто пусть и типическое, но все же «живое», «на самом деле» свойственное людям определенной культуры или эпохи. В отличие от поисков «человечины» Марка Блока³ с одной стороны, но и не абсолютизируя литературную форму — с другой, мы скорее в духе Франко Моретти⁴ будем охотиться на «призраков», на не вполне ясные и расплывчатые, но все же имевшие место быть формы, заранее согласившись с тем, что не так важно существование самой «ложки», как представление о ней⁵.

В данной книге собраны работы, анализирующие различные по жанру, истории создания и судьбе тексты, появившиеся в основном в период развитого и позднего Средневековья⁶. Их авторы обладали разным

² В смысле рассказа, а не науки.

³ Знаменитое высказывание Марка Блока фактически стало манифестом для целой плеяды профессиональных историков. «...Историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча...» // Блок М. Ремесло историка. М., 1986. С. 18.

⁴ Франко Моретти определяет этот процесс как «обратную разработку». «...Если мы примем идею литературной формы как останков того, что некогда было живым и проблематичным настоящим, и если будем двигаться назад с помощью “обратной разработки”, мы поймём проблему, которую эта форма была призвана решать; если мы это сделаем, формальный анализ сможет раскрыть — в принципе, хотя и не всегда на практике, — то измерение прошлого, которое в противном случае оставалось бы скрытым. В этом состоит возможный вклад в историческое знание <...> мы войдём в царство теней, в котором прошлое снова обретает голос и продолжает с нами говорить» // Моретти Ф. Указ. соч. С. 28.

⁵ Разумеется, при условии, что анализируется нарратив. Речь не идет об объектах материальной культуры и областях истории, оперирующих материальными объектами, хотя и здесь нередко мы сталкиваемся с невозможностью даже для профессионалов объяснить смысл и назначение некоторых артефактов.

⁶ Суприянович А.Г. Слезы Рыцаря: штрихи к представлениям о мужественности в средневековых рыцарских романах // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2002. № 3. С. 173—194; Она же. От печали до радости или слезный долг св. Дуселины: средневековая западноевропейская мистика в кон-

уровнем образования, подвизались в различных сферах деятельности, и даже степень их участия в создании текстов была разной. При всем вышесказанном об изначальной связанности автора литературными и социальными условностями, его личность не то чтобы абсолютно исключалась из его творения. Он втискивается, по меткому выражению С.С. Аверинцева, «в зазор между различными системами условности»⁷, и чем значительнее лагуну ему удастся создать (и, кажется, что лишь отдельные великие способны из разлома произвести тектонический сдвиг), тем больше вероятность задержаться в истории и ему самому. Но Клио имеет привычку шутить, и рядом с гениями, виртуозно владеющими искусством слова и пера, оказываются малограмотные авторы, находящиеся «на обочине» латинской образованности, или даже образованности вообще. Не владея формой, они не испытывают и ее принуждения. Чем меньше автор вписан в традицию, чем меньше образован — тем больше у него шансов оставить в тексте «след» своей личности, если уж его текст по какой-то причине сохранился. Однако можно ли полагаться на то, что мы, сами находясь на зыбкой почве интерпретации, «правильно» считываем эти «следы»?

Очевидно, что ключевым обстоятельством здесь является именно форма, в которую заключено пространство анализируемых смыслов. Казалось бы, рыцарский роман, с его жестко расписанными ролями и наблюдающим «со стороны» автором, и биографические откровения,

тексте истории чувств // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2003. С. 82—102; Она же. Статья святой... женщиной: к репрезентации образа св. Дуселины // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2003. Вып. 5. С. 56—77; Она же. Мир и представления о нем английской затворницы Юлии из Нориджа // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Под ред. Л.П. Репиной. М.; СПб., 2003. С. 131—144; Она же. Гендерная идентичность и гендерный «сбой»: случай Марджери Кемп // Социальная идентичность средневекового человека / Отв. ред. А.А. Сванидзе, П.Ю. Уваров. М., 2007. С. 150—165; Она же. Женская идентичность и средневековая мистика: опыт гендерного анализа. М., 2008; Она же. Проклятье Мелюзины: Гендер, преступление и наказание // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 18. С. 30—60; Она же. Исчезновение Марджери Кемп, или как автор стал героем // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 31. С. 251—267; Она же. Уильям и верфольф: Репрезентация доминантных маскулиностей в средневековом романе // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2011. № 19. С. 37—62.

⁷ «Как раз в зазоре между различными системами условности и располагается пространство, потребное для выращивания индивидуального авторства; пионером в этом деле будет тот, кто этот зазор приметит, расширит, использует» // Аверинцев С.С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 120. С.С. Аверинцев говорит применительно к литературной традиции, но его наблюдение может быть прочитано и в гораздо более широком контексте.

проговоренные от лица творца произведения, представляют разное пространство для его проявления. Но становится ли сам автор в последнем случае менее «призрачным»? Пожалуй, ответом на этот вопрос являются тома интерпретаций «биографических текстов», в том числе тех, которыми мы намерены далее воспользоваться⁸.

Обратимся, наконец, к нашим героям, представляющим интерес даже больший, чем их создатели (за исключением того случая, когда автор превращается в собственного героя), поскольку наше внимание занимает не столько творец, сколько некогда созданные им смыслы и значения, отправившиеся потом в свой относительно самостоятельный путь. Смыслы в литературе конечно же не живут сами по себе, они всегда воплощены и оживлены в конкретных образах и персонажах, которые во всей человеческой сложности позволяют соединить и примирить в одном образе разные, а то и прямо конфликтующие интенции. Независимо от того, может ли герой похвастаться претендующим на полноценную реальность бытия прототипом или является плодом чьей-то фантазии, его история почти всегда будет манифестировать общие ценности, рассказывать о значимых, даже смысложизненных для большого количества людей проблемах, и просто обязана помочь в их разрешении. В противном случае текст вряд ли стал бы достаточно резонансным, чтобы дойти до нашего времени. Ведь создание физической оболочки для слова до того, как печатный станок сделал книгу из предмета роскоши обыденным и доступным товаром, стоило больших материальных и временных затрат. И каждая копия еще более повышала ценность этого слова во всех отношениях.

Наши герои — рыцари и дамы, святые и не очень — разными путями шли к открытию для себя своего предназначения, определялись со смыслами личного и собственно человеческого бытия. Одни выбирали путь борьбы и разрушения, другие — активного созидания, кто-то в прямом смысле делал это ногами, а кто-то отправлял в увлекательное приключение свой разум. Однако во всех случаях результатом предпринятых героями путешествий было освоение духовных ценностей своей эпохи и получение ответов на вопросы о том: «Кто я есть, и какова цель моего существования в этом мире?».

Хотя ответ на данный вопрос почти неизменно звучит от лица рассказчика (автора ли, героя ли, или и того, и другого одновременно), окончательное решение всегда остается за читателем. Не только поставленные в текстах проблемы, но и выпутывающиеся из них персо-

⁸ Тем не менее, во втором разделе этой книги мы попытаемся самым честным образом извлечь информацию об авторах из самих текстов, воспользовавшись их относительно непринужденными отношениями с литературной формой, не льстя, однако, себя надеждой, что наша интерпретация может быть более «доверенной», чем чья-то иная.

нажи должны были вызывать интерес у читателя (или слушателя, что для Средних веков естественнее), чтобы не только заставить себя заметить, но и удержаться в поле его внимания, тем более — чему-то научить своим примером и опытом. Последнюю задачу не в последнюю очередь решает жанр, в котором история рассказывается. Авантюрный роман призван увлечь приключенческим сюжетом, а мистические откровения — эмоционально потрясти и просветлить. Однако при таком различии литературных жанров, так ли уж радикально отличаются те самые ключевые вопросы, на которые тексты отвечают?

Компанию наших пестрых персонажей, наряженных в мантии, рясы, котарди и упелянды, объединяет не только сконцентрированность на поиске самих себя, но и принадлежность к социальной элите. Средневековая литература элитарна по своей сути, как собственно практически вся средневековая история. Именно элита формировала повестку для общества в целом, ее интересы отражались в письменных текстах самых разных жанров и содержания. Она же была и основным потребителем словесной продукции.

Элита эта интернациональна по составу. С современной точки зрения, наши герои — в основном французы и англичане, во всяком случае, тексты, со страниц которых они сходят, покоятся главным образом на полках истории литературы Англии и Франции. В Средние века земли нынешних Англии и Франции переходили из рук в руки то английских, то французских королей и королев, нередко связанных между собой общностью происхождения⁹. Их вассалы, получавшие владения и на континенте, и на острове, также находились в отношениях родства, часто говорили на одном языке и определенно куда более чувствовали связь и культурную близость между собой, чем с представителями низших социальных страт своих же государств. Естественно, что и тексты курсировали с континента на остров и наоборот, будучи частью единого культурного пространства. В Средние века Западная Европа — куда более едина, чем это часто представляется сейчас, во всяком случае, в эшелоне власти.

При всей «призрачности» наших героев с точки зрения их историчности, сами их образы вполне «живые», наделенные собственными «физическими» характеристиками, чувствами, переживаниями, эмоциями. Они существуют и действуют в пространствах своих текстов так, как предписывают им правила поведения согласно их социальному положению, полу и возрасту¹⁰. Именно эти три характеристики, взаимно

⁹ Да и границы этих земель постоянно менялись.

¹⁰ Не скидывая со счетов принуждение литературной формой, оставим этот вопрос филологам и историкам литературы и попытаемся найти в данной литературной истории ответы для Клио.

пересекаясь, обозначают пределы прав и положение в социальной иерархии, а, следовательно, и дееспособность в том или ином качестве и предопределяют, каким образом герои решают стоящие перед ними проблемы.

Главный интерес к нашим персонажам заключен в понятии «гендер»¹¹. Эта «полезная категория» исторического анализа давно вошла в историческую науку и не только, успев обрасти, как часто бывает, помимо исходных смыслов дополнительными коннотациями. Гендерные представления так же как и любые другие претерпевали серьезные изменения на протяжении веков, за исключением одного — их отношения к власти. Указанный признак был и остается главным и неизменным для понятия гендер. Причем не только власти как объема полномочий, но и как способа репрессии, независимо от того, о каком поле идет речь.

Осознание себя мужчиной или женщиной (или неосознание в отдельных случаях) лежит в основе человеческой идентичности и влияет практически на все области деятельности. От рождения общество обрекает своих членов на пребывание в одном из этих качеств со всеми вытекающими последствиями. Можно ли избежать принуждения своего пола? Средневековая Европа имела по поводу этого тезиса, выглядящего абсолютно современным, свое особое мнение. И оно, как кажется, довольно ясно отражено в дошедшем до нас нарративе. Соответственно ключевой вопрос, который мы задаем нашим героям, получает существенное уточнение — кто я есть как мужчина или женщина?

В первом разделе бросим на этот вопрос взгляд снаружи. Воспользуемся дистанцией между авторами и их героями, чтобы попробовать выяснить, какими средствами они передавали феминность и маскулинность своих персонажей. Что для них значило быть «мужчиной» и «женщиной», какие гендерные роли они выполняли, как это влияло на особенности поведения, какие права и обязанности налагало, и существовала ли возможность выхода за пределы дозволенного для конкретного пола? И наконец, главное — так ли смотрело на эти проблемы Средневековье, как мы о том думаем, или мы самоуверенно приписываем ему современное понимание феминного и маскулинного поведения? На последний вопрос — ключевой, попробуем ответить через поиск диссонансов.

¹¹ Определение понятия см.: *Пушкарева Н.Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007; *Репина Л.П.* «Новая историческая наука» и социальная история. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2009; *Скотт Дж.* Гендер — полезная категория исторического анализа // *Гендерные исследования.* 2000. № 2(5). С. 142—170; *Суприянович А.Г.* Гендерная история // *Теория и методология исторической науки: терминологический словарь.* М., 2016. С. 72—73.

В первой части этого раздела примерим различные женские социальные роли на два противоположных типа — «женщину-ангела» и «женщину-демона». Порождения средневекового христианского взгляда на женщину, эти образы перекечевали и в современную культуру, хотя и лишились изначальной поляризации. Что мы потеряли вместе с ней? Какие смыслы и значения? Были ли другие типы идеальной женственности? Каким образом производилась их маркировка? — вот неполный список вопросов, которые мы собираемся предъявить нашим источникам.

Во второй части мы обратимся к представлению нормативных маскулинностей. Прежде всего, протестируем образ рыцаря, ассоциирующийся в современном понимании с «квинтэссенцией мужественности», недаром слово это в современном языке не просто является нарицательным, а конкретизирует форму взаимоотношения полов. Какие качества мы вкладываем в понятие «мужественность»? Так ли образ рыцаря воспринимался в Средние века, и из каких слагаемых он формировался? Как выражалось «принуждение маскулинностью», и где были границы свободы «сильного пола»?

Для ответа на ключевые вопросы этой части воспользуемся одним из самых удобных материалов для анализа гендерных представлений, и уж точно из самых нескучных, — рыцарскими романами. По своей сути имеющие дело с должным, они определенно и недвусмысленно фиксируют бытовавшие нормы¹². Источник совершенного иного плана — життя, привлекаемый в первой части для анализа представлений о феминности, в этом отношении также оказывается жестким «диктатором» норм и правил своим героям. Ведь агиографический жанр призван подчеркнуть их полное соответствие канонам и стандартам «правильного» поведения. И наиболее интересным здесь видятся поиски «диссонансов» между современным видением того, какими были представления о феминности и маскулинности в средневековой Европе, и тем, что говорят об этом «нормативные» сочинения. Возможны сюрпризы.

Иное дело тексты, выпадающие из жанровых «оков», и «плохо» вписанные в литературную традицию. Они предоставляют куда больше свободы в самовыражении автору. Не случайно это тексты «женские», в том отношении, как минимум, что отражают именно (или в том числе?) женский взгляд на мир. Как можно судить, тема принадлежности к слабому полу в значительной степени волновала наших авторов, как и налагаемые ею ограничения¹³. Соответственно, и от их героинь мы

¹² О взаимодействии и взаимообусловленности формы и содержания романа см.: Лукач Г. Теория романа (Опыт историко-философского исследования большой эпики) // Новое литературное обозрение. 1994. № 9.

¹³ Собственно рефлексия над проблематикой «мужского» и «женского» пронизывает всю средневековую литературу, особенно церковную. Обсуждение предме-

вправе ожидать рефлексии на сей счет. Как они выстраивают свою идентичность? Какие социальные роли выбирают? Каким образом авторитаризируют право на «слово»? Это приблизительный список вопросов, которым посвящен второй раздел книги, отражающий взгляд «изнутри» (со всеми приличествующими случаю оговорками и реверансами).

В первой части второго раздела анализируются Откровения затворницы, попытавшейся если не уйти от своей гендерной идентичности (мы этого достоверно не знаем, поскольку личной информации о ней почти не сохранилось), то максимально ее завуалировать. Героиня второй части, напротив, была мастером перформанса и активно «разыгрывала» собственную идентичность, так что до сих пор историки выдвигают разнообразные интерпретации ее игры. В этой связи особенно любопытной представляется параллель между первым житийным текстом, в котором повествователь как внимательный художник детально и осмотрительно выписывает своего героя, глядя на него «со стороны» как на объект, и тем, как выстраивает собственное отражение в зеркале биографического рассказа наш последний и очень субъективный автор.

та восходит к библейским текстам и проходит через все Средневековье. К нему обращались как известные христианские мыслители, заложившие основы средневековой этики, так и многочисленные проповедники.



Часть I

Нормы и девиации
«МУЖСКОГО»
И «ЖЕНСКОГО»
в средневековой
западноевропейской
литературе

Диссонансы феминностей: сила слабости

§ 1. Стать святой... женщиной: Слезный долг св. Дуселины

Словно здесь, где пели и кадили,
Где и грусть не может быть тиха,
Убралась она фатой от пыли
И ждала иного жениха

А.Блок

Женщинам, избравшим путь служения Богу и условно покинувшим мир, и связанные с ним обязательства и проблемы, нередко приписывается и отказ от их гендерной идентичности¹. Под влиянием феминистской критики гендерной асимметрии сформировалось представление, что этот «отказ» позволял женщинам реализовать себя и в общественной жизни, которая традиционно полагалась закрытой для большинства представительниц «слабого пола». С современной точки зрения, этот «отказ» кажется объективно невозможным. Символически отрицая собственную телесность, принося соответствующие обеты и занимаясь умерщвлением плоти, женщина (как и мужчина), избравшая путь религиозного служения, следовала в своем поведении заложенным с детства стандартам. Общество же — что, может быть, даже более существенно, — продолжало воспринимать ее как женщину, оценивая поведение и значимость в рамках допустимого для ее пола, определяя ее статус через соответствующие социокультурные роли. В случае же

¹ Отсылаем читателей к публикациям, тематически связанным с настоящим исследованием: Суприянович А.Г. От печали до радости или слезный долг св. Дуселины: средневековая западноевропейская мистика в контексте истории чувств // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого / Под. ред. Л.П. Репиной. М., 2003. С. 82—102; Она же. Стать святой... женщиной: к репрезентации образа св. Дуселины // Адам и Ева: Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2003. Вып. 5. С. 56—77.

нарушения нормативного женского поведения неизбежно должен был возникнуть конфликт между тем, как идентифицировала себя женщина, и как воспринимало ее общество. Но это современная позиция, а так ли смотрело на это само средневековое общество?

Одним из основных источников информации о том, как следовало вести себя лицам, посвятившим себя Богу и «отказавшимся» от собственно пола, служит средневековая агиографическая литература. Попытаемся подобраться к осмыслению проблемы с помощью материалов Жития одной средневековой провансальской святой. Интересно оно, в первую очередь, тем, что его героиня, по версии автора Жития, плавно и бесконфликтно трансформируется в настоящего «бестелесного ангела». Каким же образом средневековая агиография оставляла «слабому» полу возможность возвыситься над своей слабостью как минимум теоретически?

«Житие святой Дуселины, основательницы общины бегинок Марселя»³, с одной стороны, ярко представляет набор типично женских гендерных ролей, репрезентируемых святой, а с другой, — целенаправленно, страница за страницей, подчеркивает преодоление ею своего «слабого пола».

Мы не можем знать, какова была св. Дуселина «на самом деле», но это и не является основным предметом нашего интереса. Гораздо любопытнее то, что нам следует о ней думать (при условии, что нам удастся понять смыслы, заложенные в Житии ее «биографом»). Текст был составлен Филиппой де Порселе, последовательницей и преемницей Дуселины на посту руководительницы общины бегинок Марселя в конце XIII в. и затем переработан в начале XIV в.⁴ Это была знатная дама, принадлежавшая к одной из влиятельных семей Прованса⁵, покровительствовавшей бегинкам. Сама Филиппа сыграла немаловажную роль в конституировании и развитии данного движения в регионе⁶. Под ее

² В данном случае — жители Лангедока эпохи развитого Средневековья.

³ *La Vie de sainte Douceline fondatrice des Béguines de Marseille composée au treizième siècle en langue provençale* / Ed. l'abbé J.-H. Albanés. Marseille, 1879. P. XXII—XXV. (Далее — *Vie*.)

⁴ Ее авторство в свое время было установлено первым издателем и переводчиком жития с провансальского аббатом Ж. Альбане. Первая редакция датируется им 1274 г. См.: *Ibid.* Среди прочего аббат Альбане, атрибутируя авторство Филиппы де Порселе, указывал на особенности языка текста Жития, находя его свойственным женщине (и это в конце XIX столетия!).

⁵ Первые упоминания об этой семье относятся к X в.

⁶ *Aurell M. Une famille de la noblesse Provençale au Moyen Âge: les Porcelet. Aubanell, 1986. P. 165—170.* По мнению Клода Кароцци, необходимость составления Жития возникла в связи с попытками папства поставить под контроль и реформировать стихийно возникавшие женские религиозные объединения. См.: *Carozzi C. L'estamen de sainte Douceline // Provence historique, 1973 (fasc. 93—94). P. 270—279.* Свидетельства о цели его написания дает и сам текст Жития: он наводнен много-

влиянием немало представительниц фамилии Порселе избрало для себя путь св. Дуселины⁷.

К моменту составления Жития память о святой была еще свежа, к тому же Филиппа близко знала Дуселину, благодаря чему в нем сохранилось много биографических подробностей, или претендующих быть таковыми. В любом случае жанр текста определил его стилистику и риторику. Он выполнен в канонической манере⁸ и щедро раскрашен рассказами о чудесах святой. Традиционна и насыщенность текста прямой речью, как бы ею произнесенной.

Житие состоит из пятнадцати глав и эпилога. Первые восемь глав вводят читателя в курс дела о том, кто и какова была святая Дуселина. Три главы рассказывают, откуда она происходила и каким образом вступила на путь бегинки. Отдельная глава специально излагает рассказ о чуде, с которым связано вступление Дуселины на предуготовленный ранее путь. Далее говорится о том, как она организовала свою общину, и какой образ жизни вели бегинки. Следующие пять глав посвящены повествованию о «личных» качествах святой: скромности и кротости, пропаганде бедности, любви и заботе, презрению к мирскому, аскетизме и делах милосердия. В общем, излагается стандартный набор, соответствующий распространенным представлениям о святости, бытовавшим в среде приверженцев св. Франциска. Эти главы незначительны по объему — вместе взятые, они не превышают трети всего текста и выполняют вводную функцию, давая понять читателю, какими заслугами объясняется избранничество Дуселины. Вместе с тем они являются своего рода наставлением, поскольку разъясняют особенности образа жизни бегинки.

Последующие семь глав рассказывают о чудесах святой и ее помощи людям: из них четыре излагают ее прижизненные заслуги и три — смерть Дуселины и ее посмертные чудеса. В эпилоге резюмируются замечательные качества святой, и обосновывается ее духовное совершенство⁹.

численными отсылками к различным авторитетам, подтверждавшим правильность избранного образа жизни. Помимо самой Дуселины и ее друзей свыше, одобрение вкладывается в уста генерала ордена францисканцев Жана Пармского, в связи с чем рассказывается, как он навещил Дуселину после смерти ее брата и, в ответ на ее колебания по поводу правильности избранного порядка, однозначно его поддержал (Vie 10).

⁷ Аббат Альбане полагает, что практически все последовательницы Дуселины принадлежали к знатным домам Прованса. См.: Vie P. LXIII—LXIV.

⁸ Клод Кароцци, проводивший сравнение текста Жития святой и Жития св. Франциска, составленного св. Бонавентурой, указывает на многочисленные параллели и заимствования. См.: Carozzi C. Une béguine joachimite: Douceline, soeur d'Hugues de Digne // Franciscains d'Oc. Les spirituel ca 1280—1324. Toulouse, 1975. P. 171.

⁹ Группировка текста по главам ненавязчиво отсылает читателя к христианской символике чисел. Первые три главы однозначно намекают на предопределенность свыше всего происходящего, следующие пять, как и пять ран Христовых,

Таким образом, перед читателем разворачивается история восхождения души к Богу, история изживания собственной телесности, в результате которой трансформируется и представление о гендерной идентичности святой.

Согласно данным Жития, Дуселина родилась приблизительно в 1214/1215 гг.¹⁰ в семье богатого торговца из г. Динь и добродетельной женщины из Баржоля. Первое время семья проживала на родине матери, а после ее ранней смерти переехала в Иер¹¹.

Житие начинается с рассказа о первых наставниках в добродетелях святой — ее благочестивых родителях. Именно им вменяется в заслугу направление детей¹² по верному пути, их личный пример жалости и сострадания дает «добрые плоды» впоследствии. Благодаря их наставлениям, уже в нежном возрасте Дуселина отличалась благочестием, добродетелями и стремлением к созерцательному уединению (Vie 1).

Создавая образ идеальной девочки, Филиппа отмечает ее дочернюю любовь, послушание и готовность следовать советам и приказам отца и матери, каждый из которых прививает ей лучшие добродетели своего пола. Особенно подчеркиваются унаследованные от матери женские добродетели: скромность, покорность, благочестие. Отец же внушает девушке милосердие и сострадание: по его распоряжению юная Дуселина прислуживает бедным и больным, которых он приводит в дом, моет им ноги, вылавливает паразитов и ухаживает за их ранами и язвами (Vie 1).

Уже с первых страниц текста, как кажется, закладывается некоторое противоречие: с одной стороны, отмечается стремление Дуселины с раннего детства посвятить себя Богу (Vie 10) и прозрачно намекается

говорят о повторении пути Спасителя, его число семь соотносится с семью главами чудес и проявлением силы Иисуса через св. Дуселину. Впрочем, можно найти и иные соответствия.

¹⁰ В четырнадцатой главе, повествующей о переходе святой в лучший мир, называется точная дата ее смерти — первое сентября 1274 г., а в предыдущей говорится о том, что она скончалась в возрасте около шестидесяти лет, что позволяет приблизительно определить год ее рождения. Невнимание к году рождения достаточно часто в подобных источниках, в то время как момент перехода в лучший мир специально фиксируется и, как в случае св. Дуселины, нередко становится датой поминания святого.

¹¹ Клод Кароцци полагает, что именно смерть матери могла стать причиной развития невроза, определившего все дальнейшее поведение Дуселины. См.: Carozzi C. Douceline et les autres // *La religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle*. Toulouse, 1976. P. 251—267. Исследователи судеб женщин-мистиков довольно часто ставят им такой диагноз. Но нас сейчас больше интересуют подробности, которые автор Жития нашла нужным нам сообщить.

¹² Подобное воспитание определило жизненный путь не только будущей святой, но ее родного брата, знаменитого проповедника францисканца Гуго де Динь.

на уподобление ребенка ангелам¹³, а с другой, — говорится об идеальном усвоении девочкой ее социального предназначения женщины.

Как сообщает Житие, повзрослев, Дуселина сохранила образ жизни, привитый родителями, даже ужесточила режим. Днем она была столь занята делами милосердия, что у нее не всегда оставалось время для молитвы, поэтому она молилась ночью, вместо отдыха. Ночное время делилось ею на три части, из которых две проводились в молитвах, чтении и делах благочестия. Умерщвление плоти, по описанию Филиппы, включало и разнообразные экзекуции, которые Дуселина устраивала своему телу. Она носила власяницу, веревки под одеждой, оставлявшие незаживавшие раны, совсем лишала себя возможности спать и т.п. (Vie 1). Особенно подчеркивается целомудренность и стыдливость героини жития, которая была столь велика, что она не смела поднять глаз на мужчину, не говоря уже о том, чтобы прикоснуться к нему (Vie 1)¹⁴.

Окончательное самоопределение будущей святой связывается Филиппой с потерей своего основного наставника — отца. После его похорон Дуселина еще активнее взялась за дело помощи бедным и всерьез задумалась об избрании подходящего образа жизни, возможно, вступлении в какой-либо монашеский орден. Наибольшие симпатии девушки привлекали францисканцы, горячим адептом которых был ее брат Гуго. По закону жанра, именно во время раздумий об окончательном выборе жизненного пути ей было даровано видение, определившее ее дальнейшую биографию. Однажды, возвращаясь после очередного посещения больных и бедных, она встретила двух дам, одетых в черные платья и белые вуали, закрывавшие лица. Их сопровождала маленькая девочка. Дуселину восхитил вид этих женщин, и она спросила, к какому ордену они принадлежат. На что ей ответили, что они принадлежат «к ордену, угодному Богу»¹⁵ и, указав на свои вуали, сказали: «Прими это и следуй за нами». После чего дамы таинственно исчезли.

Филиппа не раскрывает, почему ее героиня не осталась среди генуэзских последовательниц святой Клары, среди которых она провела некоторое время, пока Гуго, опекавший сестру, ездил в Париж. Видимо, автору Жития необходимо было «дать» опыт женского общежития Дуселине прежде, чем она окончательно избрала собственный путь,

¹³ Стремление к небесам юной Дуселины обыгрывается и через рассказ о том, как еще не зная молитв маленькая девочка протягивала к небесам руки, и через упоминания о ее беседах с ангелами и проч. (Vie 1).

¹⁴ Житие повествует о том, как тяжело больной человек просил об этом Дуселину, что вызвало крайнее смущение застенчивой девушки (Vie 1).

¹⁵ Впоследствии эта формулировка широко применялась в житии, как ответ Дуселины и ее последовательниц на вопрос об их принадлежности к какой-либо церковной структуре.

положив начало движению бегинок в Провансе (Vie 2)¹⁶. Как и другие бегинки, Дуселина не вступила ни в один из монашеских орденов официально. Тем не менее, она принесла обеты послушания и целомудрия своему брату Гуго и духовному наставнику брату Жоселину. При этом образ жизни святой и ее последовательниц был близок к монашескому.

Исследователи практически единодушно связывают распространение движения бегинок в Средиземноморье с развитием и деятельностью нищенствующих орденов, в частности францисканцев, при поддержке и покровительстве которых активно развивались религиозные общины, состоявшие из мирян и, особенно, мирянок. Появление подобных объединений объясняется противоречием между желанием женщин вести образ жизни св. Франциска — чрезвычайно популярный в городской среде — и распространенным представлением о невозможности вести нищенствующий образ жизни приличным женщинам. Тем более, когда речь идет еще и о знатных дамах, как в случае с общиной св. Дуселины. Бегинач позволял примирить эти противоречия.

Описываемый в Житии путь св. Дуселины и ее сподвижниц во многом характерен для последователей св. Франциска. Стремясь ему уподобиться, Дуселина раздала все «сокровища и богатства своего отца», так что у нее осталось лишь одно платье, и при необходимости сменить его она должна была обращаться за помощью к окружающим. Она настолько воплотила в свою жизнь идею евангельской бедности, что во время последней болезни даже простыни, покрывавшие ее по-

¹⁶ Бегинки представляют собой именно женское движение. По аналогии с ним появились и мужские объединения, известные под названием бегардов. Это было относительно новое религиозное движение, возникшее в конце XII—начале XIII в. на территории современных Нидерландов и Бельгии. В виду его организационной неопределенности для описания этого феномена в научной литературе используется слово «движение», или исследователи просто предпочитают говорить о формах религиозной жизни мирян. Первоначально они жили за счет собственных состояний и пожертвований, но со временем часть этих общин начала собирать милостыню, что, видимо, свидетельствует об изменении социального состава бегинок в последующие столетия. По-видимому, их маргинализация была одной из причин, по которым папство подвергло гонениям и впоследствии фактически уничтожило это движение. См.: *Dictionnaire de la mystique / Éd. P. Dinzelsbacher. Brepols, 1993. P. 94—95; Vauchez A. La Saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Rome, 1981; Idem. Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses. Paris, 1987; McDonnell E. W. The Beguines and Begards in Medieval Culture. New Brunswick, 1954; Epiney-Burgard G., Zum Brunn E. Femmes Troubadours de Dieu. Brepols, 1988.* Относительно происхождения названия этого движения и времени его возникновения высказываются различные точки зрения. Одни приписывают первое упоминание термина «бегинка» Цезарию Гейстербахскому и датируют 1199 г. (См. подробнее: *Vandenbroucke F. La spiritualità del medioevo (XII—XVI secolo). Bologna, 1991. P. 197*), другие возводят его к льежскому священнику Ламберту ле Бегу (ум. ок. 1180 г.) (см.: *Христианство. М., 1993. Т. 1. С. 171*), существуют и иные версии.

стель, были чужими, а после ее смерти одной из сестер пришлось пожертвовать своим платьем, поскольку Дуселину не во что было обрядить (Vie 5). Минимизировано было потребление не только одежды, но и еды. Мало того, что она практиковала регулярные голодания, во время экстазов абсолютно ничего не ела, и даже когда святая принимала пищу, то «подавала пример воздержания» (Vie 6)¹⁷. Личная бедность Дуселины интерпретируется Филиппой, в первую очередь, как пример добровольного самоограничения, особенно ценный на фоне щедрот окружающих, в том числе и ее самой¹⁸. Задача автора — представить образ жизни Дуселины как экстремально подвижнический, в духе св. Франциска, путем которого святая мечтала проследовать (Vie 6).

Первоначально община Иера¹⁹ — первая, организованная Дуселиной, — состояла из нее самой и ее двух близких родственниц, но вскоре количество ее последовательниц настолько возросло, что они должны были переселиться за город. Новый дом они назвали Рубо (*Roubaud*), и это название впоследствии было перенесено на все их общежития. Функции духовного наставника сестры и ее сподвижниц естественно достались Гуго, который дал бегинкам устав и не оставлял их советами (Vie 3)²⁰.

Последовательницы Дуселины жили в общинах, составляя нечто наподобие монашеских конвентов, и коротали земное время в труде, помощи бедным, больным и молитвах. Сами бегинки называли друг друга сестрами, свои «общежития» — домами или конвентами, а для характеристики своего образа жизни использовали слово «бегинаж» (*béguinage*)²¹.

¹⁷ По сообщению Филиппы, окончательно умерщвление плоти было успешно достигнуто в результате исключительно аскетического образа жизни (Vie 13).

¹⁸ Филиппа не забывает упомянуть, что снабжала святую всем необходимым (Vie 5), средства были и в общей кассе Рубо. Личная бедность святой совсем не означала, что ее дома прозябали. Житие изобилует примерами существенных дарений со стороны знатных посетителей, которые Дуселина, естественно обращала на благо нуждающихся. Так, Карл Анжуйский (впоследствии король Сицилии) ежегодно присылал ей 10 ливров (Vie 5). Да и, что неоднократно отмечается, сподвижницы Дуселины также были дамами не бедными.

¹⁹ Ее появление относят к 1240 г. см.: *Aurell M. Op. cit. P. 166.*

²⁰ Полагают, будто именно в этот период Гуго создал комментарии на правила св. Франциска (см.: *Paul J. Hugues de Digne // Franciscains d'Oc. Les spirituel ca. 1280—1324. Toulouse, 1975. P. 71*), что не исключает связь между этими событиями. Гуго — знаменитый проповедник своего времени и не только Южной Франции, и это, естественно, помогало и его сестре. Ораторский талант и слава святого привлекали к нему широкую аудиторию. Он состоял в дружеских отношениях с известными людьми своего времени, в частности среди его близких друзей называют Жана Пармского, Роберта Гроссетеста и Адама Марша. Известно, что, возвращаясь из крестового похода, Людовик Святой пожелал прослушать его проповедь. (Рассказ об этом сохранил Жуанвиль. О Гуго см. подробнее: *Paul J. Op. cit. P. 169—201*).

²¹ Впрочем, данный термин также применялся к местам поселения бегинков (см.: *Христианство. С. 171*).

Слава Дуселины росла вместе с количеством ее последовательниц: помимо Иера, конвенты бегинок также были созданы в Марселе и, возможно, в Экс-ан-Провансе. Святая лично контролировала ход дел, периодически навещая «свои» дома. Желая подчеркнуть широкую известность Рубо, Филиппа неоднократно указывает: «Короли и князья, графы и бароны приезжали ее навестить», приводя и конкретные примеры таких посещений (Vie 4, 9 и др.).

Имя Гуго де Динь стало пропуском для Дуселины ко двору Карла Анжуйского, брата Людовика Святого. По этому поводу Житие рассказывает очередную мистическую историю о том, как, будучи на сносях и опасаясь как за собственную жизнь, так и за ребенка, супруга Карла в течение трех ночей видела во сне женщину-бегинку, чье присутствие спасло бы ее от грозившей опасности. При опросе окружающих, есть ли такая женщина в Провансе, герцогу, которому жена поведала о своем сне, указали на Дуселину. Узнав, что это сестра Гуго, герцог, не сомневаясь в ее силе и способностях, пригласил святую для обеспечения благополучных родов жены (Vie 4). Последняя не забывала Дуселину впоследствии, также привлекая к ней внимание окружающих (Vie 9).

Ни одно приличное Житие, естественно, не могло обойтись без главного компонента — совершенных святым чудес. В первую очередь Дуселина изображается как визионерка и пророчица, практиковавшая предсказания в том числе по весьма волновавшему многих вопросу о личном спасении. Как свидетельствует Филиппа, при необходимости поднимались и более злободневные темы.

По ее свидетельству, Карл Анжуйский, будучи не в состоянии самостоятельно решить, ввязываться ли ему в борьбу за корону Сицилии, обратился за советом к Дуселине, предсказавшей успех этому предприятию. Вместе с тем смерть Дуселины и лишение Карла ее поддержки, наряду с его собственным неблагоприятным поведением, рассматривается Филиппой как причина его последующих неудач (Vie 11).

Другую традиционную «специализацию» святых, — излечение больных, — как сообщает Житие, Дуселина приобрела во время экзотических состояний. Наблюдавший экстаз человек, до того страдавший головной болью, прикоснулся к ней, — и с тех пор был абсолютно здоров и полон сил. Он рассказывал, что приобрел великую благодать, благодаря заслугам святой перед Богом (Vie 9).

Прикосновением рук она вылечила ослабленного ребенка, как минимум двух парализованных женщин, ею было возвращено здоровье калек, слепому, глухонемому. Милосердие святой, подобно св. Франциску, распространяется не только на людей, но и на животных: оплаканная Дуселиной лошадь, готовая околеть, обретает здоровье (Vie 12).

Важное внимание уделяется описанию общения героини Жития как с высокопоставленными аристократами, так и обычными людьми, почитавшими не только свою святую, но и места ее пребывания. Освященные ее присутствием (необязательно фактическим²²), эти места вызывали у людей возвышенное и вдохновенное состояние, создавая чувство сопричастности происходившим с ней чудесам, — Житие специально подчеркивает данный факт. Очевидцы, по его свидетельству, исполнялись «великой радостью» (*grande joie*), «радостью и несказанным утешением» (*pleines de joie et d'une ineffable consolation*) или «восхитительной радостью и духовным весельем» (*Joie admirable et d'une allégresse spirituelle*) (Vie 9).

Такова «формально-биографическая» канва Жития скромной горожанки, возвысившейся до статуса святой благодаря правильному руководству, личным добродетелям и избранничеству свыше. Шаг за шагом Филиппа выстраивает образ благочестивой женщины, которой была уготована судьба основать религиозное движение и плавно перенестись в лучший мир, чтобы и оттуда продолжать заботиться о своих подопечных. Любопытно, что на этом пути она последовательно примеряет на Дуселину все, предуготованные для женщины роли и предписываемые ее полу лучшие качества.

Первое, что составитель Жития считает важным подчеркнуть, — это женскую покорность и смирение перед авторитетом мужской власти. Сначала бегло набрасывается образ безропотной дочери, затем, не менее послушной сестры.

Текст особенно много внимания уделяет ее отношениям с прославившимся братом, после потери родителей взявшим на себя функции наставника и ответственность за сестру. К нему переходят отцовские права по ее опеке и наставлению. За ним остается окончательное решение ее дальнейшей судьбы: подчеркивается, что именно Гуго санкционирует принятие Дуселиной образа жизни бегинки (Vie 2). Он же создает устав, определяя границы деятельности и правила общежития женщин. Житие постоянно упоминает о руководящей роли Гуго как в отношении Дуселины, так и других сестер. С одной стороны, его неусыпная опека призвана подчеркнуть ее уважение к мужскому авторитету, тем более духовному, с другой, — освятить им правильность избранного пути. Житие неустанно напоминает читателю, что последовать путем св. Франциска Дуселине помешал лишь авторитет брата, убежденного, что женщинам, особенно молодым, неприлично жить в крайней бедности и следует придерживаться умеренности в аскетических порывах (Vie 5)²³.

²² Так, святая продолжала посещать Рубо и заботиться об обитательницах и по окончании своего земного пути (Vie 14).

²³ Одним из таких свидетельств кажутся высказанные ею после кончины Гуго сомнения в правильности избранного пути.

Как явствует из текста, не будучи абсолютно с ним согласна в выборе своего будущего, Дуселина не просто покорно относится к распоряжениям брата, она сама просит его о руководстве и с готовностью выполняет его волю. Помимо необходимости подчиняться брату как главе семьи и наставнику, автору Жития важно подчеркнуть существовавшие между ними любовь и привязанность. По свидетельству Филиппы, смерть Гуго стала сильным ударом для Дуселины. Но и после этого прискорбного факта уже зрелая годами (ей должно было быть около пятидесяти лет²⁴) и, очевидно, умудренная жизненным опытом Дуселина не остается без мужской поддержки: функции покровителя и наставника переходят к другу Гуго генералу ордена францисканцев Жану Пармскому. Таким образом, специально и неоднократно акцентируется, что на протяжении всей своей жизни Дуселина находилась под мужской опекой, которую принимала с почтением и благодарностью.

Ведомая и опекаемая в качестве духовной дочери и сестры, в отношении своих «сестер» Дуселина играет ровно противоположную роль. Она управляет твердой рукой непрерывно растущим числом ее подопечных: от нескольких последовательниц в начале карьеры — до значительного количества «сестер» и даже «братьев», в том числе весьма высокого ранга — в конце. И если в качестве дочери, в том числе духовной, Дуселина изображается смиренной и покорной, то в качестве матери — именно этот образ рекрутируется для выстраивания ее отношений с подопечными, она выглядит довольно строгой, что объясняется опять же ее заботой.

Подчеркивая роль Дуселины в местном сообществе, Житие сообщает, что знатные дамы привозили к ней дочерей. Ее собственная паства изображается в значительной части довольно молодой и даже юной, так что создается образ наставницы и воспитательницы местной знати. Дуселина называет своих подопечных и «сестрами», и «дочерьми» (*mes filles*), в то время как они во всех случаях обращаются к ней исключительно уважительно — «мать». «Демократическое» обращение «сестры» очевидно призвано лишний раз подчеркнуть скромность и кротость святой. Вместе с тем она выговаривает «сестрам» явно на правах старшей, позволяя себе иногда называть их дурными (*mauvaises soeurs*).

Житие свидетельствует, что ее материнские опека и надзор иногда были довольно суровыми. Проводя регулярные ревизии в образованных ею домах, она вселяла страх в провинившихся, ожидавших ее суждения как Страшного Суда (Vie 6). Она строго следила за соблюдением высоко морального образа жизни не только тех, кто подвизался рядом с ней, но и тех, кто заявил о желании следовать ее путем. От «сестер»

²⁴ Известно, что Гуго скончался в 1255 г. См.: Les Bouches du Rhone encyclopedie departemental. VI. V. II. Dictionnaire Biographique. Marseille, 1931. P. 270—271.

требовалось избегать контактов и даже разговоров с мужчинами. За попытку поднять глаза, пусть даже на близкого родственника, можно было быть сурово наказанной. Житие описывает, как однажды она так ударила за подобную провинность семилетнюю девочку, что у той пошла кровь (Vie 6). (Рукоприкладство, видимо, не рассматривалось как нечто неприличное для женщины, в том числе святой, иначе эта подробность просто не вошла бы в Житие). Регламентации подлежала также сфера повседневного общения, например, бегинкам рекомендовалось тратить поменьше времени в праздных беседах, ведь «невозможно, говорила она [Дуселина], много болтая, не грешить...» (Vie 6). Однако отмечается, что ее материнская строгость приносила добрые плоды — некогда получившая затрещину женщина, на склоне лет испытывает благодарность за полученный в детстве урок и т.п. (Vie 6).

Подчеркивая жесткость или скорее твердость героини Жития там, где речь шла о моральном облике и добродетелях воспитанниц, Дуселина изображается заботливой и сочувствующей, как и положено матери, в других ситуациях. Филиппа постоянно упоминает о замечательной способности утешения и сострадания, которыми обладала Дуселина. Среди многочисленных примеров подобного рода приводится случай, когда она посетила Рубо уже после своей смерти для того, чтобы облегчить страдания заболевшей девушки (Vie 14).

Опеке Дуселины подлежали не только бегинки: она распространялась как минимум на всю городскую общину. Житие специально акцентирует, что к ней в равной степени обращались как люди знатные и состоятельные, так и бедные и больные, наряду с местными были и те, кто специально приезжал издалека ради встречи с ней. И она не оставляла никого своим вниманием, не всегда приятным, но исключительно полезным. Обличая и оплакивая пороки окружающих, она одновременно пыталась вымолить для них прощение у Господа. При описании оплакивания Дуселиной их грехов, специально оговаривается, что она это делала нежно (*tendrement*), как мать, переживающая за своих грешных детей (Vie 7). И в этом качестве ее символическое материнство не знало границ, — она переживала и чувствовала ответственность чуть ли не за все христианское сообщество.

Претензия Филиппы, рекрутирующей образ матери для бездетной старой девы, очевидно, ориентирована на идеальный пример целомудренной матери Девы Марии. Матушка-основательница, несомненно, обязана была выглядеть такой же совершенной матерью для своих подопечных, как и святая Дева для всего человечества, не зря Богоматерь чаще всего упоминается в видениях святой. Но не более того. Уподобление имело свои довольно четкие границы. В отношении Девы Марии Дуселина изображена лишь почтительной ученицей и духовной дочерью,

но никоим образом не ее заместительницей. «Мать!» — обращается она к Деве, подчеркивая и духовную связь, и иерархию одновременно.

На долю Дуселины отводится иная, но весьма приближенная к божественному семейству, и опять же исключительно женская роль. Собственно самоопределение в отношении к Богу должно было быть ключевым в череде ее репрезентаций, поскольку решало одну из главных задач написания Жития — определить статус бегинок, находившихся между клиром и миром. Эта неопределенность преодолевалась введением статуса вдовы Иисуса²⁵.

«Мать, взгляните, что делают с Вашим сыном, как его ранят, как его разрывают, как его убивают, как его ужасно терзают!» (*Mère, voyez ce qu'on fait de votre fils, comme on vous le blesse, comme on vous le déchire, comme on vous le tue, comme on le traite horriblement!*) — восклицает святая в одном из видений (Vie 9). Как кажется, она представлена здесь в роли главной скорбящей, вытесняя с него даже Деву Марию, что свидетельствует о серьезной претензии на близость к Иисусу. И единственное место такого рода — позиция жены или невесты.

Очевидную параллель дает другой пример, также приводимый в Житии. Сообщается, что однажды Дуселина встретила горько плакавшую женщину, потерявшую мужа. Эта сцена вызвала в свою очередь отчаянные рыдания у святой. Она причитала, что потеряла господина своего за грехи свои, и даже не смогла оплакать его так, как эта женщина — смертного человека (Vie 7).

Представление бегинок в качестве вдов обыгрывается на протяжении всего Жития, начиная от покрытия головы вуалью в ситуации призвания²⁶. «Мы должны постоянно носить в нашем сердце смерть Иисуса Христа, из-за которой мы стали вдовами и покрываем голову» (*Nous devons porter continuellement en notre coeur la mort de Jésus-Christ, pour laquelle nous allons comme des veuves, et la tête couverte*) (Vie 3)²⁷ — ключевая

²⁵ В этой связи в литературе высказывается предположение, что святая одновременно ощущала и репрезентировала себя в двух ипостасях — в качестве матери и вдовы, не просто имитируя Деву Марию и невесту Христову одновременно, но и «замещающая» Богоматерь. См.: Carozzi C. Une béguine joachimite... P. 171. Текст, как нам кажется, скорее свидетельствует о том, что по отношению к Марии Дуселина представлена скорее дочерью, а не заместительницей.

²⁶ Уточняется, что Дуселина не просто покрыла голову вуалью, а одела по примеру Богоматери манто (*manteau*), которое она, видимо, низко спускала на лицо, закрывая значительную его часть, по обычаю благочестивых женщин ее времени. См. подробнее о костюме: Bourrilly J. Le Costume en Provence au Moyen Âge. Marseille, 1929. P. 61.

²⁷ Данную фразу можно перевести также «выглядим как вдовы», но, как представляется, в изложенном выше контексте, перевод «стали вдовами» точнее отражает ситуацию.

фраза для определения статуса бегинок. Интересно, что в данном случае репрезентация в качестве вдов почти полностью заслоняет образ невест Христовых, что хотя бы логически должно было бы предшествовать. Однако именно образ вдовы в ряду других женских образов занимает основное место, как в силу того, что символически определяет статус Дуселины и ее последовательниц, так и потому, что помимо репрезентации и идентификации характеризует образ жизни, которому следовали бегинки.

Публично демонстрировать «вдовый» статус бегинок должны были не только покрытые головы, но главным образом постоянно проливаемые слезы. Оплакивание Христа, что неоднократно подчеркивалось в Житии, было основным занятием бегинок.

Слезам вообще приписывается важное место в жизни святой. Они рассматриваются как некий дар, заслуга и долг одновременно. Она не только постоянно плачет сама, но и побуждает к тому последовательниц. В качестве безутешных «вдов» Иисуса они ежедневно и особенно сильно по церковным праздникам оплакивали кончину божественного супруга.

При том что в отношении проступков подопечных Дуселина отличалась твердостью и суровостью, вид чужих страданий вызывал у нее приступы чувствительности и сентиментальности. Дуселина в описании Филиппы вообще была подвержена значительным перепадам настроения: то она заливается горькими слезами²⁸, то находится в состоянии восторга и блаженства. Поводом для всплеска эмоциональности могло быть даже пение птиц (*Vie 7* и др.)²⁹. Приступ плача вызвался также видом больных детей и животных и т.п.

Сообщения о повышенной слезливости довольно часто встречаются в описаниях женщин-мистиков³⁰. Исследователи с удовольствием в таких случаях приписывают им истерию³¹. Но жанр исследуемого произведения удерживает от увлечения постановкой диагноза. Его автора определенно должен был занимать отнюдь не медицинский аспект проблемы, а социальная значимость эмоций святой.

²⁸ Именно этот эпитет постоянно используется для описания ее плача.

²⁹ Подчеркивание особого отношения к птицам и вообще животным является очевидной отсылкой к св. Франциску.

³⁰ Так, Клод Кароцци «ставит» Дуселине невроз, рассматривая ее поведение и взаимоотношения с окружающими в этом контексте. См.: *Carozzi C. Douceline et les autres...; Idem. Une béguine joachimite...* P. 198.

³¹ Описания постоянных перепадов настроения, бурный плач и вообще повышенная слезливость провоцируют на подобный вывод. Регулярные жесткие посты и самоистязания вполне могли бы иметь такое следствие. (Впадение святой в экстазы сопровождается неизменным голоданием). Наряду с истощением физическим, легко предположить и наличие у святой нервного истощения, которое могло быть связано с интенсивностью ее духовной жизни и повышенной эмоциональностью.

Прежде всего, слезам приписывается целебная сила. Омытый ими ребенок-калека обретает здоровье (Vie 12). Хотя даже важнее их «очищающий» эффект. Дуселина буквально отмаливает и «отмывает» человеческие грехи, она лечит душу, а чудеса излечения тела скорее призваны эту силу явить воочию. Слезы Дуселины в данном контексте оказываются отнюдь не проявлением женской слабости, а, напротив, приобретают значение демонстрации ее силы святой. Так что, уделяя значительное внимание описанию плача Дуселины и ее последовательниц, Житие непрозрачно намекает на роль бегинок в жизни христианской общины.

Практически игнорируя довольно типичную для монахинь роль невесты Христовой (возможно, в виду нередкой ее нагруженности сексуальным подтекстом), Житие находит другой образ, гораздо лучше демонстрирующий чистоту и непорочность главной героини, — образ ангела.

Собственно через уподобление ангелам, как кажется, решается проблема «отказа» от своего пола Дуселиной и ее сподвижницами. Отсылка такого рода в тексте приводится (опять же неслучайно) много. Начиная с основания Рубо, сообщает Филиппа, бегинки хранили такую чистоту в словах и делах, что, фактически, вели жизнь ангелов среди людей (Vie 3). Сообщается также, что окружающие смотрели на Дуселину как на ангела, отмечается ее ангельский образ жизни, непохожий на женский (Vie 3, 9), говорится, что ее речь была нежной, словно выходила изо рта ангела (Vie 9), что она выглядела как ангел, или что она общалась с ангелами (Vie 10) и т.п.

Еще более убедить читателя в приближении святой к ангелам должен был рассказ о ее способности к левитации. Находясь в экстатических состояниях, Дуселина возводила глаза к небу и отрывалась от земли. Иногда она раскидывала руки, изображая крест, иногда поднимала их к небесам. Так она, по сообщению Жития, могла проводить долгое время, шокируя и умиляя окружающих, готовых уже увидеть вокруг ее фигуры небесное сияние (Vie 9).

Со слов многочисленных «свидетелей» этих полетов рассказывает, как Дуселина повисала в воздухе, ни на что не опираясь (Vie 9). При этом вся ее фигура и весь облик отражали ту высшую божественную красоту, что она наблюдала на небесах, неся отпечаток огня божественной любви в сердце (Vie 8).

Вообще внешний вид Дуселины описывается Филиппой так, что скорее дает представление о прелести души, чем тела. О последнем лишь упоминается, что в молодые годы она всячески умерщвляла его красоту (Vie 1), впоследствии же вообще ее «собственное тело было забыто», поскольку «ничто земное ее более не занимало» (Vie 10). Да и что можно было сказать о физических достоинствах фигуры, заключенной в черное одеяние

и закрытой вуалью. Впечатление об облике святой Житие создает через описание эмоциональных состояний, определяющих ее внешний вид.

Чаще всего наделение божественной красотой связывается с экстазами святой. Говорится, что в такие моменты она выражала одну исключительную радость (*une joie extraordinaire*). «Восхитительно было видеть ее фигуру, и на нее смотрели с наслаждением, из-за небесного озарения, которое светилось в ее глазах, и духовного веселья, которое сияло на ее лице» (*Sa figure était alors admirable à voir, et on la regardait avec délices, à cause de l'éclat céleste qui brillait en ses yeux, et de l'allégresse spirituelle qui éclatait sur sa face*) (Vie 9).

Описание экстазов, во время которых она, подобно ангелам, непосредственно наблюдала Бога на небесах, должно было окончательно уверить читателя в достижении святой ангелоподобного состояния. Именно в такие моменты она совершала чудеса с помощью благодати Божьей. Находясь в этом состоянии, передаваемом двумя терминами, — «экстаз» (*extase*), т.е. «восторг», и «восхищение» (*ravissement*), — Дуселина полностью отрешалась от всего земного, ничего не воспринимала и не чувствовала. Чтобы подчеркнуть полноту ее экстазов в житии применяются эпитеты «чистый восторг» (*sublime extase*), «бесконечное восхищение» (*incontinent ravie*), «восхитительные чувства», «глубокое и чудесное» (*profond et merveilleux*), «славное восхищение» (*glorieux*) или говорится о «сверхчеловеческих чувствах» (*sentiments surhumains*). Как сообщается в Житии, во время этих экстазов она созерцала и восхищалась всеохватывающей нежностью и бесконечной добротой Бога (Vie 9), и вид святой выражал чудесную радость. Состояние радости и утешения, которое она передавала людям, создавало у них ощущение присутствия среди них ангела, ведь она транслировала окружающим благодать Иисуса (Vie 9).

Отношение к матери-основательнице как к ангелу подкрепляется ссылками на многочисленных свидетелей, издали приезжавших посмотреть на экстазы, задать вопросы о собственной участи после смерти, даже просто прикоснуться к ней или побыть рядом. Специально отмечается признание экстаических способностей Дуселины не только мирянами, но и духовенством, относившимся к ней с таким пиететом, что ей было позволено принимать участие в богослужении (участие в них Дуселины обосновывается ее особыми правами представительницы Господа). Трудно было придумать более сильное свидетельство преодоления святой её «женскости».

Итак, героиня Жития, с одной стороны, успешно избегает выполнения предназначенной рождением женской доли, а с другой, — планомерно и последовательно реализует сугубо женские гендерные роли и функции, демонстрируя полную социальную компетентность. Созда-

и закрытой вуалью. Впечатление об облике святой Житие создает через описание эмоциональных состояний, определяющих ее внешний вид.

Чаще всего наделение божественной красотой связывается с экстазами святой. Говорится, что в такие моменты она выражала одну исключительную радость (*une joie extraordinaire*). «Восхитительно было видеть ее фигуру, и на нее смотрели с наслаждением, из-за небесного озарения, которое светилось в ее глазах, и духовного веселья, которое сияло на ее лице» (*Sa figure était alors admirable à voir, et on la regardait avec délices, à cause de l'éclat céleste qui brillait en ses yeux, et de l'allégresse spirituelle qui éclatait sur sa face*) (Vie 9).

Описание экстазов, во время которых она, подобно ангелам, непосредственно наблюдала Бога на небесах, должно было окончательно уверить читателя в достижении святой ангелоподобного состояния. Именно в такие моменты она совершала чудеса с помощью благодати Божьей. Находясь в этом состоянии, передаваемом двумя терминами, — «экстаз» (*extase*), т.е. «восторг», и «восхищение» (*ravissement*), — Дуселина полностью отрешалась от всего земного, ничего не воспринимала и не чувствовала. Чтобы подчеркнуть полноту ее экстазов в житии применяются эпитеты «чистый восторг» (*sublime extase*), «бесконечное восхищение» (*incontinent ravie*), «восхитительные чувства», «глубокое и чудесное» (*profond et merveilleux*), «славное восхищение» (*glorieux*) или говорится о «сверхчеловеческих чувствах» (*sentiments surhumains*). Как сообщается в Житии, во время этих экстазов она созерцала и восхищалась всеохватывающей нежностью и бесконечной добротой Бога (Vie 9), и вид святой выражал чудесную радость. Состояние радости и утешения, которое она передавала людям, создавало у них ощущение присутствия среди них ангела, ведь она транслировала окружающим благодать Иисуса (Vie 9).

Отношение к матери-основательнице как к ангелу подкрепляется ссылками на многочисленных свидетелей, издали приехавших посмотреть на экстазы, задать вопросы о собственной участи после смерти, даже просто прикоснуться к ней или побыть рядом. Специально отмечается признание экстатических способностей Дуселины не только мирянами, но и духовенством, относившимся к ней с таким пиететом, что ей было позволено принимать участие в богослужении (участие в них Дуселины обосновывается ее особыми правами представительницы Господа). Трудно было придумать более сильное свидетельство преодоления святой её «женскости».

Итак, героиня Жития, с одной стороны, успешно избегает выполнения предназначенной рождением женской доли, а с другой, — планомерно и последовательно реализует сугубо женские гендерные роли и функции, демонстрируя полную социальную компетентность. Созда-

вая образ святой, Филиппа дает своей пастве пример того, каким образом женщина, выполняя свои типично женские обязанности перед Богом и людьми, могла достигнуть святости и признания в этом качестве. Так был ли прописан в тексте «отказ» от женской идентичности, и в чем же тогда он выражался?

Существенным из специфически женского социального предназначения, которого героиня Жития успешно избежала, были брак и рождение детей (некоторые женщины в Средние века настолько боялись подобной участи, что уже только поэтому выбирали монашескую карьеру), поскольку остальные ее «лишения» гендерно не маркированы. Однако автор Жития находит важным компенсировать несостоявшийся брак и материнство символическими вдовством и материнством, что не только не исключало выполнения Дуселиной материнских функций и обязанностей, но требовало их исполнения даже в большей мере, чем у обычной матери, поскольку материнская опека Дуселины простиралась практически на всех желающих. Кроме того, «материнство» святой рекрутировалось для определения отношений между нею и окружающими в тех случаях, когда нужно было обосновать претензии на власть и авторитет. Выбор возможных гендерных ролей в этой связи был не велик, зато имелся понятный и доходчивый пример Девы Марии, идеальной женщины и символической матери человечества.

Идея именно женской состоятельности святой последовательно проводится через все Житие. Ею полностью пройден путь дочери, сестры, матери, вдовы со всеми требуемыми обществом особенностями поведения. Неоднократно подчеркивается, что она ничем не нарушает социальных устоев и предписаний. Более того, Филиппа даже настаивает на специфичной женскости пути святой, от лица Гуго требуя от Дуселины соблюдать положенные женщинам приличия, когда встает вопрос об избрании формы ее служения и подвижничества.

Очевидно, что речь совершенно не идет об «отказе» от пола или гендерной идентичности в ее социальном измерении. Вместе с тем и оправдания женскости мы здесь также не находим, в житии специально подчеркивается, что образ жизни Дуселины, как и ее последовательниц, не был похож на женский. Пытаясь обнаружить, в чем же собственно он был иным, мы видим, что почти все радикальные отличия, приводимые в житии, касаются главным образом крайнего аскетизма, практиковавшегося святой. Одной из основных целей подвижничества женщины с самого ее детства было избавление от груза земной телесности, а точнее — плоти. Именно успехи на этом пути и вознаграждались духовными дарами и все больше снисходившей на нее благодатью.

По сути дела, главный вопрос состоял в способах подавления и преодоления телесности, по большому счету безотносительно — женской

или мужской. Ввиду налагаемых обществом ограничений в образе жизни, женщине это сделать было несколько затруднительнее, и специфическая форма общежития Дуселины и ее последовательниц как раз и представляется в Житии как способ выхода из этого затруднения.

Репрессирование тела по описанию Филиппы происходило как физически, через его изнурение и постепенное умерщвление, так и символически, что в свою очередь приводило к внутренней трансформации героини Жития, все больше терявшей женскую, а по сути — человеческую природу. Переставая быть женщиной, святая не уподобляется мужчинам, Филиппа находит для нее третий вариант — путь ангела³². Бесполой ангельская красота, которой наделяется пожилая Дуселина, с одной стороны, является формой для облечения экстраординарных достоинств святой, а с другой, — позволяет объяснить и обосновать ее роль посредника между божественным миром и миром людей. При этом представление Дуселины в образе бесплотного (или почти) ангела отнюдь не вступает в противоречие с ее женской природой. Для Филиппы нет конфликта в совмещении женского с ангельским так же, как и разных женских символических ролей. Таким образом, рассказ о том, как Дуселина «изживала» из себя женщину, по сути дела является историей об успешном выполнении ею своего человеческого (а фактически) женского предназначения, по заслугам вознагражденного.

§ 2. Проклятье Мелюзины: Гендер, преступление и наказание

Пожалуй, трудно найти источник, лучше отражающий гендерные фантазии и фобии конца Средневековья, чем рыцарские романы, за исключением разве что демонологической литературы, в целом более поздней. Хотя эти тексты и рисуют мир воображаемого, они неизбежно опираются на жизненные реалии и необходимо учитывают их, вводя в сказочный контекст действительно существовавшие ситуации

³² Конечно же, возникает сильный соблазн довести эту логику до конца и заявить, что данная концепция практически уравнивает мужчин и женщин в их поисках спасения. Более того, учитывая, что женщины на указанном пути сталкивались с большими социальными трудностями, чем мужчины, можно было бы отыскать тут даже попытку возвеличивания женщин. А постоянные упоминания о покорности мужской власти интерпретировать, как понимание самой Филиппой этой ситуации и желание ее завуалировать. Но стоит лишь вспомнить о цели написания Жития, и подобная логика рассуждений теряет весь свой смысл, в лучшем случае оставляя лишь предположение о вероятности наличия таких мыслей у Филиппы, преступивших в тексте помимо ее воли и намерения.

и отношения. И гендер как фоновое знание составляет существенную часть историй о доблестных рыцарях и прекрасных дамах. Даже если авторы этих историй «не знали, что говорят прозой», рассказывая истории о вымышленных героях, они закладывали в изображаемые персонажи свойственные их времени и культуре представления о феминном и маскулинном, гендерной норме и девиациях, гендерные фантазии и фобии³³.

Прозаический роман Жана Аррасского «Мелюзина»³⁴ был написан в конце XIV в. для герцога Жана де Берри и его сестры Марии де Бар, детей французского короля Жана (Иоанна) II Доброго³⁵ и, соответственно, брата и сестры французского короля Карла V. Об авторе романа известно мало. Как полагают, он находился на службе у герцога и занимался его библиотекой. Жан Аррасский сообщает в прологе, что составил роман по достойным довериям хроникам, полученным от его господина и от герцога Солсбери, а также по другим книгам³⁶.

Роман был заказан герцогом по просьбе его сестры. Ее интерес к родовой крепости Лузиньянов в Пуату и желание узнать историю ее про-

³³ Хотя насколько адекватно мы способны сейчас их считать — большой вопрос.

³⁴ Известен также под другими названиями — «Хроника Мелюзины», «История (прекрасной) Мелюзины», позже именовавшийся — «Мелюзина, или (Благородная) история Лузиньянов» и др.

³⁵ Сохранилось значительное число манускриптов данного памятника, преимущественно XV столетия, к тому же уже в том же веке текст был неоднократно напечатан. Женевское издание 1478 г., первое в своем роде, было снабжено большим количеством иллюстраций, что вызвало особый интерес к роману, не утихающий и сейчас, хотя и в ином качестве. (Подробнее см. сайт архива средневековой литературы Arlima. Режим доступа — http://www.arlima.net/il/jean_darras.html). Роман имел исключительную популярность в позднесредневековой Западной Европе и переводился на многие европейские языки. (Об изданиях романа см. исследование Элен Букен: *Bouquin H. Éditions et adaptations de l'Histoire de Mélusine de Jean d'Arras (XV^e—XIX^e siècle). Les aventures d'un roman medieval. Paris, 2000.* Тезисы размещены на сайте Thèses de l'École nationale des chartes <http://theses.enc.sorbonne.fr/document76.html>). См. также ее статью: *Bouquin H. L'illustration du roman de Mélusine dans la bibliothèque bleue (XVII^e—début XVIII^e siècle) // La bibliothèque bleue et les littératures de colportage / Éd. Th. Delcourt, E. Parinet. Troyes, 2000. P. 139—147.*

³⁶ Преимущественно Жан Аррасский ссылается на свидетельства Гервасия, описавшего в Хронике истории о чудесных женщинах, подобных Мелюзине (Сар. 1). Речь идет о знаменитом англичанине Гервасии (Гервасии) Тильберийском (ок. 1152/53—ок. 1221/28). О нем подробнее см.: *Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Общ. ред. С.К. Цатуровой. М., 2001. С. 67—70.* О литературных заимствованиях Жана Аррасского см.: *Ле Гофф Ж. Мелюзина — прародительница и распахивающая новь // Он же. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с фр. Екатеринбург, 2000. С. 184—199.* Задолго до него к этому сюжету обращались также другие исследователи, например, Сидни Хартланд (см.: *Hartland S. The Romance of Mélusine // Folklore. 1913. Vol. 24. № 2. P. 187—200*) и др.

исхождения, как явствует из романа, были вызваны необычным явлением, увиденным капитаном крепости накануне ее сдачи англичанами французам. А именно — перед ним появилась змея, настолько напугавшая бравого солдата, что он схватился за саблю. Однако его сожительница из местных успокоила храбреца, объяснив, что это явление госпожи, основательницы и хранительницы крепости Мелюзины³⁷, которым сопровождаются все смены владельца этих мест³⁸. После чего, к изумлению лейтенанта, змея обратилась в женщину и после обратного превращения исчезла (Сар. 62)³⁹.

История Мелюзины, женщины-змеи, снискала большую популярность как среди аристократической элиты Западной Европы, так и была очень востребована в народе. Лузиньяны и Люксембурги считали за честь возвести к ней свои генеалогии, а сказки о Мелюзине и даже Мелюзинах вошли в фольклор многих стран Европы. Причем спектр прочтения этого образа, при сохранении его визуальных характеристик⁴⁰, достиг полярных границ — от мудрой советчицы и защитницы до коварной соблазнительницы, сулящей как минимум неприятности, а то и смерть, столкнувшемуся с ней герою⁴¹. Одна важная черта в этом

³⁷ В историографии сложились различные теории, объясняющие происхождение этого и других замков от змееподобного предка. Одни склонны связывать эти легенды с архитектурными особенностями крепостей, охваченных по периметру «змееподобными» стенами, другие с «драконоподобными» владельцами, третьи — с кельтскими легендами.

³⁸ В других версиях романа к нему обращается сама Мелюзина.

³⁹ Во всяком случае, так об этом говорится в романе (Сар. 62). Историки, как водится, не склонны доверять заявлениям автора и ищут собственные, более прагматичные причины создания текста. Так, одни полагают, что появление романа было вызвано желанием герцога Беррийского усилить контакты с дальними родственниками Лузиньянами, чей родовой замок герцог получил в 1357 г. от своего брата, короля Франции Карла V (См.: *Nicholson H. Love, War, and the Grail. Templars, Hospitallars and Teutonic Knights in Medieval Epic and Romance. 1150—1500.* Leiden, Boston, Köln, 2001. P. 58), другие, более многочисленные, — стремлением легитимизировать присвоение чужого имущества в ходе военных действий 1374 г. (*Brownlee K. Mélusine's Hybrid Body and the Poetics of Metamorphosis // Corps Mystique, Corps Sacre: Textual Transfigurations of the Body from the Middle Ages to the Seventeenth Century. 1994. P. 18—38. Здесь цит.: P. 18.*). О мотивах создания романа см. специальное исследование: *Morris M. W. Les origines de la Légende de Mélusine et ses débuts dans la littérature du Moyen Âge // Mélusine Moderne et Contemporaine / Éd. A. Bouloumié. Angers, 2001. P. 13—20.*

⁴⁰ Хотя существует также менее популярная версия Мелюзины-русалки. В этой связи на гербе Варшавы некоторые интерпретаторы склонны видеть именно Мелюзину.

⁴¹ *Melusina. Legends about Mermaids, Water Sprites, and Forest Nymphs who Marry Mortal Men / Trans. and ed. by D.L. Ashliman — <http://www.pitt.edu/~dash/melusina.html>; См. также: *Keightley Th. The Fairy Mythology. Illustrative of the Romance and Superstition of Various Countries (first ed. 1870). L., 1833.* Эл. доступ — <http://books.google.ru>, а также — www.forgottenbooks.org и др.*

образе оставалась неизменной — ее сказочный, чудесный характер. Будучи «доброй» или «злой», Мелюзина оставалась могущественной волшебницей, обладающей сверхъестественными способностями и возможностями влияния, в первую очередь, на избранного ею мужчину, а также социальную и природную среду его существования.

Однако вернемся к истории Мелюзины, рассказанной некогда Жаком Аррасским, переведенной на многие европейские языки и занявшей достойное место как в литературе⁴², так и в фольклоре Англии, Франции, Германии и других стран Европы⁴³.

Мелюзина была старшей дочерью Пресины, история которой заслуживает отдельного рассказа хотя бы потому, что именно ее судьба и ма-

⁴² Легенда была широко известна и отразилась в работах многих известных поэтов и писателей, в том числе Вальтера Скотта, Иоганна Ф. Гете, Марселя Пруста и многих других. О литературных аналогиях см.: *Mélusine moderne et Contemporaine*...

Историография «Мелюзины» имеет долгую историю, даже если не включать в нее представителей иной, «несовременной» манеры историописания, относимых ныне к литературе, таких как Брантом. Поскольку благодаря многочисленным переводам и адаптациям, эта история стала частью культурного наследия многих европейских стран, она также не осталась без внимания национальных историков, и не только их. В результате историография настолько разрослась, что уже в конце XX столетия в ней, очевидно, выделялись различные направления, соответствующие в целом логике развития исторического знания и национальной специфике. Несмотря на это, за последнюю четверть века интерес к Мелюзине, или даже Мелюзинам, еще более возрос в связи с разработкой проблем гендерной истории и истории телесности, истории сознания и исторической психологии и т.п. Библиографию см.: 550 Jahre deutsche Melusine — Coudrette und Thüring von Ringoltingen / Hrsg. von A. Schnyder, J.-Cl. Mühlethaler. Bern, 2008. S. 395—426; *Frangos M. "The Shame of All Her Kind": A Genealogy of Female Monstrosity and Metamorphosis from the Middle Ages Through Early Modernity*. Santa Cruz, 2008. P. 254—270, также см.: Arlima: http://www.arlima.net/il/jean_darras.html

⁴³ Эта история была неоднократно переработана, в том числе пересказана в стихах. В ходе переводов и интерпретаций она получала не только новые названия, но и подробности, хотя основная сюжетная линия сохранялась. В данном случае, целью нашего исследования не является разбор и сличение различных версий романа; эта работа уже давно была выполнена издателями и критиками. См., напр., введение к изданию Кудрета: *The Romans of Partenay or of Lusignen: Otherwise known as The Tale of Melusine: Translated from the French of La Coudrette (before 1500 A.D.) / Ed. by rev. W.W. Skeat. L., 1866. (Repr. 1899).* P. V—XX. Из последних трудов в этом направлении см.: 550 Jahre deutsche Melusine...

В нашей книге ссылки на главы приводятся по английскому переводу романа 1500 г., изданному Александром Дональдом в 1895 г. в проекте "Early English Text Society" и затем неоднократно переиздававшемуся. Для нас этот текст представляет особый интерес в виду его подробности, оставляющей поле для интерпретации. Электронная версия романа доступна в собрании "Corpus of Middle English Prose and Verse". Режим доступа — <http://name.umdl.umich.edu/Melusine>. Имена и названия приводятся в уже знакомом российскому читателю виде, использованном в переводах на русский язык работ Жака Ле Гоффа.

теринская воля во многом спровоцировала трагедию ее старшей дочери, впрочем, как и остальных.

Пресина, прекрасная дама, очевидно обладавшая нечеловеческими возможностями, вышла замуж за влюбившегося в нее короля Элинаса из Албании⁴⁴. Однако король, хотя и не по злему умыслу, не выполнил условия брачного договора — не присутствовать при рождении детей и не пытаться этого увидеть⁴⁵ — и Пресина исчезла вместе с дочерьми-тройняшками, оставив безутешного Элинаса коротать в одиночестве оставшиеся дни. Тем не менее, все последующие годы любовь и горе жили не только в сердце короля, но и королевы, укрывшейся на сказочном острове Авалоне. Когда дочерям исполнилось по 15-ти, она начала водить их на высокую гору Элинеос, откуда открывался вид на Албанию. С горькими слезами она рассказывала девушкам о достоинстве и благосостоянии, которые они потеряли из-за отцовского поведения (Сар. 1).

Не удивительно, что Мелюзина, любовавшаяся вместе с сестрами с гор далекой Албанией, добилась от матери полной истории своего происхождения и задумала отомстить «вероломному» отцу. Подговорив сестер, она похитила родителя и заключила его вместе с богатствами до конца дней на гору Бромбелиос в Нортумберленде, о чем с гордостью сообщила отомщенной матери. Однако реакция любящей женщины была короткой и жестокой. Дочери, поднявшие руку на отца, были осуждены до конца веков нести наказание, соответствующее участию каждой в преступлении. И естественно, главная тяжесть наказания пала на его организатора — Мелюзину. Ей было суждено превращаться по субботам в чудовище — полуженщину-полузмею, пока она не найдет супруга, способного не только пообещать, но и исполнить клятву — не видеть жену по субботам (т.е. в период искупления ее преступления). Если он выполнит свое обещание, то Мелюзина сможет прожить жизнь смертной женщины и в свое время уйти в мир иной. Если же нет — будет до Страшного Суда изгоем существовать в страшном обличье. За сим дочери были изгнаны выполнять предначертанное... (Сар. 1).

Случилось так (да и не могло не случиться в жанре сказочного романа), что Мелюзина не только встретила, но и спасла жизнь и честь сво-

⁴⁴ Которую одни ошибочно соотносят с одноименной Албанией, другие же помещают на территорию современной Шотландии (что, конечно же, более вероятно), придавая, таким образом, истории кельтское звучание. Некоторые исследователи склонны видеть в Элинасе одного из вождей клана Аргайла, однако поиск исторических прототипов легендарных героев вряд ли в нашем случае плодотворен.

⁴⁵ В этом запрете исследователи видели древний обычай, отразившийся во многих средневековых текстах. См., например: *Rorie D. The Romance of Mélusine, and Absence of Men during Childbed // Folklore. 1914. Vol. 25. № 3. P. 383—385.*

его героя — Раймондина, случайно убившего во время охоты любимого дядю и сеньора. Более того, с помощью хитроумного трюка с оленьей шкурой она обеспечила любимому право владения значительной территории, включавшей в первую очередь волшебный источник, где судьба свела их⁴⁶ (Сар. 6, 9—12). Благодаря точному исполнению указаний Мелюзины, Раймондин счастливо отделался, приобрел красавицу жену, жизненные блага и несметные богатства⁴⁷, которые Мелюзина умножала постоянным, самоотверженным трудом. Она возвела грандиозные замки-крепости, аббатства и постоянно заботилась о процветании земель и народе своего мужа. Так что вскоре после женитьбы он стал самым могущественным сеньором Бретани, Гаскони, Гиени и Пуату (Сар. 19). К тому же она не забывала о главной своей роли и подарила супругу десятиерых наследников, правда, не лишенных некоторых изъянов.

«Маркеры» матушкиной природы, так или иначе, давали о себе знать: хотя мальчики росли доблестными рыцарями, в их внешности наблюдались некоторые странности — то глаза были разноцветными и лицо приплюснутым, то один глаз был расположен выше другого, или они были разного размера, а то и вовсе присутствовал лишь один или наоборот имелся третий глаз (Сар. 19). Однако некоторым не повезло особенно — им было суждено совершить ужасное преступление. Так, шестой сын Мелюзины Жоффруа Большой Зуб, прозванный так из-за уродливого клыка, торчавшего из его рта, настолько страшно огорчился от сообщения о вступлении в монастырь своего брата⁴⁸, что потерял рассудок — такое со средневековыми рыцарями нередко случалось. В результате он спалил весь монастырь с насельниками, включая аббата и кровного брата, что привело к плачевным последствиям не только в его судьбе, но к гораздо худшим в судьбе его родителей (Сар. 40—41).

Дело в том, что к этому моменту Раймондин, поддавшись подозрениям, высказанным его братом, уже успел нарушить клятву и подсмо-

⁴⁶ Мелюзина посоветовала Раймондину попросить у своего нового сеньора в качестве дара во время принесения оммажа столько земли около источника, где они встретились, сколько может вместить оленья шкура. По ее совету, шкура была разрезана на очень узкие полосы, и веревка из нее покрыла достаточно большое расстояние (Сар. 9—12).

⁴⁷ По мере сближения Раймондина с Мелюзиной ее богатство все возрастало. Впервые он встретил ее с небольшой компанией, затем, вернувшись, застал приличную свиту, готовую ему служить, а шатры, приготовленные к свадьбе, поразили воображение высоких гостей, не видывавших такой роскоши у самых высокопоставленных лиц (Сар. 14—15).

⁴⁸ По другой версии, он не вступал в монастырь, а лишь прятался там. Это различие может быть существенным для интерпретации поступка Жоффруа. Одно дело — нарушение идентичности рыцаря и воина, предательство интересов семьи, потеря мужского достоинства, другое — использовании права убежища.

реть, чем по субботам занимается его жена, заподозренная родственниками в измене мужу.

Проковыряв мечом дыру в двери и увидев за ней купающуюся во сей красе огромного змеиноного хвоста Мелюзину⁴⁹, Раймондин, что римечательно, испытал ощущение своей чудовищной вины и претательства, а вовсе не ужас от увиденного. Угроза потерять любимую сенцину была для него в тот момент гораздо значимее, чем ее временные превращения. Узнав о поступке своего сына, и видя в своих детях ечеловечески страшные черты, он не сдержался и прилюдно обвинил сену в происшедшем. Для нее удар был тем более силен, что она прималась к любимому с очередного строительства, узнав о его потрясенном состоянии и о происшедшем несчастье (Сар. 41).

Хотя Раймондин вскоре и пожалел о сказанных в гневе словах, жалтье свершилось, и Мелюзина, обратившись в монстра, с душеразди-ающими воплями улетела навсегда. Перед тем она оставила завещание: том числе уничтожить одного из ее с Раймондином сыновей, который же в детском возрасте отметился убийствами нескольких няnek и воспитателей, и которому, останься он в живых, суждено было совершить суткие преступления, а также обещала навещать, оставаясь невидимой ля мужа, малолетних сыновей и появляться над отстроеным ею чудес-ым замком Лузиньянов, если тому суждено будет сменить сеньора.

Конечно, по большому счету сюжет этой чудесной сказки не уника-ен. Преданий о волшебных женщинах, вступавших в связи со смерт-ыми мужчинами, от которых потом возникали знаменитые роды, история знает немало. И сам автор неоднократно подчеркивает, что не вляется изобретателем этого сюжета (Сар. 1). Однако именно эта по-пулярная и широко известная легенда выглядит особенно интересной с очки зрения ее гендерного прочтения.

Если в целом рассматривать распределение гендерных ролей и ген-ерную иерархию, изображаемую в романе, то, за одним большим и ущественным исключением, она выглядит достаточно традиционной. Мужчины завоевывают земли и сердца доблестью, женщины — умени-м понравится.

Сильный пол по преимуществу занят сражениями, хотя и тут не обходится без помощи женщин. Уже при первой встрече Мелюзина даривает жениха кольцами, которые должны помогать в битвах и за-щищать от врагов (Сар.6). Позже она также наделяет магическими ольцами и своих сыновей.

⁴⁹ Изображение Мелюзины в ее гибридном виде, как полагают, присутствует на гербах некоторых местностей и сегодня. С бело-лазоревым окрасом ее хвоста некоторые исследователи склонны соотносить цвета Лузиньянов.

В общем, на долю мужчин в романе достаются в основном разрушительные роли, главным их делом является война. Заметим, что разрушения они нередко совершают в страшном гневе, иногда даже лишаясь при этом разума. Впрочем, последнее обстоятельство с ними случается и не только в воинственном порыве. Мужчины здесь вообще плохо держат себя в руках. Так, узнав о братоубийстве, Мелюзина сохранила самообладание и пыталась утешить мужа и защитить сына, хотя и сама жестоко страдала, в то время как Раймондин ушел к себе и предался столько громкой скорби, что вызывал жалость окружающих (Сар. 41)⁵⁰. Мужчины в романе безрассудны и часто простодушны, из-за чего сильный пол часто является жертвой чужих интриг (в данном романе чаще мужских же)⁵¹.

Не только Мелюзина, но и другие дамы занимают здесь вовсе не символическое место⁵², и в отличие от мужчин их роли куда более соизидательные.

Уважение к женщине традиционно для такого рода романов провозглашается одним из определяющих рыцаря качеств. Собственно, женщины не только ждут, но и требуют этого уважения, считая невнимание непростительной грубостью. Например, в истории знакомства главных героев. Когда после нечаянного убийства дяди, Раймондин в отчаянии скакал по лесам и настолько погрузился в тяжкие мысли, что ничего не видел и не слышал вокруг, лошадь вынесла его к источнику, где находилась Мелюзина с сопровождающими. После того как он не откликнулся на ее обращение, женщина сочла себя оскорбленной и решила добиться внимания, подойдя и дернув «наглеца» за руку. Он пришел в себя и естественно извинился за неподобающее поведение и невнимание к прекрасной даме. (Сар. 6). Проехать мимо, не поприветствовав дам, и не заговорить с ними, — поведение, по мнению Мелюзины, достойное виллана или керла, но никак не представителя благородного сословия.

Роман содержит неоднократные напоминания рыцарям о том, как должно вести себя в отношении женщин. «Каждый благородный человек должен помогать вдовам, сиротам и девицам», — заявляет принцессе Люксембург один из сыновей Мелюзины, отказываясь от знака

⁵⁰ Впрочем, в таком поведении не было ничего удивительного, как и предосудительного. В рыцарских романах мужчины не стесняются выражать свои эмоции.

⁵¹ Оба предательства инициированы именно родственниками-мужчинами. Так, Элина спешит к жене по зову сына от первого брака (Сар.1), Раймондина же подстрекал родной брат, предположив, что жена или изменяет ему, или, будучи духом фейри, несет наказание (Сар. 36).

⁵² Как это нередко водится в других рыцарских романах, где дамы — лишь предлог для совершения подвига.

граждения за оказанную помощь. От читателя и принцессы, впрочем, не скрывается, что благородный спаситель не бедствует, поскольку его родители уже обо всем позаботились. Ему для самоутверждения остается лишь совершить подвиг (Сар. 26). Джеффри, несмотря на свой воинственный характер, любезно обходится с женой врага, давая ей понять, что с женщинами не воюет (Сар. 36) и т.д.

При этом женщины не являются частью антуража мужского бытия, их роль, как уже говорилось, достаточно активна. Именно женщины — и не только из семьи Мелюзины, которым положено в силу их волшебных качеств — воплощают мудрость и знания. Не обижены и другие женские персонажи. Юные невестки Мелюзины умны, утончены и рассудительны. Матушка и сестра правителя Пуату также получают свою долю внимания. Проницательная мать графа первая заподозрила, что Раймондин что-то скрывает (Сар. 12). Она также дает своему сыну советы и явно пользуется уважением его и окружающих. Наряду с ней почести оказываются и ее дочери Бланш (Сар. 13, 15 и др.).

Тем не менее, почти все прочие женские персонажи, в отличие от Мелюзины и ее семьи, выглядят не только на словах, но и на деле очевидно зависимыми от мужчин. Принцессы пассивно ждут спасения от своих героев, отцы передают их женихам вместе с отвоеванными землями, дамы советуют, но сами решений не принимают.

На фоне других женских персонажей Мелюзина выглядит исключительной женщиной, то есть исключением из правил.

Начиная с того, что именно она, женщина, является главным действующим персонажем в этой истории, а не мужчины, как в большинстве известных рыцарских романов⁵³. Хотя мужская деятельность — преимущественно военная и политическая — здесь также присутствует в немалом количестве и объеме, например, приводятся пространные рассказы о подвигах Раймондина в Бретани, где он отстаивал честное имя и наследство своего отца, и его собственных сыновей, в частности в Святой земле. Но основной сюжет романа, его главная интрига развивается вокруг истории женщины.

Эта женщина активно участвует в мужских делах и часто выступает их инициатором. Отсылает и снаряжает мужчин на подвиги и завоевания как раз она. Так, например, Мелюзина рассказывает родословную

⁵³ Трудно согласиться с мнением Жака Ле Гоффа о том, что главным героем этой легенды является Раймондин, в то время как Мелюзина — это «псевдогерой» с функцией «чрева» и «орудие честолюбия» рыцарей средней руки (см.: *Ле Гофф Ж. Другое Средневековье*. С. 194—198), тем более в русле прочтения этой истории как генеалогической легенды. В этой интерпретации, на мой взгляд, присутствует андроцентристский взгляд на общество, еще не изжившее до конца «гиланических» традиций.

Раймондина и побуждает его отстаивать честь отца и родовые земли у клеветника и завистника. На что он соглашается, поскольку уже убедился в мудрости ее советов (Сар. 19) и, очевидно, уже привык слушаться.

Именно она организует строительство родовой крепости, названной в ее честь — Лузиньян⁵⁴. После чего возводит еще ряд крепостей, городов и аббатств⁵⁵. И все это — постоянно вынашивая и рожая детей. Мелюзина руководит действиями мужа и сыновей, обучая их социальному поведению, управляет землями, доставляя власть и богатства мужским членам рода, и скорее воплощает функции правителя, чем они (причем, правит она не только в их отсутствие, что никого бы не удивило).

Так, отправляя сыновей в крестовый поход, Мелюзина, а не ее муж наставляет сыновей, излагая рыцарский кодекс чести⁵⁶. Она не просто советует, но желает и требует, чтобы они соблюдали ее советы, а именно: служили господу Богу и церкви, бедным вдовам и сиротам, как и родителям, почитали дам, помогали девицам, уважали рыцарей. Помимо рекомендаций по должному поведению, мать дает сыновьям советы, как вести себя с воинами и народом. Фактически она делится опытом, необходимым будущим правителям (Сар. 20).

Ее высокий статус в семье признается не только детьми, но и мужем. Конечно, все, что она делает, совершается с его согласия, и она не перестает подчеркивать его место в семейной иерархии. Так, когда дети обращаются, заметим, опять же к ней, а не к отцу, с просьбой отпустить их завоевывать земли, она отвечает, что не может это сделать без согласия мужа, хотя и поощряет намерение. Он же в решении вопроса, как и во многих других случаях, полагается на ее мнение (Сар. 20). Однако по

⁵⁴ Название *Lusygnen* (иногда переводимое у нас как Лузиния — см.: Росси Г. Ги де Лузиньян — последний король Иерусалима. См. — http://www.monsalvat.globalfolio.net/rus/dominator/guylusignan/rossi_lusignan/index.php) представлено в романе как происходящее от имени *Melusyne*, интерпретируемого как производная от греческого слова, обозначающего чудесное и происходящее чудесным образом (Сар. 19). В последующем само имя нередко читали как *Merlusyne* и объясняли как мать Лузиньянов (*mere Lusygnen*).

⁵⁵ "...the lady Melusyne bylded bothe the Castel & toune of Melle. Also she dide doo make Vouant & Mernant. and after she made the bourgh & toure of saynt Maxence, and bygan the Abbey there. and moche good she dide to poure folk. <...> Melusyne bigged & fownd many a fayre place thurgh the lande of Poytou unto the duchie of Guyenne. She bilded the Castel and þe burgh of Partenay so strong and so fayre without comparyson. after that she dide doo make þe Toures of Rochelle & the Castel also <...> And afterward she edefyed Pons in Poytou and fortyfyed Xaintes that was called at that tyme Lynges and after she made Tallemounte and Tallemondoys and many other tounes & fortres" // <http://name.umdl.umich.edu/Melusine>. Сар. 19.

⁵⁶ Впрочем, эта роль дамы, и особенно матери, присутствует и в других рыцарских романах. Наставления, особенно в области манер и поведения, — традиционное женское занятие.

большому счету его участие в управлении семьей и землями выглядит довольно формальным, поскольку он во всем безоговорочно поддерживает супругу, демонстрируя глубокое уважение к ней.

Слова, которые вкладываются автором романа в уста Раймондина, очевидно свидетельствуют о его отношении к жене. С первой встречи говорит он с дамой смиренно (*full humble*), обещая угождать ей и исполнять ее указания, насколько это будет в его силах⁵⁷. И неоднократно подтверждает это в дальнейшем.

Она конечно также исключительно любезно формулирует ему свои приказы: «Знай, мой друг, ты должен быть там и сделать, как я скажу, если тебе это угодно»⁵⁸.

Итак, Мелюзина в романе — мать-прародительница⁵⁹, создатель и правительница великого льняжа⁶⁰, некоторым образом совмещающая мужские и женские роли и функции и, более того, нарушающая традиционный гендерный порядок, а точнее гендерную иерархию.

Складывается впечатление, что именно поэтому Мелюзина является монстром и «извергом»⁶¹. И дело даже не в том, что эта женщина стала помощницей мужа во всем и максимально разгрузила могучие плечи возлюбленного, т.е. фактически взяла на себя многие мужские функции. Пожалуй, это было и не так уж удивительно для средневекового мира, знавшего немало примеров женщин-правительниц. Однако Мелюзина в своей активности вышла за установленные для женщин границы деятельности на мужской территории⁶².

Все началось с того, что она взяла на себя мужские функции по разрушению — покорила отца за предательство матери. Как старшая дочь

⁵⁷ “I shall euer doo your playsire, yf it be possible to be doo <...> I shal doo aftir my power all that ye wyl commaunde me for to doo” // Ibid. Cap. 6; “Madame, I shall endeuoire me to achyeue & fulfill your commandement” // Ibid. Cap. 19.

⁵⁸ “And know you, my frend, that there must ye be & shal doo as I shal telle you, yf it playse you so to doo” // Ibid. Cap. 9.

⁵⁹ Как полагают некоторые исследователи, ее имя следует интерпретировать как *tere Lucina* или же *mala Lucina*, т.е. используя одно из имен Юноны, вечно молодой супруги главы богов, воплощающей женскую производительную силу, покровительницу брака и рождения. См., напр.: *Alban G. Melusine the Serpent Goddess in A.S. Byatt's Possession and in Mythology*. Oxford, 2003. P. 219.

⁶⁰ В этой связи см. специальную разработку сюжета о «мега-матери» Дональда Мэддокса: *Maddox D. Fiction of Identity in Medieval France*. Cambridge, 2000. P. 177—186.

⁶¹ О гибридной природе Мелюзины и, особенно, о ее телесных трансформациях см.: *Brownlee K.* Op. cit. Также интересный взгляд на предмет представлен: *Huot S. Dangerous Embodiments: Froissart's Harton and Jean d'Arras's Melusine // Speculum*. 2003. Vol. 78. № 2. P. 400—420.

⁶² Об этом же несколько в ином контексте см.: *Williams G.S. Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*. Michigan, 2002.

своей матери, унаследовавшая ее чудесную природу, и как потомок королевских кровей в отсутствие родственника-мужчины Мелюзина, кажется, была обречена на этот поступок, она не могла не покарать отца за предательство матери (нарушение клятвы), приведшее к лишению статуса всех четырех женщин, полагающегося по праву брака и рождения. Мелюзина совершает покушение на власть отца в возрасте совершеннолетия, проходя своего рода инициацию. Заметим, что она не убивает отца физически, а именно устраняет его, так что с феминистской точки зрения ее действия интерпретируются как попытка свержения патриархатного режима⁶³, или даже скорее «отвержения», поскольку отец в ее жизни занимал пусть важное, но лишь символическое место. Будучи наделена магическими способностями, Мелюзина определенно обладает большей силой, чем окружающие ее мужчины. Однако когда она с сестрами воспользовалась ею против власти отца, то на стороне гендерного режима оказалась ее собственная мать, наказавшая дочерей. Она не только посчитала дочь, поднявшую руку на отца, монстром, но и сделала ее таковой. И тот факт, что преступление против родителей, что бы они не совершили, было неминуемо осуждаемо, не делает «восстание» дочери менее гендерным.

При этом сама Пресина, обладая достаточной силой, чтобы самой покарать вероломного супруга, наказала мужа лишь тем, что лишила его семьи, тем самым создав порочную ситуацию и приведшую к печальным последствиям: воспитала в дочерях чувство вынужденной безотцовщины и сознание отцовской вины. Даже если ее действия были продиктованы необходимостью сохранения тайны, оставшись неотомщенной, дочерям она выбора определенно не оставила. Примечательно, что Мелюзина в аналогичной ситуации и вовсе не станет наказывать Раймондина за нарушение клятвы⁶⁴. Принимая неотвратимое наказание, она прощает мужа и просит Бога его простить (Сар 33).

Виновного в случившемся назначит ее сын, фактически убивший родного дядю⁶⁵ за то, что тот в свое время спровоцировал отца на вы-

⁶³ «...Мелюзина (или Пресина) — примордиальное божество изначально женское по природе и позже очевидно мужское, которое руководило при рождении мира, его конструировании и организации. Ее имя *Mala Lucina* <...> Заключение Мелюзиной ее отца Элиаса может быть объяснено исключительно как последнее восстание феминности против общества, что недавно стало патриархатным» // *Alban G. Op. cit.* P. 219.

⁶⁴ Его любопытство и без того было страшно наказано — он теряет не только жену, но весь привычный образ жизни, который она обеспечивала. В отличие от Элиаса, он не ждет наказания от детей за свое вероломство и сам наказывает себя, став затворником.

⁶⁵ Жоффрау ворвался в его замок и, угрожая мечом, загнал на башню, откуда тот сорвался, пытаясь убежать от племянника (Сар. 55).

яснение субботних занятий его матери. Этот мужской поступок не влечет за собой последствий для Жоффруа, поскольку интерпретируется как восстановление справедливости и наказание виновника. Даже сам Раймондин в этой ситуации возлагает ответственность на брата. Его клевету на Мелюзину он считает достойной жестокой смерти, и лишь родственные узы, не ставшие препятствием для его сына, останавливают его от свершения приговора (Сар 37).

Эта ситуация и позволяет думать, что Мелюзина, выполняя долг перед матерью и семьей, была виновна не только в том, что она вынужденно совершила, но вдвойне, что совершила это, будучи женщиной. Право осуществления мести интерпретируется здесь как сугубо мужское. Вторжение в мужское властное пространство — женская месть отцу — оборачивается ее разбитой жизнью со всеми вытекающими последствиями для ее семьи.

Гендерное восстание обернулось гендерным же наказанием. Мелюзина наказана наиболее страшным для женщины образом, во-первых, в материнстве — одной из самых главных для женщины социальных ролей, тем более в средневековом мире, во-вторых, обращением ее красоты в уродство. В наказание за преступление, как и в компенсацию успехов, ей приходилось страдать по субботам, не только теряя главное свое оружие — привлекательность, но и приобретая противоположный уродливый облик, раскрытие которого грозило ей не только потерей всего — любимого, семьи и детей, статуса, но и социальным изгнанием, ведь монстру не могло найтись места в человеческом мире. Она должна была или покинуть его, что в печальном итоге и произошло, или измениться и стать его частью. Казалось бы, ей это почти удалось, если бы именно ее необычное поведение не привлекало к ней нездоровое человеческое любопытство, в конце концов, спровоцировавшее Раймондина на роковой поступок.

Формально, проклиная Мелюзину, мать оставляет дочери шанс обрести счастье, и Мелюзина делает все от нее зависящее. Однако этот шанс — не более, чем иллюзия. Печальный конец изначально предрешен, ведь Мелюзина должна была быть наказана сильнее, чем ее сестры.

Младшие дочери Пресины также были наделены богатством и очарованием, но лишены возможности обрести любимого и выйти замуж. Они вынужденно становятся объектом любви, но не имеют возможности ответить тем же. Так, Палестина должна была охранять родовые богатства, пока за ними не придет достойный, чтобы отвоевать Святую землю. Она была совершенно лишена возможности обрести семью и личное счастье. Средняя, Мелиор, помимо этого, должна была нести несчастье возжелавшим ее. Старшей, кроме того, самой приходится пережить то же, что и ее матери. Создается ощущение, что предатель-

ство Раймондина было неотвратимо; не потому ли она так легко прощает его. Любимые ею люди обречены из-за нее. Мелюзине, в отличие от сестер, был дан шанс обрести семейное счастье, но она была вынуждена потерять его также, как и ее мать, что, видимо, и рассматривается как наказание куда более страшное, чем его вовсе не иметь⁶⁶. И так же как мать, она наказана в потомстве, — вынуждена сама приговорить к смерти одного из сыновей, родившегося монстром. Ей суждено увидеть смерть близких и любимых людей и падение ее рода, завоевание отстроенных ею крепостей, т.е. потерю всего, что ей когда-либо было дорого, и ради чего она усердно трудилась.

Создается впечатление, что Мелюзина не имела шанса искупить проклятье и обрести счастье в мире людей не только в силу логики событий, но и логики самого ее образа⁶⁷.

Загадка, кто же такая Мелюзина, искусно поддерживается на протяжении всего романа. Хотя читателю в самом начале и сообщается история проклятия дочерей Пресиной, установление идентичности Мелюзины очевидно не входит в авторскую задачу. Этот вопрос остается на суд читателя. Также не проговаривается, хотя и очевидно намекается кто же были могущественная мать, способная наложить на дочерей такое заклятье, и явно необычные сестры. По ходу действия романа читателю неоднократно сообщается, что Мелюзина постоянно удивляла и восхищала окружающих, к тому же место ее встречи с Раймондином — лес Коломбье — описывается как чудесное пространство приключений. Да и имя ее интерпретируется как нечто удивительное (Сар. 19). С другой стороны, перед тем, как покинуть любимого навсегда, прощаясь Мелюзина утверждает свою человечность. Лишь проклятье, по ее словам, обрекло ее на изменение облика (Сар. 46).

«Прощайте, мой лорд, бароны, дамы, девицы, я нижайше прошу вас соизволить благочестиво молиться за меня Господу Богу, дабы угоднo ему было уменьшить мои горькие страдания, тем не менее, я хочу, чтобы вы знали, кто я есть, и кто был мой отец, дабы вы не срамили моих детей, что рождены ни от смертной женщины, ни от змеи, ни от волшебного создания, и что они — дети дочери короля Элинаса из Албании и королевы Пресины...»⁶⁸.

⁶⁶ Не случайно Пресина возводит роскошную могилу для мужа.

⁶⁷ Преступление Раймондина также неизбежно по сюжету романа, как и неизбежно нарушение клятвы Элинадом. Чудесному нет места в человеческом мире, и рано или поздно обман будет раскрыт.

⁶⁸ “Far wel, my lord / barons / ladyes, & damoysselles, and I beseche you in the moos humble wyse that ye vouchesauf to pray to the good lord deuoutely for me / that i playse hym to mynusshe my dolorous peyne / notwithstanding I wyl lete you know what I am & who was my fader, to thentent that ye reproche not my children, that they

Однако даже после ее разъяснений вопрос о том, кто такая Мелюзина, сохраняется. Автор искусно добавляет тумана, регулярно напоминая читателю — и авторитаризирует это утверждение, ссылаясь на достойных доверия авторов, — о том, что много чудес существует на свете, и лишь один Господь Бог знает обо всем (ну, в лучшем случае Адам знал до изгнания), и среди этих чудес — белые дамы, женщины, превращавшиеся в змей и т.п.

Создается впечатление, что Мелюзина — это феяри, изо всех сил старавшаяся стать женщиной, но не сумевшей как следует мимикрировать в человеческом мире⁶⁹. Как ни пыталась она стать человеком, ей это не удалось⁷⁰. Заметим, что в ее случае это означало бы стать женщиной, со всеми гендерными особенностями социального поведения. Мелюзина пыталась стать идеальной женщиной: идеальной женой, ма-

be not borne but of a mortal woman, and not of a serpent, nor as a creature of the fayry / and that they are the children of the daughter of kynge Elynas of Albanye and of þe queene Pressyne..." // Ibid. Cap. 46.

⁶⁹ В зарубежной историографии Мелюзину нередко рассматривают как аватар Богини-матери, древнее божество допатриархатных цивилизаций, воплощающее одновременно земную, водную и воздушную стихии (в образах змеи-дракона и феи источника). Вытесненная патриархатной идеологией, богиня демонизируется, и ее культурный символ — змея из изначально положительной коннотации образа (в том числе мировой змеи как символа мира) приобретает отрицательное значение змея искусителя, теряя не только начальный смысл, но и пол. Последнее обстоятельство свойственно, по мнению исследователей, не только символу богини, но и ей самой, заменяемой в патриархатных сообществах мужскими богами. См. об этом: *Alban G. Op. cit. P. 1—11*. При всем соблазне такой интерпретации, представляется, что даже если отголоски или скорее следы этого архетипа и прослеживаются в романе о Мелюзине, то сам ее образ вряд ли может быть прочитан как проявление божества. Довольно прочно христианизированное общество позднего Средневековья, веровавшее в единого Бога, вряд ли допускало подобную трактовку, не случайно сама Мелюзина постоянно заявляет о своей кафоличности, уповаает на Бога и учит тому же детей. Другое дело — феяри, чудесный сказочный персонаж, вера в которого и не предполагалась всерьез, и не требовала существенного отступления от требований церкви. О чудесном и его восприятии в Средние века см.: *Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого...*

Мы также не склонны видеть в Мелюзине суккуба, как делает ряд коллег, следом за средневековыми и нововременными переработчиками этой легенды. Хотя бы потому, что в романе неоднократно подчеркивается ее присутствие на мессе и соблюдение других церковных ритуалов, которых демоны-Мелюзины в других интерпретациях истории старались избежать.

⁷⁰ В этой связи показательны уродства ее детей, на что уже обращалось внимание исследователей. Как известно, считалось, что дети, рожденные от союзов людей и нелюдей, несут в себе часть сущности обоих родителей. Если первые дети обладали ярко выраженными внешними уродствами, то последние изображаются вполне нормальными, в чем видят и трансформацию самой Мелюзины, все более очеловечивавшейся.

терью и правительницей. И именно это вызвало зависть и подозрения окружающих.

Обретя мужа, она обращает все силы и чудесные способности на благо супруга и людей, но этих сил слишком много для обычной женщины, и собственно в этом — в унаследованной от матери волшебной натуре, которую она не может изменить, и состоит проклятие Мелюзины. Гендерная и социальная иерархия вынужденно противоречиво сосуществуют в ее жизни, в итоге приводя к трагическому концу. Заботясь о любимом, Мелюзина постоянно берет на себя мужское право принятия решений, а фактически, — власть. Начиная с первой встречи, она руководит Раймондином, который безоговорочно подчиняется незнакомой красавице. «Я именно та, что после Бога, могу дать тебе наилучший совет», представляется Мелюзина. И обещает, что с ее и Божьей помощью сделает Раймондина величайшим в его линияже (Сар. 6), что, собственно, и исполняет.

На протяжении многих лет брака она руководит мужем, и до поры до времени все идет хорошо: «И <...> Раймондин и Мелюзина мудро и <...> достойно жили вместе»⁷¹. Для читателя факт доминирования женщины имеет вполне законное оправдание — мы знаем, что она не только выше по социальному статусу, но и обладает нечеловеческими способностями. Окружающим же ее поведение кажется неестественным и потому опасным и потенциально вредоносным. Особенно родственникам мужчинам со стороны ее мужа. Собственно именно их беспокойство за Раймондина и разрушает его семейную жизнь. Под разным предлогами и его сеньор, и брат пытаются узнать, кто такая Мелюзина, начиная с момента знакомства с ней, в связи с чем Раймондин регулярно оказывается в неудобной ситуации перед ними (напр. Сар. 19)⁷².

В общем-то, поведение Мелюзины, скрывшей правду о себе от Раймондина, бывшего с ней абсолютно честным и откровенным, вполне может рассматриваться как первопричина его последующей жизненной трагедии. При встрече она всячески подчеркивает свою кафоличность и представляет себя орудием Бога, посланным ему в помощь (Сар. 6). Пожалуй, на тот момент так оно и было. И хотя скрытность Мелюзины вынужденная, и Раймондин вряд ли отказался бы от брака с очаровавшей и спасшей его женщиной, узнай он правду, они находятся в неравных условиях. Она владеет его тайной, а он не обладает секретом жены, что автоматически дает ей власть над ним. Более того, он даже не может спросить ее о том, где и как она проводит субботнее

⁷¹ “And <...> Raymondin and Melusyne right wysly, <...> and honorably lyued togidre” // Ibid. Сар. 19.

⁷² Фактически, происходит разрыв со своим линияжем и формирование новой клановой идентичности.

время. В этих ее еженедельных, неподконтрольных мужу отлучках также можно увидеть и элемент неподчинения. Впрочем, она честно выполняет свое обещание, действуя лишь ради его блага, и не использует свою силу во вред мужу.

Как кажется, за крайностями образа Мелюзины можно увидеть гендерные фобии мира, в котором этот роман возник. Причем, главная фобия связана с нарушением гендерной иерархии⁷³. Монструализация Мелюзины неизбежна, поскольку женщина в патриархатном мире не должна руководить мужчиной. Если это все-таки происходит, то выясняется, что это не женщина, а затаившийся монстр. Мелюзина собственно и наказана именно как нарушительница гендерного режима, и в этом качестве является монстром-извергом⁷⁴. Интересно, что если юная Мелюзина протестует против патриархатного режима, зрелая — принимает его, как и ее мать. Преступления отца и мужа сопоставимы, но наказаны по-разному: то, что в молодости она сочла преступлением, в зрелом возрасте — ударом судьбы. Мужчина уже не преступник, хотя и виновный, но также жертва обстоятельств. Раймондин подтверждает это — для него жизнь без жены закончена, он сам уходит из мира.

Вообще власть отца, как и мужа, в этом романе некоторым образом абстрактна. Сопrotивление мужской власти оборачивается наказанием со стороны женщин, то есть, мужчины как бы распоряжаются, но поддерживают режим именно женщины. Причем не только мать Мелюзины, но и она сама формально укрепляет его, создавая видимость верховенства мужа.

Гендерная власть — как и любая другая — это в первую очередь перформанс, символическое поведение и риторика. Тем более в романе. И власть мужа, и власть отца здесь весьма уязвимы. Мужчины воюют с мужчинами, а перед женщинами они оказываются беззащитными. Именно здесь отчетливо видно, что гендерный режим — результат консенсуса, в котором женщины поддерживают мужскую власть или ее кажимость, устанавливая и соблюдая гендерные нормы поведения.

Конечно, образ Мелюзины был задуман как волшебный. Перед нами — сказочный персонаж, которому вроде бы не может быть места в человеческом мире, как не может быть в нем идеальной женщины или

⁷³ Существующая, пожалуй, столько же, сколько и патриархатный мир. Этот страх отражен в произведениях древности, например в «Лисистрате», в средневековых городских фарсах. Указанная фобия заложена в рассматриваемом романе.

⁷⁴ Мелюзину нередко определяют в зарубежной историографии как «фаллическую мать», имея в виду не только ее символическое поведение, но и регулярную трансформацию в змею, хвост которой символизирует «мужское достоинство». О телесных метаморфозах Мелюзины в контексте гибридной сексуальности см. диссертационное исследование: *Frangos M.* Op. cit. P. 11, 14, 24, особ. P. 35 и далее.

женщины-змеи⁷⁵. (Тем не менее, это не означает, что автор не допускает самой возможности ее существования, поскольку речь идет о стародавних временах⁷⁶). Ее исключительность также фантастична, как и ее власть над мужем — он «зачарован». Что может быть страшнее для мужской репутации, чем, «потеряв голову», «попасть под каблук» и не заметить этого? <...> Мужу она кажется ангелом, окружающим — демоном (не зря слухи о ее превращениях ходили до того, как Раймондин это обнаружил. Удар для него был тем сильнее, чем неожиданнее). Как образец совмещения несовместимого (исключительно феминна внешне и маскулинна по поведению и месту в иерархии) она действительно представлена как женщина-монстр. Так, чудовищное для матери решение — убить одного из сыновей — продиктовано ее функцией создателя и правителя рода, заботой о процветании всего линияжа. Это решение Мелюзина принимает с мужской жесткостью и даже жестокостью, не колеблясь.

Мелюзина и женщины из ее семьи воплощают и другую гендерную фобию — они слишком хороши, умны и красивы, чтобы не вызывать страха. Эта необычность изображается как опасная и вредоносная. Боязнь женской красоты — прежде всего, как орудия власти над мужчинами, отчетливо видна в романе. Особенно в том случае, если красота и молодость соединяются в женщинах с мудростью и знаниями.

Так, Мелюзина начинает руководить Раймондином с момента их встречи, т.е. когда ей было немногим больше пятнадцати⁷⁷. Причем все время подчеркивается ее небывалая красота и утонченные манеры. И если даже эстетическое впечатление о ней носило социальный характер и определялось ее богатством, что также неизменно акцентируется⁷⁸, это не меняет сути дела — женщины в данном романе воплощают мудрость и красоту одновременно. Также потрясающе прекрасны мать Мелюзины Пресина и ее сестры Мелиор и Палестина (Палатина). От вида и ангельского голоса первой могучий король и опытный мужчина Элинас, в жизни не встречавший такой красоты, перестал различать ночь и день, явь и сон (Сар. 1). Мелиор же, спустя многие годы, очаровала потомка

⁷⁵ О фантастических элементах, магии и их границах в романе см.: *Williams G.S. Op. cit.*

⁷⁶ Ведь человеческий мир для него — не единственно возможный. Людское невежество препятствует пониманию вещей, но не исключает их. О средневековом взгляде на чудесное см.: *Vynum C.W. Wonder // The American Historical Review. 1997. Vol. 102. № 1. P. 1—26.* Как подчеркивает К. Байнум, со средневековой точки зрения вполне допускалось существование гибридных крайностей, одной из которых был и сам человек: *Ibid. P. 23.*

⁷⁷ Это еще раз подтверждается необходимостью консультаций перед ее свадьбой с Раймондином со стороны более зрелых и опытных замужних дам.

⁷⁸ В этом романе, как и многих других, трудно отыскать какие-либо конкретные черты героев, зато описание одежд и украшений, акцентирование богатства и роскоши представлено в избытке (Сар 14—15).

старшей сестры так, что он натворил глупостей и обрек себя и свой род на упадок⁷⁹ (Сар. 59—62). Блеск и привлекательность этих женщин опосредованы богатством. Вместе с изысканными манерами, умом и мудростью, оно сообщает им достоинство и позволяет производить впечатление дам высокого ранга, которыми, собственно, они и являются.

Заметим, что красота в романе также гендерно опосредована. Если для женщин это неперемное условие успешного социального продвижения, то для мужчин она подчеркнута неважна. Хотя и отмечаются привлекательность и манеры Раймондина, обеспечившие ему внимание Мелюзины, но это далеко не главные мужские качества. Уродливые на лицо⁸⁰ сыновья Мелюзины, демонстрируя главное мужское достоинство — доблесть, благополучно женятся на прекрасных принцессах и приобретают королевства⁸¹. Как замечает принцесса Эрмина, ставшая женой старшего сына Мелюзины: «Порядочность и доброта лучше, чем привлекательность и красота»⁸².

Естественно, что особенно хороша главная героиня, то есть невероятно красива и утончена, несметно богата и удивительно успешна. При первой встрече Мелюзина кажется Раймондину самой прекрасной женщиной, что он когда-либо видел, также как некогда Пресина Элиасу (Сар. 6). Ее красота — страшная сила, в прямом и переносном смысле. Раймондин видит в ней Божью посланницу, которая оказывается монстром, и не только потому, что ее привлекательность подразумевает магическое происхождение, но и потому, что она оказывает на него такое же действие, подчиняя мужчину сильнее всякого оружия. Очарованный теряет чувство реальности, забывая обо всем, и становится послушным орудием в руках предмета обожания. Именно так в минуту отчаяния рассматривает свои отношения с женой Раймондин: «...Это дух, фантазм или иллюзия, что ввела меня в заблуждение...» (Сар. 41).

Фактически, любящий муж, с одной стороны, действительно становится главной жертвой красоты и ума Мелюзины, в обмен на доставляемые женой блага он наказан в потомках, с другой стороны, без нее он и вовсе ничего бы не имел, возможно, даже головы на плечах⁸³.

⁷⁹ Впрочем, этому суждено было произойти по проклятью матери (Сар. 1).

⁸⁰ Фигуры при этом были красивы, что специально отмечается.

⁸¹ Так, старший сын Уриан женился на прекрасной Эрмине и стал королем Кипра, Гийон — на принцессе Флори и вместе с ней получил Армению, Антуан — Кристине, обладательнице Люксембурга, Рено — Эглантине, дочери короля Богемии. (Сар 24, 28, 35—36). Другим сыновьям не пришлось далеко ездить: Раймонд получил Форе, Джеффри — Лузиньян, прочим достались Марш, Партене, Вернон и Рошель (Сар. 35, 59).

⁸² "goodnes and bounte is betre than fayrenes & beaute" // Ibid. Сар. 21.

⁸³ В этой связи интересна трактовка брака Раймондина и Мелюзины как их взаимного перерождения. Спасая друг друга, они оба начинают новую жизнь.

Наконец, еще две очевидные мужские фобии связаны с тем, в чем мужчины особенно уязвимы со стороны женщин — в потомстве и быте. Что касается второго, тесно связанного с неочевидной, но существенной фобией психологической зависимости от жены как объекта душевной привязанности, показательно, что и Элинас, и Раймондин с исчезновением любимых жен сочли жизнь конченной и полностью забросили все дела как более несущественные и ненужные. В случае Раймондина это усугубляется тем, что все, что он имел, обеспечивала ему жена.

Что касается фобий, связанных с рождением детей, в чем мужчины исключительно зависимы от женщин, то они неоднократно и в разном виде проговариваются в романе. Собственно это то, на чем «попались» Элинас и Раймондин. Первый при известии о рождении у него детей, будучи вне себя от радости, вошел к жене, чем нарушил клятву. Второй, сначала заподозрив адюльтер, подсматрел за женой, а затем возложил на нее ответственность за рождение у него сыновей-монстров⁸⁴.

В монструозной природе Мелюзины может быть усмотрена еще одна мужская фобия — перед «инаковостью» женщин. Очевидная для всех приличная жена и мать вполне может оказаться совершенно иным существом, фактически оборотнем, со своими собственными секретами, мотивами поведения, противоречивой и неочевидной для мужчин логикой и поступками⁸⁵.

Хотя роман является мужским текстом, он отражает не только мужские, но и женские гендерные фобии. Основная связана с невозможностью социальной самореализации в наиболее важных для средневекового общества женских ролях — жены и матери. Отсутствие или потеря мужа и семьи не только лишает женщину возможности обрести социальную значимость и влияние, но и ставит ее вне общества, вне публичной жизни, в которых женщины представлены и действуют через мужчин. В этом отношении особенно показательно наказание дочерей Пресины. Они или сидят изгоями в замках, и даже богатства и магия не добавляют им счастья, или как Мелюзина вынуждены найти того, с чьей помощью и посредничеством они смогут занять достойное место в мире мужчин⁸⁶.

⁸⁴ Этот страх перед возможной передачей женщиной детям своих моральных качеств вместе с физической природой, находят в романе и другие исследователи. См.: *Frangos M.* Op. cit. P. 25.

⁸⁵ Именно так некоторые феминистские авторы интерпретируют образ Мелюзины, как отражающий сложную женскую природу, в том числе выражаемую в терминах «отсутствия/присутствия», чья идентичность несводима к внешнему отображению. См.: *Yamamoto D.* *Women and the Wild // The Boundaries of the Human in the Medieval English Literature.* Oxford, 2000. P. 197—224.

⁸⁶ *Williams G.S.* Op. cit.

Однако приобретение такого героя оборачивается дополнительными сложностями, также отражающими типичные женские фобии — зависимостью от мужа и особенно угрозой мужского произвола. Способная справиться со всем миром, Мелюзина оказывается беззащитной перед любимым, на благо которого она неустанно трудилась. Его словесное обвинение разрушает все, что она упорно строила, включая их отношения. Особенно интересно, что обвинение было вызвано поведением Жоффруа. Именно за его чудовищный поступок возлагает ответственность на жену Раймондин. Между тем, именно этот сын отчетливо несет на себе следы сходства с отцом, как психологические — ему также свойственна потеря самообладания, так и внешние — не к убийству ли Раймондином на охоте на вепря дяди отсылает клык, торчащий изо рта его сына⁸⁷, также, заметим, отметившегося убийством своего дяди, а не только брата⁸⁸.

Женский страх перед рождением нездоровых (физически и морально) детей отчетливо виден на страницах романа. Поскольку именно на женщину возлагается ответственность за рождение и воспитание потомства.

Наконец, еще один очевидно выраженный женский страх — потерять красоту и молодость, превратиться в никому не нужного монстра.

С одной стороны, эти фобии универсальны, как и сюжетная основа, а с другой, — в контексте эпохи — специфичны⁸⁹. Собственно, именно универсальность этого сюжета и возможность его помещения в различные контексты и обеспечила последующую (как, впрочем, и предыдущую) долгую жизнь этой истории.

Несмотря на появление большого количества трудов, свидетельствующих о значимой роли женщины в самых разных социальных слоях и видах деятельности, Средневековье — как и раннее Новое время — до сих пор часто представляют как эпохи безраздельного господства мужчин. Стимулирующий взгляд на Средневековье как «эпоху тайного матриархата», высказанный еще несколько десятилетий назад известным медиевистом⁹⁰, несмотря на весь его исследовательский потенциал, так

⁸⁷ На этот факт сходства также обращает внимание Г. Вильямс. См.: Ibid. P. 34.

⁸⁸ Что опять произошло с элементами случайности, хотя, в отличие от первого случая, и было спровоцировано.

⁸⁹ И дело не только и даже не столько в том, что современная эмансипация оставляет женщине как шанс на выживание в отсутствие мужчины, так и выбор собственного будущего в случае его потери или отсутствия. Скорее современная культура отличается меньшей значимостью и ценностью детей и семьи, как в ее узком, так и широком понимании; а также значительной независимостью малой семьи от линьяжа, родителей и детей. Не говоря уже о восприятии мира, в том числе об отношении к феномену чудесного и прочих культурных отличиях.

⁹⁰ О дискуссии о статусе женщины в средневековом мире см.: *Бессмертный Ю.Л.* Жизнь и смерть в Средние века. М., 1991. С. 100—105.

и остался оригинальной маргинальной гипотезой⁹¹. Даже исследования, посвященные культуре прекрасной Дамы, привычно трактуют это культурное явление как мужское развлечение в вынужденно свободное от битв время, или в лучшем случае подчеркивают воспитательную роль этой самой Дамы в мужской опять же культуре. Исследования средневековой письменной культуры, не раз подчеркивавшие ее маскулинный характер и, следовательно, отображение ею лишь части исторической реальности, как кажется, мало отразились на изучении гендерных политик и гендерной иерархии этого времени.

Между тем, чтение рыцарских романов, и в частности «Мелюзины», неизбежно ставит под сомнение это самое «безраздельное господство», как и всю систему взаимоотношений полов, или точнее — гендерную систему. Гендерные фантазии и фобии отчетливо демонстрируют, что даже в патриархатом обществе гендерная власть зависит от силы личности, вне зависимости от пола ее носителя, и почти всегда является перформансом, невозможным без взаимных договоренностей и уступок.

⁹¹ Представляется, что отчасти в этой ситуации виноваты некоторые феминистские авторы, нередко укоренявшие свою борьбу в глубь веков и предпочитавшие повсюду в истории видеть угнетение женщин. Собственно, современные гендерные исследования активно развеивают этот миф, находя в истории все больше примеров женского влияния и власти.

Принуждение маскулинностью: границы свободы сильного пола

§ 1. Уильям и вервольф: репрезентация доминантных маскулинностей в средневековом романе

Среди многочисленных функций средневековых романов не последнее место занимала дидактическая. Развлекая, романы учили морали и этике, и в том числе гендерному поведению. По большей части, они были ориентированы на молодежь из привилегированных сословий. На примерах доблестных героев они объясняли, что значит быть мужчиной, и как именно им следует быть. Это делает романы удобным источником для реконструкции средневековых моделей доминантных маскулинностей¹.

Не ставя сейчас амбициозной задачи создания сколько-нибудь полномасштабной картины, требующей привлечения значительного объема материала, здесь хотелось бы осветить ту панораму маскулинностей, которую можно установить посредством анализа одного из источников — «Романа об Уильяме из Палермо», также известного как «Роман об Уильяме и вервольфе».

¹ Мы опираемся на предложенные теоретиками маскулинностей понятия «гегемонной маскулинности», под которой имеется в виду гендерный порядок, легитимирующий патриархат, и «доминантная маскулинность», означающая не только доминирующую, но также нормативную, востребованную и воспроизводимую элитами модель «гегемонной маскулинности». Методология исследования маскулинностей, как различных исторически изменчивых конфигураций гендерной практики, была разработана Р. Коннелл (*Conneell R. Masculinities. Sydney, 1995*). В дальнейшем теория множественности маскулинностей была развита им совместно с Дж. Мессершмидтом в работе: *Conneell R., Messerschmidt J. Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept // Gender and Society. 2005. Vol. XIX. № 6. P. 829—859*. Для нас принципиально важны такие предложенные ими характеристики маскулинности, как иерархичность, множественность, различие и др. Подробнее о работах Р. Коннелла, продолжателях и дискуссиях вокруг данных понятий см. статью: *Стяжкина Е. Маскулинность как историческая проблема // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2010. № 31. С. 338—372*.

Этот роман был создан в середине XIV в. неким Уильямом по поручению Хамфри Боуна, графа Херефорда² и являлся английским переводом одноименного³ французского романа, написанного около 1200 г. Хотя Уильям и заимствовал сюжетную канву, как это часто бывало в подобных случаях, он наполнил свой пересказ новыми деталями, которые заинтересовали бы английскую аудиторию. К тому же перевод был выполнен аллитерационным стихом, в результате чего появилось одно из ранних английских произведений, возрождающих эту манеру⁴. Так

² Точнее его датируют периодом между 1335 и 1361 гг. Хамфри Боун (Бун, Богун, Боэн и др.), 6-й граф Херефорд, 5-й граф Эссекс (1309/11—1361) приходился внуком по женской линии английскому королю Эдуарду I, и хотя он не был широко известен как меценат и покровитель литературы, видимо, был к ней небезразличен. Как полагают, текст романа был привезен им из Франции около 1349 г. Поскольку граф, как и другие представители его круга, очевидно, владел французским, за заявлением переводчика, что труд его был предпринят на благо англичан, не владеющих французским языком, несмотря на литературное клише, не случайно видят заботу о распространении романа в низших сословиях. (См.: *The Romance of William of Palerne: (otherwise known as The romance of "William and the Werwolf") translated from the French at the command of sir Humphrey de Bohun, about A.D. 1350 / Ed. by W.W. Skeat. L., 1867. Ll. 167—169, 5521—5533. Все ссылки на строфы здесь и далее приведены по этому изданию*). О причинах такой доброты можно только догадываться. Возможно, роман был привлекателен заложенной в нем идеей реставрации империи, все-таки он был привезен в Англию в разгар Столетней войны, или идеей о подтверждении прав на наследство военной силой. А может быть, просто понравился графу, тем более что обстоятельства тому способствовали: с одной стороны эпоха правления Эдуарда III с культом рыцарства благоприятствовала развитию этого жанра в Англии, а с другой, — к этому времени английский язык завоевывает в своей стране все более прочные позиции, постепенно вытесняя французский, в том числе и в литературе.

³ Французская версия романа «Гийом из Палермо», как полагают, в свою очередь могла быть сделана с утерянного латинского прототипа. Исследователи текста не исключают, что историю могли распространить в Европе итальянские норманны, обосновавшиеся в Сицилии и Аппулии, поскольку действие романа разворачивается в значительной степени на юге Италии (см. Предисловие к изданию *The Romance of William of Palerne...*).

Этот роман, особенно в его французской версии по-разному интерпретируется исследователями средневековой литературы, вплоть до признания его пародией. (О дискуссии по этому поводу см.: *Ferlampin-Ache Ch. Guillaume de Palerne: une parodie? // Cahiers de recherches médiévales. 2008. № 15. P. 59—72*). Как кажется, этот классический роман о воспитании рыцаря не потерял своей актуальности по прямому назначению, не только во время его написания, но и перевода. Хотя первые листы английской версии утрачены, и их обычно воспроизводят по французской версии, как явствует сам текст, заявление первых же строф о том, что цель его — дать знания и научить добру (L. 9—10), не менялась.

⁴ Забытый после нормандского завоевания аллитерационный стих ненадолго возрождается в Англии во второй половине XIV века. В этой манере выполнены такие известные произведения, как «Видение о Петре Пахаре» и «Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь».

что, несмотря на традиционную скромность автора, можно говорить если не о новом литературном произведении, то, как минимум, об оригинальной специфически английской версии романа⁵. В последующем роман не потерял своей популярности, в XV в. в прозаической французской версии он был адаптирован под запросы современной аудитории, выдержал несколько изданий и опять же был переведен на другие языки, в том числе английский.

Сюжет романа богат и наполнен хитросплетениями. Вкратце он таков:

Могущественный и благородный король Апулии Эмброн, женатый на прекрасной дочери греческого императора⁶ Фелис, был не только счастливым отцом маленького сына Уильяма, но и братом коварного негодяя, мечтавшего занять королевский трон. Последний подговорил двух доверенных дам королевы, которым было поручено присматривать за ребенком, убить его, и планировал отравить короля. Однако зверскому замыслу помешал вервольф, схвативший малыша во время игры и утащивший его с такой скоростью, что пустившиеся на лошадах в погоню рыцари во главе с королем не смогли его догнать. Хитрый вервольф с малышом в зубах умудрился пересечь Мессинский пролив, остановивший преследователей. Все решили, что вервольф с ребенком утонули. Между тем Вервольф бежал день и ночь, пока не принес малыша из Палермо в лес в окрестностях Рима, где нежно о нем заботился, кормил, грел ночью, обнимая лапами, так что малыш не испытывал малейшего дискомфорта. Но однажды, во время отлучки вервольфа за провиантом, собака местного пастуха обнаружила дитя, и керл, пришедший на лай, забрал ребенка. В отличие от современного, средневекового читателя вряд ли бы удивил факт, что бедный бездетный пастух решил усыновить найденыша в золотых одеждах. Так что следуем за

⁵ Подробнее об этом см. введение и комментарий к указанному выше изданию: *The Romance of William of Palerne...* Хотя мнение исследователей в оценке оригинальности этого текста неоднозначно. См.: *Tibbals K.W. Elements of Magic in the Romance of William of Palerne // Modern Philology. 1904. Vol. 1. № 3. P. 355—371.* Признавая литературные достоинства текста, автор статьи подчеркивает, что переводчик не опустил ничего важного и не добавил существенного (*Ibid.* P. 355). Учитывая, что из текста был исключен рассказ о становлении вервольфа, это заявление исследовательницы, полагающей, что главным героем является именно он, выглядит не очень убедительно. Гораздо более интересным является сравнительный анализ версий, предложенный в работах: *Chicoyne R.A. "Selcouf signes": Magic, Reason and Social Order in William of Palerne.* Montréal, McGillan Univ., 1999; *Loughman Th.P. William of Palerne: A Critical Analysis of Its Structure, Theme and Composition.* Auburn Univ., 1982 (Thesis Ph. D.) и др.

⁶ Сейчас его называли бы не греческим, а византийским императором, но, учитывая многочисленные переработки романа и практически утерю исторической составляющей этой легенды, представляется правильным сохранить написание, приводимое в тексте.

сюжетом далее. Вервольф страшно расстроился, не обнаружив малыша по возвращении. Он так «опечалился, что ни один человек на земле ни в состоянии передать его горе. Он выл так жалобно и разодрал всю свою шкуру, <...> и упал в обморок, так печалась, что нельзя вообразить» (Ll. 84—88). Затем, взяв след, он дошел до дома пастуха и, обнаружив нежную заботу, которой окружила ребенка пожилая семейная пара, решил, что все к лучшему.

Королевский сын не должен был стать пастухом, и ему был послан (опять же не без помощи вервольфа⁷) заблудившийся на охоте римский император, который увез понравившегося мальчика в Рим и сделал пажом своей дочери Мелиор. Естественно молодым людям было суждено полюбить друг друга, тем более что паж стал рыцарем и тут же проявил чудеса героизма, победив вторгнувшегося в Италию саксонского герцога. И конечно, должны были появиться обстоятельства, угрожавшие их счастью. Мелиор просватала за Партенедона, сына греческого императора, приходившегося Уильяму родственником по матери, о чем, понятно, никто и не догадывался. Гостям, приехавшим на свадьбу, пришлось немало удивляться обычаям хозяев: один из них чуть не умер от страха, наткнувшись в королевском саду на разгуливающих там двух белых медведей. Однако повеселиться от этой истории им не удалось: радость быстро прошла, когда в соборе св. Петра, где должна была пройти церемония бракосочетания, отсутствовали невеста и ее бывший паж.

Бежавшие влюбленные чуть было не умерли от голода, питаясь дарами леса, но, как и ранее, в критический момент появился вервольф, ограбивший для их спасения пару путников и раздобывший мяса и вина. Он не упускал Уильяма из внимания и всегда был готов прийти ему на помощь. Разгуливавшие в медвежьих мехах Уильям и Мелиор чуть не были пойманы, и в очередной раз спасший их вервольф нарядил их в новые шкуры, на этот раз олени. Через Беневенто и Реджио он привел их в Палермо, где после смерти мужа правила королева Фелис. Они появились в тот момент, когда она остро нуждалась в помощи. Король Испании, получив отказ в руке принцессы Флоренс (сестры Уильяма) для своего сына Брондиниса, вознамерился решить вопрос силой и вторгся в Апулию. Ситуация сложилась критическая, но сердце матери не дремало, точнее наоборот, как раз дремало и очень удачно. Повинуясь видению, сулившему доброе предзнаменование и помощь от пары оленей, она также нарядилась в оленью шкуру (кто поймет

⁷ Заблудившийся император вдруг увидел волка, преследовавшего крупного оленя, и последовал за ними. Эту пару он из вида потерял, зато наткнулся на удивительного мальчика (Ll. 212—231).

средневековые нравы) и отправилась навстречу прославленному рыцарю, бежавшему с высокородной возлюбленной, чтобы попросить о помощи. В итоге Уильям на коне своего отца с нарисованным на щите волком возглавил отпор врагам. Испанцы, понятное дело, были разгромлены, а их король с сыном пленены.

Вервольф остался верен себе и продолжил всех удивлять. Он появлялся перед окнами с молитвенно сложенными лапами и кланялся, словно просил о помощи (Ll. 3482—3486, 3714—3718). Когда же был пленен король Испании, поцеловал его ноги, после чего, поприветствовав остальных, удалился (Ll. 4012—4021). Видя это необычное поведение верного друга и задумчивость пленника, Уильям, уже давно подозревавший (не странно ли), что имеет дело не с обычным зверем, угрожая узнику вечным пленом, потребовал объяснений. И тут выяснилось, что старший сын короля Альфонс по слухам был заколдован мачехой в вервольфа. По ее заверению, его считали утонувшим, но необычное поведение мохнатого друга Уильяма заставило короля усомниться в словах любимой жены. Уильям тут же велел отправить к ней послов, обещая навечно оставить ее мужа и сына в заключении, а ее сжечь, если она не явится в Палермо сама и не снимет наложенные на пасынка чары.

Затем последовала развязка со счастливым финалом. Испуганная королева Бронда(ина), некогда превратившая Альфонса в вервольфа, дабы ее сын Брондинис занял трон, сняла чары и принесла свои извинения за содеянное. Вервольф-Альфонс, вернув человеческое обличье, поведал историю и происхождение Уильяма, а также причины своего поступка. Последний известил отца Мелиор, который простил влюбленных, радуясь, что дочь жива, а жених оказался высокородным рыцарем. Партенедону, хотя и с тяжелым сердцем, пришлось смириться с потерей невесты, тем более что он оказался родным дядей жениха. А для Брондиниса нашлась другая невеста — хитроумная и слегка сведущая в магии Александрина, дочь герцога Ломбардского, близкая подруга Мелиор, с самого начала помогавшая влюбленным. Три свадьбы были сыграны в один день. Затем Уильям стал править в Апулии, Сицилии, Палермо и Калабрии⁸, а Альфонс, поскольку его отец уже был весьма стар, стал королем Испании. Некоторое время спустя умер рим-

⁸ Имя Уильям (Вильгельм) носило несколько королей Сицилии. Существует мнение, что посвященный Иоланде роман отсылает к приключениям ее мужа, и что в нем отразилась история Вильгельма Доброго (1153—1189), (см.: *Petit McKeehan I. Guillaume de Palerne: a Medieval "Best Seller" // Publications of Modern Language Association of America. 1926. Vol. 41. № 4. P. 785—908.*) Впрочем, по имеющимся сведениям, судить об этом трудно, и поиск прототипов кажется занятием малопродуктивным.

ский император, на его место был избран Уильям, на коронации которого в Риме присутствовал бывший вервольф с женой и родней. Итак, сбылось предзнаменование королевы Фелис, видевшей свою правую руку простертой над Римом, а левую — над Испанией⁹. В общей радости никто не был обделен: добрый пастух получил графство и забыл о заботах (Ll. 5381—5394). И все жили счастливо и мудро правили своими землями.

Не считая драматической завязки, это очень добрая и веселая история, совмещающая героическую авантюру и любовную историю, наполненная чудесами и разного рода маскарадными превращениями, к тому же изложенная с большим юмором и талантом.

Для нас же, это еще и очень удобный материал для анализа гендерных представлений, — особенно потому, что главный герой представлен в разные периоды жизни и действует как представитель разных социальных групп. Это позволяет проследить влияние на гендерный статус и социальных, и возрастных факторов.

Сначала, в возрасте четырех лет, он описывается как нежное прекрасное дитя, требующее заботы и опеки, без которой он легко мог стать добычей врагов. Несчастливая мать вспоминает после похищения его нежный рот, цвета розы, чистый лоб и золотистые волосы, светлое лицо и ясный взгляд. Ей трудно поверить, что его белые руки и другие прелестные части тела, подробно перечисляемые в двух десятках строф, могут быть растерзаны волком (Ll. 129—150). Ни о какой маскулинности здесь речь не идет. Дитя, находящееся на попечении женщин, практически бесполо.

Следующая встреча с Уильямом происходит уже в одиннадцать лет¹⁰. Несмотря на воспитание в семье пастуха¹¹, за семь прошедших лет он превращается в прекрасного, умного, удивительно воспитанного и привлекательного мальчика, обладающего хорошими коммуникативными способностями. Он не только знает, как заводить друзей среди сверстников, но и очаровать императора. Мальчик, прошедший школу мужского воспитания, прекрасен телом и душой, причем, его внутрен-

⁹ Композиционно этот пассаж выглядит как кульминационный, что позволяет предположить, что в основе романа изначально могла лежать генеалогическая легенда, потерявшая со временем свое значение и оставшаяся в тексте в виде этого «следа».

¹⁰ «Семь зим» он провел у пастуха (L. 296). Число семь было весьма любимо теоретиками воспитания в древности и средневековье. Апелляция к этому числу вполне может быть демонстрацией знакомства с образовательными теориями. Как уже было замечено исследователями текста, роман изобилует отсылками к популярной тогда литературе. (См., напр.: *Tibbals K. W. Op. cit.* и др.)

¹¹ Впрочем, имевшего некоторое представление о придворных обычаях (Ll. 341—342).

нему благородству уделяется даже больше внимания, чем внешней привлекательности. А красив он настолько, что император подумал было, что ребенок рожден фейри (Ll. 224—231). Он добр и щедр, заботится о других и делится добычей с товарищами, которых очевидно превосходит на охоте (Ll. 190—193), как и в других делах. При встрече с императором в лесу он проявляет редкую для ребенка разумность, не торопясь звать «отца» по просьбе взрослого, поскольку не знает намерений незнакомца. Покидая «родных» и друзей, он не забывает передать им прощальные слова, поименно всех перечисляя, и поблагодарить приемных родителей за заботу и любовь (Ll. 351—366). Ему свойственны порядочность и чувство долга, открытость и забота о людях, и он не боится высказывать свои чувства и эмоции. Узнав, что его воспитывала неродная семья, Уильям расстраивается, что ему нечем отплатить за доброту и заботу (Ll. 320—231). Оставаясь принцем в обличье пастуха, Уильям получает должное от рождения не только благодаря «счастливой случайности», но главным образом — собственным качествам (кровь, естественно, дает себя знать).

Одиннадцатилетний Уильям предстает перед читателем лидером в своей возрастной группе, товарищи счастливы угодить ему, и хотя приемный отец, как положено в таких ситуациях, напоследок дает ему наставления, мальчик не выглядит менее разумным или дееспособным, чем взрослые низшего социального статуса, не говоря уже о детях. Благодаря прирожденному таланту охотника ребенок «фактически» кормил свою приемную семью дичью (Ll. 177—185). Своего рода опеку можно увидеть в его попытке защитить «отца» от неожиданностей со стороны гостя. Прежде чем привести к императору пастуха, мальчик заручается заверением в безопасности приемного отца, причем если сам пастух высказывает страх по поводу встречи с вооруженным незнакомцем, то мальчик хладнокровно общается с ним со всем положенным в таких случаях политесом (Ll. 232—272). Все время подчеркивается, не ускользнувшее и от императора¹², его явное превосходство над окружающими.

Преобразившийся в более подходящем ему платье, Уильям становится красавцем, равного которому не видывали (Ll. 12—19). За несколько лет при дворе он легко наверстывает упущенное за проведенные в лесу годы. Быстро обучаясь и совершенствуя манеры, он становится настоящим рыцарем, вызывавшим любовь и восхищение мужчин и женщин, императора и народа. Внутреннее благород-

¹² Поведение и манеры ребенка заставили императора думать, что он благородного происхождения, о чем он позже и сказал своей дочери, поручая ей Уильяма (Ll. 430—432). Тем более что перед тем он расспросил пастуха о том, откуда мальчик взялся (Ll. 285—296).

ство легко перерастает во внешнее достоинство: и ломбардцы, и римляне рядом с ним кажутся плебеями. Он превращается в сильного и красивого юношу, лучшего на охоте, а уж верхом на лошади, с копьем в руках и щитом на шее кажущегося совершенством. При этом Уильям по-прежнему отличается приветливостью, вниманием к людям и скромностью¹³, никто не слышал от него глупого или грубого слова, что неизменно привлекает к нему людей¹⁴. Император любит его как сына и везде возит удивительного юношу с собой, что, конечно же, отражается на отношении к нему окружающих (более ста строф посвящено его восхвалению — особенно Ll. 39—123).

Однако самым главным для превращения подростка в полноценного мужчину, естественно, является продвижение на военном поприще. Кстати оказывается вторжение саксонского герцога. Уильям, произведенный в рыцари, сразу проявляет себя «львом». Он демонстрирует силу и храбрость, сражая лучших из врагов, а также пробует свои силы в качестве военачальника таких же недавно посвященных рыцарей. Как и положено лидеру, он обращается к ним с речью перед битвой. Воинские достоинства тут же превращают молодого рыцаря в персонального врага саксонского герцога, которого Уильям лично берет в плен и приносит победу своему патрону (Ll. 1067—1268). Совершив героические подвиги и покрыв себя громкой славой, он благополучно переходит в следующую группу в иерархии маскулинностей. И хотя он становится практически полноценным рыцарем, носителем доминантной маскулинности, и даже защитником императора¹⁵, в силу неопределенного происхождения и возраста его место в рыцарской иерархии невысоко. В первую очередь ущербность его положения проявляется в зависимости не только от вышестоящих мужчин, но и женщин, в том числе молодых.

О роли дамы в воспитании полноценного рыцаря написано довольно много¹⁶, поэтому сейчас ограничимся лишь одной стороной вопроса, а именно взаимосвязью между двумя иерархиями — социальной и гендер-

¹³ Примечательно, что гордыня в этом романе — серьезный недостаток, которым наделяют врага — саксонского герцога, вторгнувшегося на земли римского императора, и в итоге скончавшегося, поскольку он не вынес позора поражения. Собственно спесь его и губит.

¹⁴ Очевидно, он придерживается одного из прощальных наставлений разумного пастуха — не болтать лишнего (Ll. 333—334).

¹⁵ Видя многочисленность врагов и бедственность ситуации, император обращается за помощью к Богу. Уильям, слыша его жалобы, исполняется отваги и рвется в бой (Ll. 1168—1192).

¹⁶ В том числе и нашими авторитетными исследователями жанра романа, такими как А.Д. Михайлов (Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1966) и Е.М. Мелетинский (Средневековый роман. М., 1983).

ной. Молодой человек, будучи самым привлекательным юношей в обозримой округе, не смеет и мечтать о королевской дочери, так что влюбленной в него Мелиор приходится самой сделать первый шаг¹⁷. Уильям демонстрирует почтение и подчинение в отношении своей госпожи не только до начала их тайных отношений, но и после того, как у них завязывается продолжительный роман. Право принятия решений он всегда оставляет за дамой, которая ничуть не старше его самого. Конечно, им движет в первую очередь чувство любви — он готов умереть, чтобы не доставлять возлюбленной проблем, если она того пожелает. Узнав о помолвке Мелиор, он заболевает и собирается умереть, но сам не инициирует никаких действий, направленных на разрешение ситуации. За свою любовь он не борется, и женщинам приходится искать выход. Он как обычно покорно принимает их решение. Наряду с дамой сердца, чей социальный статус дает ей право командовать возлюбленным, он также охотно слушается ее подругу и родственницу Александрина. Впрочем, ее советами не пренебрегает и Мелиор. Помимо того, что эта девушка отличается высоким происхождением, она кое-что смыслит в магии, что выводит ее за границы обычных гендерных иерархий¹⁸.

Ситуация меняется, когда влюбленные пускаются в бега. Уильям по-прежнему внимательно прислушивается к пожеланиям возлюбленной¹⁹, но начинает проявлять гораздо больше активности. Герои находятся в лесу, где не действуют социальные и культурные нормы, к тому же и они сами, находясь в ином, нечеловеческом пространстве «перевплощаются» в животных (сначала медведей, потом оленей), спят, едят и даже ходят как они²⁰. Теперь Мелиор, имевшая гораздо меньший опыт общения с природой, чем выросший «на воздухе» Уильям, зависима от него, от его мужской силы и выносливости. И уже Уильям проявляет инициативу, опекает и заботится о ней²¹. Иной раз он даже

¹⁷ Немного помучившись по поводу низкого статуса избранника, принцесса решает довериться сердцу. Верная подруга и кузина Александрина сводит их (Ll. 124—1014).

¹⁸ О женщинах и магии в рыцарских романах см. предыдущую главу.

¹⁹ Беглецы вынуждены питаться ягодами и другими дарами леса. Уильям предлагает добыть пропитания у людей, но осторожная Мелиор не хочет привлекать к ним внимания. Будучи на грани голодной смерти, Уильям действует согласно ее пожеланию (Ll. 1805—1832).

²⁰ Исследователями романа было сделано любопытное наблюдение о том, что трансформация в животных связана с нарушением героями феодального порядка (Chicoyne R.A. Op. cit. P. 12 etc.). При всей привлекательности этой идеи, как кажется, она мало работает на материале «Уильяма и вервольфа», хотя может быть весьма плодотворной для интерпретации других рыцарских романов, где происходит «одичание» героев.

²¹ Так, без его помощи она, очевидно, не смогла бы выбраться с корабля, на который они забрались, пересекая пролив (Ll. 2771—2781) и др.

позволяет себе проигнорировать ее мнение²². Однако в начале этой авантюры (традиционно являющейся неотъемлемым компонентом становления рыцаря в романах) Уильям так же рискует погибнуть, как и женщина рядом с ним. Их спасителем оказывается куда более адаптированный к природному миру вервольф, хотя и ему, чтобы накормить беглецов, приходится выходить за границы природного пространства и отнимать человеческую пищу у людей.

К концу приключения на главную мужскую роль в романе, как и место лидера в их маленьком коллективе, выдвигается уже Уильям, а вервольф в свою очередь превращается в зависимый от него персонаж. Связана эта рокировка с возвращением в социальный мир, где вервольфу нет места, и востребованы воинские качества Уильяма. В первую очередь его возможность и способность владения оружием, которое рассматривается как важнейший мужской атрибут и необходимое условие мужской полноправности. Каждый этап его «мужского роста» связан с обладанием более совершенными средствами защиты и нападения. Уже мальчиком он проявляет себя неординарным стрелком из лука. Затем получает коня и оружие и становится рыцарем, подтверждая статус убийствами достойных противников высокого ранга. Собственно, вооруженность как состояние и отличает рыцаря от женщины, как и других социально зависимых групп и является важным признаком доминантной маскулинности. Если до производства в рыцари он оставался в статусе ребенка, то теперь его именуют сэр Уильям (ср. Ll. 1091 и 1139). Отсутствие оружия во время побега лишает его возможности защитить себя и невесту и фактически уравнивает их. Герой, сразивший в битвах не одного неприятеля, в отсутствие коня и меча даже не надеется на благоприятный исход и полагает, что они погибнут. Хотя Уильям ведет себя в этой ситуации «по-мужски» и готов принять все на себя, лишь бы защитить любимую²³, спасти их опять приходится вервольфу.

Поскольку воинская слава Уильяма раньше него самого успела дойти до Палермо, при появлении там ему была предложена роль лидера в организации сопротивления испанцам, что он блестяще выполнил. В этой кампании он проявляет себя и как воин безусловной личной храбрости и мощи, сразивший сильнейших из врагов, и как талантливый руководитель и стратег, способный организовать и повести за собой людей. Востребованы и его ораторские таланты, позволяющие вдохновить горстку людей на победу над очевидно превосходящими силами противни-

²² Ее предчувствие беды он объявляет фантазией (Ll. 2314—2315).

²³ Он предлагает ей снять личину, чтобы ее не убили. Сам же собирается защищаться, как придется. Однако Мелиор не собирается бросать Уильяма, поскольку не видит смысла в жизни без него (Ll. 2330—2364).

ка. Таким образом, Уильям совершает следующий шаг в мужской иерархии, превращаясь из обычного воина в военачальника, его личная сила²⁴ и влияние растут пропорционально его воинским возможностям. Королева одаривает его прекрасным оружием, а символом его нового статуса становится королевский конь, никого не подпускавший к себе после кончины его владельца. Признание со стороны коня и готовность норовистого животного беспрекословно и с удовольствием повиноваться²⁵ рассматривается как важное свидетельство мужских достоинств Уильяма. Для окружающих появление неизвестного рыцаря во главе войска опять же легитимизируется через коня (Ll. 3280—3301 и др.).

Маскулинизация образа выражается и в том, что теперь Мелиор оказывается в роли девушки при нем, ей вместе с другими женщинами остается наблюдать за его подвигами и радоваться, что ей «достался» такой мужчина. Формально более высокое место в социальной иерархии занимает мать Уильяма, королева Апулии. Однако и она всячески подчеркивает свою зависимость от пока неизвестного ей воина и выражает ему свое почтение²⁶.

Когда же выясняется, что это ее сын, и Уильям становится королем, обладающим властью над людьми и землями, он добирается до верхних ступеней в иерархии доминантных маскулинностей. Вервольф называет его самым достойным из ныне живущих рыцарей (Ll. 4464—4472). Теперь он почти безгранично хозяйничает не только в стране, которую защищает, но и в семье²⁷. Не спрашивая ни Флоренс, ни матери, он (как некогда отец Мелиор), распоряжается рукой вновь обретенной сестры, обещая ее вернувшему человеческое обличье вервольфу. Между муж-

²⁴ Так, он способен свалить всадника вместе с конем (Ll. 3604—3607).

²⁵ Конь дал понять, что ему пора покинуть конюшню, разорвав цепи и издавая удивительное ржание, а при попытке Уильяма его оседлать даже преклонил колени (Ll. 3325—3284).

²⁶ Даже пытается преклонить перед ним колени, чего он, естественно, не допускает (Ll. 3945—3952).

Вообще язык жестов активно используется в этом произведении для выражения отношений, а не только чувств и эмоций. Многочисленные объятия и поцелуи, особенно между мужчинами, демонстрируют читателю как привязанность и благодарность, так и их статус. Социальную иерархию также фиксируют употребляемые героями по отношению друг к другу обращения. Об обращениях см. подробнее: *The Romance of William of Palerne...* P. xli—xliii.

²⁷ Правда, читателю не забывают сообщить, о том, что Уильям вовсе не растерял своих замечательных качеств и правил справедливо. Дурные законы им были отменены и установлены новые хорошие, так что он пользовался любовью людей (Ll. 5238—5244). Как уже отмечалось в историографии, по законам жанра был восстановлен нарушенный в начале истории правильный ход вещей: герои заняли полагающееся им место и мир вернулся к нормальному состоянию (см.: *Loughman Th.P. Op. cit. P. 27—30.*)

чинами разворачивается даже благородное препирательство по этому поводу: Уильям, полагая, что одной невесты в награду недостаточно, настаивает на том, чтобы Альфонс взял в приданое часть королевства, раз уж тот хочет жениться «так низко», а бывший вервольф отказывается, желая получить только девушку. Оба остаются довольны, что побратались, как и все присутствовавшие во дворце. Овеществленность женщин подчеркивается допущенной Уильямом оговоркой: он предлагает Альфонсу в награду все, что тот пожелает, кроме Мелиор (Ll. 4734—4736)²⁸. Женщинам на их место также указывают старшие представители семьи, веля им в прощальных наставлениях слушаться мужей. «Будь приветлива ко всем, мягка и милостива к слугам и верна своему господину...» — наставляет император дочь (Ll. 5114—5120). Похожие советы дает мать Флоренс (Ll. 5204—5208, 5437—5442). Таким образом, брак, повышая «уровень маскулинности», а значит, и статус мужчин, для женщин на первый взгляд оборачивается некоторым снижением социального статуса, во всяком случае, в отношении мужа²⁹.

Неравноправие женщин в первую очередь связано с их «невооруженностью», не принадлежностью к миру оружия. Даже располагающая войском королева Фелис должна ждать того, кто способен с ним лично управляться³⁰. Уильям побеждает с ее же оружием и ее собственными людьми, терпевшими до того одни поражения. По этой же причине он не воюет с испанской королевой, он просто обещает ее сжечь в случае непослушания, и легко прощает после демонстрации покорности и списывания вины на женские слабости³¹. Также прощаются покаявшиеся заговорщицы, которым разрешено окончить дни в молитвах и уединении (Ll. 4766—4804).

Уильям окончательно самореализуется в качестве мужчины, обретая семью и сыновей, которые продолжают его род (не случайно читателю о них сообщается). Они еще расширяют объем его власти, теперь уже в

²⁸ Подчеркивается зависимость женщин и через определение их статуса через мужчин (Фелис — дочь императора, Мелиор — «его [Уильяма] королева» (Ll. 5485, 5507)) и др.

²⁹ С другой стороны, приобретя «господина», женщины могли получить немало «бонусов» за счет его статуса и собственного замужнего положения. А в случае появления наследников их статус матерей приносил немалые социальные возможности и привилегии. Так, мужчины в романе оказывают всяческое уважение матери Уильяма, послушания в ее отношении требуют и от ее молодой невестки, дочери императора, Мелиор.

³⁰ Показательно, что король Испании проигнорировал просьбы королевы Апулии о перемирии, не считая нужным иметь дело с женщиной, а разговаривать с ним на языке оружия было некому.

³¹ Любовь к сыну, ради которой она так поступила с пасынком, оказалась достаточно извинительной причиной.

качестве отца и главы рода. Женщины не сходят со сцены совсем, но окончательно превращаются в «приложение» к своим мужчинам, которые собственно и рассматриваются как главная ценность и награда для женщин. Так, верную помощницу и советчицу влюбленных — опять же не особо интересуясь ее личными симпатиями — вознаграждают мужем, о согласии которого, в отличие от девушек, спрашивают (Ll. 4990—4997), а «видная невеста» Мелиор «до смерти боится», что у нее отнимут ее прекрасного возлюбленного (Ll. 3307—3308).

Фактически право на личный выбор в этом романе имеют лишь два человека³², совершившие в конце романа восхождение к самому верху социальной лестницы после их коронования императором и императрицей в Риме. И если Мелиор занимает место, причитающееся ей по рождению, то социальное продвижение Уильяма представляется как результат его личных усилий и заслуг, а также выдающихся, в том числе врожденных, качеств, причем не общечеловеческих, а именно мужских.

Помимо репрезентации образцовой и совершенной мужественности, в романе присутствует и сверхмаскулинный персонаж. Образ волка как воплощения маскулинности давно замечен интерпретаторами «красной шапочки» и не только. Он имеет долгую историю, но мы ограничимся романом.

Вервольф в данном романе — гибридное существо, совмещающее лучшие качества человека и зверя, и хотя он не в состоянии сам сбросить звериное обличье и вынужден носить его, пока заклятье не будет снято, он наделен некоторыми сверхъестественными способностями³³. Сохраняя человеческие волю и ум, он не только приобретает огромные

³² С одной стороны, для окружающих их персонажей этим выбором они нарушают принятый социальный и гендерный порядок, с другой, — для читателя, информированного в начале истории об истинном положении Уильяма, — восстанавливают правильный ход вещей, нарушенный в начале истории.

³³ Рассказы об оборотнях имели широкое хождение в средневековой Европе. Наиболее известным примером является Бисклаврет Марии Французской; о волках-оборотнях пишет известный Гервасий Тилберийский, чьи сюжеты и образы стали источником для последующих авторов. Однако следы истории значительно древнее. Уже Овидий в «Метаморфозах» и Петроний в «Сатириконе», очевидно не первыми, используют образ волка-оборотня. В том или ином виде он присутствовал в культурах многих народов. Подробнее об этом см.: Ward R.M. Cultural Contexts and Cultural Change: The Werewolf in Classical, Medieval, and Modern Texts. Edmonton, Alberta, 2009 (PhD thesis) и др.

Довольно часто в этом романе видят в первую очередь историю вервольфа. (См.: Tibbals K.W. Op. cit. и др.) Однако роман об Уильяме (Гийоме) не сводится исключительно к истории вервольфа, который хотя и является одним из центральных, но не единственным главным персонажем. История о нем искусно вплетается в канву любовного приключения. Превращения вервольфа-Альфонса — существенная, но не главная часть этого романа.

физические способности, но и оказывается причастным к миру трансцендентного — обретает знание вещей, недоступное обычным людям³⁴. Вервольф появляется, в первую очередь, в тех ситуациях, когда требуется сверхъестественное вмешательство в действия людей: чудесным образом знает об их намерениях (например, о заговоре против Уильяма и его отца³⁵), происходящих событиях, потребностях тех, кого опекает, что позволяет ему появляться в нужное время в нужном месте. Будучи вершителем справедливости, он действует как посланец и орудие Бога (о чем читателю неоднократно напоминает³⁶), так что судьба в его лице имеет специфическое выражение.

Вместе с тем вервольф, все же являясь заколдованным человеком, не полностью принадлежит миру чудесного. Как настоящий зверь, он лишен возможности разговаривать и вынужден объясняться жестами³⁷. Примечательно, что, встретив королеву под видом «говорящего оленя», Мелиор пугается, а Уильям решает, что имеет дело с духом или «нечистым». Вервольф не вызывает такого подозрения, даже когда героям очевидно, что это не обычный волк. В нем подозревают в первую очередь человека. Причинами, очевидно, являются отношение к людям, человеческий ум и поведение. Ментально он — часть человеческого мира³⁸, и автор не жалеет для него «человеческих» эпитетов: чаще всего он определяется как «умный, мудрый» (*witty[i]*), но также он «достойный» (*worþy*), «благословенный» (*blessed*), «милый дорогой зверь» (*swete dere best* — Ll. 4359) и «милый дорогой друг» (*lef swete frende* — Ll. 4372).

Тем не менее, в качестве огромного зверя он обладает сверхчеловеческими физическими возможностями. С ребенком в зубах он способен оторваться от конной погони, переплыть пролив, после чего в состоянии бежать день и ночь, пока не достигнет цели (например, от Палермо до Рима см. Ll. 166—171). Он совершенно неутомим: в то время, как

³⁴ И другие животные наделяются здесь знаниями, недоступными человеку. Например, отцовский конь, признавший в Уильяме хозяина (Ll. 3225—3241).

³⁵ Хотя во французской версии романа этому факту нашлось рациональное объяснение: вервольф подслушивает заговорщиков (см. P. 222). Английский переводчик счел эту подробность излишней.

³⁶ Что, собственно, абсолютно соответствует средневековым представлениям о мире. (Об отношении к чудесному см.: *Vynum C. W. Wonder // The American Historical Review*. 1997. Vol. 102. № 1. P. 1—26).

³⁷ В поздних переработках романа он приобретает способность говорить, что еще больше укореняет его в мир чудесного. О средневековом понимании различий между человеком и животным см.: *Yamamoto D. The Boundaries of the Human in the Medieval English Literature*. Oxford, 2000.

³⁸ Гуманность вервольфа заставляет некоторых исследователей полагать, что он не более трансформирован в животное, чем ряженные Уильям и Мелиор (*Tibbals K. W. Op. cit.* P. 360).

беглецы периодически сваливаются от усталости³⁹, вервольф бодрствует, охраняя их сон и еще успеваает добывать еду. Он мощен и быстр как буря (Ll. 87), но хотя очень силен, не принимает личного участия в сражениях, лишь символическое. Его изображение на щите Уильяма подчеркивает особые, сверхчеловеческие качества воина, которому покровительствует вервольф.

Ассоциации воинов с хищными животными довольно активно используются в романе⁴⁰. Прево Беневенто с его людьми кажутся Мелиор медведями, обезьянами, быками, ведомыми львом (Ll. 2296—2302); матери Уильяма снится сон, где напавшие испанцы представлены медведями⁴¹ и леопардами (Ll. 2867—2876), Уильям неоднократно в битвах сравнивается со львом (напр. L. 3861—3862 и др.), да и воинские качества вервольфа не подвергаются сомнению, несмотря на его неучастие в сражениях. Слово он сознательно не использует свою силу во вред людям, понимая несоизмеримость возможностей. Он оставляет абсолютно невредимым, без единой царапины, сынишку прево Беневенто, которого вынужден похитить для спасения «медведей» (Ll. 2453—2462). После того, как он намеренно обнаружил себя и получил сильный удар от члена команды корабля, на котором они с «оленьями» «зайцами» переправлялись через пролив, преследуемый командой, он предпочитает не нападать и убраться подальше, никому не навредив, чтобы дать возможностям выбраться на берег «оленьям» (Ll. 2753—2766).

Собственно то, что вервольф вовсе не свиреп, дается понять читателю уже в начале истории. В сцене похищения несчастная мать, причитая по поводу украденного ребенка, говорит, что не может поверить, чтобы дикое животное осмелилось нанести какой-либо вред ее чудесному малышу, Бог не должен допустить этого, такой жестокости не может быть (Ll. 153—158). А стенания безутешного вервольфа после пропажи малыша обнажают читателю (изначально скорее слушателю) его тонкую душу (Ll. 84—88). Он лишь дважды проявляет агрессию по отношению к человеку: в момент превращения и при следующей встрече с заколдовавшей его мачехой (Ll. 4332—4344). Но и она находится за

³⁹ Впрочем, передвижение на четырех конечностях должно было быть очень утомительным. А наши герои, маскируясь под животных, днем передвигались именно так и только ночью разгибали спины.

⁴⁰ О роли образов животных в средневековой литературе уже неоднократно писали. См., напр., специальное обращение к этой теме: *Gill F.M. Animal and Dream Functions in William of Palerne with Introduction to Medieval Animal Imagery and History of Dream Interpretation*. Montreal, 1971.

⁴¹ Если жители Беневенто и испанцы в качестве медведей представлены нападающими хищниками, то в отличие от них Уильям и Мелиор описываются как прекрасные белые медведи, хотя и устрашающего вида, во всяком случае, они на это надеются.

гранью человеческих возможностей, обладая сильной магией. Так что в данном случае агрессия направлена на достаточно сильного противника, к тому же рассматривается как попытка справедливого возмездия.

Собственно вервольф с самого начала романа являет собой пример абсолютной рыцарственности. Если Уильям большую часть действия находится в процессе становления⁴², то вервольф, несмотря на свое обличье, представлен уже совершенным рыцарем⁴³. Он благороден и милосерден — узнав о заговоре, спасает королевское дитя из жалости и сострадания (Ll. 4652—4655) — отважен и готов на самопожертвование, практически весь роман занимается тем, что защищает других, не считаясь с опасностью для себя. В любых обстоятельствах он сохраняет присутствие духа и знает, что делать (что не всегда можно сказать об Уильяме).

При этом вервольф не ограничен социально-культурными нормами, он может действовать как животное, например, ограбив путников, и его действия не вызовут осуждения, тем более что продиктованы благородными мотивами. Хотя даже грабеж в его случае символический, люди сами от страха бросают пищу и уносят ноги (Ll. 1844—1900).

В итоге «инаковость» вервольфа, выражающаяся в основном в его физических возможностях, оборачивается на деле максимальной героизацией его образа.

Показательно, что при обратном превращении вервольфа в человека исчезают и его особая сила и способности. Уильям, одержав победу над единственным человеком, который может нанести вред вервольфу — его мачехой — меняется местами со своим покровителем. Альфонс из опекуна превращается в друга и вассала Уильяма, т.е. спускается на ступеньку ниже в иерархии и социальной, и маскулинной. Это специально подчеркивается при его характеристике, например, через описание внешности: Альфонс невероятно прекрасен, но уступает в красоте

⁴² В историографии высказывалось мнение, что вервольф обучает Уильяма быть рыцарем (*Ward R.M. Op. cit. P. 204*), что представляется мало доказуемым, все-таки Уильям пускается в бега, будучи в значительной мере состоявшимся рыцарем; а вот его роль примера для читателей очевидна.

⁴³ Английский переводчик опустил незначимые для него детали того, как вервольф рос и набирал силу в лесу в Апулии (Цит по: *The Romance of William of Palerne... P. 222*).

Именно благородное рыцарское поведение вервольфа, как кажется, заставляет некоторых исследователей утверждать, что это «не настоящий» вервольф. В нем нет агрессии и угрозы по отношению к человеку, характерных для образов большинства волков-оборотней. Однако как уже было замечено выше, такой образ издавна равноправно существовал в литературе. Он был вытеснен на литературную периферию уже в Новое время, когда стала доминировать церковная традиция, нарядившая оборотней в дьявольские одежды.

Уильяму (и только ему). Перемена мест подчеркивается и символической передачей платья⁴⁴.

Вернув человеческое обличье, мудрый и верный вервольф по прежнему остается образцом вассальной преданности, готовым всегда прийти на помощь и поддержать, но теперь за ним нужно посылать, всеведение утеряно вместе со звериной шкурой. Он, как и ранее, благороден и отказывается от земель, которые предлагаются в награду щедрым Уильямом. Зато его очеловечивание имеет результатом приобретение человеческих чувств и эмоций, он тут же влюбляется в сестру Уильяма, чьей красоты до того, видимо, не замечал. Образцовая рыцарственность немыслима без женщины рядом.

Фактически роман посвящен тому, что сейчас определяется как конструирование маскулинности⁴⁵. В нем представлены два ракурса доминантной маскулинности: универсальный образ идеального рыцаря, находящегося вне возраста и социума (вервольф), и процесс его конструирования в условно реальном пространстве рыцарского романа (Уильям)⁴⁶.

Мы видим, как Уильям шаг за шагом становится полноценным мужчиной: сначала возвращается в группу носителей доминантной маскулинности, затем заявляет о себе как воин, обзаводится достойной подругой, доказывает свою мужскую состоятельность в ходе опасного приключения, способность защищать и руководить теми, кто рядом, и наконец, достигает максимального объема власти за счет расширения ее географии. Таким образом, это — история обретения и расширения полномочий, иначе говоря — история о власти.

Очевидно, что модели поведения даже при принадлежности к одной группе доминантной маскулинности и даже для одного героя существенно различаются. Юноша, например, должен быть скромнен, молчалив и не проявлять излишней активности, действуя в заданных ему рамках. Не случайно в качестве позитивного примера подчеркивается именно быстрое освоение Уильямом принятых правил и норм, так что никому не приходится его корректировать. В отличие от Уильяма, вервольф абсолютно не ограничен социальными нормами, хотя и сознательно их придерживается. Оба они проявляют нормативные мужские качества — силу, смелость, выносливость, ум, ответственность, а также необходимое для руководителя умение строить отношения с людьми.

⁴⁴ После снятия чар вервольф нуждался в одежде, и на вопрос о том, от кого он хотел бы получить платье, он назвал Уильяма (Ll. 4458—4479).

⁴⁵ С той разницей, что в средневековых романах это конструирование происходило как бы само собой, в силу врожденных качеств.

⁴⁶ Возможно, по этой причине некоторым исследователям текста представляется, что более совершенный герой должен быть главным.

ми и др., но Уильям долгое время ограничен в их проявлении в соответствии с его возрастом и социальным положением. Объем его прав и возможностей четко регламентирован этими двумя факторами. Совершеннолетие является принципиально важным, но не единственно существенным моментом в преодолении бесправия. Признание мужчины взрослым означает и наделение его совершенно конкретным объемом прав и власти (в том числе гендерной), четко соответствующих его месту в социальной иерархии. Именно это место, как и возраст, диктуют поведенческие практики, которых ему следует придерживаться в различных ситуациях. Например, в битве молодой рыцарь демонстрирует агрессию и неистовость, но место проявления этих качеств четко ограничено полем сражения, в «домашних условиях» он мягок и кроток. Тем не менее, основным пространством в жизни мужчины, на котором решается вопрос о возможной социальной мобильности, является война, именно поэтому Уильям был счастливейшим человеком на земле, узнав о вторжении неприятеля (Ll. 1091—1092)⁴⁷. Не случайно на страницах рассматриваемого романа, как и многих других, ей уделяется значительное внимание.

Переход из одной группы в иерархии маскулинностей в другую происходит отнюдь не автоматически, как это нередко представляется интерпретаторами рыцарских романов: на каждом этапе герой должен доказывать соответствие своих качеств и возможностей претензиям. В том числе — и право на женщину соответствующего статуса⁴⁸. Показательна в этом отношении история сводного брата Альфонса Брондиниса, претендовавшего на руку сестры Уильяма Флоренс и на корону Испании. Он не получает ни того, ни другого, поскольку претендует на чужое место, однако «им» вознаграждают Александрина, как вполне достойной партией. Называя вещи своими именами, скажем, что «завоевание» женщины — составная часть маскулинизации. Хотя в отличие от войны и подчинения мужчин-врагов, это победа бескровная, добровольная, происходящая за счет признания женщиной достоинств и преимуществ мужчины (как и признание со стороны боевого коня). Проиграв войну за Флоренс, король Испании замечает, что бесполезно желать непокорную женщину (Ll. 3984—3985), о том же ему говорит

⁴⁷ Эта сфера мужской жизни специфична во многих отношениях, в том числе и в выражении чувств и эмоций. Если агрессия и гнев неприемлемы или неприличны в мирной жизни, где рыцарю следует проявлять ум и уравновешенность, то на войне эти качества рассматриваются как необходимые и восхваляемые.

⁴⁸ О взаимосвязи женщины и власти в средневековых романах уже неоднократно писали, в том числе и у нас. См.: Черкашенина А.И. Власть как женщина: концепты женственности и власти в английской позднесредневековой культуре // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 18. С. 101—118.

вновь обретенный сын (Ll. 4596—4597). Тем не менее, претензия на обладание той или иной женщиной обосновывается на ратном поле, а не между полами⁴⁹. Любовь женщины — и призыв, и признание. Призывая рыцарей к битве, Уильям требует от мужчин проявления мужественности и рекомендует думать об их возлюбленных (Ll. 3337, 3370).

Итак, иерархизация внутри рыцарства как социальной и гендерной группы происходит не за счет наличия или отсутствия определенных качеств, а за счет возможности их проявления. Жанр романа наилучшим образом подчеркивает перформативность гендера. Маскулинность разыгрывается, причем, по жестко установленным правилам, все мужские роли и их поведенческие характеристики четко определены. При этом объем полагающейся им власти выражен пространственно и имеет вполне четкие географические границы. Как кажется, эта жесткая иерархизированная взаимосвязь власти и места является специфически средневековой особенностью репрезентации маскулинностей⁵⁰. Иными словами, герой настолько «маскулинен», насколько позволяет его социальное положение в его пространственном выражении.

§ 2. Слезы Рыцаря: штрихи к представлениям о мужественности в средневековых рыцарских романах

Нет рыцаря и нет барона там,
Чтоб в грудь себя не бил и не рыдал.
Без чувств от горя многие лежат.

Песнь о Роланде

Не только профессиональный историк, но и любой читатель, хоть раз в жизни заглянувший в средневековое повествование о рыцарях, знает, что мужественный герой, украдкой смахивающий скупую слезу — не более чем плод современного воображения и нововременных представлений

⁴⁹ Опоздавший к битве и явившийся к свадьбе отвергнутый жених Мелиор Партедон все же сожалеет, что с ним нет армии, иначе он попытался бы захватить своенравную невесту, несмотря на родственные связи с женихом. Отсутствие силы, а не выбор девушки останавливает его (Ll. 4980—4987).

⁵⁰ Как кажется, в Новое время привязка статуса к земле не такая жесткая. Разбор романа с точки зрения социального устройства описываемого мира уже принимался ранее. См.: *Chicoyne R.A.* Op. cit. P. 9—11. Исследовательница проанализировала преломление в романе аристотелианских и августианинских идей о мироустройстве и социальной гармонии, а именно представлений об иерархизованности всего сущего (и человеческого общества в том числе) по степени совершенства. Прочтение романа как восстановление нарушенного «порядка, мира и закона» см. также: *Loughman Th.P.* Op. cit. P. 27—20. Однако гендерный аспект проблемы ими во внимание не принимался.

о рыцарстве. Образец доблести Роланд должен был немало времени потратить на орошение слезами ущелья Ронсенвальда, пока не помянул всех своих пэров, Карл Великий, стеноя, проливал реки слез и даже неоднократно падал в обморок (впрочем, как и его доблестная рать). Так и представляются горы тел плакальщиков, распластавшихся на поле брани...⁵¹

Легко возразить, что в отличие от реальной ситуации, это лишь литературные образы, более того, сами сюжеты предполагают пролитие потоков слез, поскольку описывают драматические переживания героев. Не забудем и о топосах для выражения печали. В то же время эти образы воплощают представления современников о том, как следовало вести себя настоящему рыцарю, и если не задают поведенческие образцы, то отражают существовавшие стереотипные представления о мужественности (даже если реально они и не выдерживались современниками).

Как ни странно с современной точки зрения это выглядит, но средневековые рыцари плакали, навзрыд, прилюдно и, если верить источникам, очень любили это делать. Очевидно, средневековые представления о мужественности значительно отличаются от того, что мы о них думаем. Как минимум тем, что предполагали открытое изъявление чувств и эмоций, более того, выставление их напоказ, при условии облечения в достойную форму.

Попытки объяснить этот примечательный факт повышенной эмоциональностью средневековых людей уже давно никого не убеждают⁵². Адепты социальной истории наработали немалый материал о том, какие чувства выставлялись напоказ и почему, какие, наоборот, скрывались, чем это объяснялось, в какой форме и случаях они репрезентировались на публику. Нас интересует другой аспект проблемы — как соотносится с проявлениями слабости (в современном понимании), в частности со слезами, представление о мужественности в средневековой литературе, как и когда оно трансформируется.

Рассмотрим ситуации, в которых рыцари демонстрируют неприличную, в нашем понимании, слезливость.

Слезы — неизбежный атрибут влюбленного. Пожалуй, это один из наиболее распространенных в средневековой литературе видов мужского плача, и наиболее интересный, поскольку именно он меньше

⁵¹ La Chanson de Roland // Bibliotheca Augustana. Bibliotheca Galica: hs-augsburg.de. Русскоязычный перевод далее цит. по: Песнь о Роланде / Пер. Ю.Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976.

⁵² В свое время подобное объяснение предложил такой авторитет как Й. Хейзинга. См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 12—13.

всего совпадает с нашими представлениями о мужественности. Плач от разлуки с любимой — общее место. Редкий рыцарский роман обходится без этого, а для некоторых он составляет основу сюжета. Рассказ строится вокруг разрешения ситуации, призванной, надо думать, вызвать слезы у читателя, и весь роман (например, «Окассен и Николетта») наполнен плачем и стенаниями от разлуки. Стоны и причитания при этом ничуть не мешают рыцарю проявлять необходимые признаки маскулинности и быть мужественным воином. Не только юный Окассен, но и закаленные в боях герои, такие как Ивейн, не прочь уронить слезу по поводу предмета обожания. На протяжении всего приключения со львом Ивейн «с трудом подавлял рыдания <...> и слезы сдерживал с трудом». Кретъен де Труа находит, видимо, что следующая характеристика героя не умалит его мужественности: «Ивейна скорбь одолевает, наш рыцарь слезы проливает» (*Mesir Yvain plore et sospire, si fort c'a paines*)⁵³ (v. 2579—2580). Его слезы — признак душевной раны и поскольку сама она не видна, то демонстрируется с помощью свидетельства боли. Хотя слезы и дозволительны, лучше их сдерживать и репрезентировать горе иным образом:

Ивейн в тоске, Ивейн в печали,
Какая пустота в груди.
Отправилось в дорогу тело,
А сердце в путь не захотело⁵⁴.

Окружающие с пониманием относятся к такому поведению героя, более того, одобряют, хотя и не во всех случаях.

Примечательно, что юная Николетта ставит на вид своему воздыхателю, что слезы ему не приличествуют. Впрочем, это не мешает ему продолжать ими заливаться⁵⁵. Эта немаловажная ремарка свидетельствует, что, в принципе, отношение к плачущему мужчине далеко не было однозначным. По-видимому, подруга расценила слезы Окассена как проявление слабости, ведь они проливались в тот момент, когда необходимо было что-то предпринять. Осуждаются не слезы как таковые,

⁵³ *Chretien de Troyes. Le Chevalier au Lion. Université d'Ottawa. Faculté des Artes: www.uottawa.ca/academic/arts/lfa/activites/textes/chevalier-au-lion.* Русскоязычный перевод здесь и далее цит. по: *Кретъен де Труа. Ивейн, или рыцарь со львом / Пер. В. Микушевича // Средневековый роман и повесть. М., 1974. С. 87.* Цитаты на языке оригинала мы приводим лишь в тех местах, когда речь идет именно о «слезах» и нам важно отметить, что подобные эмоциональные проявления, выраженные в определенных словах, не возникли в результате перевода.

⁵⁴ Там же. С. 88.

⁵⁵ *Кретъен де Труа. Окассен и Николетта // Там же. С. 239.*

а недееспособность воздыхателя, и девушке приходится самой решиться на поступок.

Ни один средневековый «любовный роман» не обойдется без потоков слез. Игра в *fin'amour* предполагает разные формы для выражения печали: можно терзаться и вздыхать от любви, можно тосковать без меры, содрогаться и рыдать, и даже падать в обморок. «Ах, Изольда» восклицает Тристан и теряет сознание, — так сильно страдает он от разлуки и любви. Именно обморок становится для его спутника яснейшим доказательством чувства, в результате чего Тристан идет под венец, правда, с Изольдой Белорукой, а не Белокурой. Такое сильное средство как обморок не только указывает на силу любви Тристана. Любовь к жене короля и родного дяди героя чревата серьезными нарушениями социальных отношений. К тоске от разлуки примешивается сильнейшее чувство вины.

Примечательно, что демонстрировать печаль от разлуки с любимой достойно, а с матерью — слабость. Так, один из первых уроков по рыцарской этике, который получает Парцифаль — держать память о матери глубоко в сердце и не выказывать ее наружно. Его постоянные отсылки на советы матери воспринимаются окружающими как неумение себя вести⁵⁶. Не странно ли это? Обнаруживать слабость перед любимой и прятать чувства в отношении человека, который скорее их поймет. Очевидно, дело не в том, чтобы скрывать тоску от разлуки, а в том — к кому. В чем разница между печалью от расставания с матерью и с любимой женщиной? Видимо, демонстрация привязанности к матери обнаруживает инфантильность, зависимость, несамостоятельность, слабость духа, которые еще простительны мальчику, но не пристали настоящему мужчине-герою. В отношении же дамы слезы, наоборот, иллюстрируют как переход во взрослое состояние через обретение объекта любви, так и такие социально значимые качества как верность, искренность, преданность и т.п.⁵⁷.

Однако горе от расставания с любимой далеко не во всех случаях должно выражаться с помощью слез. Существенна причина расставания. Громогласное выражение горя сопровождается лишь достойные деяния, о них следует говорить вслух и желательно во весь голос. Позор

⁵⁶ Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // Там же. С. 344.

⁵⁷ Показательный пример того, что современники именно так могли воспринимать данную ситуацию, дает, как нам кажется, знаменитый Андрей Капеллан. В приведенных примерах решений суда любви рассматривается случай юноши, претендовавшего на любовь дамы. Свои надежды он обосновывал именно возможностью нравственного усовершенствования (*morum probitatem assumere*). См.: Andreae Capellani de amore libri III // Bibliotheca Augustana. Bibliotheca Latina: hs-augsburg.de. Lib. 2. Cap. 7. 6:16.

же прячут, ему пристало молчание. Но молчание очень выразительное, в подобных случаях от языка слов герои переходят к языку жестов и тела. С одной стороны, необходимость скрыть бесчестье и стыд демонстрируется побегом, а с другой, — это тоже прилюдная форма выражения страдания — все детали побега известны, окружающие переживают мельчайшие подробности душевного состояния героя. Чаще всего заинтересованные стороны вместе с читателем узнают о них через случайные встречи. Немые свидетельства мучений не могут не вызвать сострадание в глазах общества и публики. Все знают о превратностях, все ищут страдальца. Он, в свою очередь, красноречиво молчит, ведь оправдываться ему нечем. Он виноват и должен понести добровольное наказание. Репрезентация горя в этом случае — уже не только и не столько переживание разлуки, это выражение чувства вины, моральные страдания преступника. Горе требует выхода чувств и эмоций, но оправдаться нечем, слова неподобающи. От невозможности излить (исправить) горе происходит потеря рассудка.

· Не в силах горя превозмочь,
 Бежал наш рыцарь без оглядки.

 В нем вихрь жестокий бушевал.
 Одежду рыцарь в ключья рвал.
 Ткань дорогую раздирает,
 Рассудок на бегу теряет.
 Бежит в безумии бегом⁵⁸.

О силе переживаемого чувства говорят крайние формы проявления отчаяния, такие как «слепое бешенство». Казалось бы, сотворенное нельзя исправить и отсутствие надежды на искупление лишает героя слов. Его печаль выражается в форме агрессии, направленной на самого себя.

Самонаказание не исчерпывается добровольным изгнанием, но также состоит в лишении себя благ цивилизации. Оно превращается в наказание своего тела. В частности, это и разрывание на себе одежды, нагота, как лишение тела покрова и защиты и, соответственно, предоставление его холоду, зною, царапинам и всяческим неудобствам, вплоть до сна на сырой земле. Это также и питание сырым мясом или вообще голод и т.п. Невыразимое горе приводит героя к одичанию. Потеря разума свидетельствует о крайней степени отчаяния. Таким образом, тело репрезентирует состояние души. «Мы все безумствуем в печали», — устами Ивейна философически замечает по этому поводу

⁵⁸ Кретъен де Труа. Ивейн... С. 92.

автор⁵⁹. Причина столь ужасного горя — нарушение куртуазного кодекса, худший из грехов — предательство, пусть и невольное, объекта поклонения. И опять, как в ситуации с Тристаном, не только боль разлуки терзает героя, но и чувство вины из-за нарушения социальных норм.

Взаимоотношения с дамой являются важной составляющей образа рыцаря. В куртуазную эпоху он немыслим без дамы, недаром само слово рыцарь приобрело соответствующую коннотацию. Тем не менее, женщина в средневековом романе — довольно часто персонаж пассивный, не столько играющий самостоятельную роль, сколько служащий для демонстрации соответствующих качеств ее поклонника: его любящего, верного сердца, благородства, решительности, храбрости и вообще мужественности⁶⁰. Соответственно должны и интерпретироваться слезы, проливаемые по данному поводу.

Репрезентация горя от расставания с возлюбленной сводится в итоге к двум ситуациям, предполагающим и разные формы проявления печали — расставание, вынужденное обстоятельствами, и добровольное изгнание. В первом случае плач выражает горе от разлуки, во втором — еще и моральные страдания из-за собственного проступка (нарушения кодекса чести), касающегося уже не только взаимоотношений с возлюбленной, но — шире — существующих социальных отношений. Собственно именно совершение проступка (преступления) и становится причиной расставания. Соответственно, усиливается и мера проявления горя: от простого декларирования печали, что встречается чаще всего, и «формальных» слез, точнее, соответствующей топики, до безумства от горя и самонаказания.

В первом случае печаль и слезы служат для демонстрации любви. Герои действуют согласно заветам известных теоретиков своего времени, начиная с Андрея Капеллана отождествлявших любовную страсть и страдание⁶¹. Каким еще способом можно засвидетельствовать в глазах объекта воздыханий, да и окружающих, свое чувство?

⁵⁹ Там же. С. 94.

⁶⁰ Вспомним в этой связи концепцию Ж. Дюби, полагавшего, что отношения с дамой калькируют феодальные отношения. См.: Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории. 1990. С. 90—96.

⁶¹ “Amor est passio” // *Andreas Capellanus*. Op. cit. Lib.1. Cap.1. 1—2. Что *passio* в данном случае обозначает именно «страдание», а не просто «страсть», показывают дальнейшие рассуждения, где говорится о напастях, подстерегающих влюбленного. Показательна в этой связи и предлагаемая его последователем Бонкомпаньо риторика любовного чувства, предназначенная для тоскующих в разлуке влюбленных. Используемый в его письмовнике оборот “Plorans ploravi nec plangere desistam” (Boncompagni Rota Veneris. Los Angeles, 1998. (8:3): эл. доступ — Boncompagno da Signa Rota Veneris. Bibliotheca Augustana. Bibliotheca Latina: hs-augsburg.de) дол-

Что касается второго случая, то тут слезы говорят еще о (само)осуждении преступления и его искуплении. Раскаяния героя и наложенной в связи с этим епитимьи достаточно для искупления проступка. Окружающие стараются сгладить конфликт с дамой. Мужественность не подвергается сомнению, ведь герой не только плачет, но и действует. Он активен, даже когда проливает слезы. Агрессивное выражение печали встречает понимание окружающих. Осуждается лишь бездействие и слезы, вызванные неспособностью к поступку.

Выставляемые напоказ слезы влюбленного — элемент исключительно куртуазной культуры. Они возникают вместе с соответствующим кодексом поведения и уходят вместе с ним. До эпохи *fin'amour* слезам любви нет места в образе рыцаря, как, впрочем, и самой любви. Хорошо известный пример — героический Роланд и его команда. Казалось бы, слезы в сексуальной коннотации типичны для романов не только рыцарских. Сентиментальные романы XVIII столетия по количеству пролитых влюбленными мужчинами слез ничуть не уступают. Более того, герои этих произведений, по замечанию исследователей, еще и умудряются получать удовольствие от слез. Но есть существенная разница. Если в XVIII в. это обязательный, демонстрируемый читателю, но скрываемый от общества прием репрезентации чувств⁶², то в средневековых романах — демонстрируемый обществу. Незначительный нюанс в месте и времени плача существенен с точки зрения понимания гендерных стереотипов.

Можно было бы приписать слезы исключительно размягченным сердцам влюбленных, но плачут не только они. Выражение отчаяния уместно при разлуке вообще любящих, не только влюбленных, но и друзей, родных и т.п. «Заплакал Сид и громко, и горько», покидая замок, «отец и дочери громко рыдают»⁶³. Так же слезно провожает король Гамурета в «Парцифале», Людовик — Гильома Оранжского в «Короновании Людовика» и т.п.

Иной вариант пролития слез при расставании — плач-оплакивание. Оплакивание павших в бою вассалов и родственников предполагает громкое прилюдное выражение горя с обмороками и — в промежут-

жен был отослать читателя к «Плачу Иеремии» и продемонстрировать меру отчаяния отлученного «Plorans ploravit in nocte et lacrimae eius in maxillis eius non est qui consoletur eam ex omnibus caris eius...» («Горько плачет он ночью, и слезы его на ланитах его. Нет у него утешителя из всех, любивших его...» // Lament. 1:2).

⁶² В сентиментальных романах XVIII в. о слезах влюбленного, как правило, знают лишь автор и читатель, в средневековых — они выставляются напоказ. Подробнее о слезах в культуре сентиментализма см.: Vincent-Buffault A. The History of Tears. Sensibility and Sentimentality in France. L., 1991.

⁶³ Песнь о Сиде / Пер. Ю. Корнеева // Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976.

ках между ними — припоминание заслуг и добродетелей погибших. По-видимому, именно эту форму выражения горя рассказчик Ронсевальской трагедии и определил как «оплакивание по-рыцарски» (*E il les pluret cum chevaler gentill*) (v. 1853). Очевидно, что в тот момент, когда Роланд «скорбит и льет слезы из очей» (*Tendrer en out, cumencet a plurer*) (v. 2217), его вряд ли кто-либо мог услышать, кроме умирающего Турпена. Впрочем, отсутствие рыцарей не означает полного отсутствия людей. Но раз их «нет» в действии, то и плач не для них. Да и оплаканы не все сражавшиеся воины, не гибель войска оплакивает доблестный граф, хладнокровно допустивший этот разгром, а лишь избранных. Причем, последним выражаемое горе строго отмеряется. В первую очередь Роланд нашел среди погибших и оплакал пэров. Но ни одного так, как Оливье: «Еще никто так не терзался скорбью! (*Jamais en tere n'orrez plus dolent hume!*) (v. 2023), сообщается по этому поводу. Роланд даже упал в обморок от горя (лишь стремена, в которые он предусмотрительно вддел ноги, удержали его в седле), замечает по этому поводу рассказчик (v. 2031—2034). Друзья и родственники, естественно, первые в списке на оплакивание, за ними следуют люди высшего статуса. Остальные не упомянуты. Так же и подоспевший Карл, как и его войско, «горюют о братьях и сынах, о родичах, сеньорах и друзьях». Персонального оплакивания Карла удостоиваются пэры. Огромное горе, демонстрируемое окружающими, кажется, вызвано не столько размерами поражения и количеством павших, а персональной потерей «цвета рыцарства», их высоким социальным статусом. Это оплакивание также довольно агрессивно и носит воинственный характер. Обмороки перемежаются воинственными кличами и угрозами отомстить.

Связь между силой проявления скорби и статусом оплакиваемых сквозит в топике и других литературных произведениях. Например, народ оплакивал Тристана и Изольду так, что «не слышно грома небесного»⁶⁴. Как-никак жена и племянник правителя (хотя какое народу дело?)

Ряд литературных примеров может быть дополнен и историческими сочинениями⁶⁵. Людовик Толстый в слезах сопровождает похоронные

⁶⁴ *Кретьен де Труа. Роман о Тристане и Изольде // Средневековый роман... С. 224. Оригинальные версии романа также наполнены потоками слез. См: Tristan et Yseut: gallica.bnf.fr/Fonts_Textes.*

⁶⁵ Мы не ставим здесь задачу подробного рассмотрения такого аспекта риторики скорби, как оплакивания господина его вассалами и близкими в исторических сочинениях, поскольку он уже достаточно подробно освещен в соответствующей литературе. См.: *Бессмертный Ю.Л. Скорбь о близких в XII—XIII веках (по материалам англо-французской литературы) // Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и в некоторых странах Азии до начала нового времени. М., 2000. С. 243—261; Он же. Риторика рыцарской скорби по данным англо-французской литературы XII—XIII вв. // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы. М., 2000. С. 64—83.*

дроги отца⁶⁶, а если и нет, то аббат Сугерий считает необходимым, чтобы читатель думал именно так. Ведь достойный сын обязан проявить горе в подобной ситуации.

И в этом случае также количество слез строго отмерено. Статус оплакиваемого играет определяющую роль. Дело отнюдь не в черствости или лицемерии. Исследователи уже давно заметили, что оплакивание, в отличие от печали, — культурно опосредованный факт, репрезентируемый в конвенциональной форме⁶⁷. Соответственно, значение оплакивания далеко не исчерпывается выражением горя. Это также и выражение групповой солидарности и многое другое.

Подобная форма мужского плача в отличие от предыдущей не является изобретением куртуазной эпохи и имеет весьма далекие корни. Достаточно вспомнить рыдавших героев Гомера (и не только несчастного старика Анхиза, неспособного отомстить за смерть сына, но и могучего Ахилла). Конечно, мы не склонны думать, что плач греческих героев и средневековых рыцарей абсолютно тождественен — уж слишком разнятся культурные ситуации, в которых это действие происходит. Но для проведения полноценного сравнения необходимо было бы провести анализ значительно более обширного материала.

Что касается исчезновения данной формы мужских слез, то оно вполне может быть связано со все более значительным внедрением христианского мировоззрения⁶⁸. И здесь, с одной стороны, мы наблюдаем влияние христианства на формирование гендерных стереотипов, а с другой, — яркий пример живучести языческих представлений.

Итак, ни одно расставание не обходится без слез. Конечно, «слезливая» топика призвана показать, в первую очередь, добродетели героя произведения, его настроение или состояние. Если литературный персонаж не продемонстрировал слезы принародно, значит, унес в своем сердце, ведь именно так полагается вести себя истинному рыцарю в ситуации расставания. Хотя дело не только в искреннем проявлении горя, но и в определенных требованиях общества к этому действию. Не пролить слез — значит не только продемонстрировать черствость и не-

⁶⁶ *Abbot Suger. Life of King Louis the Fat // Internet Medieval Sourcebook. sourcebooks.fordham.edu. Cap. XIII.*

⁶⁷ *Rosenblatt P., Walsh P., Jackson D. Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective. New Haven, 1976. P. 2.* Отметим и другую точку зрения. По мнению Ю.Л. Бесмертного, за стандартными формулами выражения скорби вполне различимы и индивидуальные особенности. См.: *Бесмертный Ю.Л. Скорбь о близких... С. 254* и др.

⁶⁸ Исследователями неоднократно отмечалась прочность языческих обрядов оплакивания, которые долгое время существовали, несмотря на их осуждение христианами теоретиками. См. например: *Бесмертный Ю.Л. Скорбь о близких... С. 255.*

любовь к человеку, с которым расстаешься, но и нарушить поведенческие нормы социальной группы.

С помощью слез также можно проявлять сострадание.

Уместно и даже необходимо плакать от жалости. Вид несчастных пленников вызывает слезы у мужественного Гильома Оранжского⁶⁹, что и должно составить представление у читателя о добром сердце героя. «Слезы жалости (сострадания)» — один из наиболее распространенных топосов для выражения сочувствия или указания на него.

«Парцифаль» же вообще является романом о сострадании. Это один из важнейших уроков, вынесенных героем из опасных приключений. Немалое по объему произведение Вольфрама фон Эшенбаха в конце концов учит плакать. Конечно, мы утрируем, но фактически именно это обозначает обещание «возмужать и поумнеть» и, в итоге, оказывается, что внешнее выражение чувства сострадания есть тот урок, который завершает стезю становления рыцаря.

Я сознаю, в чем я виновен:
 Был непомерно хладнокровен.
 Мне быть не может оправданья,
 Поскольку выше состраданья
 Законы вежества поставил!
 И ради соблюденья правил
 Молчал перед лицом несчастья,
 Ничем не выразив участия⁷⁰.

Непомерное хладнокровие, которое нередко приписывается средневековым рыцарям, — как раз большой недостаток со средневековой точки зрения, о чем, собственно, прилюдно и заявляет главный персонаж романа. Итак, «возмужавший и поумневший» Парцифаль научился плакать в нужной ситуации. Если слезы оплакивания имеют древние, еще языческие традиции, то слезы сострадания, конечно, — свидетельство привития христианских ценностей (и судя по историческим сочинениям, это скорее образ должного, чем действительного состояния вещей).

Особый вид демонстрируемой скорби связан с недостойным поведением самого героя или окружающих. Многочисленные топосы с упоминанием слез выражают неодобрение в отношении неблагоприятных поступков. В этом случае, как и в других, слезы вряд ли проливались в действительности, но по сценарию должны были. Недостойное поведение требовало зримого осуждения.

⁶⁹ Коронование Людовика // Песнь о Роланде... С. 180.

⁷⁰ Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // Средневековый роман... С. 425.

Мы уже рассмотрели случаи Ивейна и Тристана. «Слезы» неодобрения демонстрирует доблестный сеньор Уголин из-за трусливых вассалов и родных, покинувших госпожу в минуту опасности⁷¹. То же делают бароны Карла Великого («Коронование Людовика»), глядя на его сына, чье поведение не соответствует их ожиданиям⁷². (Опять же осуждению подлежит недееспособность наследника.) Конечно, это лишь обозначение их печали, трудно представить, чтобы они действительно плакали. Но сам факт использования такой топики лишний раз подчеркивает уместность действия.

Нередко она используется и в исторических произведениях. Рыцари в слезах, а иногда и причитая, жалуются на несправедливость, в частности захват их земель. «Простираются ниц в слезах» — типичный прием для описания подобной ситуации⁷³. Неважно, что на практике они этого могли и не делать, главное, что эти слезы выражают, а именно отношения: ущемленное состояние, слабость и зависимость просящих.

Рыдание от страданий, физических и моральных, также незастенчиво. Показателен «Бедный Генрих», одноименный герой которого на протяжении всего произведения страдает от жестокой болезни и не стесняется это выразить⁷⁴.

Уместно плакать, стонать и даже кричать от ран в постели: «день и ночь кричит и стонет Тристан»⁷⁵. Но на поле битвы плач недопустим: Оливье бледнеет, синееет, истекает кровью, но молчит. Так же поступают и другие рыцари. Собственные раны они замечают лишь после сражения. Тристан стонет и страдает от ран после боя, но во время битвы их «не замечает», а если и замечает, то не демонстрирует. Зато после боя подобные обсуждения являются вполне уместной темой разговора и с восхищением обсуждаются как окружающими, так и, нередко, самими участниками баталлий. Например, пытаясь уступить друг другу честь победы, спорят и делятся впечатлениями о том, как им досталось, Гавейн и Парсифаль, Гавейн с Ивейном. Это обсуждение носит характер похвалы ударам соперника, а не жалоб на боль. Весь изодранный Окассен (тридцать или сорок царапин кровоточили так, что на рыцаре не осталось «ни одного живого места», а по траве за ним протянулся весьма заметный кровавый след⁷⁶) не должен их замечать по сценарию, ведь он увлечен мыслями о любимой. Лишь автор как бы со стороны описывает вид пострадавшего.

⁷¹ Франческо да Барберино. Комментарий к «Предписаниям любви» // Жизнеописание трубадуров. М., 1993. С. 432.

⁷² Коронование Людовика // Песнь о Роланде... С. 150.

⁷³ *Abbot Suger*. Op. cit. и др.

⁷⁴ Гартман фон Ауэ. Бедный Генрих // Средневековый роман... С. 581—616.

⁷⁵ Кретьен де Труа. Роман о Тристане и Изольде // Там же. С. 215.

⁷⁶ Кретьен де Труа. Окассен и Николетта // Там же. С. 247.

Более редкий в рыцарских историях, но все же встречающийся пример — слезы счастья. Такую реакцию вызывает у Парцифалья известие Кундри о том, что его страдания закончены.

Всех радость безмерная охватила.
А у счастливейшего сына земли
Слезы по щекам текли⁷⁷.

Увлажнены глаза закаленных в боях храмовников, когда Парцифаль со свитой подъезжают к замку Анфортаса и т.д. В отличие от выражения горя, слезы счастья куда более сдержанны, но и в данном случае приемлемы. Упоминание о них призвано показать неординарность момента: невербальное выражение радости у скупых на слова воинов должно сильнее выразить их чувства.

Помимо примеров уместной демонстрации слез, литература дает и редкие случаи их не одобряемого окружающими проявления. Естественно, наиболее осуждаемый плач — от страха. Так, Гильом Оранжевый пеняет Людовику по этому поводу⁷⁸. Интересно, что герои немало говорят о том, как они натерпелись страху, и это ничуть не осуждается. Разница в том, что говорят об этом после того, как ситуация с честью пережита и страх преодолен. По-видимому, осуждается не испуг, как таковой, а неумение достойно его побороть (скрыть). Очевидно, потоки слез строго регламентированы.

Эти сценарии не исчерпывают все случаи плача, но приводят наиболее типичные. Конечно, между ними существует значительная разница. Одни — очевидные топосы, другие вполне могут быть соотнесены с реальными жизненными ситуациями. Но даже если все вместе взятые океаны слез — не более чем литературный прием, — это пример, поданный героями, т.е. вполне вписывающийся в бытовавшие представления о мужественности. Слезы оказываются необходимой частью образа рыцаря и способом его репрезентации. Разные формы плача призваны определить величину переживаний и не только диктуются ситуацией, с которой они связаны, но, в свою очередь, определяют ее.

Подытожим. Если задуматься о назначении слез в рыцарских романах, то картина сложится следующая. Слезы влюбленного — лучшая иллюстрация взаимоотношений с дамой, свидетельство любви, а, главное, — способности любить, т.е. наличия соответствующих рыцарских качеств. Слезы расставания — в первую очередь, демонстрация групповой солидарности, обряд, имеющий конвенциональную основу, ну

⁷⁷ Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // Там же. С. 565.

⁷⁸ Коронование Людовика // Песнь о Роланде... С. 154.

и, конечно, искреннее выражение тоски от потери близких (не будем приписывать рыцарям излишнюю черствость), впрочем, облеченное в четко регламентируемые формы. Те же требования групповой солидарности лежат в основе ситуаций осуждения недостойного поведения или выражения сострадания: таким образом фиксируются групповые поведенческие нормы. Слезы для выражения моральных и физических страданий — убедительное средство для передачи состояний, гораздо более красноречивое, чем любые слова. Многочисленные примеры пролития слез рыцарями свидетельствуют, что практически все случаи социально регламентированы и демонстрируют отнюдь не перепады настроения, а предписанное в той или иной ситуации поведение.

Так что же, остается признать все потоки слез не более чем средством невербальной коммуникации между действующими персонажами, служащими для характеристики социально значимых действий и качеств, а также передачи состояний и чувств? Одним словом — риторикой? Уже сам факт социальной регламентации слез говорит в ее пользу. Более того, в ряде рассмотренных ситуаций просто незачем было бы не плакать. И все же плач остается важной составляющей рыцарской этики и по другой причине. Призвание слез, во всех перечисленных случаях также и в том, чтобы продемонстрировать мужественность рыцаря, как это ни странно звучит. Рыцарь, собственно, — не рыцарь, если не плачет. Ведь назначение слез — показать социально значимые качества, а именно те, что подчеркивают рыцарское достоинство, и принадлежность к соответствующей социальной группе. Важнейшими, конечно, являются сердечная чистота и искренность, верность и благородство, доброта и т.п. (напомним, что мы говорим о литературном образе). А что лучше слез может обнаружить чистое сердце, помня о том, что слезы — еще и средство очищения, причем наиболее распространенное в рассматриваемую эпоху. «Слезливость» куртуазной культуры очевидно связана с новой концепцией благородства и мужественности. На смену жестокости и суровости должно было прийти умение любить, что в христианской доктрине тесно связано с понятиями страдания и сострадания. Мужественный человек — имеющий любящее, нежное, чувствительное сердце. Именно слезы должны репрезентировать его. И именно слезы должны были демонстрировать силу духа, имеющую гораздо большее значение, чем сила физическая (достаточно вспомнить кульминационную битву того же Парцифалья с его пятнистым братом).

Вместе с тем не всякие слезы позволительно показывать. В тех случаях, когда персонаж проявляет слабость, недееспособность, нерешительность, трусость, слезы подлежат осуждению. Особенно показательным в этом отношении, что нарастание горя выражается через сочетание слез

с агрессией, направленной если не на других, то хотя бы на себя. Что лучше может продемонстрировать маскулинные качества плачущего?

Заметим также, что плач отнюдь не всегда является спонтанным проявлением эмоций. Как уже было отмечено, случаи и способы плача четко регламентированы. Таким образом, слезы не означают потери самоконтроля, даже если герой имитирует ее. Пример Парцифалья, осуждающего себя за непомерное хладнокровие, также подтверждает его умение держать себя в руках в весьма печальный для него момент. Но самообладание, кажется, еще не является абсолютной ценностью. В конце концов, выясняется, что не это главное.

Таким образом, мужской плач является весьма специфическим феноменом и заметно отличается, например, от плача женского⁷⁹, выражающего чаще всего слабость и необходимость защиты. По-видимому, даже плач-оплакивание может отличаться (не зря же упоминается «рыцарское оплакивание» Роланда)⁸⁰.

Вместе с тем было бы ошибочно рассматривать рыцарские слезы как некий изолированный феномен или связывать их только с куртуазными идеалами. Рассматриваемой эпохе вообще свойственна специфическая культура слез, взращенная на христианской базе⁸¹. Слезный дар особенно существенен для монастырской культуры или шире — церковной среды. Тем не менее, отголоски этой доктрины проявляли себя, естественно, и в духовной жизни других социальных страт, не столь тесно связанных с исполнением соответствующих обрядов, но существующих в рамках той же религиозной культуры. Слезы молитвы и покаяния, не будучи общественной обязанностью рыцарства, все же и им были знакомы.

Христианство формировало двойственное отношение к мужским слезам: с одной стороны, осуждая укоренившуюся риторику скорби, а с другой, — апеллируя к развитию сердечной чувствительности, в частности, увязывая слезы с любовью (в первую очередь к Богу, конечно).

Эпоха одухотворения мирской любви и наделения ее божественными чертами привносит слезы и в этику влюбленного. А поскольку, как уже было отмечено, каждый рыцарь обязан был быть хоть чуточку таковым, то, соответственно, — и плачущим. Ибо любовь немыслима без

⁷⁹ Впрочем, это давно замечено и описано исследователями. См., например: *Rosenblatt P., Walsh P., Jackson D.* Op. cit. P. 24—26.

⁸⁰ Не ставя здесь задачу подробного сравнения мужского и женского плача, заметим, что существует значительная разница не только в количестве проливаемых слез, но и в формах, и в функциях плача и т.п.

⁸¹ Исследователями наработана обширная литература, посвященная значению слез в христианской культуре. См., например: *Nagy P.* Le don des larmes au Moyen Âge. P. 2000.

духовного становления, а последнее — без слез. (Опять не грех вспомнить Парцифалья). В таком контексте становится понятным появление образа плачущего влюбленного рыцаря именно к рубежу XII—XIII вв.

В этой связи может быть рассмотрено и исчезновение плачущего влюбленного вместе с куртуазной рыцарской культурой. И дело не в том, что поубавилось христиан или влюбленных. Изменилась концепция любви. Окончательное размежевание любви духовной и чувственной (с признанием права на существование последней) пришлось на эпоху исчезновения рыцарства.

Будучи идеальным влюбленным с конца XII до XV вв., плачущий воздыхатель в XVI столетии уже вызывает насмешку⁸². Так, Бальдассаре Кастильоне от имени «идеального» героя начала XVI в. Оттавиано Фрегосо высмеивает печальных влюбленных, чьи непрерывные стелания и наслаждение страданиями от любви отвращают его от поиска дамы сердца⁸³. Страдающий от любви мужчина становится смешным, во всяком случае, если слезно это демонстрирует⁸⁴. И вообще, находиться в грустном, меланхоличном или мрачном настроении духа на людях (особенно в присутствии того, кому служишь, становится неприлично)⁸⁵.

Интересно, что в целом наиболее чтимые качества кавалеров остались почти теми же: доблесть, мужество, отвага, умение вести себя занимают важнейшее место в их характеристике. Но к этим требованиям прибавились и другие, такие как образованность, знания и пр. Любовь

⁸² Мы не склонны абсолютизировать данную периодизацию. Конечно, насмешки над рыцарскими манерами существовали и ранее в литературе иных жанров. В то же время и в XVI в. по свидетельству специалистов рыцарский роман далеко не угас (см.: *Андреев М.Л.* Рыцарский роман в эпоху Возрождения // *От мифа к литературе* М., 1993. С. 312.) Надо учесть и то, что процесс исчезновения рыцарской культуры в разных странах протекал неодинаково.

⁸³ The Courtyer of Count Baldessar Castilio divided into foure bookes: darkwing.uoregon.edu/rbear/courtier. The First Book. The L. Octavian Fregosos devise. Хотя Кастильоне является носителем гуманистической культуры Италии, его работа, как нам кажется, достаточно показательна, чтобы делать довольно широкие заключения: она была переведена на европейские языки уже вскоре после выхода и была довольно известна и популярна. Мы, в частности, опирались на версию, созданную на базе английского издания 1561 г.

⁸⁴ И в XVI столетии еще можно найти образцы куртуазных отношений или рыцарской любви в литературе. Их дают известный «Гептамерон», принадлежащий перу Маргариты Наваррской или произведения Луизы Лабе. Но эти примеры, вышедшие из-под пера женщин, скорее отражают ностальгию по ушедшим временам и говорят о начале процесса мифологизации рыцарства.

⁸⁵ “Never to be sad, melancholie or solenn beefore hys Prince” // *Baldessar Castilio*. A breef rehersall of the chiefe conditions and qualities in a Courtier // The Courtyer of Count Baldessar Castilio divided into foure bookes: darkwing.uoregon.edu/rbear/courtier. The First Book. The L. Octavian Fregosos devise.

далеко не на первой позиции в списке добродетелей⁸⁶. Новое понимание любви ведет за собой и изменение способов ее демонстрации.

Из приключения любовь превращается в искусство. Оно требует исследования, а не эмоций, осмысления, а не слез. Бурное переживание любви заменяется размышлением о ней. С предыдущей эпохой сохраняется еще много общего. Даже форма рассуждений близка к «судам любви» ушедших столетий. Это также любовная игра, но правила ее иные. На первое место выходит исследование предмета. Появляется вопрос, что же привлекательно в даме, в чем истинная природа чувства. С внешности внимание влюбленного переносится на человеческие качества предмета любви⁸⁷.

Бальдассаре Кастильоне, устами мессера Пьетро Бембо, заявляет, что познание должно предшествовать любви⁸⁸. Безоговорочное и безрассудное чувство подвергается осуждению. Та любовь, что приносит слезы, печаль и тоску и ведет ко всяческому страданию и печали, та есть любовь чувственная, признается ложной и несовершенной. Она объявляется человеческой слабостью, относительно извинительной молодости и непростительной в старости. Нельзя «подчинять здоровый разум слабому чувству», те же, кто делает это, подобны неразумным животным⁸⁹. Вот приговор средневековой системе ценностей. Любовь мыслится Бальдассаре Кастильоне как соединение душ, а не тел. Эти рассуждения приводят в итоге к отрицанию права на существование любви к конкретной персоне и утверждению необходимости постижения божественной любви⁹⁰.

За новой любовной этикой стоит в том числе и новый образ мужественности. Основной заботой идеального мужа эпохи Возрождения являются уже не авантюрные подвиги, а забота о благе государства. Последнее по необходимости прививает и стремление к знанию. Если средневековые рыцари посвящали свою жизнь приключению, в то

⁸⁶ Причем буквально. В довольно обширном реестре качеств придворного титуль посвященные любви, находятся в самом конце. См.: Ibid.

⁸⁷ "His love towarde women, not to be sensuall or fleshlie, but honest and godly, a more ruled with reason, then appetyte: and to love better the beawtye of the mind then of the bodie" // Ibid. «Его [Придворного — А.С.] любовь к женщинам должна быть не чувственной или плотской, а искренней и благочестивой, и больше руководствоваться разумом, чем страстью: и лучше любить красоту ума, чем тела (Пер. мой — А.С.).

⁸⁸ Ibid. The Fourth Book. Cap. Sense.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Это, конечно, размышления о возвышенной любви. В то же время переживая расцвет и любовь чувственная, о чем свидетельствует широкое распространение соответствующей литературы (Аретино, Брантом и т.п.) Но эта любовь подавно не знает слез.

числе любовному, то идеал новой эпохи — государственный муж, занятый науками. Например, Никколо Никколини, не женившийся, чтобы не отвлекаться от ученых занятий⁹¹. Не будем утверждать, что образ идеального мужчины абсолютно лишается его важнейшей и обязательной составляющей в предыдущие столетия — женщины, но проливаемых на людях слез из-за нее — определенно⁹².

Вместе с тем «слезная топка» не исчезает бесследно: драматические произведения последующих столетий наводнены ею не менее рыцарских романов. Достаточно вспомнить безутешного шекспировского Клавдио («Много шума из ничего»). Более того, за слезами прочно закрепляется значение симптома любви, о чем свидетельствуют, например, книги эмблем⁹³. Вместе с тем демонстрировать их на людях становится неприличным, особенно для мужчин.

Если слезы влюбленных исчезают, то слезы религиозного рвения — все еще добродетель и необходимость. «Стенания и плач прорывались из глубины души» Никколо, когда он принимал святое причастие, и все удалились со слезами на глазах⁹⁴. Надо думать, что слезы были вызваны именно его благочестием, а отнюдь не суетной печалью от расставания с земным миром. Но насколько это более сдержанное проявление печали по сравнению с предыдущей эпохой. Еще более хладнокровно реагируют окружающие. Не связана ли эта реакция с упрочением христианского мирозерцания и постепенным вытеснением ритуального плача⁹⁵? Однако есть и другое объяснение. Еще один мыслитель из той же блестящей плеяды констатирует новые моральные добродете-

⁹¹ *Веспасиано да Бистиччи*. Жизнеописания прославленных людей XV века // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха возрождения: Быт, нравы, идеалы. М., 1996. С. 462.

⁹² Это, конечно, не означает, что женщина абсолютно не значима для характеристики нового образа мужественности, или что влюбленность отвергалась в качестве его элемента. Наоборот, культура любви достаточно важна. Но она иная, как выясняется, не столь существенна как ранее для демонстрации маскулинности рыцаря. Мужественность репрезентируют теперь иным образом.

⁹³ *Ayres Ph. Emblemata amatoria, Emblemes d'amour en quatre langue*. Londe, [168-] // The English Emblem book Project / Libraries' Electronic Text Center of the Penn State University. Emb. 44.

⁹⁴ *Веспасиано да Бистиччи*. Указ. соч. С. 463.

⁹⁵ Интересно, что женщины продолжали традицию оплакивания, в то время как мужчины постепенно отказались от нее. Вероятно, это следует объяснить тем, что мужчины в гораздо большей степени, нежели женщины являлись носителями официальной культуры, в то время как женщины были хранительницами архаических родовых традиций. Возможны и иные объяснения. Возрождение античного наследия гораздо более коснулось мужчин, чем женщин. Да и древние не требовали от женщин выдержки и самообладания. Впрочем, эти объяснения вполне совместимы.

ли, а именно, необходимость на манер древних философов управлять чувствами и обуздывать страсти⁹⁶. Таким причудливым образом соединяются столь разновекторные составляющие как реанимирование античного наследия и привитие христианских ценностей. Новый герой хладнокровно и расчетливо добивается своих целей. Умение держать себя в руках выходит у него на первый план. Но рыцарь ли это?

Поведенческие нормы, как и понятие мужественности, определенно изменились. Рыцарский плач, унаследованный от различных культурных пластов, начал заметно вытесняться из уместных для мужчины форм поведения. Опять же заметим, что речь идет об образе должного. В связи с этим складывается парадоксальная ситуация: в реальности рыцари исчезают, слезы остаются, в представлениях о должном — наоборот. Именно этот феномен, на наш взгляд, и приведет в конечном итоге к тому, что сформируется идеальный образ мужчины-рыцаря, неподвластного эмоциям.

Произошедшее связано с целым рядом различных по своей природе трансформаций как в социальной и политической, так и в культурной сферах. Но разбор данного перелома не входит в наши намерения. Оставим этот вопрос специалистам.

Констатируем лишь, что на смену заплаканному средневековому рыцарю приходит хитроумный придворный. Снижение образа «печального рыцаря» завершается Сервантесом и плутовским романом.

Соблазнительно представить благородное рыцарство, в слезах уходящее с исторической сцены и уступающее место любезным интриганам. Поскольку мы имеем дело с литературной фикцией, утверждать этого не приходится. Разве только в отношении литературных персонажей. Зато налицо изменение отношения к тому, каким должен быть рыцарь. Конечно, это лишь начало процесса трансформации. Окончательно представление о несовместимости истинного носителя мужественности со слезами сформируется, когда историческое рыцарство полностью исчезнет и уступит место мифам о нем.

♦

⁹⁶ Марсилио Фичино. О моральных добродетелях // Опыт тысячелетия. С. 437—438.



Часть II

**Женская идентичность
и средневековая
МИСТИКА:
ОПЫТ
гендерного
анализа**

§ 1. Немного контекста

Средневековая женская мистика¹ является благодатной и неоднократно опробованной темой гендерных исследований. Несмотря на размах этого явления, особенно в эпоху высокого и позднего Средневековья, женщины в церкви, как и во многих других областях публичной активности, занимали маргинальную позицию² и находились под пристальным вниманием и жестким контролем мужчин, чьим профессиональным делом была забота о человеческой душе. Конечно же, и среди женщин было немало представительниц этой «профессии», и некоторые из них даже добивались признания и значительного влияния и авторитета, но это были редкие и потому заметные исключения, появление которых чаще всего определялось их высоким социальным статусом

¹ Поскольку термин «мистика» имеет много значений и довольно широко используется сейчас в самых разных контекстах, сразу оговоримся, что речь идет о форме постижения Бога и единения с ним, бытовавшей в христианской религиозной практике. В отличие от схоластики, постигавшей Бога с помощью разума и облакавшей знание в научную форму, мистика была ориентирована на прямое общение с трансцендентным. Наряду с признанием факта откровений, произвольно посылаемых Богом своим избранникам, средневековая христианская мистика предполагала постепенное приобщение и серьезную духовную подготовку избранных душ, последовательно проходящих стадии очищения, просветления и единения с Богом. Мистики Сен-Викторской школы — особенно Гуго Сен-Викторский (1094—1141), и Ришар Сен-Викторский (ум. 1173), — а затем св. Бонавентура (1221—1274) подробно разработали теорию способов мистического познания. Викторинцы выделили три его стадии: *cogitatio*, как форму внешнего постижения вещей, *meditatio*, как их внутреннее постижение, и *contemplatio*, как незамутненное постижение божественной истины. Развитие сверхчувственного познания завершается единением души с Богом, высшим проявлением которого является мистический экстаз. Бонавентура в знаменитом «Путеводителе души к Богу» далее детализировал процесс мистического восхождения от понимания земного мира с помощью чувств и восприятия как «зеркала» божества, к постижению человеческого внутреннего мира с помощью рассудка и разума, и далее — к разумению и чистому сознанию, позволяющему созерцать божественное. Подробнее см.: Христианство. М., 1995. Т. II. С. 120—127, 295—297.

² «...В некоторой степени все женщины были объектом социальной маргинализации, по причине их идеологической исключенности из публичной сферы или влияния в патриархальном обществе...» // McAvoy L.H. Authority and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe. Cambridge, 2004. P. 7.

в миру и родственными связями. В целом возможности женщин на этом поприще, особенно в плане социального признания и значимости, очень сильно уступали мужским. Одной из главных причин тому, — не считая исключенности из богослужебной практики и проповеднической деятельности — была недоступность для женщин серьезного богословского образования, которое во многом определяло успешность в этом занятии мужчин. Не то, чтобы женщины были безграмотны, но «высокая» латинская образованность, предполагающая знание богословских тонкостей и опирающаяся на текстуализированную традицию, была им чаще всего недоступна. Собственно религиозная мистика, формально не требовавшая глубоких богословских познаний, и стала «отдушиной», в которой находила выход жажда религиозного и социального служения, позволявшая при желании достигнуть весьма многого. Пресловутая женская эмоциональность, часто неуместная в большинстве других видов публичной деятельности, помогала женщинам-мистикам создавать шедевры, глубиной и проникновенностью поражающие и современного читателя. Правда, и здесь монополизация латинской образованности мужчинами давала себя знать. Усилиями знаменитых богословов, подобных св. Бонавентуре, мистический путь постижения Бога был в известной мере формализован, многочисленные трактаты обучали тому, как именно следует правильно общаться с Богом. Для того чтобы женский опыт общения с ним приобрел значимость не только для самих визионерок и их ближайшего окружения, он должен был быть не только соответственно организован, но и записан, а значит, еще и одобрен (и часто отредактирован) мужчинами же. Круг замыкался. Так что и для того, чтобы заявить о себе в рамках «доступной» для женщин деятельности, нужно было доказать право на нее перед мужчинами, от которых собственно зависело сохранение или забвение женского религиозного опыта. Соответственно, уже сам факт того, что сочинения тех или иных женщин-мистиков дошли до наших дней, говорит об их признании и значении в рамках современной им, в том числе мужской, богословской культуры³. Еще более редки случаи, когда женщины сами брались за перо, — настолько редки, что современные исследователи часто сомневаются в том, что они все-таки писали сами. Тем не менее, такие примеры были, и об одном из них речь пойдет далее. Второй же рассматриваемый текст как раз составлен при помощи мужчин, хотя и сохраняет куда больше черт женского творчества.

Откровения нориджской (норвичской) затворницы и книга Марджери Кемп (Кемпе), с одной стороны, являются частью общеевропей-

³ Отдельный вопрос составляют писания т.н. еретичек. Но и сохранение в истории имен таких женщин, бесспорно, в первую очередь свидетельствует об их неординарности.

ской традиции создания женских визионерских текстов, с другой — специфически английским явлением, что связано и с использованием ими английского языка, вместо принятой на континенте для таких случаев латыни, и с культурным контекстом, отразившимся в нем⁴. Несмотря на приличную разницу в возрасте их авторов, они принадлежат к одной эпохе, пусть и в разной степени, но проявившейся в них.

Позднесредневековая Англия отметилась в европейской истории в первую очередь грандиозным военным конфликтом с Францией, втянувшим в выяснение отношений и другие страны. Но наши героини, жившие в разгар Столетней войны (1337—1453), почти ее «не заметили» (путешествующей Марджери сделать это было труднее, и отголоски военных действий таки прозвучали на ее страницах, но довольно слабым голосом). Их интересовали более важные и глобальные вещи, связанные со Спасением человечества, на фоне которого еще одна война, хотя и должна была влиять на их повседневную жизнь, особой ценности не представляла.

Труднее было отвлечься от происходящего на внутривосточной арене и в частности в религиозной жизни страны. В общем-то, по всей Западной Европе, а не только в Англии церковь боролась с разного рода еретиками, огнем и мечом, причем в прямом смысле слова, поскольку души упорствовавших грешников «спасали» с помощью «очищающего огня». В Англии, как и в некоторых других западноевропейских странах, получила широкое распространение ересь лоллардов⁵, которую не совсем точно иногда возводят к известному богослову и оксфордскому профессору Джону Виклифу (Уиклифу) (1330—1384). Его требования сокращения привилегий церкви и духовенства конечно же нашли отклик у бродячих проповедников, получивших наименование лоллардов⁶, и до того призывавших народ к социальной справедливости.

⁴ Впрочем, и язык является частью последнего: появление первой, писавшей по-английски женщины, как часто определяют автора Откровений, в эпоху «отца» английского литературного языка — Джеффри Чосера (ок. 1343—1400) не было такой уж диковиной. А если принять во внимание начало вытеснения латыни и французского из судопроизводства и политической жизни, происходящее с 60-х гг. XIV столетия, то обращение женщин к родному языку уже скорее отражало новую, но уже упрочившуюся традицию, чем являлось исключением. Хотя для жанра, в котором они получили известность, это и было необычным, впрочем не только это, особенно если говорить о Книге Марджери Кемп.

⁵ Хотя первое официальное употребление термина относят к 1387 г., начало движения, возникшего в Нидерландах, датируют началом XIV в. В Англии же оно широко распространилось в последней четверти столетия и включало не только собственно бродячих проповедников, на своем примере демонстрировавших идеалы евангельской жизни, но и большое количество людей из других, главным образом низших сословий.

⁶ Есть две основные версии происхождения термина. Наиболее распространенная, вошедшая практически во все учебники и словари, связывает его со сред-

ности и распространявших недовольство богатой и коррумпированной церковью, а перевод на английский язык Библии, выполненный помощниками и последователями по его инициативе, дал в их руки мощное идеологическое оружие для обоснования их претензий⁷.

Масштаб распространения ереси и угроза социальному порядку, которая от нее исходила, заставила правительство предпринять решительные и жестокие шаги. В 1401 г. после принятия соответствующего законодательного акта *De heretico comburendo*, пояснявшего, как именно следует разбираться с еретиками, запылал первый костер с обвиненным в этой ереси, а в 1409 г. вышли т.н. Конституции архиепископа Кентерберийского, запрещающие мирянам толковать Библию без помощи священников, что сильно ограничивало верующих в вербализации их религиозных чувств и опыта.

Время для появления мистических трактатов, исходивших от не имевших соответствующей подготовки женщин, было неоднозначным. С одной стороны, любые, специально не обученные тому люди, бравшиеся толковать религиозные истины и церковные догмы, неизбежно вызывали — и часто справедливое — подозрение в искажении веры, а с другой — к концу XIV столетия Англия была уже хорошо знакома с европейской традицией женской континентальной мистики, что облегчало вступление на эту стезю англичанок, имевших прецеденты, на которые можно было опереться как в духовных поисках, так и в их социальном оправдании.

Как опыт интенсивной духовной жизни женщин, включавший визионерскую практику, так и его фиксация в письменных текстах были известны уже несколько столетий. Особенно прославились в этом отношении уроженки Германии и Нидерландов. Начиная со знаменитой визионерки и писательницы XII столетия Хильдегарды Бингенской (1098—1179), имевшей последовательниц в лице Марии из Уаньи (Уиньи) (1167—1213), Елизаветы из Шонау (1129—1264), Мехтильды (Мехтхильды) Магдебургской (ок. 1207/1210—ок. 1282/1294), Гертруды Великой (1256—1302), Мехтильды (Мехтхильды) фон Хакеборн (1241—1298/99) и многих других. Женщины активно реализовывали себя как в общении с

нидерландским *lollaert(d)* — «бормочущие (молитвы)», менее известная — с латинским *lollium* — «плевель». (См.: Минеева Т.Г., Романовская В.Б. Парламентский статут о наказании еретиков в средневековой Англии // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007 № 2. С. 254).

⁷ Викильф выступал не только сторонником идей «дешевой» и государственной церкви, за что был неоднократно осужден Римом, но также — поборником социального порядка и революционных идей не поддерживал. Не случайно королевский английский дом защищал его от нападков папства. Лолларды же распространяли радикальные идеи, в том числе уравнивания сословий, и были активными участниками ряда бунтов, потрясших страну (особенно они отметились во время крестьянского восстания под предводительством Уота Тайлера 1381 г.).

Богом, так и в записи его результатов. Правда, публикация их опыта находилась главным образом в руках мужчин (и чем дальше, тем больше), с которыми у визионерок складывались не всегда простые отношения⁸.

Тринадцатый век нередко характеризуют как эпоху расцвета женской континентальной мистики. Помимо уже названных немок, в Италии прославились францисканские монахини Маргарита Кортонская (ок. 1247—1297), Анджела из Фолиньо (1248—1309), Умильта из Фанцы (ум. 1310) и августинка Клара из Монтефалько (ок. 1275—1308), в Нидерландах — Кристина (Христина) Мирабилис (Чудесная) (ум. 1224), Маргарита Ипрская (ум. 1237) и Беатрис из Назарета (ок. 1200—1268), во Франции — св. Дуселина (ум. 1274), в Венгрии — Елизавета Венгерская (1207—1231), в Польше — св. Ядвига Силезская (Гедвига, Хедвиг) (1174—1243) и еще десятки других по всей Европе. И это именно женщин, которым посчастливилось быть настолько высоко оцененными, что их видения были записаны или в популярном жанре житий, или в виде вдохновенных книг. Вообще же женская мистика достигла таких масштабов, что в редком монастыре не было монахинь, не общавшихся с Богом⁹. Наряду с большим количеством женщин, занимавшихся служением в специально отведенных для этого местах, тринадцатое столетие било рекорды по уровню набожных мирянок¹⁰.

Четырнадцатое и пятнадцатое столетия достойно продолжили эти традиции, дав миру св. Екатерину Сиенскую (ок. 1347—1380), св. Екатерину из Генуи (ум. 1510), св. Бригитту (Биргитту) (1303—1373) Шведскую, еще одну польскую Ядвигу (1371—1399) и др.¹¹.

Женщин и их сочинения далеко не всегда признавали, были и печальные прецеденты: церковь старалась держать их под неусыпным контро-

⁸ Даже у прославленной и авторитетной Хильдегарды отношения с секретарями, исполнявшими роль ее писцов и редакторов, были не простыми. См. об этом, напр.: *Staley Johnson L. The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe // Speculum. 1991. Vol. 66. № 4. P. 823—824.*

⁹ См.: *Vunum C. W. Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. University of California Press, 1988. P. 83—84.* См. также (P. 20—21) о росте женской религиозности.

¹⁰ Причем количество мирянок, избравших путь религиозного служения, на протяжении позднего средневековья постоянно росло. Если в XIII в. число канонизированных сопоставимо с количеством мужчин, то далее женщин на этом поприще становится более чем в два раза больше. См.: *Vaucher A. La Saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Rome 1981. P. 317.*

¹¹ К. Байнум замечает по этому поводу, что если ранее женская мистика была «групповой», когда этому занятию коллективно предавались насельницы женских монастырей (ярким примером служит Хельфта, давшая миру созвездие великих мистиков), то теперь она приобрела более индивидуальный характер и попала под более пристальный контроль со стороны мужчин. См.: *Vunum C. W. Op. cit. P. 83—84.*

лем и, в случае обнаружения ереси, не дрогнувшей рукой избавляла папству от их присутствия¹². К тому же размах визионерской деятельности особенно среди мирянок¹³, часто непредназначенных и неподготовленных к ней, внушал церковным иерархам беспокойство.

Английский мистицизм хотя и был частью европейского, но определенно имел свою специфику. Уже в XII в. тут существовали две группы монахинь-визионерок, а Кристина из Маркиата (ок. 1095/1100—посл. 1155) даже удостоилась персонального жития. Однако далее наступил значительный перерыв (или в наших знаниях о нем) вплоть до появления трактата нориджской затворницы во второй половине XIV в.¹⁴ Несмотря на популярность медитативных практик (в которых монахини наставляли специальные правила, такие как *Ancrene Wisse* и трактаты учившие духовному совершенствованию¹⁵), женщин предостерегали от собственного визионерского опыта¹⁶. Так что английским женщинам-мистикам позднего Средневековья пришлось опираться главным образом на континентальных предшественниц и пользоваться языком современников мужчин.

¹² Эта печальная участь постигла автора уникального трактата «Зерцало простых душ», признанного еретическим, Маргариту Попет(е) См. подробнее: *Epiney-Burgard G., Zum Brunn E. Femmes Troubadours de Dieu. Brepols, 1988. P. 175.*

¹³ В конце XII—начале XIII столетия на территории современных Нидерландов и Бельгии появились женские и мужские религиозные объединения мирян, получившие названия бегинок и бегардов. Бегинки нередко усердствовали в духовных упражнениях и дали миру многих известных женщин-мистиков, как признанных так и непризнанных церковью. Ввиду его организационной неопределенности для описания этого феномена в научной литературе используется слово «движение» или исследователи просто предпочитают говорить о формах религиозной жизни мирян. Первоначально они жили за счет собственных состояний и пожертвований но со временем часть этих общин начала собирать милостыню, что, видимо, свидетельствовало об изменении социального статуса бегинок в последующие столетия. По-видимому, их маргинализация, как и неподконтрольные церкви духовные практики, были причинами, по которым папство в начале XIV в. подвергло гонениям и впоследствии, фактически, уничтожило это движение. Подробнее см.: *Dictionnaire de la mystique / Éd. P. Dinzelbacher. Brepols, 1993. P. 94—95; Vauchez A. Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses. Paris, 1987; Idem. La saintité en Occident...; McDonnell E. W. Op. cit.; Epiney-Burgard G., Zum Brunn E. Op. cit.*

¹⁴ За ней последовало оживление визионерской практики. Помимо упомянутой Марджери Кемп появились монахини, такие как Маргарита Керкби (ум. 1405) Маргарита Хислингтон (ок. 1435) и Эмма Стэплтон (1442).

¹⁵ Широкое хождение и популярность у женщин имели трактаты Уолтера Хилтона (ум. 1396) «Ступени совершенства», Ричарда из Хэмпла (ок. 1300—1349) «Образ совершенного жития», «Размышления о Страстях», «Заповедь любви» анонимное «Облако неведения» (втор. пол. XIV в.) и др.

¹⁶ *Watson N. Composition of Julian of Norwich's Revelation of Love // Speculum. 1993 Vol. 68. P. 646—649.*

§ 2. Из первых уст?.. Авторы и тексты.

XVI откровений божественной любви.

Когда Марк Блок сравнивал представителя своей профессии с людоедом, мэтр в значительной мере лукавил, он то хорошо понимал, что, отыскивая свою очередную «жертву», он оказывает ей немалую услугу, фактически воскрешая ее из небытия. При этом очевидно возникает этический вопрос о степени достоверности облика воссоздаваемого, особо острый тогда, когда материала для реконструкции сохранилось мало. Поскольку в случае ее недостоверности (а вероятность этого более чем велика), действительно, можно оказаться людоедом, и вместо воскрешения уничтожить и так нередко зыбкие очертания людей минувших эпох.

Именно эта трудность возникает в первую очередь при попытке очертить портрет нориджской затворницы, автора замечательного по глубине и проникновенности текста «Откровения божественной любви»¹⁷, рассказывающего о видениях, посланных женщине в тридцатилетнем возрасте во время тяжелой болезни. Вот как сама она говорит об обстоятельствах случившегося:

¹⁷ Существует несколько названий этого текста, присвоенных главным образом издателями: *Revelations of Divine Love* («Откровения божественной любви»), *Revelation of Love* («Откровение любви»), *Showings* («Видения»). В настоящий момент считается, что две редакции были составлены самой визионеркой в различные периоды ее жизни. Так называемая Краткая редакция (Далее — ST) дошла до нас в манускрипте XV в. Как полагают, она была написана в период между 1373 и 1388 гг. Большинство исследователей склонно считать, что она появилась вскоре после получения видений, поскольку хранит довольно свежие воспоминания о произошедшем, однако некоторые ученые уверены, что текст написан не ранее 1380 г. (см.: *Watson N. Op. cit. P. 637—683*). Пространная редакция (Далее — LT) появилась многие годы спустя, как минимум после 1393 г. Несмотря на то, что текст содержит указания на время, потраченное автором на работу над ним, мнения относительно даты его составления значительно расходятся. Некоторые исследователи склонны датировать его началом XV в. (Заслуживает внимания наблюдение о параллелях в тексте с духовной литературой, ставшей доступной для автора после 1407 г. — см.: *Leyser H. Medieval Women. A Social History of Women in England 450—1500. London, 1995. P. 220—221*). Пространная редакция была существенно доработана и расширена автором. Целиком этот текст сохранился в двух манускриптах XVII в. и более поздних копиях. В 1670 г. осуществлено первое издание этого труда. В настоящий момент существуют многочисленные переиздания, особенно умножившиеся после 600-летнего юбилея описанных в трактате событий. Подробнее по истории текста см.: *Colledge E., Walsh J. Introduction // A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich / Ed. E. Colledge, J. Walsh. Toronto, 1978. P. 1—18; Glasscoe M. Visions and Revisions: A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich // Studies in Bibliography. 1989. Vol. 42. P. 103—120 et etc.*

«Когда мне было тридцать с половиной зим, Господь послал мне телесную болезнь, в которой я лежала три дня и три ночи; и на четвертую ночь я причастилась и не надеялась прожить и дня. Но после это продолжалось еще два дня и две ночи, и на третью ночь я часто думала, что я на грани смерти; и так же думали те, кто находился вокруг меня. При этом я очень скорбела и противилась смерти, не потому, что меня прельщало жить нечто земное, или я чего-то боялась, поскольку я верила в Бога. Но это было от того, что мне хотелось жить, чтобы любить Бога лучше и дольше <...> Так как все время, которое я прожила здесь, мне казалось очень маленьким и кратким в сравнении с вечным блаженством <...> И мой разум, и мои страдания говорили мне, что я должна умереть...»¹⁸.

И это почти все биографические факты, которые автор посчитал нужным сообщить о себе читателю¹⁹.

В небольшом предисловии, скорее всего сделанном переписчиком краткой редакции, сообщается, что создателем текста была затворница из Нориджа²⁰ по имени *Julyan*²¹. Но эта информация мало что дает нам

¹⁸ “Ande when I was thryttyte wyntere alde and halfe, god sentre me a bodelye syeknes in the whilke I laye thre dayes and thre nyghttes; and on the ferthe nyght I toke alle my ryghttynges of haly kyrke, and wenyd nought tylle haue lyffede tylle daye. And aftyr this y langourede further two dayes and two nyghttes, and on the thyrde nyght I wenede ofte tymes to hafe passede, and so wenyd thaye that were abowte me. Botte in this I was right sarye, and lothe thouzt for to dye, botte for nothyng that was in erthe that me lykede to lyeve fore, nor for nothyng that I was aferde for, for I tristyd in god. Botte it was fore I walde hafe lyevede to have lovede god better and lange tyme, <...> For me thought alle the tyme that I hadd lyeve(d) here so lytille and so schorte in the regarde of endeles blyss. <...> And I was annswerde in my resone and be the felynges of my paynes that I schulde dye...” // ST 2. Здесь и далее перевод мой — А.С. Поскольку важной виделась задача сохранения смысла и эмоционального воздействия от текста (чему автор Откровений, как и второго основного источника — Книги Марджери Кемп, уделял важное внимание — подробнее об этом далее), в некоторых случаях приходилось жертвовать точностью перевода, хотя по возможности я старалась внести как можно менее искажений. Для читателя, заинтересованного в буквальной точности, а также смысловых коннотациях терминов, не имеющих аналогов в русском языке, здесь и далее в подстрочнике цитируются фрагменты на языке. Все цитаты приводятся по изданию: *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich* / Ed. E. Colledge, J. Walsh. Toronto, 1978.

¹⁹ Позже она добавляет еще некоторые штрихи, позволяющие определить отдельные дополнительные обстоятельства, связанные с ее видениями. Ввиду почти полного отсутствия сведений, даже они становятся для исследователя ценной информацией. См. далее.

²⁰ Ранее Норидж (*Norwyche*, совр. *Norwich*) у нас переводили как Норвич или Норич, поэтому в дореволюционной историографии ее определяют по месту пребывания как норвичскую. Хотя и сейчас часть исследователей предпочитает пользоваться старой версией наименования города. См.: Путеводитель по английской литературе. М., 2003. с. 237.

²¹ Имя *Julyan* (совр. *Julian*) переводят у нас как Юлия, Юлиана, Иулиания,

для опознания автора. Общеизвестно, что «покинувшие» земной мир принимали новое имя. Его смена должна была символизировать отказ от своей светской биографии, от всей предыдущей жизни, что, к сожалению исследователей, слишком хорошо представляет данный текст. Предполагают, что имя *Julyan* связано с местом пребывания затворницы — церковью Святого Юлиана, что только еще более сгущает туман вокруг этой личности, поскольку на протяжении длительного периода одна затворница сменяла здесь другую²².

Вероятно, если бы не забота переписчика²³, трактат о божественной любви так и остался бы анонимным, ведь его автор²⁴ очевидно сознательно и последовательно преследовал цель остаться широко неизвестным возможному читателю его опуса.

Личная информация об авторе максимально затушевана, поскольку основной его задачей было рассказать не о себе, а о том, что ему довелось услышать и увидеть во время видений, и присутствует лишь в той степени, в какой имеет к ним отношение. Сообщение точной даты получения видений и возраста, в котором это произошло, позволяет исследователям предположить, что автор увидел свет в 1342 или 1343 г.²⁵ О первых 30 годах ее жизни она не сообщает почти ничего, роняя весьма скромные упоминания об окружавших обстановке и людях. Скучная информация оставляет значительный простор для догадок и домыслов. Дискуссии ведутся о социальном статусе автора, семье,

Джулиан(н)а и т.д. Не принята лишь самая точная транскрипция Джулиан, видимо потому, что отсылает к мужскому имени. Гендерные стереотипы требуют (и автор этих строк не избежал их влияния в свое время) поиска, пусть и не точного, но «женского» аналога.

²² Это обстоятельство значительно усложняет датировку ее смерти. Наличие сведений о дарении денег затворнице из этой церкви воспринимается некоторыми учеными как подтверждение долголетия автора Откровений. Однако более критично мыслящие исследователи не склонны впадать в иллюзии на этот счет. См.: *Watson N. Op. cit. P. 640. См. также: Warren A. Anhorites and Their Patrons in Medieval English. Berckley, 1985.*

²³ По мнению некоторых исследователей, биографическая информация, содержащаяся в первых строках краткой редакции, так же, как и упоминание имени автора в конце некоторых списков пространной, были добавлены переписчиками. См.: *Colledge E., Walsh J. Introduction... P. 18.*

²⁴ В отличие от русского языка, английский позволяет скрыть пол автора текста. Здесь и далее намеренно используется мужской род при упоминании автора.

²⁵ "This reuelation was made to a symple creature vnlettyrde leving in deadly flesh, the yer of our lord a thousannde and three hundered and lxxiij, the xiiij daie of May, which creature desyred before thre gyftes by the grace of god" // LT 2; "...I was xxxth yere old and a halfe..." // LT 3.

Дата смерти затворницы точно не известна, предполагается, что это произошло после 1416 г. Она приблизительно вычисляется по последним прижизненным редакциям Откровений и упоминании о визите к затворнице Марджери Кемп.

уровне образования, состоянии здоровья²⁶, жизненном опыте, времени «заточения»²⁷ и прочем.

Выбор исследователя невелик: или удовлетвориться тем минимумом, что автор нашла нужным нам сообщить, или заниматься сомнительным моделированием ее биографии на основе аналогичных примеров и различных косвенных данных о месте и возможных условиях ее проживания. Очевидно, решение этой дилеммы заранее задается целью проводимого исследования. Если задача состоит в изображении некоего типичного человека эпохи, то такие реконструкции в принципе возможны и имеют право на существование, как и любые другие интерпретации. Если же мы хотим попытаться обрисовать портрет именно автора Откровений, то без поступления дополнительной информации подобные построения довольно бесполезны.

Поскольку в данном случае речь идет именно о втором, то мы не будем задаваться вопросом, воспитывалась ли она в школе для девочек из благородных семейств при монастырской обители (именно так ряд исследователей объясняет ее образованность²⁸), когда именно она избрала монастырскую среду и затворничество, к какому социальному слою она принадлежала до своего обращения. Хотя, без сомнения, вся эта информация была бы важна для выяснения идентичности нашей героини, но предположения способны увести далеко... во всяком случае от ее текста.

Умалчивая о фактах своей светской биографии, затворница считает важным поделиться с читателями духовными поисками юности. Сохранившиеся две авторских редакции текста Откровений, написанные со значительным временным разрывом (15—20 лет), дают возможность проследить

²⁶ Получение видений часто приписывают истерии, видимо, по аналогии со многими другими сходными случаями. См.: Jones R. *The Flowering of Mysticism. The Events of God in the Fourteenth Century*. N.Y., 1940. P. 224.

²⁷ В виду упоминания о затворнице с таким именем в 1394 г. некоторые исследователи склонны предполагать, что от мира женщина ушла довольно поздно, по мнению некоторых, даже в 50-летнем возрасте. (В отличие от упрочившейся в историографии точки зрения, приписывающей ей даже монастырское детство). Появилась даже ее гипотетическая биография жены и матери. О дебатах по этому поводу см.: McAvoy L.H. *Op. cit.* P. 68—70.

²⁸ Спектр мнений по поводу ее образования сильно расходится: от признания его высокого уровня и знакомства с трудами известных богословов (Jones K. *Julian of Norwich // Medieval Women Writers*. Athens, 1984. P. 271) до высказывания сомнений в элементарной грамотности. Этому способствовало и ее самоопределение *creature vnlettyrde* («неученое создание»). См.: ЛГ 2. Многочисленные примеры неграмотных авторов мистической литературы, диктовавших свои видения секретарям, позволили некоторым ученым поставить этот вопрос. Разделяет сомнения по поводу ее образованности и один из исследователей Откровений Б. Пелпрей См.: *Pelprey B. Love Was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*. Salzburg, 1982. P. 18—19.

изменения, произошедшие с автором за этот период, или хотя бы сделать на этот счет некоторые предположения. Особенности ее припоминания и изменения в изложении событий позволяют говорить о трансформации ценностей, саморепрезентации и возможно даже идентичности.

Хотя краткая версия значительно меньше по объему, личных воспоминаний и деталей описываемых событий в ней приводится значительно больше, чем в пространной. Именно эти «мелкие» подробности сейчас — иногда единственный источник фактических сведений. Они же позволяют логически реконструировать ход событий, повлиявших на получение видений, восстановить их последовательность (в пространной редакции, как раз по причине «изъятия» биографического материала, она не всегда прослеживается). Она также хранит детали, свидетельствующие о свежести воспоминаний и восприятия случившегося, например, упоминание о мальчике, пришедшем с кюре и т.п. (ST 2).

Пространная редакция во многих отношениях значительно отличается. Она в несколько раз превышает объем краткой версии. «Незначительные» подробности, как общего свойства, так и существенные с точки зрения духовной биографии автора удалены. Вместо устраненных связей — фактов личной биографии — единство текста достигается за счет перестановок, перегруппировки событий по главам (существенно отражающихся на смысле). Кроме того, затворница вводит новые видения, делая оговорку, что первоначально, в виду их кратковременности, не приняла их за таковые или, что они потребовали длительных размышлений. Среди нововведений такие наиболее значительные, как Видения о слуге и господине, раскрывающее природу греха и Иисусе-Матери (LT 51, 58 и др.). Текст насыщен обширными вставками, главным образом толкованиями увиденного, выявлением различных смысловых пластов, выстраиванием из них концепции. Они, собственно, и увеличивают объем, занимая собой основное пространство текста, и, главное, они совершенно меняют акценты. Из последовательного изложения видений в краткой версии, текст превращается в искусное изложение теологических идей. Таким образом, меняется и роль автора и его саморепрезентация, хотя формально он продолжает рассказывать все о том же — постижении Бога через посланные видения. Как и во многих других подобных текстах, проводником и помощником на этом пути является ипостась божества наиболее близкая и понятная человеку. С помощью Иисуса и уподобляясь Ему, автор Откровений постигает божественную мудрость, которая, — как о том свидетельствуют редакции текста, — заставляет его пересмотреть понимание человека вообще и себя в том числе. Тем не менее, мистический опыт автора, как нам кажется, сталкивается с неочевидной для него, но влияющей на результат проблемой гендерной идентичности, оставшейся нерешенной и потому отразившейся даже в его теологических взглядах.

Книга Марджери Кемп

Среди многочисленных женских портретов, возникших из исторического небытия на последней волне феминизма²⁹, особое внимание историков³⁰ привлекла персона Марджери Кемп³¹. Занимаясь поиском соратниц в глубине веков, феминистские исследовательницы сформировали образ «пламенной революционерки», чьи жизненные трудности являлись следствием ее нежелания принять уготованную судьбой гендерную роль³². Казалось бы, именно так воспринимали ситуацию и современники Марджери, неоднократно высказывавшие недовольство ее поведением³³. Однако возни-

²⁹ Феминистские авторы выделяют несколько т.н. «волн» феминистского движения. Первую обычно связывают с концом XIX—началом XX в., вторую относят к середине XX в. Нынешний всплеск, приходящийся на конец XX—начало XXI в., по данной периодизации — третий. Подробнее см.: *Ярская-Смирнова Е.* Одежда для Адама и Евы. М., 2001. С. 7—38; *Пушкарева Н.Л.* От “His-story” к “Her-story”: рождение исторической феминологии // Адам и Ева: Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2001. № 1. С. 20—45 и др.

³⁰ Наряду с внушительной библиографией, существуют различные, посвященные ей интернет-сайты. Библиографию см.: *Atkinson C.* Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe. Ithaca, 1983. P. 261—268; *Lochrie K.* Margery Kempe and Translations of the Flesh. Philadelphia, 1991. P. 237—248; *McAvoy L.H.* Authority and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe. Cambridge, 2004. P. 238—261; *Staley L.* Margery Kempe’s Dissenting Fictions. State College: Pennsylvania University Press, 1994. P. 201—216 etc. Среди интернет-сайтов наиболее крупные см.: <http://www.luminarium.org/medlit/margery.htm>, <http://www.holycross.edu/departments/visarts/projects/kempe>

³¹ Книга Марджери была обнаружена в 1934 г. и издана спустя шесть лет. До нас дошел ее единственный рукописный экземпляр, датируемый 40-ми годами XV в., находившийся в картузианском аббатстве в Йоркшире. Как полагают исследователи, манускрипт активно читался на протяжении этого и последующего столетий. В том же XV столетии она была издана Уинкином де Вордом и затем переиздана в следующем веке. (*Lochrie K.* Op. cit. P. 8). С 70-х гг. XX в. Марджери неизменно пользуется вниманием исследователей.

³² Так, Тимея Жел представляет Марджери как борца за права личности и достоинство женщины. “Deeply uncomfortable with the traditionally inscribed status of wife and mother and unwilling to respect conventionally sanctioned and practically confining restrictions on her sphere of action as a woman...” // *Szell T.* From Woe to Weal and weal to Woe: Notes on the Structure of the Book of Margery Kempe // *Margery Kempe. A Book of Essays.* N.Y.;L., 1992. P. 74).

³³ Обычно в подтверждение феминистками приводится популярная цитата из текста той же Марджери, свидетельствующая, что ее современники-мужчины очевидно пытались поставить женщину на место. Заметим, однако, что эта трактовка реакции окружающих принадлежит самой Марджери и уже потому нуждается в проверке, не говоря уже о ее последующей интерпретации историками. Все цитаты здесь и далее приводятся по изданию: *The Book of Margery Kempe / Ed. L. Staley.* Kalamazoo, 1996 (далее — Book), доступному в электронном виде по адресу <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/kempint.htm>. “So, as sche went forth to Beverleward wyth the seyd yemen and the frerys beforn seyd, thei metyn many tymes

кает некоторое сомнение в том, что их слова правильно интерпретировались как самой Марджери, так и ее последующими биографами, да и сами критики могли не вполне осознавать причины своего недовольства.

В первую очередь наше сомнение продиктовано существованием других женщин, занимавшихся подобной же деятельностью, и не только терпимым отношением к ним окружающих, но нередко и восхищенным. Как и Марджери, они были визионерками и паломницами. Их уважали, ими восторгались, их видения рассматривали в качестве общественного достояния, и потому их уговаривали, а то и принуждали записывать увиденное³⁴. Таким образом, простая констатация того факта, что Марджери отказывали в признании и авторитете ввиду ее гендерного статуса, даже при наличии, казалось бы, подтверждающих это цитат, недостаточна.

Более весомыми представляются аргументы из области социальной и политической истории Англии, связывающие проблемы Марджери с ее невопианностью в церковную иерархию или с преследованием лоллардов³⁵. Марджери жила в Англии в разгар борьбы с лоллардистской ересью. Подозрения в причастности к ней могли не просто стать серьезным препятствием для деятельности, но и угрожать жизни³⁶. Однако в этих случаях, хотя и можно найти связь между женским статусом и преследованиями³⁷, она отнюдь не очевидна и нуждается в солидной доказательной базе, опять же по причине существования других примеров. Так, если рассмотреть стандартные доводы о причинах преследования Марджери, в том числе предложенные феминистками, они выглядят недостаточно убедительными. Вопрос о причинах непризнания Марджери остается открытым и влечет за собой еще один: имеет ли вообще право на существование в рамках исторической науки постановка, инициированная политическими задачами женского движения.

wyth men of the cuntré, whch seyde unto hir, 'Damsel, forsake this lyfe that thou hast, and go spyne and carde as other women don, and suffyr not so meche schame and so meche wo. We wolde not suffir so meche for no good in erthe' // Book 53.

³⁴ Тезис о нежелании женщин публиковать свои видения кочует из текста в текст в качестве тропа и конечно может не столько отражать их отношение к этому, сколько принятые дискурсивные модели. Но для нас не так важны эти кальки, сколько сами многочисленные факты записи женских текстов.

³⁵ Упомянутая выше Тимея Жел приводит именно этот аргумент. См.: Ibid. P. 74. Однако к видениям той же нориджской затворницы священник отнесся всерьез задолго до принятия ею затворничества и, вероятно, даже до вступления в монастырь.

³⁶ Что неоднократно упоминается в ее тексте (Book 53 и др.).

³⁷ У женщины было гораздо меньше возможностей, особенно в позднесредневековой Англии, найти себе место в церковной иерархии, которое не вынуждало бы ее сидеть взаперти и позволяло бы публично высказываться по вопросам веры, тем более у женщины замужней. Что же касается обвинений в лоллардизме, то для этого достаточно было проповеди со стороны мирянина, не обязательно женщины.

Помимо феминистских авторов текстом заинтересовались специалисты в вопросах веры и литературы, а также социальные историки, которые сосредоточились на проблемах жанра, текстологического анализа, богословия, а также месте Марджери в городском сообществе. Таким образом, Книга вошла в круг базовых текстов не только по средневековой мистике, но и женской литературе, а также оказалась широко востребованной для реконструкции как глобальных социальных изменений в позднесредневековом обществе, так и истории повседневности³⁸.

Другой дискуссионной темой стал жанр Книги, которую одинаково трудно рассматривать и в традициях средневековых житий или вдохновенных книг, и как автобиографию³⁹. Хотя в трактате Марджери содержится очень много биографического материала, посвящен он был гораздо более важному вопросу, а именно освоению пути *Imitatio Christi*, примером которого служила жизнь женщины⁴⁰.

³⁸ Анализ Книги Марджери в контексте городской истории и — шире — складывания «буржуазии» и соответствующих социальных сдвигов вызывает у историков соблазн трактовать Марджери как маргинальную фигуру, опыт которой отражает конфликт между разными системами ценностей — формирующейся «буржуазной» и средневековой «клерикальной». Марджери рассматривается как носительница «клерикальных» ценностей, в биографии которой отразился разрыв с городской средой и аксиологией. Проповедование среди носителей формирующейся буржуазной идеологии религиозных идеалов трактуется некоторыми исследователями как основная причина ее трудностей (См. напр.: Ashley K. Historicizing Margery: The Book of Margery Kempe as Social Text // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 1998. Vol. 28. P. 371—388). Соблазнительно актуализировать интерес к Марджери ее значимостью для изучения социальных процессов в Англии XIV—XVII вв., однако, следует отметить, что трудности в общении с горожанами у нее были и до ее обращения. Да и «разрыв» ее был весьма относительным. Некоторые исследователи справедливо указывают на то, что в своих действиях Марджери руководствовалась именно городской этикой, разделяя многие понятия своих соседей (см.: Aers D. *Community, Gender and Individual Identity: English Writing 1360—1430*. L., 1988).

³⁹ Наряду с этими подходами появилась небесспорная, но стимулирующая точка зрения на Книгу, как литературное произведение, а Кемп — «искусного писателя», создавшего литературного героя Марджери, подобно старшим современникам Ленгленду или Чосеру. (См. *Staley L. Margery Kempe's Dissenting Fictions...*). В этой связи талантливый и предусмотрительный автор Книги (ведь жанр позволяет высказываться с помощью героя без угрозы для автора) наделяется чертами, совершенно не свойственными сложившейся в социальной истории традиции прочтения образа Марджери Кемп. Такая попытка облагораживания автора источника кажется довольно логичной для исследовательницы, посвятившей его изучению, переводам и изданию значительную часть своих сил, таланта и жизни. Трудно так усердно заниматься героиней, которую сложно полюбить, как обстоит дело с героиней Книги. Говорят ли художественные достоинства текста Книги в пользу этой теории? Мог ли быть забытый на века и курсировавший в узком кругу текст литературным шедевром своего времени? Кто знает?

⁴⁰ Характеристика Книги Марджери как биографии была достаточно популярна в историографии. Однако нам близка точка зрения Т.Л. Лонга, полагающего, что

Именно это ее предназначение, как ни странно, делает Книгу ценным источником для анализа гендерной идентичности ее автора, поскольку, подражая Христу, Марджери, безусловно, оставалась женщиной. То, как она строила и совмещала женскую идентичность с религиозным служением, и то, как это отразилось на страницах текста остается далеко не решенным вопросом, несмотря на обширную, посвященную ей историографию.

Книга Марджери сложна для реконструкции гендерной идентичности по ряду связанных причин, начиная с проблемы женского авторства и степени участия в его создании мужчин-редакторов, записывавших воспоминания женщины и, вероятно, вносявших вместе с языковыми кальками и определенные смысловые трансформации, и заканчивая неоднозначностью самого текста и возможностью многочисленных интерпретаций излагаемых в нем фактов и событий. Связаны они во многом с тем, что в тексте присутствует несколько пластов, в том числе временных. Даже при том что текст выглядит биографическим и ходу времени уделяется много внимания, установить точные даты описываемых событий довольно сложно. Книга, если опираться на основные факты в ней же изложенные, была создана спустя десятилетия после многих описываемых в ней событий, когда женщина находилась уже в пожилом возрасте и, возможно, не всегда помнила последовательность произошедшего с нею. Соответственно, опыт и оценки пожилой Марджери нередко накладываются в тексте на воспоминания и впечатления молодой женщины, неизбежно меняя акценты и производя отбор фактов из биографии. Однако даже при такой несколько хаотичной ретроспективе, ярко свидетельствующей в пользу ее женского авторства, ценность этого «памятника», являющегося редким «свидетельством» социальной, телесной и духовной жизни женщины, ничуть не снижается, хотя и создает многочисленные сложности в его интерпретации.

§ 3. Женская мистика и гендерный анализ

Несмотря на очевидную разницу, Откровения и Книгу часто сравнивают. Провоцируют к тому получивший известность факт личной встречи их авторов, а равно и то, что эти труды являют собой первые женские опыты подобного рода в Англии. На фоне их относительного

определение средневекового текста в жанре нового времени страдает анахронизмом. Его наблюдение о том, что текст Марджери скорее исполнен в традициях «Исповеди» Августина или вдохновенных книг (*inspirational book*) кажется более предпочтительным. См.: Long T.L. The Book of Margery Kempe and the Pre-Tridentine Documentation of Sanctity: Paper for International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, May 8, 1999.

территориального и временного «единства»⁴¹, и условно общих целей, во всяком случае, главной из задекларированных в обоих случаях являлось постижение Бога⁴², сравнение текстов может дать богатый материал для анализа возможностей и ограничений, которые появлялись у женщин на этом пути.

Визионерки определенно обладали сильно различающимся социальным багажом: одна из них значительную часть жизни провела в затворничестве, максимально сократив контакты с внешним миром и, видимо, замкнувшись в собственном внутреннем, если не считать обширного трансцендентного, другая же наоборот отличалась социальной активностью, всячески привлекала внимание общества, вплоть до создания скандальных ситуаций. Тексты определенно выдают разный уровень их богословской подготовки, которая, конечно же, сказалась в выборе путей и форм *Imitatio Christi*. Однако при всей разнице именно гендер вносит черты сходства в столь разные тексты, в любом случае остающиеся женскими. Жизнь, как и творчество обеих женщин в значительной степени определялись их женским социокультурным опытом. Общество задавало четкие границы женской деятельности, определявшиеся возможным набором социальных ролей. Соответственно, в рамках этих ролей предписывались и «приличествующие» формы женской активности⁴³. В том числе в тех случаях, когда женщины выходили за их границы, их поступки описывались и оценивались исходя из принятой нормы. Даже маргинальное поведение оставалось маргинально женским или мужским.

Литературная деятельность, как и любая другая, почти неизбежно несла на себе печать пола⁴⁴. Гендер пронизывает ее настолько же, насколько и авторы «присутствуют» в своих текстах. И дело не только в социальных условиях этой деятельности, о которых речь шла выше, но и в пресловутой «женскости» женских текстов. Хотя ни сами женщи-

⁴¹ Хотя некоторые исследователи подчеркивают временную разницу в написании текстов, как существенную для их понимания, поскольку за десятилетия (или пятидесятилетие, если вести отсчет от наиболее ранней возможной даты появления краткой редакции Откровений), развернувшееся преследование еретиков довольно сильно изменило внешние обстоятельства их жизни. И в то же время Англия знакомилась с континентальной женской мистикой. См.: *Watson N. Op. cit.*

⁴² Совершенно не удивительны в этой связи регулярно предпринимаемые попытки «унифицировать» и биографии их авторов. Если изначально нориджской затворнице приписывали монастырское детство, то позже ей, по аналогии с Марджери, уже приписали и детей.

⁴³ Гендер глубоко пронизывал все сферы повседневности, вплоть до регламентации питания, как это показала в знаменитом исследовании К. Байнум. См.: *Bynum C.W. Op. cit.*

⁴⁴ К. Локри искусно показывает, каким образом тексты отражали телесность их авторов. См.: *Lochrie K. Op. cit.*

ны, ни их современники не имели представления о фоновом характере гендера, он отражался в сочинениях, с ведома их авторов или без оногo. Особенно показательным в этом отношении является анализ гендерных стереотипов, проговаривающихся о представлениях их носителей о «феминном» и «маскулинном». Как только под пером женщин-авторов появлялся персонаж, обладающий признаками пола, они тут же нагружали его всем причитающимся данному полу поведенческим багажом. Менее очевидно, но не менее «нагружена гендером» и память, поскольку как минимум отбор достойного запоминания и фиксации исходил из патриархатно структурированной аксиологии.

Тем не менее, хотя гендер в значительной степени опосредовал, в том числе литературную, женскую активность, он скорее носил характер измерения, задававшего достаточно общие рамки, внутри которых оставался довольно большой простор для деятельности и многообразия выражения. При неизбежно общей «женскости», анализируемые тексты свидетельствуют о значительной разнице в том, как женщины-авторы понимали и описывали себя, несмотря на построение, казалось бы, общей идентичности последовательниц Христовых. Понимание этой идентичности, формы ее выражения и способы представления в Откровениях и Книге и составляют главный предмет нашего интереса.

Соответственно двум источникам организованы и две составные части этой работы. С помощью методов исторической психологии, генетической критики, дискурсивного и особенно гендерного анализа мы попытаемся заглянуть за мистическую и словесную завесы и увидеть в текстах если не полноценные личности двух незаурядных женщин, столь разными дорогами следовавшие одним путем, то хотя бы их «следы».

Дабы «голос» этих женщин не был полностью подменен интерпретацией их высказываний, как моих собственных, так и моих многочисленных предшественников, пытавшихся анализировать тексты, книга имеет «трехголосую» структуру, в которой вынесенный в подстрочник контекст является важной составной частью⁴⁵. Основой текст рассчитан на широкий круг читателей, интересующиеся научными дебатами вокруг рассматриваемых проблем, найдут ссылки на них в подстрочнике, для специалистов, заинтересованных в буквальной точности цитирования источников, приводятся цитаты на языке их авторов.

⁴⁵ Хочется надеяться, что читатель таким образом получает возможность и сам определить, что в этом «голосе» услышать, хотя неизбежно оказывается ограничен уже произведенным отбором, а значит, и «цензурой», доносящегося сквозь века «голоса».

Портрет незнакомки

§ 1. От текста к тексту, или в поисках св. Цецилии

«Откровения божественной любви» — источник особенно интересный для гендерного анализа: во-первых тем, что в виду нашего весьма ограниченного знания об авторе мы имеем дело исключительно с его (само)репрезентацией, во-вторых, наличие двух авторских редакций текста, первая из которых может рассматриваться как авантекст, позволяет выявить эволюцию взглядов автора по интересующим нас вопросам¹.

В предисловии уже отмечалась существенная разница между двумя версиями, посвященными, казалось бы, одному и тому же рассказу о полученных видениях. Отмеченная разница начинает наиболее ярко проявляться при попытке считывания авторского Я-образа². Она заметна уже в первых главах, где читателя информируют о том, каким образом автор Откровений удостоился получения видений. Как уже упоминалось выше, они были посланы для утешения во время тяжелой болезни. Объясняя себе и читателю причины, по которым это произошло, визионерка сообщает, что в молодости мечтала получить страдания, подобные тем, что довелось испытать Иисусу Христу, причем ей хотелось повторить этот опыт именно в тридцатилетнем возрасте (ST 1, LT 2). Припоминая в ходе работы над текстом посетившее ее в молодости стремление к стра-

¹ Заведомо оговоримся, что не относим этот трактат к жанру фикшн и не видим причин не доверять искренности автора, говорящего от себя и о себе. Понимая, что некоторая степень осовременивания его рассказа неизбежна, хотя бы уже в силу задаваемых нами вопросов, мы, заведомо согласясь с возможными погрешностями анализа, хотя бы попытаемся понять, как автор выстраивает свою идентичность и как обходится со своей феминностью, по возможности, максимально предоставляя ему слово.

² Практически всеми исследователями, обращавшимися к обеим редакциям, отмечалась существенная разница между ними. Однако их внимание, как правило, сосредотачивалось на текстологических и теологических изменениях. См., например: Colledge E., Walsh J. Op. cit.

данию, как духовному, так и физическому³, она рассматривает его как символическое вступление на стезю духовных поисков — недаром именно с этого момента начинается рассказ о случившихся далее чудесных событиях⁴. Обратим внимание на то, как об этом сообщается:

«Я желала три милости по дару Божьему, — вспоминает визионерка. — Первый — иметь представление о Страстях Христовых. Второй — телесную болезнь, и третий — получить по дару Божьему три раны. Так как первое пришло мне на ум с молитвой⁵, то мне казалось, что у меня было значительное ощущение Страстей Христовых, но я продолжала желать большего по милости Божией. Я думала, что желала быть в то время с Марией Магдалиной и с другими, любящими Христа, для того, чтобы я могла собственными глазами видеть Страсти нашего Господа, что Он выстрадал за меня, чтобы я могла выстрадать с Ним, как сделали другие, любившие Его...»⁶.

³ Это желание автора Откровений не представляет из себя ничего необычного для позднесредневекового общества Англии и Западной Европы в целом. Подражание Христу было достаточно популярной практикой, особенно распространенной в монастырях, где использовались специальные медиативные техники. «И средневековая идея подражания Христу как подражания его человечности — его телесности — и усиливающиеся графические репрезентации этой телесности — определяющие черты позднесредневекового мистицизма и женских мистических практик в частности» // *Lochrie K. Margery Kempe and Translations of the Flesh. Philadelphia, 1991. P. 2.* Широкое хождение имела литература, призванная помочь в достижении необходимого состояния. «Подобно своим континентальным коллегам, английские монахини и затворницы очевидно поощрялись своими руководителями-мужчинами развивать чувство непосредственного присутствия Христа, их жениха и возлюбленного, и сильного эмоционального отклика на это присутствие» // *Watson N. Op. cit. P. 647.* Однако процесс и результаты их применения в большинстве случаев значительно отличались от видений, описанных в Откровениях. Медиативные техники являлись в большинстве своем контролируемым процессом с заранее предполагаемым результатом. Видения, описанные в Откровениях, носили спонтанный характер и имели неожиданные для их получателя содержание и результаты, понимание которых потребовало дополнительных и немалых времени и усилий.

⁴ В краткой версии этот рассказ предваряют несколько строк, сообщающих об авторе текста. Как уже отмечалось во введении, некоторые исследователи полагают, что это вставка, сделанная переписчиками. Пространная редакция начинается с перечисления последовательности и содержания видений, за которым следует рассказ о случившемся.

⁵ Возможно, точнее было бы сказать с «набожностью» или «благочестием». Термин *devocion* (совр. *devotion*) не имеет аналога в русском языке и обозначает и ритуальные практики, такие как молитва, и внутреннее состояние набожности и благочестия.

⁶ "I desyrede thre graces be the gyfte of God. The first was to have mynde of Cryste es passion. The seconnde was bodelye syeknes, and the thryd was to haue of goddys gyfte thre wonndys. For the fyrste come to my mynde with devocion; me thought I hadde grete felynge in the passyonn of Chryst, botte zitte I desyrede to haue mare be the

А вот как звучит этот же рассказ в пространной редакции:

«Это откровение было показано простому, неученому⁷ созданию, живущему в смертной плоти, тринадцатого мая 1373 года. Это создание желало ранее три дара по милости Божьей. Первый — представление о Страстях. Второй — телесную болезнь. Третий — получить по дару Божьему три раны. Что касается первого, мне казалось, что у меня было некоторое ощущение Страстей Христовых, но я желала большего по милости Божией. Я хотела бы быть в то время с Магдалиной и с другими, любящими Христа, чтобы я могла увидеть телесно Страсти, что наш Господь выстрадал за меня, чтобы я могла выстрадать с Ним, как сделали другие любившие его»⁸.

Уже эти два фрагмента, очевидно, свидетельствуют, что, хотя в обеих редакциях текста автор рассказывает об одном и том же событии, делает он это несколько по-разному⁹. И различие это состоит как раз в том, как он себя репрезентирует. Представляется, что это расхождение не случайно и является результатом сознательного изменения стратегии саморепрезентации, которая в значительной мере влияет и на общее восприятие текстов читателем.

При их сличении в первую очередь остается впечатление бóльшей личной ориентированности краткой редакции, которая проявляется уже с самого начала повествования. Это ощущение в первую очередь связано с тем, что она представляет собой рассказ о некотором конкретном человеке, следы биографии которого, несмотря на всю скромность автора, проявляются в его тексте. В некоторых случаях они принципиально важны для понимания всего случившегося с рассказчиком.

grace of god. Me thought I wolde haue bene that tyme with Mary Mawdeleyne and with othere that were Crystes loverse, that I might have sene bodylye the passionn of oure lorde that he sufferede for me, that I might have sufferede with hym as othere dyd that lovyd hym...” // ST 1.

⁷ Большинство современных исследователей согласно, что слова о «неученом создании» (*creature vnlettyrde*) вряд ли следует принимать за чистую монету. Это могла быть риторическая фигура или жалоба на незнание латыни, на недостаточную ученость по сравнению с другими и что угодно еще, но она не означала «необразованное создание».

⁸ “This reuelation was made to a symple creature vnlettyrde leving in deadly flesh, the yer of our lord a thousannde and three hundered and lxxiij, the xiiij daie of May, which creature desyred before thre gyftes by the grace of god. The first was mynd of the passion. The second was bodilie sicknes. The thurde was to haue of godes gyfte thre woundys. Me thought I wolde haue ben that tyme with Magdaleyne and with other that were Christus louers, that I might haue seen bodilie the passion that our lord suffered for me, that I might haue suffered with him, as other did that loved him” // LT 2.

⁹ Различие касается начала текста, затем же он почти идентичен. Это характерно для всей пространной редакции, в которую были включены почти без изменений фрагменты — иногда довольно большие — из краткой редакции.

По свидетельству самой затворницы, ее вступление на стезю духовных поисков было вызвано трогательным рассказом местного священника о героической жизни и мученической кончине св. Цецилии¹⁰, вызвавшее у автора текста стремление к получению трех ран.

«Я услышала, как человек Святой церкви рассказывал историю св. Цецилии, и из его объяснения я поняла, что она получила три раны мечом в шею, от которых она мученически умерла. Подвигнутая этим, я возымела великое желание и молила Господа Бога даровать мне в течение моей жизни три раны, т.е. рану раскаяния, рану сострадания и рану страстного стремления к Богу»¹¹.

Основной объем краткой версии откровений занимает собственно изложение видений, посланных будущей затворнице. Совершенно очевидно, что они предназначены персонально ей, их адресация и назначение не вызывает сомнений.

Так, Иисус недвусмысленно говорит ей, что принял крестные муки за нее. «Если ты довольна, — сказал наш Господь, — Я доволен. Это радость и счастье, и бесконечное удовольствие для Меня, что Я некогда претерпел страдания за тебя, если бы Я мог претерпеть больше, Я претерпел бы»¹².

Он также совершенно определенно называет «благоприобретателя» от его жертвы: «Ты не падешь»¹³. Остается впечатление, что в краткой редакции речь идет главным образом о личном спасении конкретной женщины и ее собственном опыте. «Что это [видение значит] для меня?» (*Botte whate is that to me?*) (ST 4), размышляет затворница над одним из важнейших в ее тексте видений орешника¹⁴.

По мере углубления в текст это впечатление сохраняется, несмотря на неоднократные заявления визионерки о том, что все, открытое ей всевышним, предназначалось на самом деле всем верным христианам:

¹⁰ Св. Цецилия (Сесилия) — популярная в католической церкви святая, римская патрицианка, претерпела мученическую смерть в первой половине III в. н.э. Дала обет девственности и склонила к нему своего жениха. По легенде прошла перед смертью огненную баню, что не причинило ей вреда, и троекратно претерпела казнь (палач нанес ей три удара мечом, от которых она скончалась лишь через три дня).

¹¹ «...I harde a man telle of halye kyrke of the storye of saynte Cecylle, in the whilke schewynge I vndyrstode that sche hadde thre wonndys with a swerde in the nekke, with the whilke sche pynede to the dede. By the styrrynge of this I conseyyede a myghty desyre, prayande oure lorde god that he wolde grawnte me thre wonndys in my lyfe tyme, that es to saye the wonnd(e) of contrycyou, the wonnde of compassyoun and the wonnde of wylfulle langgyngye tj god” // ST 1.

¹² “3yf thowe be payede, quod oure lorde, I am payede. It is a ioye and a blysse and ane endlesse lykynge to me that euer y suffyrde passyonn for the, for 3yf I might suffyr mare, I walde suffyr” // ST 12.

¹³ “Pou schalle nouzt be ouercommen” // ST 22.

¹⁴ О нем подробнее см. далее.

«Это нужно знать каждому мужчине и женщине, кто желает жить созерцательно ...»¹⁵.

«Все, что я говорю о себе, я отношу ко всем моим братьям христианам, так как я научена в духовном видении нашим Господом, что Он имел в виду это»¹⁶.

Желая сохранить роль скромного получателя видений, но при этом не умалить их значимости, женщина неоднократно подчеркивает, что Господь дал ей знание лишь для того, чтобы она поделилась им с другими, но это лишь ее частное мнение, и она не рискует приписывать ему божественное авторство¹⁷. Как кажется, это она, по собственному побуждению, распространяет на других урок, предназначенный персонально ей. Так, цитируя слова Иисуса «Смотри, как я возлюбил тебя», она комментирует: «Наш Господь открыл это, чтобы сделать нас счастливыми и радостными»¹⁸.

Пространная редакция была значительно расширена за счет комментариев видений, а также вставки новых, не упомянутых ранее. По уверению автора, произошло это по той причине, что они потребовали длительных раздумий, что в свою очередь было связано, надо полагать, с изменением образа жизни, статуса и — что для нас самое главное — идентичности создателя Откровений. У затворницы было для этого достаточно времени. Как сама она сообщает, эта работа заняла у нее не одно десятилетие¹⁹. В результате этих изменений текст приобрел не только значительно больший объем, но и существенно изменил содержание. Из незатейливого рассказа о видениях он практически превратился в богословский трактат. Не удивительно, что при этом автор позаботился о том, чтобы иначе репрезентировать себя. Если краткая редакция выглядит как рассказ женщины от себя и о себе, и попытки обосновать его широкую адресацию скорее выглядят топосами, призванными почеркнуть личную скромность и отсутствие претензий на какую бы то ни было исключительность, то в пространной версии автор совершенно иначе подает себя.

¹⁵ “Of this nedes ilke man and woman to hafe knowynge that desyres to lyeve contemplatyfelye...” // ST 4.

¹⁶ “Alle that I sawe of my selfe, I meene in the persone of alle myne evynn cristene, for I am lernede in thegastelye schewynge of oure lorde that he meenys so” // ST 6.

¹⁷ Несмотря на то, что пассажи о широкой адресации труда и знания визионерки были почти дословно перенесены в пространную редакцию текста, в другом контексте они воспринимаются иначе. Подробнее см. далее.

¹⁸ “This is the vnderstanding symply as I can sey of this blessyd worde: Lo how I lovyd the. This shewyd oure good lorde to make vs glade and mery” // LT 24.

¹⁹ По признанию автора, размышление над некоторыми видениями заняло 15—20 лет. «И со времени, когда это было открыто, я много раз стремилась узнать, что имел в виду Господь. И спустя 15 лет и более мне ответили в духовном понимании...» // LT 86.

Создается впечатление, что затворница целенаправленно вымарывает из пространной редакции личные подробности о себе, присутствующие в краткой версии текста²⁰. В частности, был изъят ключевой рассказ о воздействии, которое оказала на автора история св. Цецилии. Хотя версия, излагающая причины будущей избранности, из краткой редакции почти дословно перекочевала в пространную, и в текст вносятся, казалось бы, лишь незначительные коррективы, однако, они существенно влияют на стратегию повествования. Читателю пространной версии остается только догадываться, откуда будущая затворница заимствовала идею получения трех ран, если ему, конечно, вообще придет в голову задаться этим вопросом. Об этом лаконично сообщается следующее:

«...По милости Божией и учению Святой Церкви я возымела большое желание получить три раны в моей жизни, а именно рану истинного раскаяния, рану сострадания и рану стремления к Богу»²¹.

После сличения двух редакций вопрос о том, почему этот, столь важный факт начальной биографии затворницы был «забыт», уже не может быть проигнорирован, и его упущение, на наш взгляд, не выглядит случайностью. Было бы наивностью списывать его исчезновение на провалы в памяти и полагать, что со временем яркость впечатления от рассказа священника настолько померкла, что затворница забыла о происхождении столь серьезных намерений. Особенно на фоне всей ее последующей «биографии», как и утверждения о том, что хотя прочие желания, даже более важные для объяснения причин того, почему именно ей была послана болезнь и видения, вылетели у нее из головы, стремление к получению трех ран было с ней постоянно (ST 1; LT 2)²².

Эти признания заставляют заподозрить, что рассказ о св. Цецилии был снят из пространной редакции намеренно. Вряд ли автор перестал восхищаться героизмом мученицы, скорее всего этот образ стал излишним или не удобным по иным причинам. Если бы устранены были только мелкие факты и подробности, то возник бы соблазн заподозрить в вольном обращении с текстом переписчика, но то, что текстовые коррективы этим не ограничиваются и носят содержательный характер, снимает с него необоснованные обвинения.

²⁰ Именно этим, на наш взгляд можно было бы объяснить исчезновение такой существенной детали биографии как участие матери героини в событиях ее «светской кончины» (ST 10). Часть исследователей полагает этот фрагмент очень важным для объяснения теологических построений затворницы.

²¹ "...by the grace of god and the teeching of holie church I conceiued a mightie desyre to receive thre woundes in my life, that is to say, the wound of verie contricion, the wound of kind compassion and the wound of willfull longing to god" // LT 2.

²² "These twayne desyres before sayd passid from my mynd, and the third dwellid continually" // LT 2; см. то же ST 1.

Так что же заставляет затворницу жертвовать первоначальной логикой рассказа и сокровенными воспоминаниями? Причиной, безусловно, является сознательное изменение автором характера всего повествования. Если краткая редакция — это рассказ женщины о событиях личной биографии, отмеченный попыткой разобраться в том, что с ней произошло, почему, и какие уроки из этого можно извлечь ей самой и возможно окружающим ее людям, то в пространной версии рассказа ее персона уже не предмет, а лишь повод для разговора о значительно более важных вещах, касающихся гораздо более широкого круга людей.

В этом контексте существенным кажется и другое «упущение», освещающее подробности посещения умирающей священником. В частности, такое небольшое, как изъятие обращения к ней. «Дочь, я принес тебе образ твоего Спасителя», — говорит ей кюре в краткой редакции (ST 2), в то время как в пространной выпущено — и, как нам кажется, не случайно — личное обращение «дочь» (*dowztter*) (Ср. ST 2; LT 3).

Эти «мелочи» сами по себе могли бы ничего и не означать, но при учете других текстовых изменений они кажутся довольно важными²³.

Голос автора активно присутствует в тексте обеих редакций и не только с помощью постоянно звучащего местоимения «я» (оно в большом количестве применяется в обеих редакциях). Визионерка также постоянно выражает свое мнение, делится собственными размышлениями и дает советы (*I sawe, I praye <...> and cownsayles*) (ST 6 и др.). При этом, если в краткой версии, очевидно, что речь идет о женщине — помимо уже упомянутого обращения священника «дочь» читателя ориентируют и еще более конкретно: «Я женщина, невежественная, слабая и неверная»²⁴ — жалуется автор; в пространной редакции его пол остается неявным для читателя²⁵. И если бы не «предательство» переписчика, раскрывшего, что за аноним стоит за загадочным «созданием», пол автора, возможно, так и остался бы не проясненным для читателя.

Установка на анонимность²⁶ прослеживается в первую очередь в самоопределении автора, представляющегося или неопределенно, или уничижительно. Чаще всего затворница именуется просто «создание, тварь» (*creature*), она также говорит о себе как «грешном создании, жи-

²³ При том что часть в первую очередь личных сведений «забывается», в видениях появляются «новые» воспоминания и подробности, поясняющие видения. Показательно, что автор находит нужным прокомментировать их появление и ссылается на разные причины, по которым о них не было сказано ранее.

²⁴ “I am a womann, leued, febille and freylle” // ST 6. В пространной редакции этот пассаж отсутствует (См. LT 9).

²⁵ В английском языке глаголы не имеют рода.

²⁶ Об универсализме автора Откровений, а именно в этом ключе мы рассматриваем и стремление к анонимности, уж неоднократно писали. Об этом подробнее см. далее.

вущем в смертной плоти» (*synnfull creature liueing in this wretched flesh*) (LT 4), «простом неученом создании» (*symple creature vnlettyrde*) (LT 2), а при случае умалывается до «недостойного», «глупого» и «жалкого» (*a wrech*) (LT 8), (*I as a fole, <...> how wrechyd I was*) (LT 66) и др.

Беспольный термин *creature* не случайно гораздо чаще употребляется в пространной редакции текста, основательно продуманной и написанной многие годы спустя после описываемых событий. В то время как в более ранней версии, зафиксировавшей видения, видимо, вскоре после их получения²⁷, он встречается реже.

Более того, наряду с местоимением «я» (*I*), которое по прежнему применяется для рассказа о происшедшем, в пространной редакции все чаще употребляется местоимение «мы» (*we*) (см., например, LT 6). Показательно, что оно используется в тех случаях, когда автор переходит от рассказа об увиденном к общим рассуждениям о вере, религиозных таинствах и практиках²⁸.

Эта простая замена местоимений важна и показательна. В первую очередь она свидетельствует о том, что несколько меняется объект, к которому обращены видения. О том же говорят многочисленные вставки, содержащие обращения ко всем христианам. Если ранее автор излагала собственное мнение — и подчеркивала это — полагая полученное знание лишь полезным для других²⁹, то теперь она уверенно пишет от имени и в интересах всего сообщества истинно верующих³⁰.

Таким образом, основным адресатом видений и, следовательно, самой пространной редакции Откровений является уже не одна страдающая больная женщина, посчитавшая важным — и то после чужой подсказки, — поделиться увиденным, а без малого все христианское сообщество. Маскировка половой принадлежности автора в таком контексте выглядит совершенно логичной.

Изменение адресации решительным образом меняет статус автора. Было бы самоуверенным нахальством приписывать себе посланное свыше божественное знание, к тому же адресованное отнюдь не ей одной. Новая стратегия саморепрезентации предполагает, что в этом диа-

²⁷ Хотя, как уже говорилось выше, некоторые исследователи полагают, что работа могла значительно растянуться.

²⁸ “Of this nedeth vs to haue knowledge...”; “We prairie to god <...> all the helpe that we haue of speciall sainctes...” // LT 5—6. В краткой редакции это местоимение присутствует гораздо реже.

²⁹ “And in alle this I was mekylle stytrede in charyte to myne evynn cristene, that thaye myght alle see and knawe þe same that I sawe, for I walde that it ware comforthe to thame alle, as it es to me; for this syght was schewyd in generalle, and nathynge in specyalle” // ST 7.

³⁰ “This shewing was geuen to my vnderstanding to lerne our soule...” // LT 6. Подчеркнем употребление здесь множественного числа.

логе между небом и землей она лишь медиум, зеркало, чьей первостепенной и отнюдь непростой задачей было правильно отразить то, что трудно перевести на человеческий язык. Не потому ли она подчеркивает, что является всего-навсего «простым неученым созданием» (*symple creature vnlettyrde*) (LT 2)³¹, неспособным даже адекватно передать увиденное³²? Хотя, как кажется, это не единственная причина такой авторской скромности³³.

Итак, в результате этих текстовых изменений затворница уже не столько является адресатом, сколько средством передачи полученных откровений, посредником, в связи с чем меняется ее саморепрезентация что, надо полагать, в свою очередь может говорить об изменении и идентичности. Этим последним обстоятельством, на наш взгляд, собственно и объясняется явно не случайное удаление фактических подробностей и личных воспоминаний. Затуманивается и отступает на второй план даже основное обстоятельство и причина получения видений — тяжелая болезнь. Беглые упоминания о ней делаются для объяснения состояния, в котором находилась женщина — между жизнью и смертью. Хотя в краткой версии болезнь выглядит куда более существенной частью повествования.

Видимо, дело не только в том, что с годами яркость впечатлений от перенесенных страданий стерлась, а в изменении характера самого произведения. В результате устранения личных подробностей и наводнения текста вставками-размышлениями получательница видений из главного действующего лица переместилась на «лучшую роль второго плана», уступив первенство Сыну Божьему. Теперь она — голос за кадром, повествователь о происходящем. Но тем более достойный доверия читателя.

С этой же целью производятся небольшие передвижки в последовательности видений. Появление Девы Марии, следовавшее в краткой редакции за видением орешника (ST 4), скорее всего, имело значение личного примера терпения, данного больной, поддержка одной женщины — другой. Перенесение этого видения вперед, вслед за описанием крестных мук (LT 4), придало ему и другой смысл: урок истинного величия, сострадания и истинной любви. Последняя тема, свойственная

³¹ Вставка этой довольно шаблонной фразы в текст породила целую дискуссию о том, была ли затворница вообще образована. Не исключено, что эта фраза могла быть употреблена вовсе не для обозначения степени учености, даже не для самоумаления, а для обоснования искренности и правдивости передачи увиденных божественных тайн. «Я не теолог», — как бы говорит она читателю. — «Не претендую <...>, тем более, мое знание идет исключительно от Бога...».

³² Хотя позволяет себе комментировать, интерпретировать и даже учить.

³³ Вариант с так называемой «характерной для средневековых текстов» анонимностью в данном случае не рассматривается, как маловероятный. Вероятно, если бы причина была в этом — она была бы реализована уже в краткой версии.

обоим текстам, также в пространной редакции разрастается: из любви Иисуса к молодой женщине (как и ко всем другим), она превращается в любовь ко всему человечеству (и к ней в том числе), из любви к человеку Искупителя — в отношении к нему всей Троицы (в краткой версии Троица не упоминается), из личного утешения — в теологию.

При всем этом автор по-прежнему активно присутствует в тексте, в частности задает вопросы и комментирует ответы. Как и раньше, рассказ ведется от первого лица и активно используется местоимение «я». Вместе с тем постановки радикально меняются. В знаменитом видении орешника вопрос краткой версии: «Что значит это видение для меня?», теперь звучит совершенно в иной постановке. Автор из объекта превращается в субъект действия, задаваясь вопросом, что он должен был понять в увиденном, вместо проблемы — что это могло ему дать³⁴. Очередная незначительная с виду переформулировка на деле очень существенна, она отражает новые претензии получателя видений, а именно — на право их объяснения. Как ни странно это звучит, претензия на толкование увиденного, вовсе не противоречит роли «медиума». Ведь божественные знания были выражены не только привычным и понятным обычному человеку языком, и основной задачей посредника было не просто передать, а облечь полученные тайны в доступную верующим форму. По свидетельству визионерки, она получала информацию тремя способами: через зрительные образы, словесно и с помощью духовного зрения³⁵ (ST 7, LT 9, 73).

Подчеркивая эту трудность, и сама она неоднократно говорит о невозможности выразить словами то, что ей довелось увидеть и понять, особенно духовным зрением³⁶. Возможное подозрение в домысливании требовало многократных подчеркиваний небесного — и никакого другого — авторства того, что излагалось.

Уже сама продуманность и проработанность авторской саморепрезентации как посредника не может не вызывать вопроса о причинах этого явления. Обезличивание автора текста, как мы уже видели, определенно не было вызвано приступом застенчивости. Тем более что в результате оно оборачивается присваиванием себе права говорить с людьми от имени Бога и представлять перед ним сообщество верующих. Необходимых самоуничижительных оговорок, призванных смягчить возможную негативную реакцию читателя, более чем достаточно и в краткой версии.

³⁴ “But what behyld I ther in?” // LT 5. Ср.: “Botte whate is that to me?” // ST 4.

³⁵ “Alle this blessyd techyng of oure lorde god was schewde by thre partys, that is to sey by bodily syght, and by worde formyde in myne vnderstondyng, and by gostely syghte” // LT 73.

³⁶ “For þe bodely syghte, I haue seyde as I sawe, as truly as I can. And for þe words, I haue seyde them right as oure lorde shewde them me. And for the gostely syghte, I haue seyde some dele, but I may nevyr fulle telle it...” // LT 73.

Чего стоят определения себя как «грешного создания, живущего в этой смертной плоти» (в пространной редакции ее качество еще упало, — из «смертной» (ST 3) оно стало «негодной, жалкой» — ср. *synnfull creature lieing in this wretched flesh* — LT 4) или «жалкого червя и грешного создания, которому были даны видения» (*the wrechid worme, synnfulle creature, that it was schewyd vnto...*) (ST 6). Интересно, что эти уничижительные формулы в большинстве случаев приводятся в третьем лице, т.е. абстрагировано от автора, и выглядят скорее риторическими фигурами³⁷. Целая глава краткой версии (ST 6), наполненная самоуничижительными формулами, посвящена обоснованию права и необходимости написания и опубликования Откровений. К тому же текст щедро нашпигован надоедливými ссылками на уроки и поучения св. Церкви в качестве источника знания³⁸. Другой изящный способ переложения или хотя бы разделения ответственности — ссылки на авторитетное мнение. Этой цели в частности служит передача разговора со священником, присутствующим в обеих версиях (см. далее). Уже сам факт его сохранения в пространной редакции на фоне устранения прочих деталей говорит о том, что его значение состояло отнюдь не в сентиментальных воспоминаниях, но в поиске авторитетного свидетельства боговдохновенности видений.

Как видится, удачная риторическая уловка, найденная при составлении краткой редакции и позволившая завуалировать неуверенность автора-женщины, нашла свое место и в пространной редакции. Хотя автор пространного текста отнюдь не оставляет впечатления неуверенного в себе или в том, в чем наставляет читателя. Широкие обобщения, менторский тон, которые он себе позволяет, говорят об обратном, — об обретении уверенности в своем праве голоса. И именно с этим связан новый авторский «Я-образ», предложенный читателю. При этом не устраняется сама личность автора, а лишь «стирается» ее пол. «Темная женщина» вполне может быть сосудом для сокровенного знания, но никак не его толкователем и интерпретатором. Понимание этого факта заставляет автора краткой версии оправдываться в том, что женщина смеет писать и учить:

«Все, что я говорю о себе, я отношу ко всем моим братьям христианам, так как я научена в духовном видении нашим Господом, что Он имел в виду это. И потому я молю вас всех ради Бога и советую вам ради вашей собственной пользы, чтобы вы не обращали внимания на жалкого червя, грешное создание, которому это было показано, и чтобы мощно, мудро, дружелюбно и кротко вы созерцали Бога, Который по своей милостивой любви и своей бесконечной доброте пожелал показать это видение в об-

³⁷ Тем более что Всевышний так определенно не считает, находя для визионерки куда более лестные эпитеты. См., напр.: LT 24.

³⁸ Например: «...Я верую, как учит Святая Церковь» // ST 6.

щем, для утешения всех нас. И вы, кто слышит и видит это видение и это учение, что от Иисуса Христа для обучения ваших душ, это воля Бога и мое желание, чтобы вы его приняли с великой радостью и удовольствием, словно Иисус показал это вам так, как Он показал мне. Я достойна не из-за откровения, а только если люблю Бога больше, и так может, и так должен делать каждый человек, кто видит это и слышит это, по доброй воле и собственному побуждению. И таково мое желание, чтобы каждый человек получил ту же пользу, что я желаю для себя <...> и я уверена, что я видела это ради пользы многих других. Так как воистину это не было открыто мне, потому что Бог любит меня больше, чем последнюю душу, что находится в милости. Так как я уверена, что есть очень много тех, кто никогда не имел откровений или видений, но только общее учение Святой Церкви, кто любит Бога лучше, чем я. <...> Бог запрещает, чтобы вы говорили или полагали, что я учитель, так как это не является, и никогда не было моим намерением; поскольку я женщина, невежественная, слабая и неверная³⁹. Но я очень хорошо знаю, что то, что я говорю, я получила из откровения того, кто есть Высший Учитель. <...> Должна ли я верить, что я не должна говорить вам о доброте Бога, потому что я женщина, когда в то же время я видела, что это его желание, чтобы это было известно?»⁴⁰.

В этом замечательном примере определенно видна стратегия, избранная автором для убеждения читателя в необходимости обнародования его опыта и знания. «Да, я недостойный носитель высшего знания», —

³⁹ Термин *freylle* (совр. *frail*), означающий слабость и моральную неустойчивость, трудно точно перевести на русский язык.

⁴⁰ "Alle that I sawe of my selfe, I meene in the persone of alle myne evynn cristene, for I am lernede in thegastelye schewynge of oure lorde that he meenys so. And therefore I praye zowe alle for goddys sake, and cownsayles zowe for zowre awne profyt, that ze leve the behaldynge of the wrechid worme, synfulle creature, that it was schewyd vnto, and that ze myghtlye, wyselye, lovandye and mekelye be halde god, that of his curtays love and of his endles goodnes walde schewe generalye this visyonn in comforthe of vs alle. And ze that hyerys and sees this visionn and this techynge that is of Jhesu Cryste to edificacion of zoure saule, it is goddys wille and my desyre that ze take it with als grete ioye and lykyng as Jhesu hadde schewyd it to zowe as he dyd to me. For the schewynge I am not goode but zif y love god the better, and so may and so schulde ylke man do that sees it and heres it with goode wille and trewe menyng. And so ys my desyre that it schulde be to euery ilke manne the same profytte that I desyrede to my selfe <...> and I am sekere I sawe it for the profytte of many oder. For sothly it was nought schewyd vnto me for that god loves me bettere thane the leste sawlle that is in grace. For I am sekere thare ys fulle many that nevere hadde schewynge ne syght botte of the commonn techynge of haly kyrke that loves god better pan I. <...> Botte god for bede that ze schulde saye or take it so that I am a techere, for I meene nouzt soo, no I mente nevere so; for I am a womann, leued, febille and freylle. Botte I wate wele, this that I saye, I hafe it of the schewynge of hym that es souerayne techare. <...> Botte for I am a womann, schulde I therfore leve that I schulde nouzt telle zowe the goodenes of god, syne that I sawe in that same tyme that is his wille, that it be knawenn?" // ST 6.

как бы говорит она читателю, — «вот и не обращайтесь на меня внимания, на то, что я — женщина, а воспринимайте само учение, потому, что оно дано свыше и для вашей общей пользы, а я, хотя оно и было передано через меня, ничем не лучше вас». За этими строками определенно стоит стремление обосновать важность своего знания, т.е. подспудное осознание его таковым. Об этом говорит само понимание необходимости оговорок и его укоренения в более надежный и достойный доверия источник, как и ссылок на авторитет церкви для его подтверждения.

В пространной редакции проблема женского авторства решается иначе. Показательно исчезновение эмоциональных обиженных lamentаций о праве женщин на высказывание или запрещение воспринимать ее как учителя. Вместо них мы видим уверенную проповедь со ссылками на высший источник знания, доверие к которому не может быть поставлено под сомнение, но без всяких оговорок и извинений за недостатки пола повествователя. Очевидно использование в двух редакциях разных стратегий саморепрезентации автора⁴¹. Из пространного текста были вычищены не просто личные сведения, а в первую очередь упоминания о женской природе визионерки, а вместе и образы, некогда повлиявшие на становление ее женской идентичности. Можно предположить, что изъятие ранее важного рассказа о св. Цецилии объясняется как раз этим, и как следствие — изменением авторской саморепрезентации⁴².

Ранее сверхзадача исчерпывалась уподоблению мученице, получению ран, болезни, страданий подобных тем, что испытал Иисус. Получив видения, женщина даже не сразу поняла, что с ней произошло нечто более важное, чем простой болезненный бред (не хочется подозревать ее в лукавстве). Кажется, убеждая читателя в полезности полученного знания для него, автор краткой редакции заодно мотивирует и самого себя на создание текста.

Почему автор Откровений больше не хочет — и не хочет ли — вдохновляться примером христианской мученицы? Какие изменения произошли с ним за долгие годы, проведенные в затворничестве, посвященные напряженному обдумыванию того, что некогда с ним случилось? И можно ли это

⁴¹ Линн Стейли Джонсон объясняет исчезновение личных деталей изменением стратегии придания авторитетности тексту Откровений, превратившегося из «свидетельства об особом опыте» в теологический трактат, который «компрометировал» пол автора. Ее внимание сосредоточено на тексте и его читательском восприятии, на его превращении из «рассказа» в «учение», и вопрос о причинах изменения саморепрезентации автора связывается с изменением характера текста, а не идентичности его загадочного автора. См.: *Staley Johnson L. The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe // Speculum. 1991. Vol. 66. № 4. P. 828—833.*

⁴² Возможно, хотя сомнительно, что упущение это было сделано и не осознанно, как неважное, но это ничуть не меняет общую авторскую установку.

понять, располагая столь специфическими источниками? Поскольку для автора откровений понимание того, что есть «я», неразделимо с общим пониманием человека и его природы, попытаемся прояснить далее этот вопрос.

§ 2. Душа и тело: «Мы есть то, что мы есть»

В основе конструирования идентичности автора Откровений лежит универсальное для христианства представление о человеке как носителе иерархизированных сущностей: души и тела, «возвышенной и счастливой жизни» (*hygh and blessydfulle lyfe*) и «смертной плоти» (*dedely flessch*), обозначенных также как «внутренняя» (*inward*) и «внешняя» (*outward*) части человека⁴³. «Господином и правителем» в этом дуэте однозначно является внутренняя часть, постоянно нацеленная на единение с Иисусом Христом. Потому она не замутнена переживаниями и страданиями. Там царит лишь любовь и радость (LT 19, 52).

Подчиненная ей внешняя часть служит источником горя и печали на протяжении всей человеческой жизни. В ней сосредоточены животные инстинкты, ничего хорошего для людей не сулящие (LT 37)⁴⁴. Счастье человека — впрочем, часто о том не подозревающего, — что плоть, несущая различные неприятности и бедствия, ведома своей высшей половиной, наполненной миром и любовью.

«...Я истинно увидела, что внутренняя часть — господин и правитель внешней, не придающий значения, не уделяющий внимания ее желаниям, — но всегда подчиняющая намерение и волю тому, чтобы быть единой с Иисусом Христом. Мне не было открыто, что внешняя часть могла бы склонить к согласию внутреннюю часть; но было открыто, что внутренняя часть ведет внешнюю к милости, и обе будут вечно едины в блаженстве властью Христа»⁴⁵.

⁴³ Казалось бы, все в этом разделении ясно и прозрачно: душа — высшая бесполоя сущность, а все, относимое нынче к области маскулинного и феминного, — удел «телесного низа». Но уже в этой простоте кроется ловушка, в которую легко попасть. Не удивительно, что средневековая визионерка, незнакомая с современной гендерной теорией, оказалась ее невольной жертвой (об этом см. далее), другое дело — некоторые современные исследователи, не менее ловко проделывающие тот же трюк спустя десятилетия развития этой науки.

⁴⁴ “Ryght as there is a bestely wylle in the lower party that may wylle no good...” // LT 37.

⁴⁵ “...I saw truly that the inward party is master and souereyne to the outward, nought charyng nor takyng hede of the wylles of þat, but alle the intent and the wylle is sett endlessly to be onyd to our lorde Jhesu. That the outward party sholde drawe the inward to assent was not shewde to me; but that the inward party drawyth the outward party by grace, and both shalle be onyd in blysse without ende by the vertu of Christ, this was shewde” // LT 19.

Вместе с тем внешняя часть нагружена не только недостатками (как-никак ее воспринял Сын Божий, попутно облагородив человеческую природу). И хотя в ней сосредоточены боль и страдания, но в ней также есть место для сострадания и жалости, милосердия и прощения, и прочих весьма полезных для душевного здоровья человека вещей. (LT 52 и др.).

Теоретически автор не мог отказать внешней части человека в определенной доли блага, это противоречило бы его концепции идеально сотворенного мира. Читателю неоднократно напоминает, что все сотворенное, сделано хорошо, из любви и в ней же хранимо. И насколько маленьким бы оно ни было, Господь будет продолжать любить его и заботиться о нем, поскольку «все, что сделано, сделано хорошо»⁴⁶.

В этом мире любви и заботы человек не является исключением. Тем не менее, репрезентация человеческого тела не вызывает приятных ассоциаций. Оно представлено как грязное, зловонное, бесформенное болото, трясина, из которой пытается вырваться человеческая душа.

«И в то же время я увидела тело, лежащее на земле, которое показалось гнетущим и жутким, и без очертаний и формы, словно это была яма смердящей грязи; и внезапно из этого тела выпрыгнуло прекраснейшее создание, маленький ребенок, абсолютно очерченный и сформированный, живой и прекрасный, и блее лилии, который быстро вознесся на небо».

«Яма, которой было тело, означает великую гнусность нашей смертной плоти...»⁴⁷.

Показателен выбор образа «болота»: затягивающей, опасной, липкой, неприятной и дурно пахнущей субстанции. Эмоции, возникающие у читателя этого описания, должны были создать негативное, отталкивающее впечатление от человеческого тела. Его описание также напоминает и первоначальный строительный материал всего сущего — и человека, и окружающего мира.

«...Когда Бог делал человеческое тело, он взял грязь земную, что есть материал, смешанный и собранный от всех телесных вещей, и из этого он сделал тело человека».⁴⁸

Этот строительный материал такой же бесформенный, неприятный и дурно пахнущий, как и болото, непривлекательность которого пропор-

⁴⁶ "...alle thynges that is done is welle done..." // LT 11.

⁴⁷ "And in thys tyme I sawe a body lyeng on þe erth, whych body shewde heuy and feerfulle and with oute shape and forme, as it were a swylge stynkyng myrre; and sodeynly oute of this body sprong a fulle feyer creature, a lyttyle chyld, full shapyn and formyd, swyft and lyfly and whytter then the lylve, whych sharpely glydyd vppe in to hevyn. The swylge of the body betokenyth grette wretchydnesse of oure dedly flessch..." // LT 64.

⁴⁸ "...whan god shulde make mannes body, he toke the slyme of the erth, whych is a mater medelyd and gaderyd of alle bodily thynges, and therof he made mannes body" // LT 53.

циональна лишь угрозе, которую эта телесность несет. Засасывающая и пугающе отвратительная жизнь тела противостоит чистоте человеческой души. «Оформленное», т.е. законченное, а значит и совершенное, соответствующее гармонической упорядоченности божественное творение противопоставляется первоначальному, лишенному чистоты и света хаосу.

Бесформенность тела наилучшим образом соответствует задаче его абстрагирования, оно представлено как обезличенная плоть всего человечества. Индивидуальное и личное максимально устранены в этом образе. Соответственно, отсутствует и гендерная составляющая. Тело вообще, плоть, субстанция, описывается ни как мужское, ни как женское. Представляется, что введение этого образа «общего тела» — результат продуманной гендерной риторики автора, постоянно подчеркивающего нацеленность на оба пола, «мужчин и женщин». Только отказ от неизбежно гендерно маркированного персонального тела уравнивает в правах мужчин и женщин, что достигается за счет доведенного до логического конца универсализма, который позволяет предстать «бесполом» субъектом и самому автору. Тот факт, что в краткой редакции этих размышлений о человеческой сущности нет, позволяет предположить, что это результат позднейшего осмысления человека и себя в частности.

Любимое авторское определение приземленной части человека *wrechyd*⁴⁹ «жалкий», «несчастный», «гнусный». Оно же используется и для обозначения существования человека на земле («эта жалкая жизнь» [*thys wrechyd lyffe*] (LT 28), «этот жалкий мир» [*this wrechyd worlde*] (LT 51) и др.) наполненного напыщенностью, гордыней и тщеславием⁵⁰.

«Несчастьность» тела, заражающего этим свойством и всю телесную, земную жизнь человека⁵¹, проистекает из его ущербности, нанесенной первородным грехом. По этой причине ему вообще свойственна повышенная травматичность. То и дело человека «треплет и искушает чувство греха» и боль, как духовная, так и телесная (LT 47). Она приходит, когда Бог оставляет свое творение наедине с самим собой, только тогда человек может понять, чем он собственно является на самом деле (LT 15). Затворница знает, каково это, по собственному опыту:

«...Он [Бог] показал высшее духовное наслаждение в моей душе. В этом наслаждении я была наполнена бесконечной уверенностью, могущественно хранящей без всякого болезненного страха. Это ощущение было таким приятным и одухотворенным, что я целиком была в мире, легкости и покое, настолько, что не было ничего на земле, что могло бы огорчить меня.

⁴⁹ Показательно использование автором этого термина по отношению к себе в порядке самоумаления. См. выше.

⁵⁰ "...the pompe and of the pryde and the veyne glorye..." // LT 28.

⁵¹ Речь идет именно о земной жизни человека, т.е. о социальном пространстве, что не тождественно для автора пространству природному.

Это продлилось лишь недолго, и [затем] я переменялась и была предоставлена самой себе, угнетению и усталости от моей жизни и утомлению от самой себя, так, что я с трудом имела терпение, чтобы жить. Больше не было легкости или покоя для меня, кроме веры, надежды и любви, да и в это я скорее веровала, чем ощущала. И затем вскоре после этого наш благословенный Господь дал мне снова покой и отдых в душе, наслаждение и уверенность так благостно и могущественно, что не было ни страха, ни печали, ни боли, физической или душевной <...> И затем снова я почувствовала боль, и после наслаждение и радость, то одно, то другое, снова и снова, я полагаю около двадцати раз. И во время радости я могла бы сказать со св. Павлом: “Ничто не отделит меня от любви Христовой”; и в боли я могла бы сказать со св. Петром: “Господи, спаси меня, я погибаю”.

Это видение было показано, чтобы научить меня понимать, что некоторым душам полезно испытать это, быть в покое в одно время, <...> и быть предоставленными самим себе в другое. Бог хочет, чтобы мы знали, что Он хранит нас в безопасности все время, в горе и в радости; и иногда человек предоставлен самому себе ради блага его души...»⁵²

Так, автор проповедует необходимость и ценность страдания, постоянно сопровождающего человека в его земной жизни, поскольку именно так он может понять, чем является на самом деле («если мы не падем, то не сможем познать, как слабы и как дурны мы по своей сути» (LT 61)), очиститься, восстановить искаженную грехом свою истинную сущность и объединиться с Богом (ST 13, ср. LT 56). Основное, что для этого нужно сделать — это проявить добродетель терпения, в первую очередь для того, чтобы вынести отмеренный человеку жизненный срок (ST 20).

⁵² “He shewde a sovereyne gostely lykyng in my soule. In thys lykyng I was fulfyllde of the evyrlastyng suernesne, myghtely fastnyd withoutz any paynefulle drede. This felyng was so glad and so goostely that I was all in peese, in eese and in reste, that ther was nothyng in erth that shulde haue grevyd me.

This lastyd but a whyle, and I was turned and left to my selfe in hevynes and werynes of my life and irkenes of my selfe, that vnneth I could haue pacience to lyue. Ther was no comfort ne none eese to my felyng, but feyth, hope and cheryte; and these I had in truth but fulle lytyle in felyng. And anon after thys oure blessyd lorde zaue me azeane the comfort and the rest in soule, lykyng and suernesne so blyssydfully and so myghtely that no drede, ne sorow, ne no payne bodely ne gostely <...> And than the payne sheweth ayeenn to my felyng, and than the joy and the lykyng, and now that oonn and now that other, dyuerse tymes, I suppose about twenty tymes. And in the tyme of joy I myght haue seyde with seynt Paule: Nothyng shalle departe me fro the charyte of Crist; and in the payne I myght haue seyde with seynt Peter: Lorde, saue me, I peryssch.

This vision was shewde to lerne me att my vnderstandyng that it is spedfulle to some soules to feele on thys wyse, some tyme to be in comfort, and some tyme <...> to be lefte to them selfe. God wylle that we know that he kepyth vs evyr in lyke suer, in wo and in wele; and for profyzte of mans soule a man is somtyme left to hym selfe...” // LT 15.

Несмотря на воодушевляющие заявления о природной благости всего сущего, как и прогнозы о том, что «все будет хорошо» (ST 13, ср. LT 7, 32, 34), социальное и природное пространства оказываются не тождественными по своим характеристикам. Если изначально все сотворенное «было хорошо», то в результате человеческого падения социальное пространство наполнилось болью и страданием. Человеческий грех, зажая окружающую среду, по-видимому, передает ей свои свойства. Так, в видении о слуге и господине место, в котором произошло падение человека, описывается как «тесное, неудобное и скорбное» (LT 51), что несколько противоречит заявлениям о совершенстве всего, сотворенного Богом. По-видимому, такое восприятие жизненного пространства связано с тем, что осмысление тела и телесного базируется не только на общих теоретических рассуждениях затворницы, но и на ее личном опыте, полученном в результате телесной болезни. О боли она знает не понаслышке. Напомним, что видения были получены во время болезни, сопровождавшейся настолько сильными болями, что несчастная женщина, по ее собственному признанию, «горевала и плакала» (ST 21, LT 66) и даже ожалела о том, что некогда хотела испытать нечто подобное. «Если бы я знала, что это будет за боль, я бы не стала о ней просить», — признается визионерка (LT 19). Болезнь и боль вызвали воспоминание о крестных муках Спасителя и последующую череду видений. Именно сравнение с его страданиями помогало женщине выдержать мучения: человеческая боль — ничто по сравнению с тем, что перенес Иисус Христос, неоднократно напоминает себе и другим автор. (LT 21 и др.)

Не удивительно, что земная жизнь не доставляла страждущей большого удовольствия, — особенно по сравнению с ощущением счастья, охватывающего ее во время видений, — как и ее стремление как можно скорее порвать с ней и забыть о боли, которую ей довелось испытать. Впрочем, и до получения травматического опыта будущая затворница, как она утверждает, мечтала побыстрее расстаться с этим миром (по милости Бога конечно, для истинной христианки не могло быть иного пути).

«До этого времени у меня часто было великое стремление и желание по Божьему дару быть освобожденной от этого мира и этой жизни, поскольку я хотела быть с моим Богом в блаженстве, в котором я, несомненно, надеюсь быть по Его милости бесконечно. Так как часто я видела горе, что есть тут, и счастливую жизнь, что есть там...»⁵³.

Хотя затворница проповедует терпение и предостерегает от уныния, она не лишена, как можно было убедиться, восприятия жизни как

⁵³ “Before this tyme I hadde ofte grete langynge and desyred of goddys gyfte to be deluyered of this warlde and of this lyfe, for I schulde be with my god in blysse where I hope sikerlye thurgh his mercye to be with owtenn ende. For ofte tymes I behelde the waa that is here and the weel and the blessedde beyng thare...” // ST 20, ср. — LT 64.

тюрьмы, а тела как места заточения души (если не хуже). Оно является источником боли и дискомфорта. Не удивительно ее личное негативное отношение к нему, стремление отстраниться, объективировать и рассматривать как нечто внешнее, несущественное, в том числе и по отношению к ней лично⁵⁴. Ей определенно также не доставлял удовольствия факт того, что ее тело женское — мы уже приводили соответствующие пассажи выше. И лучшим выходом из этой ситуации было «забыть» о нем и сконцентрироваться на более приятных вещах, а именно на душе. Этой, связующей всех людей между собой и с Богом сущности, автор трактата о «божественной любви» и уделяет основное внимание.

Человеческая душа репрезентирована по преимуществу через два образа — женский и детский. Объединяет их то, что во властной иерархии на земле их носители занимают подчиненное положение и согласно социальным стереотипам требуют постоянных заботы и руководства.

Непродуктивно было бы задаваться проблемой, насколько сознательно эти образы выбраны, а вот вопрос о том, какие именно смысловые коннотации были заложены в них автором и для чего, определенно требует ответа.

Основное назначение этих, как и других представителей образного ряда Откровений состоит в доходчивом донесении до читателя идей, переданных через затворницу, из которых главной является любовь Бога к человеку. И ребенок, и женщина в первую очередь избраны для определения характера этой любви как системы взаимосвязей между человеком и Богом. Иллюстрируется она через семейные узы, где отношения между членами семьи строятся на любви. Назначение образа ребенка — подчеркнуть генетическую связь и «естественную» в этой связи любовь и привязанность, ибо он характеризует человека как дитя божье, «члена его семьи», его «физическую» — в данном случае «сущностную» — часть своего родителя и его прямое продолжение. Такая любовь прощает многое, в том числе ошибки, вызванные возрастом и недомыслием. Бог одновременно играет роль отца и матери человечества, и все, чего он ждет от своего чада — той же любви, обращенной к родителям (LT 54, 57 и др.). Более того, взаимность — это все, что нужно для счастья человека, от которого его отделяет лишь непонимание этого простого факта⁵⁵.

⁵⁴ Теоретически это обосновывается в уже упомянутом фрагменте о ребенке и бо- лоте: «В этом теле не остается ничего от красоты ребенка, и в этом ребенке ни- чего не остается от грязи тела» // LT 64.

⁵⁵ “And thys shewydeoure good lorde in þe hoolhed of loue that we stande in, in hys syght — yeea, that he lovyth vs now as welle, whyle that we be here, as he shalle do when we be there before hys blessyd face; but for feylyng of loue inoure party, therfore is alleoure traveyly” // LT 37.

Ребенок, как олицетворение души человека призван подчеркнуть ее чистоту⁵⁶ и зависимость, в то же время он воплощает и ее слабость, проистекающую от бесконечного инфантилизма (см., напр., LT 28). Знать о ней и не отворачиваться от помощи заботливых родительских рук — вот один из важнейших посылов, проповедуемых автором. Ошибаться не страшно и естественно, важно вовремя признать ошибку, раскаяться и выучить преподанный урок. Более того, важно помнить, что человеческие промахи не вызывают у мудрого родителя ни малейшего гнева, но только безграничное сострадание и желание помочь своему незадачливому отпрыску (LT 28 и др.).

«И по своей великой доброте он снимет всю нашу вину и отнесется к нам с жалостью и состраданием как к наивному и невинному ребенку»⁵⁷.

Образ ребенка без пола и возраста имеет еще одно важное назначение. Он универсален и олицетворяет все христианское сообщество, души всех «мужчин и женщин». Бесполое дитя выражает единство «всех, кто будет спасен», словно это одна душа (LT 37)⁵⁸.

Итак, человеческая душа существует и существенна как часть большого единства истинно верующих христиан, это абстрактная категория и подобно безличному «общему телу» не может и не должна иметь пола.

Однако изображение человеческой души как ребенка присутствует в основном в теоретических рассуждениях или риторических фигурах, показательное его использование по большей части в пространной редакции текста. Когда возникает необходимость в более приземленных и понятных примерах для подражания, используются другие, а именно женские образы души. Они также выражают отношения любви и «пропагандируют» ценность семейных уз, но имеют иные коннотации.

Активно привлекается довольно традиционный для христианского богословия образ невесты Христовой. Он также не лишен собирательного значения, ибо ассоциируется также с Церковью, т.е. сообществом верующих душ. Но эта топика имеет вспомогательное значение и не находит существенного места в богословских построениях. На первый план в образе души-невесты выходят ее «личностные», а именно женские характеристики и подчеркивание единства с ее «женихом». Еще теснее эта связь выражена в другом востребованном женском образе — жены. «...Бог радуется, что Он — наш верный Жених, и что наша

⁵⁶ Соответственно, дитя описывается как нечто светлое, чистое, т.е. белое и нежное, как символическая лилия, с которой оно сравнивается.

⁵⁷ “And of hys gret curtesy he doth away alle oure blame, and beholdeth vs with ruth and pytte, as chyl dren innocens and vnlothfulle” // LT 28.

⁵⁸ При ближайшем рассмотрении вопрос о входящих в это число и предназначенных к спасению оказывается совсем не прост, но он лежит за рамками нашего исследования.

душа — Его возлюбленная жена» (LT 52). «Мы — его возлюбленная жена и прекрасная дева», которая никогда не станет негодна ему, усиливает родственные связи автор (LT 58). Образ жены, бесспорно, отсылает к сущностному единству навеки неразлучной пары. «И сделаются двое одна плоть» — хорошо усвоенный Средневековьем урок апостола Павла. Визионерка интерпретирует его в духе своей теории любви: «... Он сказал: “Я люблю тебя, и ты любишь Меня, и наша любовь никогда не разделится на две”» (LT 58). Однако помимо единства, этот образ подчеркивает несамостоятельность возлюбленной, недаром уточняется ее молодость, как свидетельство не только красоты и чистоты, но и неопытности. Душа как носительница женского начала зависима, она стремится к своему создателю и мужу, и лишь в их соединении она окончательно реализуется, только под его защитой и руководством возможны ее высшее счастье и покой.

Однако есть еще более тесная, чем брачная связь — генетическая, связь с матерью. Несмотря на парадоксальность ситуации, которую современному читателю трудно даже логически построить, жених и муж оказывается также и сыном человеческой души, воплощенной в высшем человеческом существе — Деве Марии⁵⁹. Именно унаследованные от Нее замечательные, причем женские, черты были переданы им своей «жене» и «невесте». Конечно, мы далеки от превратного прямого толкования этих образов, выражающих исключительно отношения тесной связи и определенного рода единство, в том числе сущностное. Для нас значимо, что используются для его выражения именно женские образы. И не важно, языковая ли референция или распространенная топика рекрутировала их, значимо имевшее место осознание души в женском образе и через женские качества.

«Природным» свойством души, перешедшим к ней от Иисуса Христа, в первую очередь, является сострадание (LT 28). От ее Творца она унаследовала веру, мудрость и любовь (LT 44), а также страстное стремление служить Ему и умение этим наслаждаться (LT 14). Наконец, от самого своего создания она обладает благоговейным страхом и истинной кротостью — качествами, которыми так блистала Дева Мария (LT 6)⁶⁰.

Именно образ Богоматери — высшего человеческого существа — призван преподавать пример должного поведения людям. Среди многих Ее замечательных свойств особое место занимает кротость, источник многих других ее добродетелей. Урок смирения, преподанный на ее

⁵⁹ Впрочем, если помнить, что все это лишь грани одной единой всеобщности, всякие противоречия исчезают.

⁶⁰ Конечно, никто не отрицает возможности присутствия этих замечательных свойств и у мужчин, но в этом тексте они репрезентированы именно как женские. Подробнее об этом см. далее.

примере, и является первым шагом на пути к божественной любви. Вот Ее первое появление в Откровении:

«...Он [Иисус Христос] вызвал в моем сознании нашу госпожу Святую Марию. Я увидела Ее духовно в телесном подобии, простую кроткую девушку, юную годами⁶¹, чуть старше ребенка, в положении, которое Она имела, когда Она зачала. Также Бог показал мне часть мудрости и веры Ее души, и в этом я постигла благоговейное созерцание, с которым Она созерцала Ее Бога, Ее Создателя, изумляясь с великим благоговением, что Он пожелал быть рожденным от Нее, простого создания, сотворенного Им. И эта мудрость и вера, это понимание величия Ее Создателя и Ее собственной тварной незначительности побудили Ее сказать очень кротко Гавриилу: “Вот я, раба⁶² Господня”. В этом видении я истинно поняла, что Она более, чем все прочее, созданное Богом, низшее по отношению к Ней, достойна и совершенна. Над Ней нет тварных вещей, исключая благословенную человеческую природу Христа, на мой взгляд»⁶³.

Величие Девы Марии кроется в Ее самоумалении, в понимании своего места и назначения, в безоговорочной любви и доверии, в послушании Тому, Кто настолько велик и значителен, что любое творение — «ничто» рядом с Ним⁶⁴. В отличие от образа ребенка, также ничтожного рядом с Создателем, образ Марии наделен и большим достоинством, настолько значительным, что Она превосходит весь тварной мир и удостоивается чести стать Матерью Бога.

Соответственно выстраиваются и отношения между человеческой душой и ее Создателем (ЛТ 44), заданные примером «идеальной души». Бесконечное изумление, в котором творение созерцает своего Господа, уподобившего его Себе. «Яркость и чистота веры и мудрость позволяет ему видеть и знать, что он создан ради любви, и в этой любви Бог бес-

⁶¹ И тут заметна близость образов души-женщины и души-ребенка.

⁶² В тексте дословно «служанка».

⁶³ “...he brought our ladie saint Mari to my vnderstanding. I saw her ghostly in bodily lykenes, a simple mayden and a meek, yong of age, a little waxen aboue a chylde, in the stature as she was when she concevede. Also god shewed me in part the wisdom and the truth of her sowle, wher in I vnderstode the reuerent beholding, that she beheld her god, that is her maker, marvayling with great reuerence that he would be borne of her that was a symple creature of his makynge. And this wisdom and truth, knowing the greatnes of her maker and the littlehead of her selfe that is made, made her to say full meekely to Gabriell: Loo me here, gods handmayden. In this syght I did vnderstand verily that she is more than all that god made beneth her in wordines and in fullhead; for aboue her is nothing that is made but the blessed manhood of Christ, as to my sight.” (ЛТ 4, ср. СТ 4).

⁶⁴ Эта идея была подробно разработана в уже упоминавшемся видении орешника. Подробнее об этом см. далее.

конечно хранит его»⁶⁵. Это далеко не единственная параллель, призывающая к уподоблению человеческой души примеру Девы Марии.

Хотя человеческую душу многое роднит с Девой, между ними невозможно полное тождество, несмотря на очевидное подобие. Образ Марии символизирует идеальное состояние души, максимально приближенное к прототипу, тем не менее, достижимое и для Ее потомков, особенно в случае следования Ее примеру. Более того, лучшие и сущностные черты Девы Марии, человеческой души и самого Господа Бога едины.

«Бог — это бесконечная высшая истина, бесконечная высшая мудрость, бесконечная высшая несотворенная любовь; и человеческая душа — это создание в Боге, которое имеет те же самые сотворенные свойства»⁶⁶.

Данное совпадение — результат хорошей наследственности. Ведь Господь сотворил человеческую душу подобной Себе, как Свою собственную часть, сотворил *ex nihilo*, и ничего нет между нею и Богом (LT 53).

«И я не увидела различия между Богом и нашей сущностью, но словно все это было Богом»⁶⁷.

Указанное сущностное единство поддерживается постоянно, и «Бог живет в нашей душе», а «наша душа живет в Боге. Наша душа создана, чтобы быть местом обитания Бога, и обиталище нашей души — Бог <...> наша душа <...> живет в Боге по [ее] сущности, от которой, через Бога, мы есть то, что мы есть»⁶⁸.

Поясняя тождество сущностей, визионерка привлекает еще один расхожий образ души-града Божьего, в котором Бог размещается как Господин и Правитель⁶⁹. Данная метафора корреспондируется с рассуждением о масштабах души, являющейся одновременной и великой, и маленькой. Как и все творения, несущие в себе божественную часть, она, несомненно, велика. Его величие требует соответствующих апартаментов. Но по

⁶⁵ “But the bryghtnes and clernesse of truth and wysedome makyth hym to see and to know that he is made for loue, in whych loue god endlesly kepyth hym” // LT 44.

⁶⁶ “For god is endlesse souereyne truth, endlesse souereyne wysdom, endlesse souereyne loue vnmade; and a mans soule is a creature in god whych hath the same propertes made” // LT 44.

⁶⁷ “And I sawe no dyfference betwen god and oure substance, but as it were all god...” // LT 54. Термин *substance* одновременно означает и субстанцию, вещество, и сущность.

⁶⁸ “...god dwellyth in oure soule <...> oure soule dwellyth in god. Oure soule is made to be goddys dwellyng place, and the dwellyng of oure soule is god <...> oure soule <...> dwellyth in god in substance, of whych substance by god we be that we be” // LT 54.

⁶⁹ “And than oure good lorde opynnyd my gostely eye and shewed me my soule in þe myddys of my harte. I saw þe soule so large as it were an endlesse warde, and also as it were a blessyd kyngdom; and by the condicions þat I saw there in I vnderstode þat it is a wurschypfulle cytte, in myddes of that cytte sitts oure lorde Jhesu, very god and very man <...> He syttyth in þe soule evyn ryghte in peas and rest, and he rulyth and zemyth hevyn and erth and all that is” // LT 68.

сравнению с ним она так малозначительна и малозаметна, что превращается в «ничто», впрочем, как и другие его творения⁷⁰ (LT 4 и 44).

На этом, впрочем, проблемы души не исчерпываются. При своем помещении в тело душа получила еще одну — чувственную — составляющую, которая водворилась в «жилище» Бога в качестве неотъемлемой части.

«И когда нашу душу вдохнули в тело, в котором мы сотворены чувственными...».

«...И что касается нашей сущности, она может правильно быть названа нашей душой, и что касается нашей чувственности, она может правильно быть названа нашей душой, и это через единство, которое она имеет в Боге»⁷¹.

Части хотя и едины, но не вполне равны: одна из них (естественно, сущностная) определяется как высшая, оставшаяся — в качестве низшей (LT 55). Несмотря на эту иерархию, они обе носители божественной природы, обе — Град Божий. Кажущееся противоречие снимается разделением жилплощади между божественным семейством. Если высшая часть — домен родителя, то низшая часть — сфера действия Сына, поселившегося там во время своего земного воплощения собственно для того, чтобы в конце концов «съехаться» с родителем — вернуть душу к изначальному единству и гармонии, в которых она станет способна постичь, наконец, своего Творца.

«И эти две части были в Христе, высшая и низшая, которые — одна душа. Высшая часть всегда была в мире с Богом, в полной радости и счастье. Низшая часть, что есть чувственность, пострадала ради спасения человечества».

«...Мы не можем прийти к полному знанию Бога, пока сначала ясно не узнаем нашу собственную душу. <...> когда наша чувственность силой Страстей Христовых может быть доведена до сущности...»⁷².

Так создается стройная концепция единой, бесполой человеческой души, представляющей из себя довольно сложную абстрактную кон-

⁷⁰ Комментарий видения орешника среди прочего подробно разрабатывает теорию ничтожности тварного мира и его одновременной значимости (ST 4—5, LT 5).

⁷¹ “And what tymeoure soule is enspyred in our body, in whych we be made sensuall...” // LT 55.

“...and as anemptisoure substannce it may ryghtly be callydoure soule, and anemptisoure sensualite it may ryghtly be callydoure soule, and that is by the onyng that it hath in god” // LT 56.

⁷² “And theyse two pertyes were in Crist, the heyer and pe lower, whych is but one soule. The hyer perty was evyr in pees with god in full joy and blysse. The lower perty, whych is sensualyte, sufferyd for the saluacion of mankyng” // LT 55.

“...we may nevyr come to the full knowyng of god tylle we knowe furst clerelyoure owne soule. <...> thatoure sensualyte by the vertu of Cristes passion be brought vp in pe substance...” // LT 56.

струкцию. Однако ее «бесполость», в сущности, не означает, что человеческая душа вовсе была исключена из системы моделирования гендерной идентичности как человека вообще, так и автора Откровений. Очевидно, что если универсальный образ души-ребенка является важной частью богословских построений, то женские образы души скорее отражают стереотипы автора и выступают в качестве следов социального программирования (включая текстологическую традицию).

Единство души и тела, коим является человек, также не обойдено пристальным вниманием. Оно представлено через собирательные образы, назначение которых — растворить персональное, в том числе авторское — «Я» в человеческой всеобщности. Именно поэтому для обозначения человека периодически используется термин *creature*, лучше определяющий человека вообще, т.е. «мужчин и женщин», к которым постоянно апеллирует автор. Показательно в этой связи употребление данного термина в одном ряду с местоимением «мы»⁷³. В тех случаях, когда речь идет о любви и семейных узах, связывающих Бога и человека, он, наряду с человеческой душой, обозначается термином «дитя» (*chylde*), а Спаситель оказывается и прямо называется его «братом» (*brother*) (LT 24).

Однако ключевой персонификацией человека, нередко обозначаемой словами *man* и *he* (LT 2), является существо мужского рода — Адам. Именно он — «наиболее возлюбленное создание» (*most lovlyd creature*) (LT 51) Господне — воплощает в себе человеческое сообщество в видениях, объясняющих очень важные для человеческого спасения вещи (см. (LT 51). При достаточно существенных функциях, возлагаемых на Адама, Ева совершенно отсутствует. Можно было бы предположить, что такое игнорирование парного (согласно библейской традиции) женского персонажа отражает прочно укорененную в сознании автора гендерную иерархию. Но, как кажется, оно не столько говорит об игнорировании женских образов, сколько, наоборот, способствует усилению их значимости. Ведь вместо «виновной» в падении Адама (как полагало довольно много современников автора) и потому нагружаемой негативными характеристиками Евы, в Откровении выведены, причем на первый план, сугубо позитивные женские образы прекрасной Девы Марии и возлюбленной человеческой души. Удаляя Еву, автор избегает возможных негативных коннотаций женских образов, достоящихся исключительно на долю мужских персонажей. В частности, вся вина за падение человека возлагается именно на Адама.

Данный персонаж библейской истории возникает в ходе формулировки концепции греха. И хотя фактически выясняется, что греха чуть

⁷³ Например, так: «Наш Господь имеет жалость и сострадание к нам...» (*Oure lordē hath pitte and compassion on vs...*) // LT 30.

ли и нет вовсе, и речь идет о травме, которую человек наносит сам себе (LT 51), но автор выражается конкретно и определенно — «грех Адама» (*Adams synne*) (LT 29). Мужская самостоятельность предполагает и соответствующую ответственность. Адам — воплощение всего человечества, «всех, кто будет спасен», «мужчин и женщин» — отвечает и за общее грехопадение (ярко выведенное в видении о слуге и господине). Образ первопродка имеет и другие малоприятные характеристики. Ему свойственны «слабость и слепота», его общественный статус низок — он слуга, которому достается тяжелая и грязная работа (LT 51). И хотя он любим господином, и статус слуги Господа делит с Иисусом Христом, на Его долю достаются лучшие качества, которые Он сообщает людям, а на долю виновного и несчастного Адама — худшие. Верная принципу единства, визионерка рассматривает слугу в видении о слуге и господине, как одновременно репрезентацию и Иисуса Христа и Адама, наделяя их разными значениями и характеристиками. Адам описывается так:

«...Он был одет просто, как рабочий, готовый трудиться <...> его одеждой была белая туника, ветхая, старая и вся протертая, выкрашенная потом его тела, плотно обтягивающая и короткая, на ширину ладони ниже колена, выглядящая такой потрепанной, словно она вскоре должна была износиться, готовая разлезться на лохмотья»⁷⁴.

Его место — по левую руку от господина, поскольку он недостойн стоять прямо перед ним, хотя и выполняет всю тяжелую и грязную работу. В поте лица он трудится на земле, поставляя своему хозяину любимую им провизию. Его божественный брат воплощает в этом дуэте самозабвенную любовь, мудрость и заботу. «Братья» оказываются в неравном положении, не говоря уже о том контрасте, который присутствует в описании их статуса. Член божественной семьи, «дитя» и «творение» Божье — человек, оказавшись на месте Адама, претерпевает резкое понижение в статусе. Итак, хотя по идее Адам персонифицирует единство сущностей человека, души и тела, ему больше приходится рассчитывать за недостатки последнего, в то время как все лучшее — любовь и забота, достаются на долю выраженной женскими или детскими образами души. Конечно, видение о слуге и господине в первую очередь учит любви, его задача не в том, чтобы обвинить Адама в проступке, сколько в том, чтобы подчеркнуть сострадание к нему и желание помочь Господа⁷⁵. Тем не менее,

⁷⁴ “...he was clad symply, as a laborer whych was dysposyd to traveyle <...> hys clothynge was a whyt kyrtyll, syngell, olde and alle defautyd, dyed with swete of his body, streyte syttyng to hym and shorte, as it were an handfull beneth the knee, bare, semyng as it shuld sone be worne vppe, redy to be raggyd and rent” // LT 51.

⁷⁵ Мы не анализируем богословское значение этого видения — оно лежит за рамками нашего исследования. Нас в нем интересуют заложенные стереотипы, в первую очередь гендерные.

данная установка не снимает с него вины, как не отменяет всем хорошо известную историю грехопадения, для изложения которой — то ли осознанно, то ли опять же под влиянием прочно усвоенных стереотипов — был избран мужской персонаж. Именно Адам «пал из жизни в смерть, в долину этого жалкого мира, и после этого — в Ад», и теперь «охаёт и стонет» не в силах подняться, и помочь себе не в состоянии (LT 51).

Интересно, что эта история некоторым образом дублируется рассказом о несознательном дитяте и заботливой матери, следящей за тем, чтобы отпрыск не причинил себе серьезного вреда, и в то же время позволяющая ему упасть или испытать боль для того, чтобы он знал о подстерегающих его в жизни опасностях (LT 61). Казалось бы, история одна, да не та же. Там, где речь идет о трогательных взаимоотношениях любящего Бога, являющегося по отношению к человеку, в том числе заботливой матерью, человек предстает «в пеленках», за которыми не видно его пола, и за свои действия он не отвечает. Лучшее, что он может сделать — искать утешения у матери. Но когда речь идет об ответственности человека за свои поступки, он вырастает в мужчину, обязанного не только послушанием, но и тяжелой службой добывать расположение своего создателя. Соответственно, возрастает и цена ошибки, если ребенок не более чем получит полезный урок — иного не допустит заботливая «мать», — то ошибка взрослого мужа влечет за собой трагические и даже катастрофические последствия как для него самого, так и всего человечества.

Итак, человек — одновременно и любимое дитя Господне, ведомое любовью сотворившего его Родителя, и мужчина, совершивший худший проступок, за который его потомкам придется расплачиваться до конца времен.

Однако вернемся к вопросу об идентичности автора Откровений. В какой степени актуальны для него лично эти рассуждения о сущности человека, его душе и теле? Трудно предположить, чтобы автор ассоциировал себя с Адамом, хотя и говорит, в том числе, о персональном грехе и переживании боли от ощущения себя. Ведь учение об Адаме нужно в первую очередь тем, кто отворачивается в момент падения от своего благодетеля, усугубляя ситуацию. Скорее визионерка ощущает себя «творением» Божьим, переживающим и осмысливающим горький опыт несения двойственной природы: телесной и духовной. При этом она, как кажется, объективирует свои тело и душу, репрезентируя их как части общечеловеческих плоти и духа. Логично предположить, что отмеченное в предыдущей главе вымарывание собственного пола могло стать результатом переосмысления собственной идентичности, произошедшей в связи с разработкой теории безличного и бесполого человека, дитя и творения (идентичного единому человеческому

универсуму)⁷⁶. Не случайно она постоянно говорит «мы», имея в виду «ребенка».

Это состояние легко представить как текстовую реальность и даже самоощущение, но совершенно невозможно как социальную. Тем более что текст наполнен именно ее личным опытом и свидетельством. Разговаривая с читателем через текст, она вполне могла сформировать у него ощущение «абстрактного», лишённого пола автора. Но в какой степени она могла убедить в этом себя?

Можно было бы предположить, что у автора возникли сложности, при разведении индивидуальной, личной и коллективной идентичности, если бы эти проблем были для него актуальны. Но скорее, он их не испытывал, разделяя себя и текст, репрезентацию и идентичность или даже просто рассматривая смену своих телесных и психологических состояний, как проявление в себе разных природ. Осознание себя человеком, носителем тела и духа, вполне позволяло это сделать.

§ 3. Гендерные стереотипы

Как не трудно было заметить на материале предыдущего параграфа, обе редакции текста обильно нагружены гендерными стереотипами. Они широко применяются при описании не только вполне земных, но даже абстрактных образов, как только у автора возникает необходимость в их приземлении и доступном объяснении читателю. Возможно, их анализ позволит оценить, насколько соответствует саморепрезентация автора как бесполой части единого человеческого универсума его восприятию самого себя. Носит ли она риторический характер или в какой—то степени отражает его самоощущение? И можем ли мы вообще судить об этом?

С одной стороны, текст воспроизводит совершенно классические, патриархатные и, видимо, прочно усвоенные с детства представления об иерархии полов. При подчеркивании равенства и равнозначности перед Богом «мужчин и женщин», перечисление всегда стоит лишь в одной последовательности, и мужчина всегда оказывается на первом месте в этом словосочетании⁷⁷. Он же репрезентирует и человеческую всеобщность в случае, когда ей нужно придать человеческое лицо: абстрактный человек — всегда Адам (в некоторых случаях также некое

⁷⁶ Хотя может быть и наоборот, сознательное желание избавиться от своего пола, или хотя бы забыть о нем и вызвало к жизни концепцию человека, как единого и бесполого создания.

⁷⁷ Не будем говорить о том, что для женщины было бы естественнее начать перечисление с себе подобных. Если этот вопрос специально не осмысливался, и она это как проблему не ощущала, то конечно же срабатывал привычный шаблон.

универсальное творение), местоимения «она» в словаре текста на этот случай нет. Знание того, что существительному *tan* соответствует местоимение *he*, тоже прочно заученный урок.

С другой стороны, приведенные выше примеры авторской трактовки библейских образов свидетельствуют, что визионерка имела свое, не вполне типичное и далеко не мизогинное их прочтение. Было ли возвышение женских персонажей в ущерб мужским запланированным авторским ходом, или текст отразил ее отношение, которое не должно было вылиться на страницы трактата? При внимательном прочтении текста в нем можно найти даже теоретическое обоснование данного отношения. В частности, рассуждая о грехе, автор неоднократно заявляет, что он служит к пользе и возвышению человека, и чем ниже его падение, чем большую пропасть приходится преодолеть падшему (подразумевается, чем больше страданий он перенесет и терпения проявит), тем большие почет и награда ждут его по окончании срока на этом свете (LT 38).

Помня об эпитетах, употребленных автором в отношении собственного пола в краткой редакции, нетрудно предположить, кому по ее мнению нужно было выше подниматься и преодолевать большие трудности. И хотя прямо эта мысль не высказывается, украшает список «достойных» грешников в обеих редакциях Мария Магдалина, фигурируя рядом с апостолами Петром и Павлом и некоторыми другими (ST 17, LT 38)⁷⁸. Кротость и смирение, вполне женские и, с современной точки зрения, умаляющие личность качества⁷⁹, воспетые в связи с восхвалением Девы Марии, в этом контексте приобретают прямо противоположное значение: именно их носители обладают истинным величием и высшим достоинством. Такая логика наводит на мысли о неравнозначном отношении автора Откровений к мужским и женским качествам и образам. Попробуем проверить эти подозрения.

В том, что образ основного маскулинного персонажа Адама выглядит мало презентабельным и не вполне положительным, мы уже имели возможность убедиться. Даже подразумеваемое включение в него высшей сущности не спасло положения. Он выглядит «не по-мужски» жалким и униженным. Однако в откровениях присутствует и куда более негативный — и даже очень маскулинный персонаж — это дьявол. Он не только наделен мужскими чертами, но и описывается как мужчина весьма колоритной и непривлекательной внешности, что опять же сообщает им с Адамом нечто общее, хотя в силу больших возможностей воспринимается он куда «маскулиннее» и неприятнее Адама. Вообще эстетическая

⁷⁸ По не странному совпадению лишь ее называет визионерка, говоря о тех, с кем хотела бы пережить Страсти Христовы (ST 1, LT 2).

⁷⁹ В теории — общехристианские, в социальной практике — в первую очередь женские.

составляющая очень важна для автора Откровений. Она обязательно сопровождает все созданные им образы. Он широко использует ее для создания позитивных или негативных характеристик своих персонажей, добиваясь определенного эмоционального впечатления у читателя.

Дьявол имел обличье молодого человека, длинного и тощего, с уродливым телом и руками. Цвет его кожи напоминал свежееобожженную черепицу, а волосы имели цвет ржавчины и явно были не уложены. В лучших традициях сказки про красную шапочку, образ дополняется огромными белыми зубами и злобным взглядом (LT 67)⁸⁰. Дьявол наделен значительной силой, страшной и непонятной. Его присутствие несет в себе угрозу для окружающих, в частности для визионерки, которую, как она сообщает, он хотел задушить. Чтобы читатель окончательно проникся тем, насколько это видение было «безобразным», его появление, как и полагается работнику горячих цехов, сопровождается дымом, жаром и зловонием (LT 67, 69). Эти неприятные эффекты, в частности, последний, роднят его с образом трясины, воплощавшей телесное начало в человеке. Как мужской персонаж, он также имеет власть, хотя и незначительную по сравнению с Всевышним. Он относительно независим в своих поступках, хотя по большому счету подконтролен. Несмотря на то, что в конечном итоге для человека «все будет хорошо» — во всяком случае, для избранных, — он вполне способен причинить ему реальный ущерб.

Обеспечивает счастливый финал избранным контролирующий всех и вся глава небесной «вертикали» — Бог-Отец. Хотя он и не является человеком, но для доступности ограниченного людского восприятия вполне способен предъявить себя и в человеческом облике, и разумеется — в мужском. Именно таким предстает он в видении о слуге и господине (LT 51)⁸¹.

Образ Бога-Отца наиболее ярко иллюстрирует взаимосвязь гендера и социального статуса. Это Существо воплощает высшую власть и всемогущество. Соответственно подбирается и образ для Его репрезентации — величественный Король или Господин.

Ощущение Его величия и могущественности передается читателю через Его внешнее описание, например, пышность и великолепие лазурного одеяния. Оно было таким, как приличествует «лорду», подчеркивает визионерка, — широким, просторным, прекрасным и величественным. Цвет Его лица был светло-коричневым, выражение — подобающим, а прекрасные черные глаза выражали любовь и жалость по отношению к слуге, за которым Он как раз наблюдал⁸². В общем, описываемый образ

⁸⁰ Образ дьявола был детально разработан в пространной редакции.

⁸¹ Есть и другие видения, представляющие Бога-Отца как правителя (см., напр. LT 14).

⁸² "His clothyng was wyde and syde and full semely, as fallyth to a lorde. The colour of the clothyng was blew as asure, most sad and feyer. His chere was mercifull, the colour

напоминает то ли покрытого легким загаром прославленного воителя, то ли потемневшие лики икон. Его значимость подчеркивается обширностью пространства, в котором Он находится, хотя и несколько пустынного, зато полного Его божественности. Поведение Его характеризуют также «господские» качества — «мир и покой», в которых Он постоянно находится (высшей сущности не свойственны человеческие суета и волнения) (LT 51). Да и чего желать существу самодостаточному, в котором и так уже потенциально содержится все? Как выясняется, есть работа, которую Ему не подобает делать самому, и приходится ожидать ее выполнения от других. Пустынная земля, на которой Он восседает, — руины Его града в человеческой душе, где павший служитель не справляется со своими обязанностями по его поддержанию в достойном виде. Так что хозяину, не желающему покидать свое лучшее творение, приходится ожидать, пока Его Сын не выполнит Свое предназначение и восстановит все в должном виде. Именно непоколебимость Его намерений, по мнению автора, и выражал голубой цвет одежды лорда. Впрочем, автор не склонен томить читателя ожиданием развязки. Проповедь будущего всеобщего благополучия требует счастливого финала, запланированного Всемогущим Правителем. И вот, вместо земной пустоши, Он уже восседает в богатстве и почести у Себя на небесах (LT 51).

Хотя манеры этого Лорда были весьма милостивыми, и Его любящий взгляд, легкомысленно упущенный Его неосмотрительным слугой⁸³, выражал радость и удовольствие, человеку не следует забываться в Его присутствии. Господин может быть доступным и проявлять любезность, да так, что обласканный должен забыть себя от счастья, но это награда, которую Он дарует избранным. Полностью постичь, насколько же человек дорог и симпатичен своему Создателю, Адам может лишь после воссоединения с Ним (LT 7, 51 и др.). А до того духовная слепота лишает его этого наслаждения, и в представлении «ослепленного» грехом человека Вседержитель таинственен, непознаваем, страшен и вызывает душевный трепет.

Впрочем, Ему, как любому господину и правителю, как раз угодно, чтобы беспомощная душа просто и скромно приходила к нему, об этом неоднократно напоминает в тексте. К тому же читателю был предъявлен уже упоминавшийся пример должного поведения на примере Девы Марии. Понимание величия и могущества Бога-Отца — основа взаимоотношений человека со своим «добрым сеньором», которого следует любить и бояться.

of his face was feyer brown whyzt with full semely countenannc, his eyen were blake, most feyer and semely, shewyng full of louely pytte..." // LT 51.

⁸³ Один из упреков, который делает затворница человеку, состоит как раз в том, что, не видя любящего взгляда Хозяина, падший Адам усугубляет свое положение (LT 51).

«Любовь и страх — братья, и они укоренены в нас по доброте нашего Создателя, и они никогда не будут взяты от нас. <...> В нашей натуре — любить, и нам дана милость — любить; и в нашей натуре — бояться, и нам дана милость — бояться»⁸⁴.

Благоговейный страх Бога — лучший способ выразить Ему уважение (LT 65, 74 и др.). Только так можно созерцать Его величие (LT 75). Соответственно строится и общение человека с Господом: наиболее подходящая его форма — смиренная молитва.

Наряду с образом Господина, из социальной практики заимствуется еще одна роль, поясняющая читателю характер взаимоотношений между Богом и человеком. Он — Отец, Глава семьи, членами которой являются оставшиеся ипостаси Троицы и их человеческое дитя. И внушение упомянутого благоговейного страха людям — составная часть не только «господства», но и «отцовства» Бога (LT 74).

«Это свойственно господству и отцовству, чтобы Его боялись, так же, как это свойственно доброте быть любимой; и это свойственно нам, Его слугам и Его детям, бояться Его, вследствие Его господства и отцовства, так же, как это свойственно нам, любить Его за его доброту»⁸⁵.

Как и положено родителю, Он проявляет любовь и заботу в отношении Своего чада, и страх, который Он ему внушает — их составная часть, поскольку он служит к человеческой пользе, направляя «дитя» правильным путем.

«Страх, что заставляет нас поспешно бежать от всего, что не является добром, и пасть на грудь нашего Господа, как дитя в материнские руки⁸⁶, со всем нашим стремлением и со всем нашим желанием, зная нашу слабость и нашу великую нужду, зная Его вечную доброту и Его благословенную любовь, ища лишь в Нем спасение <...>. Тот страх, что ведет нас в этом направлении — добрый и хороший, и истинный...»⁸⁷.

Как и в человеческой среде, самого факта присутствия могущественного Родителя часто оказывается достаточно для успешного воспитательного процесса. Хотя этим конечно функции Бога как Отца не

⁸⁴ "Loue and drede are bredryn, and they are rotyd in vs by the goodnesse of oure maker, and they shall nevyr be taken from vs without and. We haue of kynd to loue, and we haue of grace to loue; and we haue of kynd to drede, and we haue of grace to drede" // LT 74.

⁸⁵ "It longyth to the lordeschyppe and to þe faderhed to be dred, as it longyth to the goodnes to be lovyd; and it longyth to vs þat are his seruanntes and his children to drede hym for lordschyppe and faderhed, as it longyth to vs to loue hym for goodhed" // LT 74.

⁸⁶ О материнском образе Бога см. далее.

⁸⁷ "That dreed that makyth vs hastely to fle fro alle that is nott goode and falle in to oure lordes brest, as þe chylde in to þe moders arme, with alle oure entent and with alle oure mynde, knowyng oure febylnes and oure greate nede, knowyng his evyrlastyng goodnes and his blessyd loue, only sekyng in to hym for saluation <...> That dreed that bryngyth vs in to this wurkyng, it is kynde and gracious and good and truth..." // LT 74.

ограничиваются. Он — Создатель человека и условий для его существования, а также его Защитник, т.е. выполняет главные мужские семейные обязанности отца. Кроме того, Он занимается распределением обязанностей между остальными «домочадцами» и контролем за их исполнением. Остальные — мать, главным образом, — с Его согласия питают, одевают и воспитывают человека, хотя последнее слово в решении человеческой судьбы остается всегда за Отцом, другие могут быть лишь просителям и заступниками.

В качестве Правителя и Родителя Бог-Отец выполняет также судебные функции. Он возвеличивает и награждает. И хотя Он способен все, что добром не является, сделать таковым, превратить падение в возвышение (LT 31—32, 48), и для Него нет ничего невозможного, идея воздаяния, награды именно для достойных и заслуживших ее неоднократно проговаривается⁸⁸. Интересно, что на первое место в образе этого справедливого и милостивого Судьи выносятся именно идея награждения, в то время как тема осуждения практически не поднимается. Даже Адам, согласно концепции автора, сам пал, а не был изгнан. Перед нами удивительно добрый Судья — Он контролирует и надзирает, но не карает. Человек сам себя наказывает, а Всевышний лишь возвеличивает.

Тогда откуда же берется тот самый необходимый и полезный страх, что сродни любви, отчего человек трепещет и дрожит в Его присутствии (LT 74)? Автор называет это величием, подразумевая власть абсолютную и произвольную⁸⁹. Ведь Бог-Отец — высшая неконтролируемая никем и ничем, а потому вовсе небезопасная (хотя и действующая в конечном итоге ради человеческой пользы в ее собственном понимании) Власть. Именно отношение к власти роднит все рекрутируемые для репрезентации Бога-Отца образы. Наиболее употребимый в Его отношении эпитет связан как раз с ее обладанием. Он в первую очередь «Всемогущий» (*almighty*). Высшая власть не только страшна, но и прекрасна на вид — пусть даже это взгляд с колен, — поскольку все образы исключительно позитивны и привлекательны. Если Судья, то справедливый, Правитель — благородный, Отец — любящий. А еще Он прекрасный, милостивый и верный. И абсолютно маскулинный. При ближайшем рассмотрении образ Бога-Отца оказывается куда ме-

⁸⁸ Это и упомянутые примеры Марии Магдалины и компании (ST 17, LT 38), и лично ей высказанная благодарность «за хорошее поведение» (LT 14), и напоминания читателю, что награда ждет нас не просто так, а «за нашу жизнь и наш труд» (LT 58) и, конечно, многократное возвеличивание принесшего главную жертву Христа и др.

⁸⁹ Помня о том, что, согласно авторской концепции, человек просто не в состоянии до времени понять, насколько Бог его любит, мы ориентируемся на «актуальные» для человека чувства.

нее абстрагированным, чем даже Его земное творение. Стремясь понятно обрисовать непостижимое, автор щедро извлекает социальные стереотипы из своего жизненного опыта, понятные и знакомые и его читателю. Но эти стереотипы тянут за собой дополнительные смыслы, которые появляются в качестве фонового знания сразу, как только читатель представляет себе называемый образ. Даже добрый господин, справедливый судья и любящий отец могут и должны наказывать и не только за реально совершенные проступки, но и в порядке «воспитания», чье-то обладание властью всегда представляет угрозу для того, кто этой власти не имеет, но подвластен. Красиво выстроенная теория⁹⁰ не способна перебить данное фоновое знание, закрепленное не только в понимании, но и в эмоциях, фиксирующих отношения. Сама необходимость напоминать читателю о любви и доброте Всеобщего Отца, о которых мы просто не догадываемся, выдает не только предполагаемую автором возможность неоднозначного их читательского восприятия, но и такое же неоднозначное прочтение этих образов самим автором.

Второе лицо Троицы, Иисус Христос — самый интересный с точки зрения гендерных стереотипов персонаж, как по их обилию, так и по прочтению. Он одновременно репрезентирует и мужские, и женские образы, являясь Сыном, Братом, Женихом, Мужем и Матерью. В зависимости от исполняемой на данный момент роли, Он нагружается теми или иными гендерными характеристиками.

В отличие от теоретически абстрактного (на практике, как мы только что видели, это не всегда получается) Главы божественной семьи, Иисус Христос изначально совмещает две природы: божественную и человеческую, причем, заведомо известно, что во втором качестве — мужскую. Да и божественная Его составляющая определяется через мужские роли: определение «Сын» говорит само за себя. Маскулинизация Сына Божьего была запечатлена всей христианской изобразительной традицией. Конечно, можно было подразумевать бесполоую сущность за вполне характерными внешними родовыми признаками, но в восприятии людей отложился именно мужской образ, на который, соответственно, переносились и особенности мужского поведения, сознания и т.п. Без сомнения, визионерка наблюдала образ Иисуса Христа, наделенный мужскими чертами⁹¹. Во-первых, потому, что ее видения были инициированы образом распятия. Во-вторых, местоимения, употребляемые ею по от-

⁹⁰ Читателю специально объясняется, что Господь — добр. Что Он не сердится на человека, поскольку попросту не может. Соответственно, и прощать Он также не может, ведь Он — абсолютное благо. (ЛТ 49).

⁹¹ Трудно согласиться с Дж. Хеймел, полагающей, что затворница наблюдала «бесполой» образ Христа, в то время как дьявол, представлялся ей в образе молодого человека. См.: *Heimmel J.P.* Op. cit. P. 75.

ношению ко второму лицу Троицы, ясно указывают на пол, с которым она Его соотносила. Наконец, некоторые описания и эпитеты в Его отношении также отсылают к маскулинному образу.

Показательно восприятие Иисуса Христа как небесного Жениха, характерное для многих средневековых визионерок. Использование этого образа уже упоминалось в связи с Его невестой — человеческой душой. Тут же отметим, что данная репрезентация Иисуса Христа предполагает реестр сугубо маскулинных качеств, роднящих Его с Отцом: лидерство, покровительство, защиту, заботу и др.

Небесный Жених в лучших фольклорных традициях является Спасителем Своей невесты, прошедшим жестокие и страшные испытания. И в этом качестве Он бесспорно маскулинный, ведь жертву приносит не «просто» Сын Божий, а «высоко досточтимый король <...> величайший и достойнейший» (*hyest worschipfulle kyng* <...> *hieste and worthiest*) (ST 11, ср. LT 20), «прекрасный человек высокого положения, досточтимый, величайший господин» (*fayre personn and of large stature, wurschipfulle, hiest lorde*) (ST 22, ср. LT 68). Как могущественный Хозяин, Он восседает в чести и великолепии в человеческой душе, служащей Ему прекрасным градом, в мире и покое управляет Он землей и небом, и всем, что тут есть (ST 22, 68).

Образ Иисуса — Спасителя и Правителя — очень напоминает образ Его Родителя в той же роли, но с разницей, что образ Бога-Отца как Правителя, прежде всего, разрабатывается в пространной редакции, а Сына — в краткой. В пространной редакции среди мужских ролей Иисуса на первое место выходит Его сыновняя, т.е. менее самостоятельная, подчиненная роль. Более того, в видении о слуге и господине, представляющем «господство» Отца, Сын даже низводится до положения слуги, наряду с Его братом Адамом. И хотя в отличие от собрата Ему уготован счастливый финал, коронавание и место возле Родителя, этот образ пространной редакции выглядит уже не таким могущественным и как следствие не таким маскулинным (LT 51). Вообще положение Сына накладывает на второе лицо Троицы массу обязанностей и хлопот (а Господин трудиться не должен). Однако это — «мужские хлопоты», в первую очередь — разовый героический поступок, потребовавший нечеловеческих усилий, за которым должна последовать соответствующая подвигу награда.

Наряду с мужской Иисус нагружен и женской работой, и в связи с этим репрезентируется в женском образе, а именно — Матери⁹². Ма-

⁹² Определение Бога как Матери, вне сомнения, является одним из центральных звеньев в концепции затворницы, в связи с чем и наиболее остро дискутируемых. Исследования созданного затворницей образа Бога-Матери инициировали изучение его формирования и применения в христианской богословской тра-

теринство Бога связывается с тремя аспектами: сотворением человеческой природы, ее принятием, а также материнским трудом (ЛТ 59). Последний весьма разнообразен. Иисус выполняет по отношению к человеку массу женских обязанностей: питает, одевает, воспитывает, и вообще нет ничего в человеческих потребностях, что Он не смог бы для него сделать, ведь для матери так естественно ухаживать за ребенком (ЛТ 63 и др.).

Такая работа отлична от мужских свершений. Казалось бы, она требует не столько героических, сколько повседневных и непрестанных хлопот и труда, не одной великой — а постоянных маленьких жертв, она не так славна и заметна в глазах общества, она буднична и обыденна. За исключением одного — деторождения. Как настоящая Мать, Сын Божий причастен к рождению человека, причем, как полагается, совершает это в боли и муках. Именно так интерпретируется жертва Иисуса Христа, совершенная ради возрождения человечества:

«...Он [наша Мать — Иисус Христос] реформирует и восстанавливает нас, и силой Его Страстей, Его смерти и Его Вознесения объединяет нас с нашей сущностью».

«...Наша истинная Мать Иисус, Он один рождает нас для радости и бесконечной жизни, будь Он благословен. Так Он вынашивал нас в любви и муках до времени, когда Он пожелал претерпеть острейшие шипы и жестокие страдания, что когда-либо были или будут, и в конце концов Он умер».

«И воспринимая нашу природу, Он дал нам жизнь и Своей благословенной смертью на кресте Он родил нас для вечной жизни»⁹³.

диции. Было доказано его библейское происхождение и широкое применение в христианских теологических сочинениях. Вместе с тем большинство исследователей творчества затворницы отмечает, что в ее труде этот образ достигает наиболее полного развития и приобретает принципиально иное значение. Спектр мнений простирается от полного неприятия наименования Иисуса Христа Матерью человечества до сообщения Ему не только материнской, но и вообще женской природы. Б. Пелпрей полагает, что уподобление Христа Матери является скорее метафорой, и высказывания затворницы о том, что «Христос есть Мать человечества», следует рассматривать сугубо с точки зрения его материнской роли. См.: *Pelprey V.* Op. cit. P. 184—189. Дж. Хеймел склонна считать, что затворница не просто говорит о материнской, но также и женской сущности божества, что воспринимается исследовательницей как проявление средневекового феминизма, нацеленного на возвышение роли женщины и борьбу с социальным доминированием мужчин. См.: *Heimmel J.P.* Op. cit. P. 81. Однако анализу Дж. Хеймел подверглось лишь употребление образа Христа-Матери. Женская ипостась Бога соотносится исследовательницей с материнской автоматически. Объединяла ли затворница образ Христа-Матери и женщины остается не выясненным.

⁹³ "...he reformyth vs and restoryth, and by the vertu of his passion, hisdeth and his vprysyng onyd vs to oure substance" // ЛТ 58.

Однако, как выясняется, и будничная материнская забота может быть героизирована, если речь идет о втором лице Троицы. Ведь питает Оно не обычным материнским молоком, а Своими Телом и Кровью, Его «драгоценная пища» истиной жизни несоизмерима с той, которой потчует обычная мать, подчеркивает автор (LT 60). Вместе с тем эта аналогия не столько акцентирует разницу между божественным и человеческим материнством, сколько поэтизирует оба⁹⁴.

Размышляя над тем, каким образом соотносятся мужские и женские образы Иисуса Христа, проще всего было бы признать, что Его материнство — метафора, подразумевающая исключительно материнские свойства и обязанности. Тем более что нередко мужские и женские образы перечисляются в одном ряду: «...Второе лицо стало нашей Матерью, нашим Братом и нашим Спасителем» (LT 59). Но автор определенно и настойчиво утверждает: «Второе лицо, которое есть наша Мать» (*the seconde person, whych is oure moder*) (LT 58); «И так Иисус есть наша истинная Мать <...> Он есть наша истинная Мать» (*And thus is Jhesu oure very moder <...> he is oure very moder*) (LT 59) и др. Заметим, не «как», а именно «Он есть, является». Да и заслуги Его на этом поприще, как можно было убедиться, истинно материнские, не говоря уже об их масштабах. Тем не менее, во всех случаях по отношению к божественной Матери употребляется местоимение «Он» (*He*). Это нарушение языковой референции совершенно четко фиксирует пол, с которым автор соотносит второе лицо Троицы.

Несмотря на это определенное «Он» (*He*), образ Матери-Иисуса абсолютно отличается от Его же образа величественного Правителя не только исполняемыми обязанностями. Иисус не просто «истинная Мать» человечества, Он — Мать с типичными женскими психическими установками и качествами. Сколько нежности и тепла проливает Он на человечество. Он утешает, жалеет, переживает и, самое главное, — сострадает. Его нежная, ласковая материнская забота обнаруживает глубоко женские качества терпения и кротости. О безоговорочной жертвенности нечего и говорить. И все это достается неразумному ребенку не за какие-то его заслуги, а просто из природной и естественной любви к нему. Если в отношениях с отцом человеку приличествует благоговейный страх, то

“...oure very moder Jhesu, he alone beryth vs to joie and to endlesse levyng, blessyd mot he be. Thus he susteyne vs with hym in loue and traveyle, in to the full tyme þat he wolde suffer the sharpyst thornes and grevous paynes that evyr were or evyr shalle bem and dyed at the last” // LT 60.

“And in the takyng of oure kynd he quyckyng vs, and in his blessyd dyeng vppon the crosse he bare vs to endlesse lyfe” // LT 63.

⁹⁴ Вряд ли это апология материнству как явлению. Скорее перед нами показательная и понятная метафора, работающая на общую концепцию. Образ матери, любящей свое дитя в любых обстоятельствах, наиболее точно характеризовал отношение Бога к человеку, которое акцентирует автор.

к матери следует бежать со всеми насущными жалобами и проблемами в полной уверенности в получении необходимого сочувствия. Время и внимание обеспечены. У истиной матери не может быть более важных дел, чем материнство. При этом от нее не зависит принятие решений, она может лишь просить Бога-Отца или взять на себя ответственность за проступки человека и страдать вместо него. Вместе с материнством Сын Божий очевидно награждается и определенной долей феминности.

Еще больше женственности в образе Иисуса — «прекраснейшего на небесах, цвета земли» (*feyerest of heauyn, flower of earth*) (LT 10) — обнаруживается в Его портретных характеристиках. «Прекрасная и ласковая наша Небесная Мать» (*Feyer and swete is our heavenly moder*), — восхищается визионерка (LT 63). Наиболее часто употребляемые эпитеты по отношению к Христу *fey(e)r* («прекрасный», «светлый»), *tendyr* («нежный», «мягкий», «хрупкий»), *blesse(y)d* («благословенный») и *swe(e)te* («ласковый», «сладкий», «милый»), а также он определяется как *bryght* («светлый») (LT 10, 12, 16 и др.). Если определение *blesse(y)d* употребляется достаточно часто и по отношению к различным персонажам, то *feyer*, *tendyr*, *swete* в основном относятся к Иисусу Христу (около дюжины каждого определения), а также служат для описания любви, которую Он испытывает к человечеству. Конечно, названные эпитеты могут прилагаться как при описании лиц женского, так и мужского пола. В описании Христа они возникают уже в видениях Его Страстей, когда определенно облик Его еще должен был быть маскулинным⁹⁵. Но если при описании других мужских образов эти определения, как правило, или выражают отношение (например, «ласковый Сеньор») или характеризуют образ в целом, то в отношении «истинной Матери» широко употребляются и при детализированном описании. Так, наиболее часто прилагаемое к Христу определение *swe(e)te* — «любимый», «дорогой», «милый», «ласковый» относится к телу Христа в целом, а также отдельно Его лицу, коже волосам, рукам и ногам (*feyer skynne, tendyr flessh*, — LT 12; *blessed face, swete face, swet(e) body, swete flessh* — LT 16 и др.). Его «прекрасная», «светлая» (*feyer*) кожа так не похожа на родительский загар, не говоря уже о его «нежном», «ласковом», «хрупком» (*tendyr*) теле. Нередко эти эпитеты идут в связке, усиливая представление о прелести облика Спасителя (например, «милые добрые руки нашей Матери» (*the swet gracious handes of oure moder*) (LT 61), «ненаглядность (бесценность) и нежность его благословенного тела» (*precioushede and the tendyrnesse of the blessydfulle body*) (LT 20), «нежность ласковых рук и ног» (*tendyrnes of the swete handes and of the swete feet*) (LT 17)). В целом портрет Иису-

⁹⁵ Процесс умирания и утери красоты еще более подчеркивает ее хрупкость и беззащитность (LT 12, 16). См. далее.

са Христа оставляет впечатление хрупкости и нежности. Если приписываемое ему тело не женское, то, как минимум, женственное⁹⁶. Это впечатление усиливается на фоне того, что термины, служащие для его описания, применяются и при создании портретов других объектов и лиц женского пола, особенно Девы Марии (*swete mother*, обозначает Ее визионерка (LT 18 и др.)⁹⁷.

В отношении же других существ мужского рода или маскулинизированных (как первого лица Троицы) эпитетов используется значительно меньше, особенно названных. Женственность Сына особенно заметна на фоне мужественности Отца. Создавая облик любящего Родителя, автор избегает прилагать к Нему определения, которые использует для Его Сына, в лучшем случае Он любит Свое дитя ласково и нежно. Лишь по одному упоминанию содержится о прекрасных глазах и прекрасном лице доброго Сеньора (LT 51), что для описания небожителя более чем скромно, особенно в сравнении с Его ближайшим родственником. Нежность и любовь читаются во взгляде⁹⁸, но не приличествуют наружности. Мягкость подобает мужчине в отношении, но никак не в облике⁹⁹.

Ранее уже отмечалась двойственность облика Вседержителя. Несмотря на то, что Бог-Отец призван олицетворять в трактате по преимуществу доброту и участие в отношении человека, и всячески дается понять, что по настоящему сведущие знают, что вообще-то Ему свойственны мягкость и чуть ли не кротость, доброта и доступность (*myldehed, mekehed, benyngnite, buxomnesse*), (LT 49), в первую очередь Он оставляет впечатление почтенности и могущества и даже внушает страх, ведь это так «свойственно» отцовству (см. выше). Определяется Он по преимуществу как носитель силы и власти. Так что если употребленные в отношении Отца эпитеты в основном отражают Его значительность и достоинство, то в отношении Сына — мягкость и нежность.

⁹⁶ Хотя тело Иисуса рекомендовалось представлять как нежное, подчеркивающее жестокость его экзекуции, вряд ли его образ был просто текстовым заимствованием. Пусть он и отражает бытовавшие в тот момент представления о внешности Христа, визионерка создает собственный яркий и впечатляющий портрет. Кальки были не только способом говорения, но также мышления и чувствования, что и демонстрирует рассматриваемый текст.

⁹⁷ Как убедительно показала К. Байнум, использование образа феминизированного Христа и подчеркивание его близости к Марии было характерно для средневековой традиции, как текстовой, так и визуальной, и не являлось изобретением автора Откровений. Однако она внесла в него новые существенные черты, актуализировав идею символического рождения человечества Христом через единение в Нем человеческой (телесной, и уже потому женской) природы с духовной сущностью. См.: *Vynum C.W.* Op. cit. P. 266—269.

⁹⁸ “louely lokyng” // LT 51.

⁹⁹ “...lovyng lorde whych is to hym full meke and mylde...” // LT 51.

Таким образом, если в краткой редакции Отец и Сын предстают как однозначно маскулинные персонажи, то в описаниях пространной версии заметна существенная разница, намекающая даже на разнополость. Неизбежно напрашивается вывод о взаимосвязи между изменением саморепрезентации автора и феминизацией образа Иисуса.

«Мать» человечества — Иисус Христос наряду с Отцом имеет и свою собственную мать, с которой у него не только не меньше, но, может быть, даже больше общего, чем с Родителем мужского пола. Во всяком случае, в Его образе матери. Это не удивительно, учитывая, что многими своими прекрасными свойствами, по заверению автора Откровений, Он обязан своей земной матери — Марии, «благословенную природу» (*blessed kynde*) которой воспринял (LT 6 и др.).

Ее образ являет собою женский идеал — простая и кроткая девушка, мудрая и искренняя, испытывающая удивление от своей избранности, сознающая величие Бога и собственную незначительность. Она — высшее человеческое существо, не считая человеческой ипостаси Христа. Рядом с Ним, великим, святым, могущественным, благим, Она кажется себе такой низкой и незначительной, что этот почтительный страх наполняет ее кротостью. Через смирение приходят все виды добродетели (LT 4, 7). Она — тень от Его сияния, призванная подчеркнуть Его блеск. Она — существо страдающее и покорное. Смирение и терпение — Ее великие добродетели. Очевидно, с кого срисованы эти отношения, укорененные в реальном, земном и хорошо знакомом автору мире.

Видения Матери Спасителя имеют принципиальное значение. Перед нами единственный персонаж, за исключением Бога в разных его лицах, многократно явленный визионерке. Мария — ключ к пониманию материнства самого Христа. Ее заслуга во втором рождении человечества не многим уступает жертве Ее сына. Автор постоянно подчеркивает, что, спасая человечество, Иисус создал его вновь. У истоков данного события стоит Богородица, генетически связанная с Христом и связавшая его с людьми. Тем самым Она становится матерью всего человечества.

«В то же самое время, когда Бог соединился с нашим телом во чреве Девы, Он принял нашу чувственную душу, — и этим принятием Он всех нас заключил в себя, — Он объединил ее с нашей сущностью. <...> Так, наша Госпожа — наша Мать, в которую все мы включены и рождены от нее во Христе, так как Она — Мать нашего Спасителя, — Мать всех, спасенных...»¹⁰⁰.

¹⁰⁰“For in that same tyme that god knytt hym to oure body in the meydens wombe, he toke oure sensuall soule, in whych takyng, he vs all havynge beclosyd in hym, he onyd it to oure substance. <...>

Thus oure lady is oure moder, in whome we be all beclosyd and of hyr borne in Crist, for she that is moder of oure savyoure is mother of all þat ben sayvd...” // LT 57.

Мария не просто символизирует место встречи божественной и человеческой сущностей. Как мы уже видели на примере Иисуса, материнство понимается широко и включает наряду с физическим рождением духовное сотворение человека, в связи с чем особенно важными становятся соответствующие свойства и качества матери, которая не только обеспечивает внешние, телесные потребности, но, что гораздо важнее, воспитывает.

Итак, Мария — так же, как и Иисус — Мать человечества. Как Матери, Они обладают тождественными свойствами и добродетелями, из которых важнейшие — мудрость, вера, любовь, а также сострадание. Именно оно служит мерой любви, заставляя любящую страдать так же сильно, как тот, кого она любит. Более того, именно Мария, наряду с Иисусом, является наиболее совершенным воплощением любви (ЛТ 18). Не Ее ли добродетели демонстрирует Христос, проявляя послушание, кротость и терпение? Не Его ли путем проходит Мария: от кроткой Девы и страдающей Матери до вознагражденной и восславленной? (А может быть Он — Ее?). Автор не просто использует одинаковые определения в описании Иисуса Христа и Марии, но и награждает Их тождественными сущностями, понимая один образ через другой. Очеловечивая Христа, наделяя Его ролью матери, автор переносит на Него не вообще человеческую, а женскую природу Марии.

Эта феминизация вряд ли явилась результатом продуманной авторской стратегии, поскольку означала бы серьезное отступление от учения, в чем автор явно не был заинтересован¹⁰¹. Совершенно очевидно, что, создавая образ Иисуса-Матери, затворница востребовала социальные качества и роли, что в принципе было характерно для церковной литературы, не задумываясь об их обусловленности полом. Вместе с тем конструирование некоего обобщенного образа неизбежно повлекло за собой и перенос стереотипных представлений и фонового знания, подразумевающих, что мать — это женщина, а кротость и смирение, послушание и терпение — по преимуществу феминные качества...¹⁰²

Итак, «мужчины и женщины» в тексте Откровений не столь абстрактны, как это, возможно, хотелось бы автору. С одной стороны, женское и мужское начала мыслятся как нераздельное целое и активно используются при необходимости подчеркнуть единство объектов: отца и матери, Иисуса и Церкви, Бога и человека. С другой, — собирательные

¹⁰¹Об этом говорят многочисленные ссылки на учение св. Церкви и постоянное подчеркивание им своей кафоличности.

¹⁰²Конечно же библейский тезис «кротких и смиренных есть царствие небесное» (Мф. 5:5) подразумевал и мужчин, и женщин. Но если в отношении мужчин в большинстве случаев эти библейские требования оставались скорее добрым пожеланием, то для женщин они составляли поведенческую норму.

образы работают там, где речь идет о теории, — они наилучшим образом подчеркивают универсальный характер обращения, но как только теория приземляется и обращается к социальной практике, феминное и маскулинное тут же проявляется в тексте. Этот фон пронизывает все социальное пространство, и потому неизбежно присутствует в описании любой общественной практики, даже с божественными персонажами, проявляясь, в частности, через гендерные стереотипы.

Гендерные маркеры широко используются при описании Троицы. Присваивая Ее лицам родительские функции, перенесенные из норм человеческого общежития, автор автоматически сообщает им и особенности, присущие природным отцам и матерям, т.е. Бог наделяется мужскими и женскими свойствами и характеристиками. Разделение мужских и женских качеств Творца, зафиксированное в образах первых двух лиц Троицы, отчетливо выражено в их описаниях. Вряд ли эпитеты, выражающие могущество и даже устрашающие, широко применяемые по отношению к Богу-Отцу, послужили бы комплиментом женщине, в то время как определения Иисуса-Матери как кротчайшего и мягчайшего плохо сочетаются с понятием мужественности.

Несмотря на утверждение равенства и божественного тождества Отца и Сына, примеряя на себя роли мужчин и женщин, Они тут же приобретают неравноправное положение. Именно отношение к власти в первую очередь различает феминное и маскулинное в тексте Откровений. Воплощение полноты власти и могущества ассоциируется только с мужскими характеристиками. Женские образы занимают всегда подчиненное, зависимое положение. Если воплощающий мужское начало Бог-Отец является ее полноценным носителем, то Его Сын в образе Матери тут же попирается в правах. Ему следует терпеть и подчиняться. Его властные функции ограничены даже по отношению к собственному ребенку, о Котором Он должен заботиться, но почти не имеет прав в решении Его судьбы. Семейная дискриминация на том не ограничивается: «Наш Отец желает, наша Мать трудится...» (*Oure fader wyllyth, our mother weryth...*) (LT 59), — констатирует автор. Даже любовь имеет признаки мужской и женской и различается в отношении к отцу и матери. Если в отношении матери она в изрядной доле потребительская, то отца следует любить и бояться.

Как только Иисус перемещается на мужские позиции, то, несмотря на подчиненную по отношению к Отцу «мужскую» роль, Он как носитель части «отцовских» властных функций тут же преодолевает свое женское бесправие. Будучи «маскулинной» частью Отца, Он становится Женихом и Спасителем. Как мужчина является главой своей семьи, так Иисус возглавляет Церковь, играющую в этом контексте подчиненную, т.е. женскую роль. В качестве Жениха Он направляет всю ее деятельность, охраняет и защищает.

Несмотря на проповедь послушания и преклонения перед носителями власти, симпатии автора, как кажется, целиком на стороне слабого (разумеется, в пространной редакции, где гендерные стереотипы наиболее ярко выражены). Разница в отношении к мужским и женским образам проявляется, в первую очередь, при их описании. Женские персонажи абсолютно положительны, прекрасны и добры. Не только Дева Мария и Иисус в роли Матери, но даже мятущаяся человеческая душа в роли невесты Христовой вызывает симпатию и понимание. Феминизированная часть оказывается лучшим, что есть в человеке. Однозначно положителен и образ другой Его невесты — Церкви. Женские образы близки, понятны и порождают исключительно позитивные эмоции и доверие. Их страдания вызывают сочувствие и сопереживание автора и читателя. Мужские персонажи сложнее и далеко не все так хороши. Наряду с однозначно положительным, но несколько чуждым, непонятным, как минимум предполагающим дистанцию в отношениях Богом-Отцом, в тексте присутствует однозначно негативный и отталкивающий образ врага человеческого. Маскулинизированный Адам тоже не вызывает гордости за человечество, как и стремления к идентификации с ним, ведь этот образ персонифицирует падение. Его описание оставляет впечатление униженности, он вызывает жалость и даже сочувствие, но не восхищение или симпатию. Единственный близкий и понятный мужской образ — Иисус Христос. Но Его привлекательность во многом достигается за счет наделения рядом «женских» черт. Описания Его маскулинности разработаны гораздо меньше, и вызывают куда меньше авторских эмоций.

Данные наблюдения позволяют нам вернуться к поставленному ранее вопросу о том, в чем для автора состоит истинное величие. Как кажется, опираясь в изображении своих персонажей на господствующие представления о гендерной иерархии, он делает все для их обрушения, обосновывая тезис о том, что истинное величие состоит в подлинном смирении. И с этих позиций кроткая Дева Мария, действительно, «превосходит все творения» (ЛТ 7) как минимум с точки зрения авторских симпатий. Так что можно предположить — устранение образа св. Цецилии ничуть не сказалось на отношении к ней автора.

Тем не менее, зафиксированные в тексте «проговорки» не обязательно являются продуманной и откровенной апологией женского. Вполне возможно, что текст отразил неосознанное стремление женщины-автора к реабилитации собственной природы, которое она отнюдь не собиралась заявлять в тексте. Более того, это даже не свидетельство того, что она, возвеличивая женские персонажи, имела в виду себя лично. Для его доказательства понадобилось бы найти образы, которым она могла бы себя уподоблять.

Логичным с ее стороны было бы пойти проторенным путем невесты Христовой, тем более что образ души-невесты не чужд ей. Однако очевидно, что автор отнюдь не воспринимает Иисуса Христа как своего персонального Небесного Жениха, что достаточно не типично для женщин ее положения. Не отказываясь абсолютно от образа Божественного Жениха и Мужа, она переключает Его на другие объекты, и в жены Ему предназначается все человечество. Причем Иисус выступает в этом качестве не только как ипостась Бога, но и как часть Адама, его Брат, т.к. Он единосущен не только Богу, но и людям. Отметим и то, что особой концептуальной нагрузки это сравнение не несет, и приводится в ряду аналогичных примеров.

«И так я увидела, что Бог доволен, что Он — наш Отец, и Бог доволен, что Он — наша Мать, и Бог доволен, что Он — наш истинный Жених, и наша душа есть Его любимая жена. И Иисус доволен, что Он наш Брат, и Иисус доволен, что Он — наш Спаситель»¹⁰³.

Анализ ощущений, возникающих у визионерки при явлении ей Иисуса, демонстрирует отсутствие какого бы то ни было эротизма. Ее восприятие Христа абсолютно лишено любовного придыхания, как это можно наблюдать в других случаях. Восхищение и радость от присутствия Бога почти всегда соединяется у нее с благоговейным страхом и почтением (LT 7, 8).

Соответственно воспринимается и поведение Христа. Слова, обращенные к ней, — теплы и добры, но любовного экстаза они явно не вызывают.

«...Дорогая моя, зри и знай твоего Господа, твоего Бога, Который является твоим Создателем и твоей бесконечной радостью; зри твоего собственного Брата, твоего Спасителя, дитя мое, зри и знай, какое удовольствие и счастье имею Я в твоём спасении; и ради Моей любви радуйся со Мной. <...> Смотри, как Я люблю тебя, <...> зри и знай, что Я любил тебя так сильно, до того как Я умер за тебя, что захотел умереть за тебя. И теперь Я умер за тебя и охотно пострадал насколько смог»¹⁰⁴.

Может быть, это и признание в любви, но никак не жениха, пусть даже не человеческого, невесте. В этих словах обнаруживается спокойное, заботливое, родительское отношение, лишённое какой бы то ни было эротической окраски, и проявляется идеальная божественная лю-

¹⁰³“And thus I saw that god enjoyeth that he is our fader, and god enjoyeth that he is our moder, and god enjoyeth that he is our very spouse, and our soule his lovyd wyfe. And Crist enjoyeth þat he is our broder, and Jhesu enjoyeth that he is our sayvour” // LT 52.

¹⁰⁴“my darlyng, behold and see thy lorde, thy god, that is thy maker and thy endesse joi; see thyn owne brother, thy sauoure; my chylde, behold and see what lykynг and blysse I haue in thy saluacion, and for my loue enioye with me.

<...> Lo how I loue thee <...> behold and see that I louyd thee so much, or that I dyed for thee, that I wolde dye for the. And now I haue dyed for the, and sufferd wyl-lyngfully that I may” // LT 24.

бовь, которой и посвящен текст. В таких любовных отношениях автор в лучшем случае репрезентирует себя в качестве посредника, чья задача — передать всем христианам Божью милость, — частицы человечества, с которым Господь строит свои родственные связи. Никакого индивидуального избранничества автор, даже если и ощущает, не высказывает.

«...Так как все мы едины в любви, воистину, мне не было открыто, что Бог любит меня больше, чем последнюю душу, что находится в милости...»¹⁰⁵.

Ее личные брачные контакты с Богом, таким образом, абсолютно исключаются.

Основным женским персонажем, с которым, теоретически, мог бы идентифицировать себя автор Откровений является Дева Мария¹⁰⁶. Предположение — вполне логично, учитывая наполнение образа, воплощающего любовь и сострадание, и основной посыл текста — передать любовь Бога к людям, научить их этой любви. Очевидно, что и само создание текста было инициировано этим. Однако эмпатия — почти все, что роднит автора с Девой Марией, и такой самоидентификации не производится. Главное назначение образа Богородицы — репрезентация материнства, и любовь Ее — это материнская любовь. В таком качестве Она оказывается ближе к Ее сыну Иисусу, чем к людям, да и Ее человеческая природа отнюдь не типична. Она — высшее существо, в связи с чем была избрана для объединения божественной и человеческой сущностей. А визионерка определенно ощущает себя частью человечества, не матерью, а ребенком: «Мы — дети Христа» (LT 54), — однозначно заявляет она. Конечно, как часть человечества визионерка причастна и Марии, но лишь как элемент целого, дитя Бога, носитель Его сущности, но не отдельный человек, тем более не как женщина. В той же степени, что и Марии она причастна и Иисусу, и всем другим мужчинам и женщинам, независимо от половой принадлежности. Так надо ли признать, что бесполое дитя, с которым автор, как кажется, идентифицирует себя (или заявляет о том), не имеет отношения ни к гендерно нагруженным образам героев, ни к почти феминистской (как могло бы показаться сегодня) риторике текста?

¹⁰⁵“...for we be alle one in loue, for verely it was nott shewde to me that god lovyth me better than the lest soule that is in grace” // LT 9.

¹⁰⁶Существующее мнение, что автор Откровений мог идентифицировать себя с другим женским персонажем, Марией Магдалиной, представляется сомнительным. Хотя визионерка и сообщает о своем желании быть с Марией Магдалиной и другими во время распятия у креста (ST 1; LT 2), это не кажется достаточным основанием для построения идентичности с этим, не часто появляющимся персонажем. Стремление быть с ней скорее продиктовано желанием видеть своими глазами крестные муки Христа и называнием всем известных свидетелей происходившего, но не более того.

§ 4. Когда мать — не женщина

Чтобы понять, в какой степени «феминистские» декларации (не)тождественны самоощущению визионерки, попытаемся описать проявления автора в тексте. Уступим, наконец, соблазну и шагнем на зыбкую почву интерпретации, без которой нам вряд ли удастся наметить психологический портрет автора и проследить его изменения.

Очевидно, что женщина отличалась здравым аналитическим и даже критическим умом, о чем свидетельствует как уровень осмысления заявленных проблем (при том, что образование, скорее всего, мало тому способствовало), так и выстроенность и упорядоченность обеих редакций труда (в целом нехарактерная для женских текстов)¹⁰⁷. Особенно о том свидетельствуют сомнения относительно природы ее видений, высказанные вскоре, после их получения. Вот как она сообщает о них:

«Затем пришел ко мне священник и спросил, как мои дела. Я сказала: “Я бредила сегодня”. И он засмеялся, громко и сердечно. И я сказала: “Мне показалось, что крест, стоявший перед моим лицом, обильно кровоточил”. При этих словах человек, с которым я разговаривала, стал серьезным и изумленным. И тотчас я устыдилась и поразились своему безрассудству, и я подумала: “Этот человек воспринимает серьезно каждое слово, что я говорю”, — поэтому я больше ничего не сказала. И когда я увидела, что он воспринял это серьезно и с большим почтением, я глубоко устыдилась и захотела исповедоваться; но я не могла рассказать это ни одному священнику, поскольку думала: “Как может священник поверить мне, когда я <...> не поверила Господу Богу?”»¹⁰⁸

Многочисленные оговорки, ссылки на авторитеты, риторические приемы, умаляющие авторские заслуги, безусловно, свидетельствуют об осторожности и знании жизни или о присутствии хорошего советчика (или редактора). Впрочем, чтобы последовать здравому совету тоже требуется определенное умственное напряжение. Кроме того, за ними можно увидеть и типично женскую склонность к сомнениям и неуверенности в себе. Для того чтобы визионерка задумалась о значимости увиденного, ей понадобилось внешнее одобрение и напутствие.

¹⁰⁷Об этом подробнее см. далее.

¹⁰⁸“Then cam a relygous person to me and askyd me how I faryd, and I seyde I had ravyd to day. And he loght lowde and interly. And I seyde: The crosse that stode befor my face, me thought it bled fast; and with this worde the person þat I spake to waxed all sad, and merveylyd. And anone I was sore ashamyd and astonyd for my rechelesnesse, and I thought: this man takyth sadly the lest worde that I myght sey, that sawe no more therof. And when I saw that he toke it so sadly and with so grete reverence, I waxsyd full grettly ashamyd, and wolde a bene shryvyn. But I cowlde telle it to no prest, for I thought, how shulde a preste believe me when I <...> nott to belyueoure lorde god?” // LT 66.

Как свидетельство неуверенности в своей правоте может рассматриваться и уже отмеченное постоянное стремление опереться на силу церковного авторитета, ссылки на учение и проповедь святой церкви.

Можно предположить, что наряду с хорошими умственными способностями, автору как минимум в молодости были присущи эмоциональность, впечатлительность и живое воображение, качества, традиционно приписываемые женщинам. Иначе рассказ о св. Цецилии вряд ли оставил бы в душе девушки такой глубокий след. Услышав историю святой, она тут же вжилась в ее образ и придумала возможный вариант развития подобных событий для себя. О бурной фантазии говорит и яркость описанных ею видений, которые не только не теряют красок спустя долгие годы и даже десятилетия, но и расцветаются новыми¹⁰⁹. Как уже упоминалось выше, видения были даны женщине не только мысленно, но и зрительно (ST 7, LT 9). При этом она не просто наблюдает, а физически ощущает своих «посетителей»: они не только объемны и зримы, но также пахнут, имеют температуру и прочие плотские характеристики. Вот как она наблюдает истязание Спасителя:

«Внезапно я увидела красную кровь, стекающую из-под венца, горячую и свежую, обильную и яркую, так, как это было тогда, когда терновый венец был вонзен в Его благословенную главу»¹¹⁰.

Одно из самых ярких и эмоционально сильных — описание последних мук Христа.

«...Христос показал мне часть Его Страстей накануне Его смерти. Я увидела Его возлюбленное лицо, когда оно было иссушенным и бескровным, с бледностью умирания и смертельной бледностью, чахнувшее, и затем ставшее более мертвенно посиневшим, и затем коричневато синим, словно плоть становилась все более мертвой. <...> Больно было видеть это глубокое умирание, и Его нос съежился и иссушился у меня на глазах, и возлюбленное тело потемнело и почернело, полностью изменилось и трансформировалось от своей прекрасной свежести и ярких красок в иссушенное умирание. Так как в то самое время, когда наш благословенный Спаситель умирал на кресте, был сухой, пронизывающий ветер, удивительно холодный, как мне кажется, и когда вся драгоценная кровь, что могла, вытекла из Его возлюбленного тела, все еще осталось немного влаги в возлюбленной плоти Христа <...> Она иссушалась обескровливанием и страданием изнутри и порывами ветра и холодом снаружи <...> И хотя эти муки были жестокими и

¹⁰⁹Это и появление новых образов (Бог-Отец в видении о слуге и господине, Иисус в роли матери) и обогащение ранее сделанных описаний (например, дьявола).

¹¹⁰“...sodenly I saw the reed bloud rynnyng downe from vnder the garlande, hote and freyshely, plentuously and liuely, right as it was in the tyme that the garland of thornes was pressed on his blessed head” // ST 3, LT 4.

острыми, они продолжались очень долгое время. <...> Так я видела, как возлюбленная плоть иссушалась у меня на глазах, часть за частью умирая в поразительных муках. <...> возлюбленное тело было так обесцвечено, так иссушено, так сморщено, так мертво и так жалостно, словно было мертвым неделю <...> И мне показалось, что иссушение плоти Христа было величайшей мукой и последними его страстями»¹¹¹.

Не удивительно, что все видения сопровождаются сильными эмоциональными переживаниями, которыми визионерка находит нужным поделиться с читателем. То ее сердце наполняется «величайшей радостью» (LT 4), то сильнейшей скорбью. Желая подчеркнуть их силу и остроту, она широко злоупотребляет превосходной степенью. Перепады ее настроения за относительно небольшое время имеют очень широкую амплитуду¹¹² (LT 15). (Если это опять же не способ воздействия на эмоциональное состояние читателя. Впрочем, одно другое не исключает). Пожалуй, можно также говорить о некоторой эмоциональной неустойчивости автора, также типично женском свойстве, но при этом вряд ли у нее была склонность к истерии, «за компанию» с другими визионерками приписываемая ей некоторыми исследователями-мужчинами. Однако ни один из текстов о том не свидетельствует. Зато она определенно приняла близко к сердцу христианскую подвижническую этику, и ее украшали сострадание, вера и стремление к подвигу. Хотя приступы героизма, скорее всего, были временными, как и тяга к страданию, и наваянными сильным впечатлением от услышанного рассказа. Ее стремление к самопожертвованию, как можно заключить из текста (ST 1, LT 2), не носило характера навязчивой идеи, и сомнительно, чтобы оно было смыслом ее жизни до болезни. Иначе вряд ли бы она об этом забыла, и тем более не стала бы об этой забывчивости

¹¹¹“After thys Crist shewde a parte of hys passyon nere his dyeng. I saw the swete face as it were drye and blodeles with pale dyeng and deede pale, langhuryng and than turned more deede in to blew, and after in browne blew, as the flessch turned more depe dede. <...> This was a painfulle chaungyng, to se this depe dying, and also hys nose clongyn to geder and dried to my syght; and the swete body waxid browne and blacke, alle chaungyd and turned ouzttte of þe feyer fressch and lyuely coloure of hym selfe in to drye dyeng. For that same tyme that oure blessyd sauour dyed vppon the rode, it was a dry sharp wynd, wonder colde as to my syght; and what tyme that þe precyous blode was bled out of the swete body that myght passe ther fro, yet ther was a moyster in the swete flessch of Crist <...> Blodlesshed and payne dried with in, and blowing of the wynde and colde comyng from with out <...> And thowe this peyne was bitter and sharp, yet it was fulle longe lastyng, as to my syght. <...> Thus I saw the swete flessch dry in my syght, parte after perte dryeng with marvelous payne. <...> the swet body was so dyscolouryd, so drye, so clongyn, so dedly and so pytuous as he had bene senyght deed <...> And me thought the dryeng of Cristes flessch was the most peyne and the last of his passion” // LT 16.

¹¹²Этот вопрос уже поднимался в разговоре о сущности человека.

сообщать¹¹³. Скорее речь идет об эмпатии, способности сопереживать, психологически «включаться» в ситуацию¹¹⁴.

Для молодой искренне верующей женщины мысли о страданиях Спасителя в эпоху расцвета христианской мистики, в принципе, ничего из ряда вон выходящего не представляли. Текст ничего не сообщает читателю о повышенной религиозности его героини в юные годы или ее особой греховности — фактах, которые вряд ли автор выпустил бы из своей жизни, описывая происходившее. По-видимому, извлечь из ранней биографии ни в назидание, ни в обоснование последующего избранничества было особенно нечего. Напротив, рассказывая о получении видений, автор сообщает, что ни лучше, ни хуже других¹¹⁵. Готовясь предстать перед Создателем во время болезни, женщина не испытывала особого страха и не ожидала суровой кары, т.к. всегда старалась любить Бога и соблюдать Его заветы людям. Тридцатилетний багаж жизненного опыта не мешал ей верить в доброту и лояльность Творца по отношению к ней. Сомнительно, чтобы она вообще чувствовала на себе груз грехов, касаясь искупления Иисусом грехов человечества, — а эта тема проходит в тексте постоянно — она предпочитает говорить именно о суммарных общечеловеческих грехах, употребляя местоимение «мы». Восторгаясь Его самопожертвованием, в том числе ради нее (это женщина переживает лично), она не чувствует за собой персональной ответственности или вины за страдания Бога. Ее переполняет чувство сострадания, но не сознание греховности¹¹⁶. Многократные заявления о ее «жалкой» и «дурной» природе выглядят малоубедительными, риторическими приемами, особенно на фоне ее концепции человека. По-видимому, ей удастся достаточно абстрагироваться от своей «грешной» плоти, чтобы не испытывать за нее особого чувства вины. Даже в сравнении с небесной чистотой и счастьем, приходя в себя, т.е. возвращаясь на землю, она чувствует не тяжесть давящих пороков, что было бы вполне логичным, а утомление и скуку от земной жизни и себя самой (LT 15).

¹¹³«Эти два желания [страстей и болезни] <...> покинули мои мысли <...> (*These twayne desyres <...> passid from my mynd <...>*) // LT 2.

¹¹⁴Способность к эмпатии довольно долго считали специфической женской особенностью. Сейчас психологи предпочитают говорить о женской специфике в ее выражении, см.: Бреслав Г. Психология эмоций. М., 2007. С. 430.

¹¹⁵Конечно, если признать Откровения исключительно художественной литературой, то такого рода пассажи были бы мало уместными. Но тогда, вероятно, других ранних личных воспоминаний текст также не содержал бы.

¹¹⁶Хотя тема греха занимает важное место в ее богословской концепции. Невнимание к нему в этом контексте вряд ли является проявлением характерного для автора универсализма, — когда речь идет о ее личном грехе в связи с видениями, она не приписывает его другим и не забывает в нем покаяться прилюдно, пусть и видит оправдание своего греха в общей природе всего человечества.

Однако ненависти к земному миру она также не испытывает. Ее текст наполнен жалобами на тягости человеческой жизни, но раздаются они в сравнении с описанием блаженства на небесах и призваны подчеркнуть разницу между этими двумя состояниями. Отношение к земной жизни, природе скорее возвышенное и поэтическое. Ей дороги образы материального мира, и они широко используются в видениях. Одно лишь сравнение потока драгоценной крови Христа, обладающей высочайшей ценностью и значимостью в ее системе координат, с дождевой водой, струящейся с крыш, предельно показательно (LT 7). И такое сравнение не единственное в своем роде и даже не самое странное на взгляд современного читателя. Определенно автор, употребляя его, не рассчитывал добиться снижения эстетического эффекта у аудитории, даже если имел в виду лишь обилие крови. Метафора не кажется ему неподходящей, хотя автор, как мы уже неоднократно могли убедиться, осознанно заботится о читательском восприятии его текста, в том числе и эмоциональном.

Любовь Бога к миру и всему, что есть в нем, обоснована в уже неоднократно упомянутом ранее видении орешника: «...Все, что Он создал, — великое, прекрасное, благое и доброе» (...*alle thynges that he has made; it is mykille and fayre and large and goode*) (ST 5, LT 5) Было бы странным проповедовать после этого ненависть к тому, что согрето, по ее же утверждению, заботой и любовью его Создателя. Особенно потому, что Бог — это и есть мир: «Я увидела, что Он для нас — все, что есть доброго...» (*I sawe that he es to vs alle thynges þat is goode...*) (ST 4). Ее отношение к миру скорее говорит об эстетическом наслаждении им, чем о ненависти или презрении. Да и сама визионерка признается, что ей было жаль покидать его так рано (LT 3). Привлекал ли ее в то время образ небес так сильно, как она о том вспоминала впоследствии?¹¹⁷

Оптимистический настрой характерен для обеих редакций текста. И это не случайная тональность, а принципиальная позиция, ведь его автор проповедует спасение, загробное блаженство, но с той разницей, что, если в краткой редакции скорее просвечивает его уверенность по поводу себя самого, а заодно приглашение последовать его примеру и для других возможных желающих, то в пространной — определенно излагается сотериология. Женщина не страшится смерти, не ждет загробных мук и

¹¹⁷Хотя она делает оговорку, что ничто ее тогда к земле не привязывало, это мнение сильно повзрослевшей женщины, к тому же высказанное публично. Некоторые сомнения в корректности ее воспоминаний о подробностях происходившего во время ее болезни вызывает признание в том, что она пыталась поинтересоваться у Господа судьбой дорогого ей человека (LT 35). Так что привязанности на земле у нее определенно имелись, другой вопрос, насколько сильны они были, и как она выстраивала их иерархию, тогда и после, а главное, как она об этом вспоминала впоследствии.

не пугает ими окружающих. Она уверена в личном спасении, но не торопится предстать перед Всевышним, заявляя, что считает себя пока недостаточно достойной. Удерживает ее от принятия вечного блаженства, которое она явно для себя ожидает и не считает нужным скрывать это от окружающих, как ни странно то, что она пока недостаточно страдалась на земле (ST 2, LT 3). Однако ее трудно заподозрить в мазохизме, слишком откровенно и убедительно она жалуется на боль. В принципе, в сочетании тяги к страданию и позитивного взгляда на вещи нет противоречия, в виду высокой религиозной ценности страдания в ее время. За желанием уподобиться Христу, вызванном эмпатией, отнюдь не стояло стремление к боли, испытав которую, она засомневалась в том, что способна ее вынести. Героическое намерение повторить путь Спасителя, к чему, видимо, ее регулярно призывали с детства, как и всех прочих добрых христиан, вряд ли имело у нее характер навязчивой идеи. Ведь это было желание, по исполнению которого она сразу даже не вспомнила, что сама о том просила Бога¹¹⁸. Более того, она признается, что если бы знала, что ей доведется пережить, то вряд ли бы просила о том столь опрометчиво (LT 19). Эмоциональный рассказ о физических страданиях выдает не гордость от их получения, а совсем другие переживания. Она жалуется и плачет, испытывая боль, о которой, кажется, сама до того мечтала.

«И после этого я вскоре пришла в себя и к моей телесной болезни, понимая, что я должна жить, и негодная, я горевала и сетовала на телесную боль, что я чувствовала...»¹¹⁹.

В общем, складывается образ доброй христианки, честно выполняющей церковные предписания, но не фанатично верующей женщины «со странностями», тем более не мазохистки и не истерички (в чем ее иногда незаслуженно обвиняют). Весьма характерными для нее представляются недоверие, с которым она воспринимает происшедшее, и поиск рационального объяснения случившегося («бред»). С другой стороны, демонстрируется глубочайшее послушание по отношению к священнику, по одному слову которого радикально меняется мнение визионерки. Или она ждала от него этого подтверждения с боязнью и радостью одновременно? Вера в чудесное и готовность принять его соседствуют у автора с рациональным мышлением и хорошо развитой логикой.

¹¹⁸Если, конечно, отметить возможность риторического приема, использованного для придания скромности автору и доверия к его рассказу, то на фоне других шагов в этом направлении такое предположение не кажется невозможным. Но не будем подозревать ее в неискренности в столь важном вопросе, тем более учитывая общую «откровенную» тональность текста.

¹¹⁹“And efter this sone I felle to my selfe and to my bodelye seknes, vnderstandande that I schulde life, and as a wrech heuyed and mourned for the bodely paynes that I feled...” // ST 21.

Если сбросить со счетов риторику и верить автору на слово, мысль об избранничестве настолько была для нее удивительна, что она все время сомневается, постоянно нуждаясь в подтверждении реальности происходившего с ней. Даже получив от священника уверение в истинности видений, она все еще сомневалась, пока, наконец, ее женская неуверенность не побудила самого Бога сообщить ей, что это был Он, а не галлюцинация¹²⁰.

Автор отнюдь не производит впечатления пассионария, исполненного мысли о важности собственной миссии. Единственное, чем она могла объяснить свое избранничество — ожиданием скорой смерти (LT 3). Описание ощущений от приближающегося конца вызывает безусловное сочувствие и доверие читателя:

«После того я почувствовала, как будто верхняя часть моего тела начала умирать. Мои руки упали по сторонам, и также от слабости моя голова склонилась на сторону. <...> Тогда я действительно поверила, что я на грани смерти»¹²¹.

Несколько удивили визионерку полученные ею назидания, скорее необходимые живущим, чем готовившейся покинуть земной мир. Повидимому, только осмысливая случившееся, отвечая на вопрос о его причинах, она вспоминает о фантазиях молодости и своей забытой просьбе — тяжкой болезни.

Сама ли она, глубоко «устыдившись» собственного неверия, избрала стезю богослужения или отдалась на волю обстоятельств? По свидетельству подвижницы, Бог неоднократно давал понять, что ее долг — рассказать обо всем увиденном людям (LT 8). Именно так следует интерпретировать многочисленные пассажи о широкой адресации ее труда. Виной ли тому ее неуверенность, и так ли сильно она сомневалась в своих силах и значимости, как говорит? Не авторское ли кокетство — все ее переживания или, быть может, исполнение заповеди о смирении? Или в опасное время преследования еретиков куда спокойнее было прикрыться чужим мнением и авторитетом? Иначе к чему рассказывать о своих сомнениях столько лет спустя? С другой стороны, вряд ли смирение показное: ведь его ценность и значимость неоднократно обоснована автором.

Вглядываясь с высоты лет и жизненного опыта на тридцатилетнюю женщину, она осуждает свое легкомыслие и маловерие. Но что стоит за ними теперь: вера в чудесное, безоговорочное доверие к авторитетам или уверенность в себе?

¹²⁰“Wytt it now wele, it was no ravyng that thou saw to day...” // LT 68.

¹²¹“Aftyр this the overe partye of my bodye beganne to dye, as to my felynge. Myne handdys felle downe on aythere syde, and also for vnpowere my heede satylde downe onn syde. <...> Then wende I sothelye to hafe bene atte the poynte od dede” // ST 2. Cp. LT 3.

Многие годы земной жизни после получения видений были посвящены постижению увиденного и работе над текстом Откровений¹²². Конечно, эта деятельность не могла не отразиться на мироощущении визионерки.

Пребывание в монастыре и даже в затворничестве не было таким уж сильным испытанием для психики, поскольку само по себе еще не означало абсолютной изоляции от мира. Скорее оно выступает как средство постижения иной реальности: тишина и уединение, отказ от мирской суеты позволяли без помехи «общаться» с Богом, размышлять над полученным знанием. Некоторые медиативные техники, дополненные суровым постом, вполне могли представлять угрозу для психики. Но поскольку автор не сообщает подробностей на сей счет и не требует голодной диеты от богобоязненных христиан, а текст свидетельствует о его душевном здоровье, то и у нас нет оснований сомневаться в нем.

Сейчас вряд ли возможно точно установить причины кардинальной перемены ее судьбы, если таковая произошла¹²³. Мы вынуждены опираться на мнение самой затворницы, но значительно повзрослевшей, умудренной жизненным опытом, убеждающей себя и окружающих в единственно возможном пути для нее и всех христиан. Трудно говорить о том, насколько добровольно этот путь был ею избран, какую роль сыграла в ее судьбе перенесенная болезнь, и какие еще доводы могли повлиять на выбор жизненного пути. Умалчивается ли об этом в виду несущественности для повествования, или действительно единственной причиной был душевный перелом, изменивший всю последу-

¹²²В виду крайне ограниченных сведений ее образ жизни в этот период пытаются реконструировать, воссоздавая общие условия жизни средневековых затворниц, в частности по «Правилам для затворниц», имевших хождение в Англии, и бенедиктинским уставам, что, конечно, не означает, что устава и правил строго придерживались. Исследования повседневной жизни бенедиктинских общин на исходе средневековья как раз подчеркивают несоответствие между требованиями уставов и реально существовавшей практикой. Таким образом, может быть воссоздан некий суммарный портрет абстрактной затворницы, распространяемый, за недостатком данных, на автора Откровений. Распорядок дня, одежда и питание, круг общения в общих чертах могут быть восстановлены. Как ни странно звучат слова о круге общения для затворницы, пусть он был весьма узкий, но все же существовал. В него входила девушка-прислужница, имели место визиты духовных особ и даже набожных мирян (вроде Марджери Кемп), да и работа по публикации Откровений требовала определенных контактов с окружающим миром. (Документы сохранили информацию о дарении денежных средств затворнице и ее прислужницам. См.: *Colledge E., Walsh J. Op. cit. P. 33—34*). Но для нас интереснее психологические условия ее существования, которые мы и пытаемся реконструировать на основе не общих предположений, а ее собственных слов.

¹²³Изменения в мировоззрении не обязательно являются доказательством перемены образа жизни. Поскольку точно не установлено, пребывала она в монастыре до болезни или нет, то судить о том, насколько ее жизнь изменилась, трудно.

ющую жизнь женщины? И в этом случае, насколько она действительно изменилась? Сама она ничего об этом не сообщает. Можно лишь догадываться, что последовало за получением видений, и каким образом она стала затворницей. Хотя в наличии травматического опыта, способного привести к существенным коррективам во взглядах на жизни и их реализации сомнений не остается.

Если поверить ей самой, то стимулов оставаться на земле у нее не было. Ее земные привязанности казались ей слишком незначительными по сравнению с любовью к Богу и стремлением к нему. Земной мир пугал ее своей тяжестью и тоской, в то время как пережитое во время видений ощущение небесного блаженства и счастья являлось единственной путеводной звездой в жизни. Но тогда зачем она тратит столько сил и времени на сочинение трактата, вдумчиво работает над его редакциями, к чему ей земные хлопоты? Зачем пересказывать людям то, что она, по ее собственным признаниям, не может высказать словами?

Вряд ли можно упрекнуть нашу героиню в тщеславии или стремлении скрасить пустоту земной жизни. Ее духовный мир богат и насыщен. Видения были восприняты ею скорее как поставленные вопросы, чем как данные ответы. Десятилетия посвятила она их осмыслению и «расшифровке». За это время образ мыслей и чувств женщины пережил существенную трансформацию. Она вела себя по-прежнему скромно и осмотрительно, к чему призывала и других¹²⁴. Но текст выдает и иные чувства, появившиеся в ней.

Теперь она не только не боится рассказать о видениях исповеднику. Ее трактат адресован — ни много, ни мало — всем христианам¹²⁵, и визионерка чувствует за собой право на такое обращение. Даже в самом тоне появляется назидание. Женщина провозглашает божественные тайны не только в том виде, в каком получила их в видениях, но и, ощутив себя человеком, сопричастным Господу, снабжает собственными комментариями и размышлениями откровения свыше¹²⁶. Именно к ней персонально были обращены слова Его любви, ей обещано царствие небесное, она уже почувствовала себя «одной ногой» на небесах. Ей были раскрыты его тайные помыслы, и судьбы человечества — в ее руках, Именно ей было велено — наставлять в своем знании других. К ней по-

¹²⁴Весьма осторожное напутствие дала она Марджери (Book 18).

¹²⁵Хотя она заявляет, что обращается к простецам, поскольку люди сведущие и без нее все хорошо знают (LT 9), но это сужение аудитории на фоне утверждений о собственной необразованности воспринимается не более чем риторическим приемом. Хотя книжное знание в те времена дорогого стоило, оно не могло конкурировать с первоисточником.

¹²⁶Мы уже упоминали о том, что пространная редакция сильно разрослась именно за счет таких вставок.

тянулись за советом паломники, и вот уже хорошо знакомо чувство избранничества. Долгие годы наедине с Богом и людское признание сделали это ощущение привычным. Упорно напоминает она себе и другим о необходимости смирения. Но кому больше? Многочисленные и даже навязчивые пассажи, подчеркивающие, что полученное ею знание предназначалось всем христианам, и она — лишь ничтожная часть сообщества, не отменяют (и даже слабо оправдывают) ее личные комментарии к видениям. Это однозначно ее раздумья и понимание, ее многолетняя работа, хотя и вдохновенные свыше. Появлению уверенности в немалой степени должен был способствовать и возраст. Для женщин он всегда был хорошим лекарством от половой дискриминации и неуверенности в себе¹²⁷. С годами к ней начинали прислушиваться и обращались за опытом более молодые члены сообщества и не только они¹²⁸.

Впрочем, гораздо более значимой для общества была ее слава мистика. Она обосновывала претензию на сокровенное знание, недоступное обычному человеку, подтверждала право на изложение божественных истин, право быть услышанной. Визионерка — даже на фоне распространенности данного явления на континенте — оставалась человеком редким и исключительным. Персональное общение с Богом дорогого стоило. Именно ее, свою избранницу, называет Иисус «Дорогая моя!»¹²⁹ В обществе, напряженно ищущем дорогу к Богу, к спасению — ее опыт бесценен¹³⁰. Судя по отрывочным дошедшим до нас данным, автор Откровений пользовался большим уважением и известностью в Норидже и за его пределами¹³¹. Признание должно было стимулировать рост уверенности в себе, ощущение собственного права на высказывание. А голос из затворнической тиши звучал убедительно громко¹³². Особенно, если общение происходило через книгу. Исключение личного контакта позволяло скрыть мелкие чело-

¹²⁷Этот аргумент неоднократно приводился исследователями, изучавшими женское творчество. Удачным кажется введение термина «де-феминизация» для обозначения отношения к женщинам, прошедшим период менопаузы. Как ни странно, Линн Стейли Джонсон, учитывая это обстоятельство в отношении Марджери Кемп, упускает его в отношении автора Откровений. См.: *Staley Johnson L. Op. cit.*

¹²⁸Марджери к ней ездила как раз за советом и духовным опытом. Надо полагать, она была далеко не единственной.

¹²⁹В англ. яз. *darlyng* не имеет рода.

¹³⁰Напомним, что речь идет не о типичных медиативных практиках, в которых не было ничего особенно замечательного и необычного, а об эксклюзивном опыте.

¹³¹См.: *The Book of Margery Kempe 18.*

¹³²Согласно теории гендерного разделения социального пространства, по наблюдению исследователей, затворничество предоставляло больше свободы для литературного творчества женщин, чем нахождение в миру, где их деятельность жестко регламентировалась общественными нормами, не предполагавшими женской активности такого рода. См.: *McAvoy L.H. Op. cit. P. 6.*

веческие «дефекты», например пол, что должно было повышать степень доверия к автору.

Однако вся уверенность визионерки исчезает, когда Бог покидает ее, оставляя, как и любого другого человека, наедине с самим собой, со своей далеко не идеальной природой. Ведь ее сокровенное знание не столько основывается на книжной учености, сколько на откровениях. Оно не принадлежит ей полностью, но дается «во временное пользование»¹³³. Что лучше может научить смирению и мудрости, чем напоминание о тяготении неверной плоти. И снова за текстом стоит сомневающаяся женщина, которой остается лишь стонать и жаловаться на ее несовершенство. Как уже отмечалось выше, именно пассажи о ее «особо несовершенной» женской природе были сняты из пространной редакции. Если бы дело было в оправдании женского и присвоении женщинам «права голоса», как можно было бы ожидать после разбора гендерных стереотипов автора Откровений, то он вряд ли стал бы скрывать, что он не мужчина.

Можно предположить, что в ходе работы по опубликованию видений, визионерка столкнулась с проблемой признания в качестве заслуживающего доверия автора¹³⁴. И если изначально она оправдывается, доказывая право на высказывание, умаляя себя, обижаясь и жалуясь, тем самым проговариваясь о собственной неуверенности, то затем выбирает менее проблемную и более тонкую стратегию — снимает оправдания и убирает упоминание о себе, объективируя свое знание и его носителя¹³⁵. Тому в немалой степени должно было способствовать появившееся за долгие годы работы и жизненного опыта чувство уверенности в себе и своих силах¹³⁶. Невозможно абсолютно точно утверждать, в

¹³³Хотя этим также подтверждается боговдохновенность ее знания и его истинность.

¹³⁴«... Термин “женщина-писатель” в отношении Средних веков может рассматриваться как оксиморонический...», — остроумно замечает одна из исследовательниц творчества женщин мистиков. См.: *McAvoy L.H.* Op. cit. p. 6.

¹³⁵Интересную теорию придания авторитетности женскому тексту предложила Линн Стейли Джонсон. По ее мнению, авторитетность достигалась за счет реальной или мнимой фигуры переписчика, выполнявшего также роли редактора, секретаря и очевидца, способного как подготовить текст для адекватного его восприятия читателем, так и подтвердить истинность опыта его автора. См.: *Staley Johnson L.* Op. cit.

¹³⁶Н. Уотсон объясняет большую авторскую уверенность, звучащую в пространной редакции, изменением социального контекста, в первую очередь связанного с новшествами в религиозной жизни, повлекшими за собой смягчение отношения в английском обществе к женскому письму, что связывает со знакомством с континентальными образцами женских визионерских текстов. (См.: *Watson N.* Op. cit. P. 653). Линн Стейли Джонсон наряду с ростом литературной активности и мистических настроений отмечает и противоположную тенденцию — нара-

какой степени эта риторика отражает изменение идентичности автора. Если принять во внимание, что теоретическая база, в частности концепция человека, подводится под единую общечеловеческую идентичность, игнорирующую категорию пола, то можно допустить следующее: речь идет не только об изменении саморепрезентации, но также и идентичности, осмысливании себя как безличного ребенка, творения Бога, а заодно и его достойный доверия голос, не нагруженный неудобными женскими признаками. Это рассуждение объясняет ситуацию лишь отчасти, поскольку исходит из прагматических причин, вероятно, существенных для автора, но не снимающих других вопросов. В частности, как возможное изменение авторской идентичности соотносится с апологией женского. Как случилось, что автор, стремящийся избавиться от собственной феминности, феминизирует Бога?

Затворница, несомненно, не воспринимает Иисуса (да и не может в принципе воспринимать, если мыслит вне пола себя) как избравшего ее и избранного ею мужчину, да и как мужчину вообще. Выше уже отмечалось отсутствие какого-либо эротизма в Его отношении. Однако можно было убедиться и в том, что бесполом существом она также Его не мыслит и не изображает. Сохраняя внешне мужской облик и соответствующие местоимения для Его обозначения, затворница феминизирует поведенческие и психические проявления Христа. В результате возникает парадоксальная конструкция «Он-Мать».

Совершенно очевидно, что феминизация второго лица Троицы производится неосознанно. Создавая образ Иисуса-Матери, вместе с функциями матери визионерка транслирует и свойства женщины-матери, перенося на Спасителя целый, комплексный образ, наблюдаемый в жизни¹³⁷. Она не задумывается над наличием особой сферы специфици-

тание подозрительности по отношению к ним со стороны официальных структур. Рост авторской уверенности связывается исследовательницей с накоплением мастерства и опыта, писательского и религиозного. (См. *Staley Johnson L. Op. cit. P. 828—833*). И Н. Уотсон, и Линн Стейли Джонсон обращаются к текстологической традиции и социальным условиям ее бытования. Для понимания исследуемого нами феномена, т.е. того, как меняется репрезентация авторской идентичности, не менее, а может быть и более важным представляется психологический портрет автора, что, конечно, не исключает значимости влияния внешних условий его существования. Но эта работа уже была выполнена другими исследователями, в частности, упомянутыми выше.

¹³⁷ Существует мнение, что постижение природы божественного материнства базируется на опыте взаимоотношений автора с матерью. (См.: *Knowles D. The English Mystical Tradition. L., 1961. P. 121*). Нельзя исключить, что этот опыт мог быть более личным, основанным на собственных переживаниях. Откровения получены женщиной в 30-летнем возрасте, когда она могла быть не только матерью, но и бабушкой. Мы не склонны считать, что все первые тридцать лет ее жизни прошли в монастырском затворничестве. Кроме того, если бы во время болезни

чески женского опыта, переживаний и представлений (к тому же признание такого опыта противоречило бы ее универалистской логике), а потому и не разделяет женские социальные роли и женщин как социокультурный продукт, обладающий специфическими культурными особенностями. Говоря о женской работе, она перечисляет именно женские обязанности, но, переходя к вопросу о природе (человеческих качествах), унаследованной Иисусом от Марии, имеет в виду общечеловеческую природу, в то время как описывает специфически женскую.

Казалось бы, гендерная идентичность, которую она присваивает Сыну от Матери, не выделяя ее из более широкого конструкта социальной идентичности, доминирует над идентичностью с Отцом исключительно за счет объема. Именно по этой причине в краткой редакции Откровений маскулинность Иисуса Христа не вызывает сомнений, в то время как роль Иисуса-Матери значительно лучше прописана, чем его мужские обязанности, в пространной редакции. Но уже сам факт такого изменения немаловажен. Представляется, что эта идентичность имеет гораздо более глубокие корни, лежащие не только в области гендерных стереотипов, но и в самоидентификации автора текста.

Исходя из тождественности божественной и человеческой субстанции, визионерка пытается понять себя через Бога и Бога через себя (LT 56), при этом свои человеческие особенности она не принимает во внимание, повторяя уже отмеченную в отношении Иисуса и Марии ошибку. Мысля себя как бесполое «дитя Божье» (а находясь в затворе так легко, а главное, так хочется забыть, что у тебя еще осталось что-то телесное), она уподобляет себя другому Божьему и человеческому ребенку. Многолетняя практика вживания в образ Иисуса Христа в сочетании с богатой фантазией женщины должны были дать плоды. Визионерка ощущает тесное единение со Спасителем. Она не просто желала повторить Его стезю. В своем сознании она многократно прошла путем Христа, пережила все ощущения вместе с Ним и, возможно, в Его облике. Насколько ярко передается картина Его страданий, телесные и духовные муки! Это не размышления со стороны, из толпы последователей, но взгляд изнутри, ощущения человека, висящего на кресте. Не случайно говорит она о том, что терзало Его и снаружи, и изнутри. Ведь именно ее прекрасное тело иссушают ветер и солнце, это ее нежная кожа обезвоживается и меняет цвет, она жаждет и страдает. Заявление «Я поняла, что по намерению нашего Господа, теперь мы на Его кресте вместе с ним...»¹³⁸ — не просто риторическая фигура. Перед

она находилась в монашеской среде, ее просьбы любить Бога сильнее и напоминания о быстротечности земной жизни, обращенные к присутствующим (LT 8), выглядели бы не очень уместно, и не соответствовали бы ее обычному такту.

¹³⁸“I vnderstode that we be now in our lordes menyng in his crosse with hym...” // LT 21.

нами — пример глубочайшего переживания. «Перевоплощаясь» в Иисуса, стремясь понять себя через Него и Его через себя, она наделяет Его собственными переживаниями и ощущениями, со всеми вытекающими отсюда последствиями, в частности, Его феминизацией.

Представляется, что декларируемое стремление к бесполости, возможно, тождественное самоощущению затворницы, не совпадает ни с усвоенными ею гендерными стереотипами ее времени и общества, ни с ее собственной гендерной идентичностью, которая парадоксальным образом проявляется через изначально маскулинный персонаж. Описывая себя бесполой, женщина не может не проявлять себя по-женски, ведь это неотъемлемая часть ее сущности. Тождество всех людей, не предусматривающее различия мужчин и женщин, хорошо работает в теории, но абсолютно непригодно для пронизанной гендером социальной практики. Попытка построения универсальной христианской идентичности сталкивается с необходимостью ее уточнения, как только ее носители приобретают плоть и кровь.

§ 5. В поисках автора. Необъективный опыт гендерной идентификации

Как выясняется, можно довольно много сказать про идентичность человека, озабоченного максимальным самоустранением, если он оставляет после себя текст¹³⁹ — носитель личности и личин своего создателя, который неизбежно «проговаривается», особенно на учиненном исследователем допросе с пристрастием. Современная наука это умеет или хотя бы пробует делать. Методики гендерного анализа текстов на предмет установления феминности или маскулинности автора уже давно и хорошо разработаны¹⁴⁰. Существуют списки и перечни признаков, по которым следует различать «мужские» и «женские» тексты. Сторонники казанных методик успели защитить диссертации, а противники рас-

¹³⁹Мы уже неоднократно отмечали, что практически любая попытка анализа текста, принадлежащего иной культуре, неизбежно приводит к его осовремениванию (даже простой пересказ). Тем более, когда это происходит при применении методов анализа и понятий, совершенно чуждых эпохе, из которой данный текст вышел. Соответственно, мы или должны полностью отказаться от исследования нарратива, или прямо признать собственную субъективность. И раз уж мы идем этим путем, честно в том признаемся.

¹⁴⁰О развитии гендерной лингвистики и литературной критики см.: *Горошко Е.* Гендерная проблематика в языкознании // Введение в гендерные исследования. СПб., 2001. Ч. I. С. 508—542; *Жеребкина И.* Феминистская литературная критика // Там же. С. 543—561 и др.

критиковать метод, буквально на могиле тогда только что похороненного автора. Но все эти бои и достижения в основном существуют на пространстве гендерных исследований, о которых вне его по-прежнему мало кто слышал. Мы не ставим перед собой амбициозную задачу познакомить читателя со всеми существующими работами в данной области, для этого есть специальная литература, но просто не можем пройти мимо них.

Было бы нелепо рассчитывать на то, что эти методики сами по себе однозначно ответят на вопрос об идентичности автора Откровений, поскольку понятие «идентичность» является слишком сложным для ясного и простого ответа. Однако подтвердить и проиллюстрировать с их помощью выводы, полученные в предыдущих главах, вполне возможно.

Разумеется, апробироваться они будут на материале пространной редакции, из которой автор, как мы видели, скрупулезно вычистил упоминания о своем поле. В отношении краткой редакции — очевидно женском тексте, где пол автора неоднократно назван, и не остается ни малейшего сомнения в том, как он позиционирует свою гендерную идентичность — в таком анализе просто нет необходимости.

Сложная и искусная организация пространства второй редакции Откровений — общее место в характеристике этого текста¹⁴¹. Хотя исследователи «женских текстов» вполне могли бы сказать, что это «женское искусство», проявляющееся, например, в специфическом восприятии и представлении пространственных и временных обстоятельств. Несмотря на четкое определение автором даты происшедшего и большое количество указаний на последовательность событий, попытка разобраться в многочисленных «до» и «после», призванных ориентировать читателя, была бы сильно затруднена, если бы сам автор (или переписчик, что вероятнее), видимо, осознавая имеющуюся проблему, не пересказал в начале текста краткое содержание последующих видений.

Нить времени, заданная в начале пространной редакции, где сообщается о времени и обстоятельствах получения видений (болезни), при полном игнорировании места происшедшего (LT 2), — что заставляет ученых до сих пор дискутировать по этому поводу¹⁴², — очень быстро превращается в запутанный клубок¹⁴³. Затем автор делает скачок в неопределенное

¹⁴¹См: Colledge E., Walsh J. Op. cit.; Watson N. Op. cit.; Staley Johnson L. Op. cit.

¹⁴²Гипотетически визионерка могла находиться как в монашеской, так и в мирской среде, что существенным образом корректирует ее биографию.

¹⁴³Даже название автором в ряде случаев точного количества прошедших лет не ориентирует, а путает читателя. Сообщение о том, что над одним из видений она раздумывала 15 (LT 86), а над другим 20 лет породило целую дискуссию о том, что она имела в виду и как следует датировать ее тексты. В результате сообщения этих точных цифр расхождения в датировках насчитывают до 15 лет.

по времени прошлое, обозначенное наречием «прежде» (*before*), далее «уточненное» ссылкой на молодость, чтобы рассказать о стремлении к получению трех ран и этим объяснить возможные причины своего избранничества, и возвращается к исходной координате — болезни и видениям. На этот раз уточняется возраст, в котором была визионерка, когда все это случилось (к счастью исследователей, получивших приблизительную дату рождения автора), и кратко описываются некоторые обстоятельства болезни с пристальным вниманием к самочувствию больной, но прежним игнорированием места события и его пространственных характеристик (ЛТ 3)¹⁴⁴. Далее последовало видение Страстей Христовых, соединившее с помощью распятия человеческое пространство с божественным, а события первого века с четырнадцатым (ЛТ 4 и далее). Впрочем, такой пространственный и временной «сбой» не представлял ничего удивительного для визионерки и ее современников. В этом пространстве чудесного линейный отсчет времени уже не работает. Поэтому дальнейшие видения сменяются одно за другим или случаются одновременно (наиболее часто употребляемый тут переход — «И после этого» (*And after this*), или же используется фраза — «в то же самое время» (*In this same tyme*) — напр. ЛТ 5,10), тем более что несколько способов получения видений (с помощью телесного, духовного зрения и слов — см. ЛТ 9) вполне позволяли это сделать. Духовные видения происходят на фоне крестных мук распятого Христа, то и дело возникающих по ходу рассказа (напр., ЛТ 7). Пространство видений расщепляется и становится множественным, соответственно, временная логика изложения уступает место содержательной, так что время становится предметом авторской игры, останавливается или по его желанию возвращает читателя к уже описанным событиям, а иногда даже намекает на последующие (Ср., например: ЛТ 7 и 51; ЛТ 55 и др.). Периодически в это пространство врывается голос автора, комментирующего происшедшее уже из времени составления текстов (напр. ЛТ 9). Проводя перед читателем сменяющуюся череду образов, визионерка не часто дает себе труд озаботиться их пространственным размещением, такие привязки появляются только в тех случаях, когда окружающие детали содержательно значимы, и их смыслы обязательно проясняются для аудитории (ЛТ 51).

Структура пространной редакции, безусловно, несет следы переработанной краткой версии, на базе которой она была сделана, но и куда более простая по организации краткая редакция, содержащая меньше вставок, имеет схожие композиционные черты. Как кажется, эта специфика связана не

¹⁴⁴Как кажется, если бы мы имели дело с художественным текстом, и визионерка была вымышленным персонажем, то, создавая картину исходных событий, столь искусный автор не забыл бы «воссоздать» окружающую среду. Вряд ли также эта «забывчивость» была результатом «игр» памяти. Скорее всего, она является результатом изъятия личной информации.

только со сложностями в передаче на бумаге хронологически нелинейного опыта, но также и с особенностями припоминания описываемых событий.

Принято считать, что женщины в принципе гораздо меньше интересуются пространственно-временными характеристиками событий и хуже ориентируются в них, чем мужчины¹⁴⁵. Совершенно естественно, что визионерка могла не обращать на них внимания, а потому и не отчетливо помнить последовательность, что создало некоторые сложности при записи происходивших с ней событий. В этой ситуации ее выручает женское умение говорить и думать одновременно о многом, не всегда удобное для мужского восприятия, но абсолютно понятное женщинам¹⁴⁶.

«Женская память» хорошо воспроизводит детали, присутствующие в тексте в подробностях и в красках. Их количество со временем не только не убывает (не считая вех личной биографии, на что, как уже отмечалось, были особые причины), но только возрастает. С течением времени память поставляет дополнительные нюансы и подробности, расцветивая их все богаче¹⁴⁷. Красочность описаний также несет на себе черты феминности, во всяком случае, внимание к цветовым оттенкам считается женской особенностью¹⁴⁸. Так, в уже описанном выше финальном мучении Иисуса Христа умирание передается именно через изменение цвета кожи. Наметанный взгляд выдает тщательная проработанность костюмов, их цветов и «фасонов» в «припомненном» видении о слуге и господине и др. Обычно мужчины бывают менее обеспокоены тем, как сидит одежда (хотя Средневековье в этом вопросе сильно расходится с современностью), если, конечно, это не связано с их профессией или статусом.

Текст, во многом, выдает специфический, а именно — женский опыт его автора. Даже если не учитывать как феминный основной примиряющий посыл текста — проповедь любви, прощения и примирения¹⁴⁹, то отрицать факт того, что проповедуется форма специфически женской, т.е. материнской любви, не приходится.

¹⁴⁵Как показывают данные психологов, данное различие вполне может быть результатом социального программирования. См., например: Бендас Т.В. Гендерная психология. СПб., 2007. С. 139—152.

¹⁴⁶Поэтому отступление от хронологической последовательности женщины вполне могут назвать искусной композицией, а для мужчин оно выглядит как недостаток очередности и логичности изложения. См.: Colledge E., Walsh J. Op. cit. P. 28 и далее.

¹⁴⁷Это (и уже упоминавшиеся) явление дьявола, и видение о слуге и господине и др.

¹⁴⁸Считается, что мужчинам свойственно меньше внимание к нюансам цвета, оттенкам, как и вообще мелочам и деталям.

¹⁴⁹Христианская этика любви и прощения, смирения и терпения, теоретически требуемая от всего христианского сообщества, практически очень близка к нормам поведения, предписываемым средневековым (и не только) обществом именно женщинам. Практика мужского поведения диктовала иные требования, что отражает и текст Откровений — см. § 3. «Гендерные стереотипы».

Женские образы, как мы видели выше, ближе и понятнее автору, а равно их свойства и характеристики. Симпатии автора к тяжелому и постоянному женскому труду создают ощущение его апологии, особенно на фоне куда более схематично и условно прописанной сферы мужского опыта, с которой автор, видимо, настолько плохо знаком, что в случае необходимости ее более глубокого понимания и описания она наделяется женскими чертами. Именно так Иисус Христос и становится Матерью. Визионерка вряд ли намеревалась специально Его феминизировать. Она пыталась представить Его и в качестве Брата, и Жениха (благодаря имеющимся шаблонам, это получилось чуть лучше), и Господина. Но поскольку назначение этого образа требовало выражать через него любовь, то, не выделяя гендерных особенностей указанного понятия, снабдила сам образ Любящего чертами, свойственными проявлению чувства у женщин. Если женская любовь во многом передана как эмоциональная, то мужская — скорее как «операционная». Она представлена больше действиями, чем чувствами (которые, видимо, менее понятны и знакомы), а потому на общем ярком эмоциональном поле передана менее выразительно. Именно поэтому, хотя читателю известно о любви Господина к слуге, переживает он не любовь вместе с Господином, а страх, разделенный со слугой.

Пристальное внимание к коммуникации, выстраиванию отношений, которыми проникнут весь текст, также может интерпретироваться как некое проявление женского опыта. Опять же для их иллюстрации выбирается женский образ (Марии), а когда эта «женская» коммуникация переносится на мужской персонаж (Ее Сына), то и он феминизируется. Автор не просто сообщает информацию о состоявшемся общении, а озабочен тем, как оно происходит. При этом эмоционально-чувственной их стороне уделяется постоянное внимание. Для визионерки принципиально важно то, как происходит коммуникация, какие эмоции и чувства переживают описываемые персонажи.

Эмоции, ощущения, впечатления являются важным средством выражения божественных тайн, способом передачи того, что плохо переводится на человеческий язык. Они компенсируют визионерке недостаток слов и знаний¹⁵⁰. Характерный для женщин язык тела¹⁵¹, оперирующий чувствами и ощущениями, не только восполняет недостаток «учено-

¹⁵⁰ В том числе и знания латыни. Использование английского языка, среди прочего, свидетельствует о маргинальности автора, не обладающего соответствующей «школьной» подготовкой. Хотя ко времени появления текста Откровений светские авторы, пишущие по-английски, уже заявили о себе, языком Церкви оставалась латынь.

¹⁵¹ В данном случае мы имеем в виду именно описание переживаний, хотя язык жестов также важен. Обязательно фиксируются позы персонажей, и читателя дополнительно информируют об их значении.

сти», т.е. знания принятых языковых формул и калек, но и по-своему является более безопасным, будучи более гибким и аморфным.

Автор Откровений не только напрямую делится своими переживаниями, сообщая их читателю¹⁵², но использует и другие средства для насыщения текста эмоциями. Выше уже отмечалась психологическая нагрузка, сопровождающая все создаваемые образы. Эмоции служат для придания им привлекательности (Мария, Христос) или вызывают у читателя отталкивающее впечатление (дьявол), жалостливое (Адам), умиляют его (ребенок) и т.д. Сильный эмоциональный фон пронизывает описываемые сцены и событийные ситуации. Особенно ярко реконструированы картины страданий Иисуса Христа, в красках и ощущениях описывается горячая и свежая кровь, струящаяся из-под тернового венца, иссыхание Его тела. Автор вместе с Ним переживает Его боль и находит достаточно выразительных средств языка, чтобы передать свой опыт читателю. Все поле текста пронизано широким спектром переживаний, от острого ощущения боли до полного умиротворения в любви и покое. Эмоциям читателя не приходится скучать.

Для создания необходимого настроения широко применяются эпитеты, сравнения, что, в том числе считают особенностью женского говорения, тем более эмоциональные восклицания, например: *A, loo!* (LT 67), *ye* (LT 73).

Чувства, выбранные автором для пробуждения читательских эмоций, также выдают в нем женщину. Конечно, и мужчины могут переживать ощущение счастья как состояние любви и покоя, но декларировать такое понимание в расчете на сочувствие со стороны читателя скорее свойственно женщинам. Так же, как и делиться ощущениями страха, покорности, терпения и др., переживаемыми, как безусловная положительная ценность для душевного равновесия и здоровья.

Тема покоя, уверенности и безопасности, проводимая на протяжении всего текста, тесно связана с противоположным чувством, активно акцентируемым автором, а именно — неуверенностью. Это не только риторические кальки, призванные вызвать симпатии читателя, или следы давней неуверенности в себе начинающего писателя-женщины, но и глубокое чувство беспокойства, свойственное многим женщинам. Попытки самооправдания связаны не только с проникновением на чужую — мужскую — территорию письма, да еще без соответствующей подготовки¹⁵³, как уже

¹⁵²Например, так создается настроение читателя. «Это зрелище было приятным и замечательным <...>, спокойным и успокоительным, безопасным и усладительным» // LT 55.

¹⁵³Хотя прецеденты имелись, это были довольно редкие случаи, предполагавшие исключительность опыта их авторов. Создатель откровений выбрал стратегию акцентирования своей «простоты», что не так легко согласовывалось с его претензиями на авторитетность.

отмечалось выше, автор нашел для себя и подходящую форму «маскировки», и основание для «права голоса» (что, впрочем, вряд ли абсолютно исключало всякое волнение с его стороны). Женщина оправдывается как за то, что пишет, так и за то, что с ней происходит. Причем, не только перед окружающими, но и перед самой собой. «Как мог священник поверить мне, ведь я не поверила Господу Богу» (LT 15) — восклицает визионерка. Несмотря на глубокую убежденность в собственной правоте, она ищет опору в авторитетах, многократно ссылается на согласие с Церковью, а описания щедро пересыпает выражениями неуверенности («мне кажется» и т.п.)¹⁵⁴. Покой и безопасность, которые автор переживает как состояние счастья, на фоне сказанного также могут интерпретироваться в качестве отсутствия чувства вины и неуверенности, генетически укорененных в культурной зависимости и ущемленности женщин¹⁵⁵. На этом фоне «апология» женского, отраженная в гендерных стереотипах Откровений, вполне может быть интерпретирована как протестная, если бы автор действительно протестовал. Но он(а) предпочитает «де-феминизироваться», чем бороться с существующими гендерными представлениями. Сознательно или нет, он(а) решает свою частную, личную проблему, парадоксальным образом апеллируя к человеческой всеобщности.

Тем не менее, текст предательски выдает феминность автора, проявляющуюся и в самой концепции, пронизанной гуманизмом и милосердием, в воспевании материнства, в стереотипах, языке и стиле письма, структуре, и во многих других культурно опосредованных вещах, где отражается личный гендерный опыт.

Конечно, ни один из описанных признаков сам по себе не является достаточным основанием для того, чтобы считать текст Откровений «женским», в то время как в сумме они отчетливо об этом свидетельствуют. Вероятно, автор, стремящийся к преодолению своего пола, был бы таким выводом разочарован, но для его современников мужчин, не случайно пояснивших женское авторство трактата для его возможных читателей¹⁵⁶, такая оговорка, видимо, представлялась необходимой. Признание оригинальности и ценности этого текста не меняло его маргинальности.

¹⁵⁴Как уже отмечалось выше, данные пассажи, конечно, отражают определенную авторскую стратегию и отчасти являются риторическими. Но эти их функции не отменяют и возможных реальных переживаний, просвечивающих в этих высказываниях.

¹⁵⁵Было бы странно, если бы часть человечества, «привязанная» к дому, зависимая от решений в публичной сфере, принимаемых другой частью человечества, не испытывала беспокойства по их поводу и своей участи в зависимости от них.

¹⁵⁶Текст далее циркулировал, главным образом, в женской среде. Историю манускриптов см.: Colledge E., Walsh J. Op. cit. P. 1—10.

«Маскарадный пол»

§ 1. Нонконформистка из Линна

Если нориджская визионерка создавала Я-образ посредством исключительно текста, то активистке Марджери приходилось это делать в первую очередь и в буквальном смысле ногами¹, а уже затем отражать и преобразовать в тексте свои многочисленные ипостаси. В ряду ее разнообразных репрезентаций идентичность писателя стоит отнюдь не на первом месте, если таковая вообще имела место быть. Но все по порядку.

Марджери родилась около 1373 г. в портовом городе графства Норфолк Линне в семье состоятельных горожан². Ее отец занимал видное положение в местном сообществе, состоял в одной из наиболее влиятельных гильдии св. Троицы, много лет был олдерменом³ и даже пять раз занимал пост мэра (Book 2, 46). В отличие от него, о своей матери наша героиня почти не вспоминает. По-видимому, с молодых лет социальный статус оказался более важным для формирования ее идентичности, чем гендерный, хотя последний в гораздо большей степени определял ее судьбу.

Детство и юность Марджери, скорее всего, были мало чем примечательны. Во всяком случае, она не находит никаких конкретных фактов, достойных упоминания. Хотя ее текст наполнен общими заявлениями

¹ Если, конечно, отвергнуть версию виртуального происхождения образа Марджери.

² Большую часть биографических подробностей сообщает она сама, и нам нет причин ей не верить, к тому же часть из них подтверждается и другими источниками. Дату своего рождения Марджери не уточняет, но замечает во второй книге — путешествие в немецкие земли совершила в 60-летнем возрасте (Book 5). Перед тем (Book 4) она упоминает о недружественных отношениях между Англией и Пруссией, Тевтонским орденом и Польшей, сильно осложнивших ее поездку, которые исследователи датируют 1433 г., что позволяет приблизительно определить дату рождения Марджери. Подробнее о хронологии ее жизни см.: Goodman A. Margery Kempe and Her World. L., 2002.

³ Олдермен — старейшина, глава гильдии, член городского совета. Отец Марджери был видным и уважаемым членом городского сообщества, занимал руководящие посты и принадлежал к городской элите. Подробнее о нем, семье и окружении см.: Goodman A. Op. cit.

о позднейшем раскаянии в своем греховном прошлом (и даже детстве), старательно ею оплакиваемом (Book 3 и др.), отсутствие подробностей, на которые она щедра в других случаях, наводит на мысль о риторическом характере этих сентенций или незначительности проступков.

В двадцатилетнем возрасте Марджери вышла замуж за уважаемого горожанина Джона Кемпа и вскоре забеременела (Book 1). Именно с этих событий Марджери начинает описывать свою историю, хотя главным в ней является отнюдь не деторождение и не ее замужество, поданное читателю как существенный, но скорее досадный, пусть и неизбежный, факт ее биографии. Видимо, подобное восприятие замужества соответствует отношению к нему Марджери в том возрасте, когда она занимается составлением книги (как уже было отмечено во введении, довольно пожилым). Но двадцатилетняя женщина должна была относиться к этой части своей жизни несколько иначе. Да и текст о том проговаривается⁴.

К моменту вступления в брак Марджери — достаточно взрослый и сложившийся человек, способный самостоятельно строить свою идентичность, определять приоритеты и цели. Если бы она с юности имела склонности к религиозной жизни и мечтала посвятить себя Богу, как это произошло позднее, то к двадцатилетнему возрасту уже вполне могла разобраться в своих намерениях, и уж точно сообщила бы об этом читателю. Тем более, если бы встретила негативное отношение к этому окружающих. За полным отсутствием таких сведений надо полагать, что Марджери собиралась делать традиционную для ее среды карьеру жены и матери.

На склоне лет она изредка вспоминает о любви и удовольствиях, доставленных ей мужем в молодости (Book 76), так что брак, видимо, был многообещающим и потенциально счастливым, а, возможно, он таким и являлся в некоторые периоды их совместной жизни. Марджери описывает Джона как заботливого, мягкого и верующего человека, уважавшего свою супругу и доверявшего ей. Казалось, ей уготована судьба благополучной жены и матери. Финансовое положение Джона изначально также, вероятно, было не плохим, ведь молодую женщину окружал целый штат прислуги. Она красовалась в дорогих нарядах и украшениях, претендуя на уважение соседей.

Отношения с окружающими складывались не просто, и виновата в этом, в первую очередь, сама Марджери. Спустя многие годы, будучи умудренной опытом, она упрекает себя за гордость и высокомерие. Надо полагать, подобное самоукорение небезосновательно. Высокий статус отца не давал ей покоя. Привыкнув чувствовать себя принадлежащей к привилегированным слоям города, она никак не могла сми-

⁴ Позже она корит себя в том, что не любила Бога «все дни ее жизни», т.е., очевидно, не собиралась посвятить себя служению Ему (Book 22).

риться с положением обычной замужней горожанки. Все, чего она хотела — быть почитаемой людьми, требуя от окружающих незаслуженного уважения и злясь на то, что они живут не хуже, чем она (Book 2).

Больше же всего доставалось виновнику данной ситуации — мужу, оказавшемуся неспособным обеспечить Марджери такой высокий статус, на который она рассчитывала. В ответ на его мягкие увещевания и советы вести себя скромнее, женщина позволяла себе разговаривать с ним «грубо и кратко» и недвусмысленно подчеркивала их принадлежность к разным социальным стратам (Book 2). Возможно, таким образом она предполагала мотивировать мужа на социальное продвижение, хотя скорее дискредитировала его этим перед окружающими. Составляя на склоне лет книгу, Марджери осуждает собственное поведение, признавая, что «не была довольна тем добром, что Бог послал ей» в виде ее супруга, и порицает недостойное отношение к нему (Book 2)⁵. Возможно, она вовсе не собиралась переоценивать свое поведение, а лишь создавала образ молодой Марджери — женщины, которой предстояло пройти путь духовного преображения, предполагающий кардинальное изменение личности и личин. Воспоминание о недостатках и грехах, например, гордыне, в этом контексте вряд ли следует безоговорочно принимать на веру, хотя весь материал Книги, особенно проговорок, кажется, свидетельствует о том, что женщина обладала своенравным и тяжелым характером, который мало менялся даже на фоне серьезных жизненных коллизий.

Джон, сообщает Марджери, все это спокойно терпел: то ли признавал правоту жены, то ли слишком ее любил, а может, просто обладал выдержанным и добрым нравом. Он был несколько старше супруги⁶ и всегда заботился о ней, опекал ее. Марджери не приводит практиче-

⁵ Возможно, в последние годы жизни Джона и после его смерти, а книга написана именно в этот период, Марджери пересмотрела его поведение и роль в ее судьбе. Не исключено также, что у нее могло появиться чувство вины по отношению к заботливому супругу, которым она нередко пренебрегала. Тем более, когда она лишилась его поддержки и помощи; данная утрата должна была сделать особенно ощутимой ту, что она получала от супруга ранее. Хотя появление таких чувств свидетельствовало бы о том, что женщина действительно изменилась. Между тем, этот факт мало корреспондируется с прочим текстом.

⁶ В 60-тилетнем возрасте Джон получил травму, после чего Марджери «годы» вынуждена была заботиться о нем (Book 76). Называя его «человеком преклонного возраста» и упоминая упреки соседней, обвинявших в происшествии жену, плохо заботившуюся о старике, женщина, очевидно, подразумевает, что сама была еще полна сил. После его смерти она отправилась в уже упомянутую поездку в Германию, где встретила свое 60-летие (см. ссылку выше). Видимо, речь идет о типичном случае т.н. «северного брака», когда женились и выходили замуж не рано, и муж был старше, хотя и не настолько, чтобы годиться жене в отцы, как это нередко случалось в более южных регионах Европы.

ски ни одного свидетельства демонстрации раздражения с его стороны, а тем более проявления гнева, хотя поводов для негодования было предостаточно⁷. Возможно, в первые годы брака Джон объяснял ее поведение тяжелой беременностью, протекавшей с серьезными осложнениями. Марджери постоянно болела — роды первого ребенка тоже проходили не просто, причем настолько, что она отчаялась, полагая, что не сможет жить дальше. Эмоциональным перепадам должны были способствовать не только естественные в таких случаях гормональные изменения, но и голодные посты, которые она сама себе устраивала, сядя на хлеб и воду (Book 1). Последний удар и так по неустойчивой психике нанес визит духовника, которому Марджери решила поведать о долго скрываемом ею грехе — игнорировании исповеди⁸.

Резкие упреки священника и боязнь осуждения нанесли ей тяжелую психическую травму, и Марджери повредила в уме, чем доставила любящему мужу немало хлопот и переживаний. У нее начались ужасные видения. Ее преследовали дьяволы, изрыгающие огонь и грозившие ей вечным осуждением⁹. Они так приступили к ней, что она забыла свою веру, отца и мать, порочила мужа, друзей и себя саму, «не знала ни добра, ни добродетели» и «стремилась ко всему нечестивому», послушно выполняя все требования злых духов. Из-за ее склонности к суициду и травмам, которые она наносила себе, мужу пришлось пойти на крайние меры и связать ее¹⁰. В таком состоянии ума Марджери провела восемь месяцев. Вывело ее из умопомрачения видение Иисуса Христа, интересовавшегося, почему она забыла о нем:

«И когда она долго мучилась от этих и многих других искушений, и люди подумали, что она никогда не поправится и не выживет, тогда однажды, когда она лежала одна, и ее сиделки отсутствовали, наш ми-

⁷ За исключением, пожалуй, одного случая, который скорее говорит о проявлении огорчения, хотя мало кто на месте Джона не разгневался бы. См. далее.

⁸ Марджери, как и многие в те времена, полагала, что может сама, не исповедуясь священнику, уврачевать себя покаянием. Однако оказавшись в критической ситуации и думая, что может умереть, испугалась и обратилась к исповеднику.

⁹ "...develys opyn her mowthys al inflaumed wyth brennyng lowys of fyr as thei schuld a swalwyd hyr in, sumtyme rampyng at hyr, sumtyme thretyng her, sumtym pulling hyr and halyng hir bothe nygth and day..." // Book. 1.

¹⁰ "Sche slawndred hir husbond, hir frendys and her owyn self; sche spak many a reprowys worde and many a schrewyd worde; sche knew no vertu ne goodnesse; sche desyryd all wykkydnesse; lych as the spyrytys temptyd hir to sey and do so sche seyde and dede. Sche wold a fardon hirself many a tym at her steryngys and a ben damnyd wyth hem in helle. And into wytnesse therof sche bot hir owen hand so vyolently that it was seen al hir lyfe aftyr. And also sche roof hir skyn on hir body agen hir hert wyth hir nayles spetowsly, for sche had noon other instrumentys, and wers sche wold a don saf sche was bowndyn and kept wyth strength bothe day and Nygth that sche myght not have hir wylle" // Book. 1.

лосердный Господь Иисус Христос, <...>, благословенно будь Его имя, никогда не забывающий слуг Своих во время нужды, явился этому созданию, что забыло Его, в человеческом подобии, самом приличествующем, самом прекрасном и самом любезном, что когда-либо могли видеть человеческие глаза, одетый в мантию из пурпурного шелка, сидя у ее кровати, глядя на нее с таким ободряющим выражением, что укрепил весь ее дух, сказал ей следующие слова: “Дочь, почему ты забыла меня, а Я никогда не забывал о тебе?” <...> И тотчас это создание утвердилось в уме и рассудке так же, как всегда она была прежде...»¹¹.

Джон, согласно Книге, всегда относился к Марджери с «нежностью и состраданием», поверив в выздоровление супруги, как только она о том ему сообщила, невзирая на недоверие со стороны других людей, советовавших не поддаваться на ее заверения (Book 1). По первому требованию женщине были возвращены свобода действий и бразды правления в доме.

В будущем Марджери оценит все произошедшее с ней как первый шаг на пути ее духовного призвания, потому и начнет свой рассказ с этих событий¹². Однако в тот момент она явно не была готова последовать за Спасителем, ощущая себя миряночкой и продолжая попытки утвердиться в местном сообществе именно в этом качестве. Ее гордыня и любовь к роскоши, как кажется, не стали меньше, как, очевидно, не улучшился и характер.

Перестав возлагать надежды по социальному росту на мужа, женщина решила взяться за дело сама. Она располагала собственными средствами, и не маленькими, что позволило ей открыть сначала одно, а затем другое дело.

Карьеру деловой женщины Марджери начала с организации пивоварни, не имея в том, как сама признавалась, достаточного опыта. Три или четыре года она была крупным производителем пива, но, «потеряв много добра» и рассорившись с работниками, вынуждена была прекратить это занятие. Хотя Марджери признавала свою вину в постигшей ее неудаче и даже попросила прощения за такое поведение у мужа, в конечном счете,

¹¹ “And, whan sche had long ben labowrd in thes and many other temptacyons that men wend sche schuld nevyr a skapyd ne levyd, than on a tym, as sche lay aloone and hir kepars wer fro hir, owyr mercyful Lord Crist Jhesu, <...> worshypd be hys name, nevyr forsakyng hys servawnt in tyme of nede, aperyd to hys creatur, whych had forsakyn hym, in lyknesse of a man, most semly, most bewtyuows, and most amyable that evyr mygth be seen wyth mannys eye, clad in a mantyl of purpyl sylke, syttyng upon hir beddys syde, lokyng upon hir wyth so blyssyd a chere that sche was strengthyd in alle hir spyritys, seyde to hir thes wordys: ‘Dowtyr, why hast thow forsakyn me, and I forsoke nevyr the?’ <...> And anoon the creature was stablyd in hir wyttys and in hir reson as wel as evyr sche was befor...” // Book. 1.

¹² Марджери пишет, что после чудесного излечения поняла главное — ей должно стать служителем Божьим (Book. 2), хотя в то момент она не сделала этого.

списала провал на действие высших сил. Наказание Господне, по ее мнению, вполне заслуженное, преследовало женщину, затеявшую коммерческую деятельность из алчности и ради поддержания спеси (Book 2).

Последующие деловые надежды она возложила на мельницу, но и тут не преуспела. «Чудесным образом» лошади отказались работать на Марджери, человек, который за ними следил, не только не смог заставить их, но и сам ушел, и никто — «ни человек, ни животное» — не хотел служить ей. Автор Книги связывает это с расползшимися слухами о том, что постигшие неудачи — месть Господня, и она проклята (Book 2), хотя истинным проклятием вполне мог быть и ее тяжелый характер. Возможно, именно поэтому попытки самореализации в качестве предпринимателя не увенчались успехом. Умением общаться, без которого предпринимательская деятельность вряд ли могла быть удачной, Марджери в тот момент определенно не обладала.

Оценивая происходящее с высоты прожитых лет и осуждая собственный характер, женщина, тем не менее, не видит в нем причин постигших проблем. Корни злоключений — в особом ее предназначении. И рассказываются эти истории, на наш взгляд, как раз для того, чтобы объяснить читателю неизбежность для Марджери избрания духовного пути, к которому ее все время подталкивали обстоятельства, хотя попутно и выдают иные причины неудач и иные намерения в молодости. В результате в книге как бы разворачиваются две истории одной женщины — истории ее тела и духа. И тот факт, что попытка наладить комфортную жизнь тела не удалась, интерпретируется как победа духовного начала и реализация некоторого предназначения. Хотя для читателя, не столь полагающегося на провидение, как это было принято во времена Марджери, совершенно очевидно — если бы ее коммерческое предприятие оказалось успешно, карьера мистика могла бы и не состояться.

Не услышанный сразу призыв гостя в пурпурном плаще напомнил о себе в последующем, по не странному стечению обстоятельств, как раз вскоре после краха надежд стать самостоятельным предпринимателем. Однажды ночью, лежа рядом с мужем, Марджери услышала «райскую» музыку. Впечатление от этого — столь сильно, что не только вызвало у нее обильные слезы, но и заставило пересмотреть жизненные ценности.

«Эта мелодия была такой сладкой, что превосходила все мелодии, которые когда-либо могли бы быть услышаны в этом мире, вне всякого сравнения, и заставила это создание, когда она слышала какую-либо радость или мелодию в последующем разражаться обильным слезами высокого благочестия с великими рыданиями и тоской о небесном блаженстве...» (Book 3)¹³.

¹³ “Thys melody was so swete that it passyd alle the melodye that evyr myght be herd in this world wythowtyn ony comparyson, and caused this creatur whan sche herd ony myrth or melodye aftyrward for to have ful plentyuows and habundawnt teerys of hy devocyon wyth greet sobbyngys and syhyngys aftyr the blysse of heven...” // Book 3.

Ощущение райского блаженства так ярко запечатлелось в ее памяти, что впоследствии, даже находясь в обществе, она не могла не говорить о том, каково блаженство на небесах. Посреди разговора о текущих делах Марджери не к месту возводила очи долу и вздыхала: «А на небесах абсолютная радость» (Book 3). Подобные сентенции, как минимум, вызывали недоумение окружающих, из памяти которых отнюдь еще не изгладилось ее недавнее прошлое, и они полагали, что Марджери, как и они, вряд ли что-либо знает о подобных вещах, а потому считали ее лицемеркой¹⁴. Возможно, этому способствовал откровенно показной характер ее преобразования.

Марджери с энтузиазмом взялась за построение своей новой идентичности: громко и прилюдно демонстрировала раскаяние в греховной жизни, много времени проводила в церкви в молитвах, регулярно постилась. Столь внезапное перерождение недавней сумасшедшей с неудачным предпринимательским опытом естественно вызывало недоверие окружающих в ее искренности, а может быть и в адекватности.

«Ее плач был таким обильным и продолжительным, что многие люди думали, что она может плакать и прекращать по собственному желанию¹⁵, и потому многие люди говорили, что она лживая лицемерка и оплакивала земные блага»¹⁶.

Была ли она в нем искренна? Преследовавшие ее неудачи и нереализованные надежды вполне могли сформировать ощущение наказания свыше, тем более на фоне толков и сплетен окружающих, злорадствовавших по поводу высокомерной соседки. Частые беременности, неизбежно вызывавшие гормональные изменения, могли способствовать перепадам настроения и повышенной слезливости. Постоянный стресс из-за боязни осуждения — одна из потенциальных причин неконтролируемых слез. Диагноз истерии, который ей нередко «ставили» историки, в принципе не столь бесспорен, хотя излишне шумная форма публичной подачи раскаяния не может не вызывать такого подозрения. Не исключено, тем не менее, что соседи имели все резоны быть правыми.

Задаваясь вопросом о том, что ее мотивировало, каковы причины подобного поведения, чего женщина пыталась этим добиться, трудно допу-

¹⁴ “For, wher sche was in ony cumpanye, sche wold sey oftyntyme, ‘It is ful mery in hevyn.’ And thei that knew hir governawnce befortyme and now herd hir spekyng so mech of the blysse of hevyn seyde unto hir, «Why speke ye so of the myrth that is in hevyn; ye know it not, and ye have not be ther no mor than we...» // Book 3.

¹⁵ Марджери, видимо, таким образом дает понять читателю, что ее слезы были даны свыше, т.е. являлись слезным даром.

¹⁶ “Hir wepyng was so plentyuous and so contwning that mech pepul wend that sche mygth wepyng and levyn whan sche wold, and therfor many men seyde sche was a fals upcryte and wept <...> for wordly good” // Book 3.

стить бесцельность и спонтанность таких действий. Ведь рассказывается о нем для того, чтобы поведать читателю о ее следовании стандартным тройственным путем духового очищения, в котором слезы занимали немаловажное место. Раскаяние в совершенных грехах предполагало их осознание, сожаление о содеянном и исповедование. Предъявление публике факта прохождения этих стадий — дело не такое уж и простое. Не потому ли Марджери была столь озабочена наличием свидетелей, создаваемых «физически», т.е. через покаяние в публичных местах и принудительное вовлечение случайных участников, и «литературно», посредством рассказа о наличии людей, недовольных, но тем более достойных доверия хотя бы в том, что сам факт плача определенно имел место. Наличие подобного окружения гарантировало достоверность факта плача. Недоверие публики усиливало заслугу кающейся, превращая ее попутно в жертву непонимания и тем увеличивая ценность покаяния, совершаемого вопреки недоброжелательно настроенному окружению. Именно так, надо полагать, это расценивала и сама Марджери: «Так как прекрасно знала, что она сильно грешила против Бога и была достойна большего стыда и печали, чем какой-либо человек мог причинить ей»¹⁷. Именно этим путем, стыда и унижений, по ее мнению, прошли Иисус и его последователи. Соответственно, и ее эта стезя должна была привести на небеса, куда она, как говорит, так стремилась (Book 3). И чем сильнее женщина подвергалась преследованиям, тем ближе была к достижению цели.

Даже несмотря на недвусмысленные заявления автора, нельзя определенно утверждать, что вступив на путь раскаяния и духовного очищения, Марджери уже в те годы¹⁸ определилась с дальнейшей — теперь уже духовной — стезей и четко распланировала действия на оставшуюся жизнь. Хотя ее обычная решительность и целеустремленность, проявленные и в этой области, могут создать впечатление, будто эта женщина ничего не делала просто так. С большей вероятностью речь идет о позднем структурировании ее биографии, подгоняемой под необходимый шаблон¹⁹. Еще не старая женщина, скорее всего, в возрасте от 25-ти до 30-ти лет²⁰,

¹⁷ “For sche wust rygth wel sche had synned gretly agens God and was worthy mor schame and sorwe than ony man cowd don to hir...” // Book 3.

¹⁸ Сразу после крушения ее бизнеса.

¹⁹ Еще удобнее было бы предположить, что все это — не более, чем фикция, рассказ о вымышленной героине, чья жизнь была «запланирована» автором, — такая точка зрения существует в историографии. Но как раз неувязки и нестыковки в построении ее идентичности и хронологическая неопределенность больше говорят в пользу реально существовавшей жизненной ситуации. Хотя конечно таковая вполне могла быть с кого-нибудь «списана».

²⁰ Если в двадцать с небольшим она вышла замуж, в положенный срок родила и после около года проболела, а потом три или четыре года занималась пивоварением, (сколько времени ушло на организацию мельничного дела не ясно, но она

не имевшая какого-либо богословского образования, зато обладавшая семьей, любящим мужем и многочисленными детьми, даже при самоуверенности Марджери вряд ли имела основания замахиваться на серьезную карьеру в церкви и тем более — снискание в ней духовного авторитета. Меньшее ее вряд ли бы заинтересовало. Некоторое время она, скорее всего, находилась в неопределенности относительно собственного будущего, возможно, чистосердечно уверовав в обращенный на нее гнев Божий и ища прощения и душевного спокойствия. Подтверждает это и ее нестойкость на избранном пути²¹. Одно ясно — искала она его не дома, окруженная любимыми детьми и мужем, не в семейных хлопотах и заботах, как это сделало бы большинство ее современниц. Марджери, очевидно, чувствовала — ее возможности и способности намного превосходят предопределенный ей удел, поэтому вопреки бытовавшим социальным практикам активно искала нестандартные возможности для самореализации. Не удивительно, что окружающие не одобряли образа жизни Марджери: она столько времени проводила в церкви, что на заботу о родных и ведение хозяйства у нее вряд ли оставалось время. Духовные опыты должны были восприниматься не как проявление благочестия, но как невыполнение долга жены и матери. Что интересно, часто упоминая об упреках в связи с ее образом жизни²², она не приводит их конкретного содержания. Логично предположить — либо она вовсе пропускала их мимо ушей, поскольку был важен лишь сам факт «преследования», превращавший ее в невинную страдальницу, либо содержание упреков (например, невыполнение женского долга и обязанностей перед семьей, с которой она, похоже, мало считалась) могло повредить образу борца за веру и мораль.

Как бы то ни было, позднейшие воспоминания женщины рисуют этот период как время интенсивного духовного очищения. Несмотря на показательное для нас неверие окружающих в духовное перерождение Марджери (Book 3), упрекавших ее и «клеветавших на нее», она регулярно совершает покаяния и держит посты. Как сама она сообщает, наконец, ей удалось добиться твердости на избранном пути, единственное, что печалило женщину, необходимость исполнения супружеских обязанностей, не позволявшая приобрести абсолютную чистоту. Будучи вынуждена нести это бремя, она втайне от мужа истязает свое тело, наказывая плоть за греховность. Три года проводит она в тяжких духовных трудах и сно-

сообщает, что не очень много), то ее духовная карьера, согласно сообщаемым ею фактам, должна была начаться, когда ей было за 25 лет. Возможно, ближе к 30-ти, о чем свидетельствует хронология ее последующей жизни, но об этом далее.

²¹ После годичного мира с самой собой и ощущения твердости своих намерений, Марджери очевидно начала колебаться в правильности выбора. Неоднократно она отчаивалась и готова была поверить, что Бог оставил ее (Book 4).

²² Подробнее о ее недоброжелателях см. в соответствующей главе.

сит выпавшие ей испытания «так кротко, как может, благодаря нашего Господа за все Его дары, и будучи настолько довольной, когда ее порицали, презирали и осмеивали ради любви Господней, и гораздо более довольной, чем она была ранее в мирском почете»²³. Вероятно, ощущение того, будто у женщины появился новый предмет для тщеславия, не оставляло ее окружение. Да и она не особо скрывает, что через унижение собиралась возвыситься, причем не только над собой, в противном случае реакция людей была бы не такой острой, как и не такой откровенной ее демонстрация. Давно и близко зная Марджери, соседи подспудно чувствовали подвох и не доверяли ей. Даже ее духовник присоединился к сомневающимся (Book 18). К тому же и Марджери предоставляла им к этому поводы. Хотя женщина многократно заявляет, что в результате покаяния и очищения возненавидела земные радости, как только представился реальный случай подтвердить это, она не выдержала проверки.

Один из ее друзей, желая испытать ее, как она говорит, откровенно выразил ей свои чувства. Будучи до того совершенно уверенной, что поборола похоть, во всяком случае, в отношениях с мужем, Марджери, недолго помучившись, готова была поддаться на искушение. Как оказалось, друг лишь морочил ей голову, если только не обладал гораздо большей силой воли или своеобразным чувством юмора. Конечно, по ее мнению, виноват во всем недремлющий злой дух, не оставляющий людей в покое и ввергающий в сомнения и отчаяние, особенно если они стали слишком самоуверенными (Book 4). Хотя Марджери представляет себя в этой ситуации жертвой искушения, как кажется, роль таковой более подходила ее мужу, которого она так легко готова была предать.

Марджери рассказывает о себе эту историю, определенно не испытывая стыда и угрызений совести, хотя и пишет, что была «устыжена и сконфужена, видя его твердость и свою собственную слабость» (Book 4). Ни на йоту не задумывается она о поправленных чувствах мужа. Новые жизненные цели ничуть не изменили ее характера.

Возможно, конечно, что рассказ о попытке соблазна являлся лишь частью стратегии по конструированию образа праведной женщины, и проверка твердости ее намерений должна прочитываться как испытание унижением, демонстрация человеческой слабости, о которой непрестанно следует помнить праведнику. Примеры такого рода и далее присутствуют в тексте. Надо полагать, именно это имеет в виду Марджери, включая порочащий ее рассказ в текст Книги. Недаром она предваряет его словами о

²³ “Than sche had three yer of gret labour wyth temptacyons which sche bar as mekely as sche cowde, thankyng ower Lord of alle hys geftyys, and was as mery whan sche was reprevyd, skornynd, or japyd for ower Lordys lofe, and mych mor mery than sche was beforytyme in the worshepy of the world” // Book 3.

том, что стала слишком самоуверенна в своих благих намерениях, за что и поплатилась (Book 4). Для местного же сообщества подобный факт ее биографии скорее способствовал дискредитации претензий на святость. Поэтому не исключено, что Марджери пыталась задним числом как-то объяснить имевшую место ситуацию, некогда поставившую ее в неловкое положение и, очевидно, известную не ей одной. Представление собственной слабости как искуса, жестокого испытания, посланного могущественными потусторонними силами, не только оправдывало, но и возвышало ее, уподобляя некоторым популярным святым²⁴.

Как бы то ни было, Марджери успешно вжилась в новый образ. Нескольких лет раскаяния²⁵ вполне хватило для того, чтобы она сочла себя особой, посвященной Богу, обладающей правом говорить с людьми от Его имени и, главное, — с Ним самим. Читателю очередное изменение идентичности конечно же подается как история призвания.

Как-то в пятницу перед Рождеством женщина молилась в полюбившейся ей церкви св. Маргариты, как обычно горько оплакивая свои грехи и прося за них прощения. Такая настойчивость, наконец, возымела действие, и она услышала глас Божий:

«Дочь, почему плачешь ты так горько? Я пришел к тебе, Иисус Христос, Тот, Кто умер на кресте, претерпев мучительные боль и страдания за тебя. Я, Тот самый Бог, полностью прощаю тебе твои грехи. И ты никогда не отправишься ни в ад, ни в чистилище, но когда ты покинешь этот мир, в мгновение ока ты обретешь небесное блаженство, ибо Я тот самый Бог, Который привел тебе на ум твои грехи и заставил тебя в них исповедоваться. <...> Я никогда не оставлю тебя ни в радости, ни в горе. Я помогу тебе и буду хранить тебя так, что никакой дьявол в аду не отделит тебя от Меня, ни ангел на небесах, ни человек на земле...»²⁶.

Помимо обещания воздать ей должное после смерти, Иисус гарантировал Марджери не только защиту от потусторонних сил, но и победу над врагами в земной жизни. Учитывая специфический характер служения и усиливавшиеся преследования еретиков, неученая²⁷ женщина

²⁴ В первую очередь раскаявшимся блудницам Марии Магдалине и Марии Египетской, которых она упоминает.

²⁵ Возможно, что этих лет было несколько больше, чем она сообщает, см. далее.

²⁶ "Dowtyr, why wepyst thou so sor? I am comyn to the, Jhesu Cryst, that deyde on the crosse sufferyng bytтыr peynes and passyons for the. I, the same God, forgefe the thi synnes to the utterest poynt. And thou schalt nevyr com in helle ne in purgatorye, but, whan thou schalt passyn owt of this world, wythin the twynkelyng of an eye thou schalt have the blysse of hevyn for I am the same God that have browt thi synnes to thi mend and mad the to be schreve therof. <...> I schal nevyr forsakyn the in wel ne in wo. I schal helpyn the and kepyn the that ther schal nevyr devyl in helle parte the fro me, ne awngel in hevyn, ne man in erthe..." // Book 5.

²⁷ Т.е. не имеющая специальной богословской подготовки.

должна была быть как-то защищена и от церковного преследования. На этот случай ей был обещан дар общения с клириками. В обмен от нее потребовалось отказаться от того, что Марджери больше всего любила в жизни, чем оказалось... мясо. В компенсацию же ей было предложено необычно часто причащаться (каждое воскресенье): так, одну плоть заменили на другую²⁸. Кроме того, ей рекомендовалось отказаться от самоистязаний и заняться делом, т.е. медитациями. Также она получила предусмотрительный совет — посещать местного отшельника-доминиканца и советоваться относительно ее видений (Book 5).

С этого момента из кающейся грешницы она трансформируется в избранницу, напрямую общающуюся с Богом, ведомую Им по жизни и, по идее, не нуждающуюся в чьей-либо еще помощи для личного, уже обещанного ей спасения. Тем не менее, новоявленному мистик в поддержку придается лицо, облаченное духовной властью и авторитетом на земле, т.е. в местном сообществе (заведомо значительно уступающее возможностям ее Высшего Покровителя), — дабы различать авторство посланных ей видений, происходят ли они от Святого Духа или дьявола (Book 5). Конечно, для начинающей визионерки чужой опыт в таких делах и содействие признанного эксперта были не лишними. Однако, как представляется, причины этого «назначения» были если не исключительно, то в значительной степени земные.

Судя по рассказам Марджери, уже сталкивавшейся с действиями нечистой силы, она умела отличить источники видений. Да и сомневаться в себе она — вполне уверенная в собственных силах и способностях женщина — не была склонна. Ее заявления об имеющихся сомнениях выглядят почти исключительно риторическими. Как видится, «эксперт» понадобился Марджери не столько для духовных советов, сколько для обнародования и поддержки ее нового образа. Кто-то авторитетный должен был подтвердить боговдохновенность и реальность ее видений, кто-то заинтересованный и не слишком критически настроенный по отношению к мирянке, взявшей на себя функции, более приличествующие представительнице клира. Поскольку ее собственный духовник, как уже отмечалось, ей не верил, нужно было найти того, чье веское слово в подобных вопросах не вызывало бы сомнений, и кто бы не побоялся при необходимости засвидетельствовать свое мнение официально. Отшельник в качестве члена избранного сообщества служителей Божьих подходил для этого куда больше приходского священника или даже сановитого иерарха. Не исключено, что и ему должна была польстить такая роль. Марджери нашла тонкий способ для утверждения новой идентичности в сообществе, не подвергая себя и свое на-

²⁸ Подробнее об этом см. § 5 «Тело духа».

чинание излишнему риску и как бы не высказывая особых претензий. К тому же общение с человеком опытным и расположенным способствовало освоению ею специфической риторики и получению базовых знаний, необходимых для общения с критически настроенными особами, в первую очередь, духовными. Таким образом, Господь не просто пообещал ей абстрактную помощь и защиту, но и определил «инструмент», при содействии которого она могла обрести желаемое.

Под предлогом выяснения истинности видений, Марджери начинает наносить визиты различным особам, известным своей праведностью, находящимся в зоне ее досягаемости, в первую очередь, обретавшимся в Линне, а также соседнем Норидже, и подолгу гостит у них. Так состоялась известная встреча Марджери с другой знаменитой писательницей-мистиком²⁹ (Book 18). Заявляя о себе как члене избранного сообщества, Марджери не только налаживала контакты и вербовала сторонников из уважаемых и известных набожностью людей, но и училась. По ее свидетельству, она проводила довольно много времени в разговорах о своих видениях и о Боге, что, конечно, способствовало освоению сакрального языка и знакомству с основополагающими текстами. Марджери не без гордости приводит перечень книг, изученных с помощью расположенных к ней лиц (она сообщает, что их слышала, а не читала), среди которых присутствуют многие базовые визионерские тексты ее времени³⁰ (Book 17). По-видимому, новоиспеченная визионерка обладала хорошей обучаемостью и памятью, позволявшими на слух усваивать непростые уроки божественного знания. Да и в искусстве налаживания отношений с людьми она явно делала успехи.

Подобный образ действий выдает ум и жизненный опыт: кажется, Марджери усвоила преподанные ей уроки и прекратила ломиться напролом, начав выискивать обходные пути и строить более сложные стратегии. В это время ей было около тридцати лет или немного больше. Возраст между 30—33 годами более всего подходит для отсчета новой жизни не только в виду его возможной символической значимости для Марджери, ставшей на путь *Imitatio Christi*, но и исходя из элементарных подсчетов. Она не особенно следит за точностью в изложении событий, поскольку, по-видимому, на старости лет просто не помнит, об этом предупреждает читателя в прологе к книге ее редактор. Но если через три или четыре года после утверждения в намерении жить целомудренно Иисус выполнил ее просьбу (Book 3), а до того Мардже-

²⁹ В книге Марджери об «Откровениях» старшей «коллеги» не упоминается, как полагают потому, что к моменту встречи женщин они еще не были написаны.

³⁰ Она называет книгу св. Бригитты, приписываемый Бонавентуре трактат *Stimulus Amoris, Incendium Amoris* Ричарда из Хэмпла, *Scala Perfectioni* Уолтера Хилтона и намекает на другие (Book 17).

ри успела родить 14 детей, то жить в воздержании она должна была начать не ранее 35 лет, т.е. с 1408 г. (при условии, что у нее не рождались двойняшки или тройняшки). Как мы уже отмечали, услышать райскую музыку ей довелось в 25 лет, или на несколько лет позже. Ее оговорки (о выходе замуж в «20 с чем-то», о занятии бизнесом «три или четыре года») определенно свидетельствуют о нечеткости воспоминаний. Также и период ее искуса допустимо определить в три года символически. В любом случае это была взрослая и самостоятельная женщина, у которой уже должны были подрастать старшие дети.

§ 2. Белые одежды

Замужнее положение становилось все большей помехой на пути реализации амбиций Марджери. Она вошла в роль, пытаясь снискать славу местной святой, — слыть просто благочестивой матерью семейства, похоже, ее мало устраивало. Чтобы утвердиться в этом качестве, она должна была удовлетворять некоторому набору стереотипных представлений о святых женщинах. И поскольку она претендовала на статус невесты Христовой³¹, то одним из важнейших являлось целомудрие. Для замужней женщины и многодетной матери это была непростая задача, но она как всегда верила в себя и даже вселяла эту веру в окружающих, во всяком случае в их часть, как минимум, — в собственного мужа.

Охотно признавая боговдохновенность действий собственной жены, Джон никак не соглашался на воздержание и не спешил отказываться от своих законных прав, галантно отвечая ей, что воздержание, конечно, благо, но он не готов к нему, пока того не пожелает Бог (Book 3). Поскольку состояние его здоровья, видимо, о таком желании Господа не свидетельствовало, Марджери продолжала рожать детей.

В остальном он как всегда доверял ей и шел навстречу, даже если желания жены были связаны с хлопотами и неудобствами для супруга. Когда Марджери решила посетить различные «полезные для души» места в Англии и нуждалась в разрешении, Джон отправился вместе с ней (Book 10), даже не сомневаясь в высшем происхождении этого богоугодного желания. Путь их лежал в Йорк, Линкольн, Кентербери, Лондон и другие центры религиозной жизни.

По-видимому, Джон оказывал большую помощь супруге, организовывая их путешествия. Она описывает случившийся в Кентербери эпизод,

³¹ Хотя Иисус чаще всего обращается к ней «дочь», Он прямо говорит, что Он — ее любовь, которой собирается остаться и далее, и позволяет ей смело называть Его так же (Book 5). Подробнее об этом далее.

когда супруг, не выдержав продолжительных стенаний Марджери в церкви (как и всегда громко демонстрировавшую свою набожность), ушел, оставив ее одну. В результате женщина оказалась в опасной ситуации, т.к. оказалась заподозренной присутствовавшими монахами в лоллардизме, да и после не смогла вспомнить, где находилась гостиница, в которой они с мужем остановились. Ее выручили два прекрасных молодых человека, отведя к супругу (Book 13). Это событие, рассказанное Марджери с понятной досадой, хорошо иллюстрирует ту немалую помощь и поддержку, которую Джон оказывал ей во время путешествий. Да и сама она признает, что муж — хороший и покладистый человек, правда, «из пустого страха» иногда оставлявший ее, но всегда возвращавшийся, и даже заступавшийся за нее перед людьми настолько, насколько позволял его страх (Book 15 и др.). На фоне того, что другие люди вовсе покидали ее, и Марджери периодически подвергалась обвинениям в ереси, страх Джона вовсе не выглядит «пустым». Можно было бы даже предположить, что перед нами неочтенные Марджери тактические маневры с его стороны, призванные несколько сгладить эксцентричное поведение его жены. Одна вопящая женщина вполне могла сойти за сумасшедшую и вызвать жалость окружающих, проповедовавшая женщина в сообществе мужчин создавала угрозу для них всех. Марджери воспринимала рассудительное поведение мужа как слабость и продолжала требовать от него содействия и понимания.

Во время путешествия женщина не оставляла попыток отделаться от выполнения супружеского долга. При этом она не собиралась покидать мир и запирается в уединении. Наоборот, ее привлекали поездки и общение с единомышленниками. Компания мужа, как кажется, тоже вполне ее устраивала, за исключением лишь упомянутых отношений. Не будучи в состоянии решить эту проблему сама, женщина обратилась к высшим силам.

Однажды, еще дома, когда она, по-видимому, не в первый раз просила Господа освободить ее от домогательств мужа, Иисус — в обмен на то, что она будет поститься в пятницу — пообещал выполнить ее просьбу, причем радикально: Он решил послать ее мужу внезапную смерть³². Можно представить, как обрадовалась «добрая» Марджери и уже в пасхальную неделю не преминула воспользоваться обещанием Иисуса. Как только Джон приблизился к ней с известными намерениями, она воскликнула: «Иисус, помоги мне», что тут же отразилось на бедном супруге, для начала лишенном мужской силы (Book, 9)³³.

³² Обещание, правда, было из тех, которые три года ждут. Именно этот срок потребовался на приведение его в частичное исполнение, что опять же символично (Book 11).

³³ “Another tyme, as this creatur prayd to God that sche myt levyn chast be leve of hir husband, Cryst seyde to hir mende, «Thow must fastyn the Fryday bothen fro mete and

Марджери не готова была удалиться от мира, но вполне согласна пожертвовать мужем. Похоже, именно осознание этого факта убедило Джона оставить жену в покое. На пути из Йорка, видимо, желая выяснить ее истинное отношение к нему, он поинтересовался, что супруга предпочтет, видеть его мертвым, или продолжать телесное общение. Ответ его не порадовал. Все, что он мог сказать ей в сердцах: «Ты дурная жена» (Book 11). Было ли это для него жестоким открытием, или к этому моменту он уже был морально (а, может, и физически) готов обойтись без близости с ней? Поскольку до того они уже восемь недель просто спали в одной кровати, надо полагать, не без помощи свыше, он вполне мог решить, что способен обходиться и этим, а вот рисковать жизнью ему явно не хотелось. К тому же страх, как известно, средство достаточно сильное для того, чтобы потерять всякий аппетит к такого рода развлечениям. А богобоязненный Джон, очевидно, очень страшился. Марджери неоднократно говорит о набожности мужа, искренне верившего, что его жена способна общаться с Богом. К тому же ему была крайне необходима ее материальная поддержка. Расстроенные финансы требовали вложений. Джон предложил супруге сделку: она продолжает ночевать вместе с ним, покрывает его долги и трапезничает с ним по пятницам, в ответ он обещает выполнить ее заветное желание. Посоветовавшись с высшими силами, Марджери согласилась. После этих договоренностей взаимопонимание супругов, в передаче Марджери, отнюдь не ухудшилось, они вкушали трапезу в полном согласии духа, и Джон продолжил сопровождать жену в поездке (Book 11 и далее). И опять Марджери демонстрирует ловкость и гибкость ума: с одной стороны она умудрилась запугать Джона и добиться своего, а с другой, — сохранить самого верного из сторонников. Изворотливости ей было не занимать. Бесценное качество на той скользкой стезе, что она избрала для себя.

Громко манифестировавшая перед всем миром свои духовные достижения, Марджери с особой помпой обставила начало целомудренной супружеской жизни. Три недели она ждала аудиенцию у Филиппа, епископа Линкольна, чтобы просить его совершить церемонию принесения обета и обрядить ее как невесту Христову. Джон пребывал вместе с ней, по первому зову епископа он явился и не только подтвердил свое согласие, но и принес соответствующую клятву, «вложив свои руки, между руками епископа» (Book 15). Обет воздержания, данный прилюдно набожным мужем, должен был значительно повысить вотум доверия к духовной

drynke, and thow schalt have thi desyr er Whitsonday, for I schal sodeynly sle thin husbonde». Than on the Wednysday in Estern woke, aftyr hyr husbond wold have had knowlach of hir as he was wone befor, and whan he gan neygh hir, sche seyde, «Jhesus, help me», and he had no power to towche hir at that tyme in that wyse, ne nevyr aftyr wyth no fleschly knowyng” // Book 9.

чистоте Марджери и, вероятно, заодно гарантировать соблюдение новых «высокоморальных» отношений со стороны мужа. Таким образом, из семейного конфликта женщина вышла победительницей. Она закрепила за собой не только право распоряжения собой, но и лидерство в семье. Муж, признавший Марджери «орудием высших сил», должен был уступить, но не так просто было убедить в этом окружающих.

Хотя свойственная ей страсть к демонстрации, театральность и выставление на всеобщее обозрение глубоко личных и интимных вещей³⁴ не могли не вселять подозрений в отношении новоиспеченной подвижницы, но символический акт закрепления ее нового статуса был все же совершен³⁵. Женщина искала внешние средства, которые были бы максимально показательны для окружающих. На этапе покаяния, оплакивая греховное прошлое, она носила черное (Book 17). Теперь же, когда этот период жизни был завершен, и новые роли требовали обновления образа, Марджери в знак духовной чистоты намеревалась обрядиться в белые одежды, которые призваны явить всему миру невесту Христову³⁶. Они мало подходили замужней женщине, и у большинства окружающих вызывали скорее удивление и недоумение. Однако Марджери, по-видимому, возлагала на свое облачение серьезные надежды, хотя о ее нонконформизме они говорили больше, чем о святости. Вероятно именно поэтому, в целом, приветствуя подвижнические устремления мирянки, представители клира не поощряли ее тяги к перформансу.

Эти события свидетельствуют, что, уговаривая мужа пуститься в путь, она имела в виду не только посещение святых мест. Впрочем, она и не соврала, мотивируя необходимость путешествия «душевым здоровьем» (Book 10). Марджери поправила его и себе, и супругу так, как представляла правильным, даже вопреки его мнению. Доверчивый

³⁴ Даже при том, что представление об интимности в Средние века значительно отличалось от современного, поведение Марджери было чересчур демонстративным.

³⁵ Впрочем, посоветовавшись с приближенными, Филипп не рискнул даровать ей внешние отличия невесты Христовой, которые она просила, и рекомендовал Марджери отправиться за разрешением в Кентербери (Book 15).

³⁶ Успешность этого представления была довольно сомнительна. Многие окружающие продолжали подозрительно относиться к ним, так что даже годы спустя, после возвращения Марджери из паломничества по Святым местам, пожилым супругам под давлением слухов и обвинений в нарушении клятвы некоторое время пришлось жить порознь. (Правда, еще одной причиной, о которой Марджери также упоминает, было создание тишины и покоя для ее медитаций (Book 76). Как и ранее, ее интересы стояли на первом месте). Затем престарелый Джон получил серьезную травму, и соседи как всегда обвинили его жену, на этот раз в том, что она плохо заботилась о нем. Супруги поневоле воссоединились, и Марджери до конца жизни Джона (ум. в 1431 г.), впавшего напоследок в детство, ухаживала за ним (Book 76).

Джон вряд ли предполагал, что супруга строит столь далекие планы. Но среди ее целей были и другие, также сочетавшие прагматизм с высокой материей. «Мои служители очень желают видеть тебя», — передает она слова Иисуса, сказанные ей перед поездкой (Book 13). Речь идет, по-видимому, и об обмене духовным опытом, и о снискании признания, авторитета и поддержки. Узкий круг друзей из Линна и его окрестностей становился тесен ей, амбиции женщины требовали более широкого признания. И эти цели, как кажется, — для нее более значимы, чем осмотр святынь и достопримечательностей. Рассказ о поездках по стране строится вокруг борьбы за право обладания своим телом и встреч с духовными особами. Специальных описаний святынь, которые они посещали, в отличие от людей и событий, на страницах книги не обнаруживается, и названия мест скорее присутствуют для локализации какой-либо ситуации или происшествия. Тем более тут не найдешь впечатлений от увиденного, а ведь чувства и эмоции столь много значили для Марджери в иных случаях. Из ее описания трудно даже представить четкую схему их передвижения³⁷. Такую забывчивость, действительно, можно объяснить слабой памятью или даже гендерными особенностями меморизации³⁸. Впрочем, если бы посещение святынь имело для нее существенное значение, она, вероятно, четче бы их помнила и уж точно лучше описала бы. Видимо, в приоритетные задачи Марджери входили не святые места, а люди. Она ехала их посмотреть и себя показать. Уверовав в собственную избранность и апробировав на муже силу убеждения, Марджери все активнее принимается за поиск друзей и союзников.

Себя она уверенно позиционирует как лицо, облеченное настолько высоким доверием, что не просто может транслировать собратьям по вере божественные тайны (в том числе в отношении такой, безусловно, важной вещи как спасение), но и подобно святым способна обеспечить им жизнь вечную личным заступничеством³⁹. Более того, ей за эту де-

³⁷ Так, она весьма показательно сообщает, что собиралась посмотреть «Йорк и различные другие места» (Book 10).

³⁸ Считается, что женщинам свойственна плохая пространственная ориентация. Подробнее см.: Бендас Т.В. Гендерная психология. СПб., 2007. С. 139—152.

³⁹ Так, перед поездкой она просит Бога о милости для своего духовника, о даровании ему места рядом с ней на небесах, что и было обещано, раз уж именно она просит. Интересно, что в уста Иисуса вкладывается удивление по поводу того, что она просит не за отца или мужа, которым, наряду с ее детьми (заметим, мать не упомянута вовсе) все равно гарантируется посмертное блаженство в виду заслуг Марджери (Book 8). (Любопытно, сообщила ли она это Джону. Скорее всего, не преминула.) Видимо, делается это не только для того, чтобы дать ей возможность высказать свою благодарность священнику за труды, но и определить ее «истинную» семью — сообщество посвященных Богу лиц.

тельность обещана двойная награда на небесах (Book 8). Так что инициатива исходит не от нее, да и проповедническая миссия возложена на нее свыше. Удобный ход, снимающий с женщины ответственность и обвинения в занятии не своим делом. Она как бы является послушным оружием в руках Божьих, не более того. Вместе с тем сфера компетенции, которую она себе присваивает, чрезвычайно высока, ни много, ни мало, она представляет Бога:

«...Те, кто почитает тебя, те почитаю Меня, — говорит ей Иисус, — те, кто презирает тебя, те презирают Меня, и Я покараю их за это. Я в тебе, и ты во Мне. И те, кто слушают тебя, те слышат глас Божий. Дочь, нет грешного человека, живущего на земле, кому, если он отвергнет свой грех и последует твоему совету, такую милость, какую ты пообещаешь ему, Я воздам ради твоей любви»⁴⁰.

Таким образом, на Марджери возложены пророческие функции, ее участие способно спасти последнего грешника, а враждебность по отношению к ней дорого отзовется и праведнику. Эксклюзивная любовь Спасителя к Марджери оказывается выше личных заслуг других людей. Через эти отношения Иисус как бы косвенно делегирует ей право карать и миловать от его имени. Одним словом, Марджери, по ее свидетельству, облачается властью, масштабы которой намного превосходят возможности куда более могущественных особ.

Ситуация выглядит несколько двусмысленной: с одной стороны, одной из целей поездки объявлена необходимость посоветоваться с носителями искры Божьей и даже верифицировать боговдохновенность ее видений, а с другой, — очевидна безапелляционная уверенность Марджери в себе и в своих действиях и без чужих советов. Где здесь декларация, а где самоощущение? Кем же считала себя эта женщина, отправляясь на гастроли по стране, и как позиционировала? Оснований полагать, что она врет читателю, у нас нет. Да и ощущения диссонанса не возникло, по-видимому, ни у многих принимавших ее духовных особ, ни у ее многочисленных редакторов. Следует ли думать, будто Марджери после стольких подтверждений многих людей усомнилась в самом гласе Божьем и Его директивах и отправилась выяснять их истинность? Или это была очередная замечательная уловка, позволявшая как стяжать и реализовать большую власть среди тех, кто готов был ее признать, так и предьявлять нужную долю скромности и самоумаления тем, чье сомнение могло иметь опасные последствия. Как кажется, опытная Марджери, гибко реагиру-

⁴⁰ “For thei that worshep the thei worshep me; thei that despysen the thei despysen me, and I schal chastysen hem therfor. I am in the, and thow in me. And thei that heryn the thei heryn the voys of God. Dowtyr, ther is no so synful man in erth levyng, yf he wyl forsake hys synne and don aftyr thi cownsel, swech grace as thu behestyst hym I wyl confermyn for thi lofe” // Book 10.

вавшая на настроение и отношение окружающих, удачно реализовывала образец «маскарадной» идентичности, представляя себя в той или иной роли в зависимости от места, времени и круга лиц, с которыми общалась. В противном случае трудно было бы объяснить ту ловкость, с которой она выпутывалась из самых сложных и опасных положений. В таком ее поведении нет ничего удивительного или лживого. Она искренне каждый раз прислушивалась к мнению особ, облеченных авторитетом, и охотно корректировала свое поведение. Разница в нем была заметна лишь хорошо знавшим ее людям, и именно они (включая духовника, как уже было отмечено), упорно не хотели верить в искренность «праведницы».

В ходе поездок Марджери неоднократно оказывается в опасности. И это не обычные дорожные трудности, но куда более серьезные риски. В Кентербери ей пришлось пережить довольно неприятную ситуацию, когда ее эксцентричная манера плача и ссылки на Писание вызвали у монахов подозрение в ее принадлежности к еретикам (Book 13)⁴¹. Подобное обвинение⁴² в эпоху расцвета гонений не было пустой угрозой и могло привести на костер. Подозрение снял сам архиепископ Кентерберийский после личного знакомства. Более того, Марджери позволили самой избрать себе исповедника и причащаться каждую неделю; данный факт означал не просто одобрение, но и признание за ней особых прав и достоинств, тем более ценное, что исходило от такого сановитого иерарха.

Оценивая английское турне, можно сказать, что предприимчивая горожанка извлекла из поездок по стране максимальную выгоду, реализовав все свои задачи, хотя предприятие оказалось тяжелым и рискованным, потребовавшим от нее силы духа и мужества. Конечно, оно могло говорить также как о самоуверенности и сумасбродстве, так и о твердой вере в собственное предназначение и доверии к «отправителю». Судя по тексту, женщина в избытке обладала всем набором этих разношерстных качеств и мотивов.

Хотя Марджери и сообщает о приступах неуверенности и одолевающих ее страхах, боязни поддаться иллюзиям, навеянным вечным врагом людей (Book 23), как кажется, делается это скорее ради того, чтобы сослаться на

⁴¹ Как отмечают исследователи, плач, отсылки к Писанию и тенденция обвинять окружающих (особенно духовных особ) в недостаточном религиозном рвении, а то и в греховности вызвали подозрение в недостаточном уважении к церкви и клиру и, соответственно, в лоллардизме. См. *Schirmer E.K. Orthodoxy, Textuality, and the "Tretys" of Margery Kempe // Journal X. A Biannual Journal in Culture and Criticism. 1996. Vol. 1. № 1.* (эл. доступ http://web.archive.org/web/20050830042859/www.olemiss.edu/depts/english/pubs/jx/1_1/schirmer.html).

⁴² В возникновении подозрений нет ничего удивительного, принимая во внимание как слегка нетрадиционное поведение Марджери, так и характер времени и места данного события. Совершенно очевидно, что вряд ли эта ситуация вызвана дискриминацией на почве пола.

авторитетное мнение ее духовника, много лет поддерживавшего женщину, а также подстраховаться на случай могущественных недоброжелателей. Ее отношения с людьми говорят о том, что уверенности в себе у нее вовсе не поубавилось, скорее наоборот. Получив одобрение и поддержку со стороны влиятельных представителей церкви, она усиливает попытки стяжания власти над окружающими, пуская в ход как мистические способности, так и вновь приобретенные связи. К Марджери обращаются алчущие узнать о посмертной участи как своей собственной, так и усопших родных, а также и за советом в текущих делах, желая проверить их на богоугодность. Она предсказывает скорую смерть внешне здоровым людям или наоборот обещает долгую жизнь тяжелобольным. И вообще не отказывает в совете и помощи разного рода просителям (Book 19, 23 и др.).

Этим пророчица не ограничивается и активно сама навязывает свои услуги. Она рассказывает об одной леди — надо полагать, богатой и влиятельной, — к которой ее направил Господь с неприятным сообщением о том, что муж дамы находится в чистилище. Когда же расстроенная женщина отказалась этому верить, Марджери прибегла к помощи своего духовного наставника, стремясь через него убедить даму в своей правоте (Book 19). Данная история свидетельствует не только о возросших претензиях новой Кассандры, но и о том, что далеко не все были готовы разделить веру в нее. Дама не только не хотела принимать Марджери без личного духовника, но, обидевшись, попыталась (впрочем, безуспешно) оставить ее без поддержки покровителя-анакорета, пригрозив, что лишит его своей дружбы (Book 19).

Совершив поездки по стране и заявив о себе в качестве пророка в местном сообществе, Марджери осмелилась на более дальние и рискованные путешествия. Вероятно, полученные от разъездов по Англии бонусы были недостаточными, и она рассчитывала еще повысить собственный авторитет, отправившись в паломничество по Святым местам. Или наоборот, успешность проведенной кампании вдохновляла ее на дальнейшие подвиги. Возможно, ею двигали исключительно духовные мотивы. По словам женщины, это путешествие она задумала еще в то время, когда получила прощение своих грехов, но тогда желание увидеть места, связанные с жизнью Иисуса, было не осуществимо из-за недостатка средств (Book 15). Вполне вероятно, присутствовали и другие причины: постоянные беременности являлись слишком серьезным препятствием для таких тяжелых путешествий. Освободившись от выполнения «женского долга», Марджери была менее скована в действиях и могла дать выход своей энергии и непоседливому характеру⁴³.

⁴³ Трудно не заподозрить, что ее недовольство нецеломудренной жизнью, кроме прочего, могло быть вызвано теми ограничениями, что на нее налагали постоянные беременности.

Оплатив долги, свои и Джона, — женщина выполнила обещание, данное мужу (Book 26), — и, получив необходимые разрешения от него и от своих исповедников, отправилась в путь по святым местам. Она проследовала через Норидж (*Norwych*) и Ярмут (*Yermowth*), откуда с группой английских паломников отплыла в крупный нидерландский город Зирикзе (*Seryce*). Далее их путь лежал через германские земли в Констанц (*Constawns*), где она отделилась от группы и, наняв в провожатые девонширца, с ним достигла Болоньи (*Boleyn*). Здесь она воссоединилась с бывшими товарищами, и они направились Венецию (*Venuce*), где задержались на несколько месяцев — путешествие было не быстрым. Оттуда паломники отправилась в Иерусалим (Book 26—27).

Практически на всем пути следования Марджери конфликтовала со своими вынужденными спутниками. Проблемы начались сразу после отправки из Англии. Если верить визионерке, то виновны во всем были ее зловерные товарищи, которым она отвечала только добром. Возглавлял стан недоброжелателей священник, исповедовавший Марджери, пытавшийся заставить ее есть мясо и пить вино, вопреки обету, которому она следовала уже четыре года. Компания откровенно дала понять, что не собирается возиться с ней так, как это делал ее муж. Особенно спутников не устраивали постоянные слезы и разговоры о Боге. Женщина не делала исключения даже во время трапезы, что, по словам Марджери, особенно раздражало ее товарищей⁴⁴. К тому же по своей привычке она громко рыдала в храмах, как обычно привлекая всеобщее внимание и вызывая удивление случайных свидетелей. Дело кончилось ссорой, в которой большинство паломников было настроено против строптивой спутницы. Даже ее девушка-прислужница оставила Марджери, несмотря на данное обещание, и присоединилась к большинству. Марджери предложили убраться, куда ей будет угодно (Book 26).

Поскольку все происходило на чужой территории, и деваться женщине — некуда, она, по совету доброжелательно настроенного товарища, уговорила компанию разрешить ей путешествовать с ними до Констанцы. Маржерии сообщает об испытаниях и унижениях, которым «добрые» паломники подвергли ее на этом пути. Женщине отвели удаленное место за столом, лишь бы не видеть и не слышать надоедливой кликуши, над ее платьем потрудились так, чтобы она выглядела убогой, в общем, всячески обижали. Целью этих действий, по подозрению Марджери, была ее дискредитация перед населением мест, в которых они находились, поскольку она не могла поддержать свою репутацию. Наряду с указанными жалобами, она не преминула сообщить (и специально подчеркнула данное обстоятельство далее), что местные жители

⁴⁴ Особенно если это были упрёки в том, что они едят.

оказывали ей гораздо большее уважение, чем всей прочей компании, страдали и заботились о ней (Book 26).

Последнее замечание наводит на мысли — спутники Марджери, включая священника и ее девушку-прислужницу, перебежавшую «в стан врага», не просто коротали время, издеваясь над бедной женщиной, но, видимо, имели веские основания для подобного поведения.

Марджери с самого начала дает понять всей компании, что для нее паломничество было не развлекательным путешествием, но духовным подвигом, и она делает его таковым как для себя, так и для своих спутников. Причем как всегда громко и театрально выставляет напоказ собственный образ жизни и действий, в борьбе за которые выходит из подчинения священнику, а значит, бросает вызов его власти и авторитету. Уже самим фактом такого поведения она неизбежно упрекает товарищей в недостаточной набожности и демонстрирует это окружающим. Причем не ограничивается действием, но и проговаривает на словах (Book 26). Учитывая, что организаторам поездки следовало заботиться обо всех, включая Марджери, ее поступки могли быть расценены как крайняя степень неблагодарности. Очевидные претензии на духовное лидерство также давали повод для раздражения священника и всей компании. Если принять во внимание, что еще у себя дома Марджери неоднократно была заподозрена в ереси, и, продолжая активно привлекать к себе внимание, могла подвергнуть опасности всех паломников, то для них было гораздо безопаснее и комфортнее расстаться с докучливой обузой, чем рисковать и терпеть неудобства из-за нее. Паломники не рассчитывали бороться с непредвиденными трудностями и предпочли избавиться от них, чем героически преодолевать. Когда же избавиться от присутствия Марджери не удалось (если, конечно, предложение оставить их в покое не было лишь угрозой, чтобы дисциплинировать женщину), постарались минимизировать неприятности, исходившие от нее. Сам факт того, что ее все-таки не бросили в чужой земле одну, свидетельствует — паломники не были закоренелыми мерзавцами, как следует из ее рассказа о них. Являя миру убогую дурочку, они рисковали куда менее, чем путешествуя в компании с новоявленной пророчицей⁴⁵. К тому же некоторые паломники могли именно так

⁴⁵ Если в Англии правительство, заинтересованное в независимости от папства, «с известной долей терпимости» относилось к некоторым «еретикам» и даже поддерживало их (как на протяжении долгого времени Виклифа (Уиклифа)), то на континенте преследование еретиков шло на фоне церковной схизмы, что еще более обостряло обстановку. Достаточно вспомнить, что в Констанце, через который следовали паломники, в 1414—1418 гг. проходил знаменитый церковный собор, отправивший в 1415 г. Яна Гуса и в 1416 г. его последователя Иеронима Пражского на костер.

ее и воспринимать. Для этого даже знать прошлое женщины было не обязательно. Нонконформизм Марджери и нежелание следовать принятым нормам поведения укрепляли окружающих во мнении в ее социальной некомпетентности, что влекло за собой подозрение в неадекватности.

С трудом выдержав друг друга до Констанца, стороны были счастливы, наконец, пойти каждый своей дорогой. В Болонью Марджери отправилась в компании пожилого земляка, которого Господь послал ей в провозачье (Book 27). Наконец ее амбиции реализованы — она берет на себя роль духовного лидера, во всяком случае, так она сообщает читателю. Добрый девонширец был очень озабочен их безопасностью, и Марджери успокаивает его, обещая покровительство Всевышнего. Согласно ее словам, путники благополучно достигли места назначения, встречая на своем пути лишь «добрых самаритян», которые обеспечивали их всем необходимым. По дороге Марджери, наконец, оказывают уважение и почет: добрые женщины, заботясь о ее благе, даже укладывают ее в собственные постели. Так они прибывают в Болонью, опередив бывших спутников (Book 27). Именно этим обстоятельством она объясняет то, что ее просят вернуться в покинутое сообщество при условии — она не будет портить им аппетит и говорить о Боге во время еды. Ее стремление обратить свое поражение в победу — хотя бы в глазах читателей — понятно. Однако никак нельзя исключать, что, расставшись с обузой и временно забыв о неприятностях, которые Марджери доставляла, бывшие товарищи пожалели бедную убогую женщину и усовестились, все-таки это были паломники.

Как известно, добрые дела не остаются безнаказанными. Вместе они прибывают в Венецию, где проводят тринадцать недель. Из них почти половину времени (шесть недель) Марджери, нарушившей обещание, таки пришлось питаться одной. Она обвиняет паломников в отсутствии заботы о ней, заболевшей в одиночестве (и излечившейся чудесным образом), причем отдельные порицания достаются ее бывшей прислужнице, предпочитавшей готовить и стирать на всю компанию, чем проводить время с хозяйкой. Однако подходящее сообщество для Марджери тут все же нашлось. Значительную часть времени они провела с местными монахинями, у которых по своему обыкновению причащалась каждое воскресенье; «духовным сестрам», заливаясь слезами, женщина охотно демонстрировала свой способ служения (Book 27).

В очередной раз испортив отношения с земляками, Марджери, тем не менее, не собиралась отправляться в Святую Землю без них. Когда они зафрахтовали судно и не пожелали брать ее с собой, она сначала попыталась к ним присоединиться, но затем изменила планы, сменив перевозчика и сообщив некоторым паломникам, что пошла на этот шаг

по велению Господа. По словам Марджери, хотя они и не хотели плыть вместе с ней, но побоялись и перешли на ее судно (Book 28). Так она одержала маленькую победу, не только вновь навязав свое общество, но и слегка напугав компанию. Они, впрочем, не преминули отыграться, учинив ей во время плавания бытовые неудобства (Book 28). Видимо, не все были испуганы, хотя и подчинились мнению большинства.

Наконец, опасности и трудности позади, и Марджери верхом на осле приближалась к Иерусалиму. Она не обзавелась двенадцатью учениками и даже не снискала уважение среди людей, с которыми провела значительную часть путешествия, но зато — если верить словам женщины — прошла путь самоумаления и испытаний, унижений и оскорблений, начавшийся еще с первых лет ее обращения. Именно так представляла Марджери себе путь Спасителя (Book 3). Верная роли безвинной жертвы, прежде чем вступить на Святую землю, Марджери попросила прощения у своих спутников и простила их от имени Бога. Теперь она пребывала в твердой уверенности, что раз ей довелось увидеть Иерусалим земной, то и Небесного града она удостоится (Book 28), (хотя и более ранние ее заявления не оставляли в том сомнений).

Посещение святых мест еще больше обогатило духовный опыт Марджери и способствовало получению новых видений (и так, собственно, не прекращавшихся). Оказавшись в Иерусалиме, она ощущает себя участницей событий полуторатысячелетней давности. Обходя места, связанные с жизнью и Страстями Иисуса, Марджери проливает горькие слезы, а на Голгофе переходит на крик. По ее утверждению, у нее было видение того, как был распят Господь, — столь яркое, словно женщина наблюдала все происходившее не только духовным зрением, но воочию. Перед собой она видела Деву Марию, св. Иоанна, Марию Магдалину и других последователей Христа, присутствовавших при распятии. Ощущала себя участницей тех событий и, как кажется, не просто очевидцем. Сострадание Марджери было велико — она кричала так, словно это ее распинали.

«И когда они поднялись на гору Голгофу, она пала ниц так, что не могла ни стоять, ни преклонить колена, но валялась и извивалась, широко раскинув руки, и закричала громким голосом так, словно ее сердце разрывалось на части, ведь в граде своей души она истинно и явно видела, как был распят Господь. Перед собой в ее духовном зрении она услышала и увидела скорбь нашей Госпожи, св. Иоанна, Марии Магдалины и многих других, любивших Господа. И она испытывала такое великое сострадание и такие великие муки, видя муки нашего Господа, что не могла удержаться от крика, и вопила так, словно должна была умереть от этого»⁴⁶.

⁴⁶ «And whan thei cam up onto the Mownt of Calvarye sche fel down that sche mygth not stondyn ne knelyn but walwyd and wrestyd wyth hir body, spredyng hlr armys

Марджери определенно рассматривала данный крик в качестве нового дара (что, естественно, подтверждалось высшими силами (Book 29)). Оказанная ей милость свидетельствовала об очередном этапе духовного возвышения и, одновременно, определенных социальных претензиях женщины. Конечно, она не заявляла прямо о том, что в полной мере достигла высот *imitatio Christi*, к тому же миссия представления Иисуса на земле была возложена на нее задолго до этих событий. Но Марджери постоянно искала этому подтверждения, которые она могла бы предъявить и себе, и окружающим. Крик боли распятого человека, судороги и конвульсии, в коих она корчилась, раскинув руки крестом, говорили об уподоблении лучше всяких слов.

Однако небеса ее слышали лучше, чем люди. В Иерусалиме Марджери провела три недели, продолжая конфликтовать с земляками. Английские паломники упорно отказывались признавать в женщине святую праведницу, тогда как Марджери настойчиво стремилась их переубедить, при этом не отказываясь от собственных амбиций. По ее же словам, прочие окружающие относились к ней с большим уважением и пониманием, особенно клирики, но земляки упорно отказывали ей в признании и помощи, которых спутница от них требовала. Так, отправляясь на Иордан, они отказались брать женщину с собой. Впрочем, это не помешало ей поехать туда самой. Если Марджери чего-то желала, то всегда находила способы реализовать свои планы, устраивало это окружающих или нет.

Несмотря на все перипетии, паломники все-таки вместе вернулись в Венецию, откуда визионерка, получившая еще в Иерусалиме напутствие от Бога посетить Рим и Сантьяго де Компостелла⁴⁷, отправилась в вечный город, попутно негодуя на бывших сотоварищей, «бросивших ее одну». Провожатый и подходящие спутники опять же были представлены свыше (Book 30).

Даже после расставания с земляками конфликт имел продолжение. По утверждению Марджери, они оставались ее злейшими врагами и вредили «праведнице» везде, где бывали (Book 33). Одному из них — известному святостью — Марджери обязана тем, что ее выставили из английского приюта в Риме, из-за чего она лишилась возможности исповедоваться и причащаться. Именно это обстоятельство, по ее словам, особенно печалило паломницу. Однако с помощью св. апостола и евангелиста Иоанна

abrode, and cryed wyth a lowde voys as thow hir hert schulde a brostyn asundyr, for in the cité of hir sowle sche saw veryly and freschly how owyr Lord was crucifyed. Beforn hir face sche herd and saw in hir gostly sygth the mornyng of owyr Lady, of Sen John and Mary Mawdelyn, and of many other that lovyd owyr Lord. And sche had so gret compassyon and so gret peyn to se owyr Lordys peyn that sche myt not kepe hirself fro kryng and roryng thow sche schuld a be ded therfor" // Book 28.

⁴⁷ Храм, где находились мощи св. апостола Иакова, был популярным паломническим центром и считался третьим по значимости после Иерусалима и Рима.

Богослова данная проблема успешно разрешилась (Book 32). Небеса, как и всегда, не оставляли ее без поддержки, когда в ней отказывали люди.

Стремление паломников не иметь дела с надоевшей крикуньей понятно. Но чем вызывалась упорная вражда, на которую постоянно сетует женщина? Сама она объясняет этот факт нетерпимостью по отношению к дарам, полученным ею от Бога — плачу и крику (Book 33). Выносить подобное, очевидно, было трудно. Однако все же странно предполагать, будто указанные дары сами по себе являлись причиной откровенной вражды, да еще со стороны святых и уважаемых людей. Конечно, обвинение в наветах логично истолковать как следствие их стремления отделить себя от Марджери. Ведь женщину резонно воспринимали как одну из английских паломников. Нежелание быть причастными к ее сомнительной славе вполне могло стать причиной нелестных отзывов о ней. Как кажется, данный конфликт носил двусторонний характер. Хотя Марджери и заявляет, что платила добром за зло своим бывшим товарищам, о них на страницах книги она не говорит почти ничего хорошего, тем самым выдавая собственное отношение к этой компании. Если таким оно было во время составления текста, т.е. многие годы спустя, когда обида поостыла, то возникает вопрос — что же Марджери думала о спутниках во время описываемых событий?

Причины негативного восприятия женщины паломниками очевидны. Чем же было вызвано ее явно негативное и обиженное, но прикрываемое навязываемой заботой отношение к этим людям? Не проще ли оставить попутчиков в покое, видя откровенное нежелание общаться, и не становиться объектом мелких и крупных неприятностей, учиняемых ближними в ответ на ее докучливое внимание? Упрек в том, что паломники ее «бросили», неоднократно повторяется (Book 33 и др.). Связан он, конечно, не только с дорожными трудностями и необходимостью собственными силами организовывать путешествие, но и с дефицитом общения, возникшим у разговорчивой странницы. Марджери неоднократно сообщает о незнании языков. Она вынуждена просить о помощи у случайно встреченных земляков или рассчитывать, что ее поймут без слов, с помощью жестов. Наконец, ей приходится уповать на чудо (как это произошло с римским священником немецкого происхождения, когда ей не с кем было поговорить о себе и Боге (Book 27—33)).

Земляки отказывали ей в общении и, главное, — в признании. Марджери неоднократно заявляет, что была не в состоянии контролировать свои слезы и вопли, чему они определено не верили. Люди думали, будто женщина специально так себя ведет, доставляя им неудобства ради стремления произвести впечатление святой на окружающих. Это вполне могло быть основным поводом для обиды. Ведь попутчики Марджери не только не верили сами, не желая с ней общаться, но и способствовали

своим отношением появлению сомнений у других людей, логично полагавшихся на мнение тех, кто давно знал эту странную женщину.

Марджери, очевидно, связывала с поездкой в Рим определенные надежды. Не случайно именно здесь она реализовала свое давнее намерение, представ в белых одеждах. После посещения Иерусалима женщина чувствовала свое право на них. Марджери достигла Рима самостоятельно, более не завися от ненадежных земляков и не нуждаясь в продолжении пути унижений. Чаша испытаний испита до дна, но ожидаемого триумфа не последовало. Причину непризнания женщина видит в кознях все тех же земляков, особенно священника, которого она считает главным недругом; именно ему Марджери не желала подчиняться, будучи уверенной в том, что повредит своей душе (Book 33). Эта проговорка демонстрирует главное — женщина мало изменилась и не оставила своих претензий на исключительность, не удовлетворилась приобретенными духовными дарами и близостью с Богом. Марджери было необходимо признание людьми факта собственной исключительности. Не за тем ли она решила продолжить паломничество, когда его декларируемая основная цель — посещение мест, связанных с жизнью Иисуса — была исполнена? Как кажется, некоторые представители духовенства, небезразлично отнесшиеся к Марджери и ее дарам, вполне могли усмотреть причины конфликта с паломниками в амбициозном поведении. Так может быть трактована наложенная на нее в Риме епитимья — женщине полагалось упражняться в смирении, сняв свои белые одежды и ухаживая шесть недель за старой больной женщиной. Римлянки подшучивали над Марджери, спрашивая, не ограбили ли ее (Book 34). Видимо, она тяжело переносила подтрунивания, раз помнила о них спустя столько лет. Марджери стремилась внушать уважение, а добилась осмеяния толпы. Уроки смирения продолжались.

Как выяснилось, Марджери, даже пройдя крестным путем, не до конца еще ощутила все страдания и обездоленность Спасителя. Для окончательного уподобления она должна была оставить имеющуюся собственность (длительное общение с францисканцами, не отказывавшими женщине в беседе, оказалось плодотворным). Марджери верила, что Господь, подвигший ее на этот рискованный шаг, как всегда не оставит без помощи. Тем более что теперь их связывали еще более прочные узы: в Риме произошло их сочетание мистическим браком. Перед лицом своего Сына и св. Духа, Девы Марии, апостолов, множества святых и сонма ангелов Бог-Отец по всей форме произнес брачную формулу, неразрывно соединившую их. Марджери вновь облачилась в белое и получила дополнительные дары, свидетельствующие о ее новом статусе (ее охраняли ангелы, в груди поселился священный огонь любви, а слух и нюх услаждали звуки и запахи) (Book 35). Социальные жертвы Марджери успешно компенсировала дальнейшим продвижением в небесной иерархии.

Паломница без сожаления рассталась со своим добром, попутно раздав и чужое, и получила вожделенную поддержку и уважение не только жителей Рима, но и некоторых земляков, наконец уверовавших в искренность ее поступков. Надо было унизиться до нищенства, чтобы обрести долгожданное признание. Ее пригласили в английский приют, из которого некогда выставили, а бывшая прислужница, устроившаяся на работу в нем, снабжала бывшую хозяйку пропитанием (Book 39). Слава Марджери росла, так что английский священник, посетивший Рим и наслышанный о землячке, искал встречи и обращался с ней как с матерью (Book 40). С этим благочестивым клириком женщина и вернулась в Англию (Book 42—43).

Отчизна встретила паломницу с недоверием. За время отсутствия о Марджери расплозились дурные слухи, так что от нее отказались даже ее некоторые прежние друзья. Недоброжелатели утверждали, что в путешествии Марджери родила, так что священник, впрочем, и ранее ее недолюбливавший, поинтересовался, где она оставила свое дитя (Book 43). Новую манеру плача встретили без понимания: окружавшим легче было поверить, что это заслуга дьявола, чем признать ее божественное происхождение. Стал бы Господь так издеваться и мучить свое возлюбленное создание. Да и общение с женщиной не доставляло людям удовольствия, отчего ее нередко просили оставить их в покое (Book 44).

Несмотря на описываемое Марджери тотальное недоброжелательство окружающих, она также признает, что и друзья у нее оставались. Именно с их помощью через пару лет после возвращения стала возможной поездка в Сантьяго де Компостелла, о которой женщина давно мечтала, но теперь уже точно не имела средств (Book 44). Путешествие заняло меньше месяца, Марджери дольше ожидала подходящий корабль в Бристоле, где нашелся щедрый и заботливый провожатый (Book 45). Вопреки страхам, поездка прошла без эксцессов, а вот на родине ее снова поджидали опасности. Слава, приобретенная в чужих землях, дома откликнулась не тем эхом, на которое рассчитывала паломница.

§ 3. Неугомонная Марджери

Паломница не торопилась возвращаться в недоброжелательный Линн и совершила очередную поездку по стране, навещая старых друзей. Ей хотелось продемонстрировать им свои новые практики и обсудить духовный рост. Однако чем больше женщина привлекала к себе внимание клириков, чем шире была ее известность в народе, тем сильнее Марджери вызывала подозрение властей.

В Лейстере (*Leycetyr*) ее обвинили в ереси и взяли под стражу (Book 46). Угроза нависла не только над ней, но и над спутниками, натерпевшимися страху. Мэр Лейстера требовал сожжения еретички. Несмотря на его позицию, после церковного разбирательства женщину все же отпустили, не найдя в действиях и словах ничего преступного. Марджери весьма осмотрительно отвечала на вопросы, касавшиеся Евхаристии, так что смогла доказать свою непричастность к еретикам. Она тонко ушла от претензий в отношении цвета ее одежд, переведя беседу в жанр исповеди и ограничив число слушателей тремя доброжелательно настроенными клириками, в то время как ее наиболее рьяные преследователи вынуждены были полагаться на их мнение. К тому же спутники и последователи Марджери в один голос подтвердили чистоту ее жизни и деяний, хотя после того и поспешили удалиться на безопасное расстояние от города, где и дожидались решения судьбы праведницы (Book 47—48).

В Йорке ее ждали новые неприятности, за которыми последовало разбирательство у архиепископа. Вновь женщину отпустили, дав понять — от нее не ждут проповедей, и настоятельно потребовав убраться подальше от этих мест и не беспокоить народ (Book 50—52). Архиепископу, тем не менее, пришлось разбираться с ней дважды, т.к. вскоре она вновь была арестована в качестве «величайшего» еретика и препровождена в Беверли. Иерарх и на сей раз внимательно разобрал дело, но не стал ее задерживать (Book 54).

Такое везение могло объясняться не только высокими моральными качествами и ответственным отношением к делу и людям со стороны церковных иерархов, но также хладнокровием Марджери, не впадавшей в истерику (хотя и сообщающей, что натерпелась страхов), громко и упорно настаивавшей на своей ортодоксальности и готовности исправиться, если она не права. Паломница ссылалась на авторитетных людей, неоднократно подтверждавших боговдохновенность ее видений (учитывая ее мобильность и широкий круг общения, список таких лиц мог быть весьма не мал и включал известных религиозных и светских особ). На нее работали не только личные связи. Ранее в трудной ситуации благосклонное отношение к женщине обеспечила известность ее отца (Book 45). Семью могли знать и в других землях Англии. К тому же заключение Марджери под стражу было делом хлопотным. Она неоднократно сообщает, что при арестах возникала проблема ее содержания под надзором, т.к. заключенные — поголовно мужчины. Добрые тюремщики — в ответ на ее слезные мольбы не подвергать риску ее целомудрие — вынуждены были предоставлять ей помещение в собственном доме, поить и кормить со своего стола (а то и за ним). Марджери же коротала время, рассказывая из окон проходящим людям назидательные истории и вызывая их сочувствие (напр. Book 53). По-

скольку женщина еретичкой определенно не была, оказалось легче отпустить ее домой, под опеку мужа и местных клириков.

История мытарств по-прежнему свидетельствует, что главным раздражающим фактором оставалось поведение Марджери. Ее образ жизни вызывал подозрения и у властей, и у обывателей. Она постоянно путешествовала, подвергаясь многим опасностям, причем в сопровождении мужчин, не являвшихся ее родственниками. Далеко не все верили в целомудрие Марджери, которое она, будучи замужем, демонстрировала ношением белых одежд. Постоянно говорила о Боге, нарушая заветы апостола Павла, не позволявшего женщинам учить (на что ей и указали во время разбирательства у архиепископа Йорка — Book 52). Периодически оставалась без средств и вынуждена была обращаться за финансовой помощью, а то и за пищей к посторонним. Вдобавок она делала и прочие странные вещи. То рыдала в голос, видя, как бьют животное, или бросалась к младенцу, находящемуся на руках у матери, чем могла перепугать их обоих. Как сама она сообщает, людям часто была не понятна ее реакция, ведь спонтанные проявления святости демонстрировались не только в специально отведенных местах (Book 28, 35 и др.). Ее принимали за сумасшедшую, пьяную, больную или думали, что в нее вселился дьявол. Люди неоднократно говорили ей о том, что сидя дома и занимаясь обычными женскими делами, Марджери легко могла бы избавиться себя от стыда и унижений (Book 53). О том же, но без всяких условий ей говорил и Иисус: Он предлагал избраннице прекратить испытания. Но Марджери, по ее собственному утверждению, охотно готова была терпеть унижения и напасти во имя Господа, видя в этом свое служение и подражание Христу (Book 50).

Пройдя еще через один арест, Марджери добралась до Западного Линна⁴⁸, откуда дала о себе знать мужу и духовникам. Получив благословение священников, вместе с Джоном она направилась в Лондон, чтобы достать бумагу от епископа Кентербери, которая защитила бы ее от дальнейших подозрений и арестов⁴⁹. Только после ее получения женщина вместе с мужем вернулась домой (Book 55).

Воздух Линна — явно ей вреден. Марджери начала болеть. Скорее всего, женщине в это время было порядка сорока лет или, возможно, немного больше. Чем только она не переболела в последующие восемь лет (Book 56), но затем ее болезни также неожиданно прошли, как и начались. Вероятно, этим же можно объяснить и неожиданное испытание, посланное после стольких лет верного служения. Господь вдруг оставил ее, как ей

⁴⁸ Во времена Марджери это была самостоятельная административная единица, сегодня вошедшая как часть в Королевский Линн.

⁴⁹ Уже на обратном пути из Лондона им пришлось воспользоваться этой бумагой (Book 55).

показалось, и дьявол приступил к женщине, принуждая нарушить обет телесной чистоты. Двенадцать дней она мучилась, наблюдая отвратительное зрелище и поползновения похоти, но затем Господь вернул ей душевное спокойствие (Book 59). Она объясняет данный странный факт недоверием, которое высказала одному из видений: поскольку усомнилась в том, что именно Господь показал ей осужденных, и заподозрила дьявольское происхождение морока. Бог напомнил ей, каковы бывают видения, посланные врагом человеческим, дабы она лучше отличала одно от другого. Опять же исключительно ради ее душевного здоровья⁵⁰.

И в недугах деятельная женщина времени зря не теряла. Не говоря о многочисленных совершенных ею чудесах, вроде обращения за помощью ко Всевышнему во время городского пожара (Book 67) или лечения бесноватых (Book 75), она не упускала возможности заняться самообразованием. Опять же не без помощи свыше. Страдая в отсутствие призванного в лучший мир анахорета, поддерживавшего и образовывавшего женщину в течение многих лет, Марджери пожаловалась Иисусу на отсутствие подходящего собеседника и наставника. Как всегда ее просьбы не остались безответными, и в Линн был направлен благочестивый священник, занявшийся дальнейшим образованием Марджери. Практически семь лет он читал женщине и, видимо, обсуждал с ней духовную литературу, пока не получил другое место (Book 58).

Далеко не все духовные особы относились к ней лояльно. Часть из них, как и прежде, не верила в божественное происхождение припадков Марджери и подозревала имитацию. Ее манера привлекать к себе внимание во время проповеди настолько злила некоторых проповедников, что даже уговоры других клириков, давно знавших женщину, не всегда помогали. Случалось, что ее выставляли из церкви (Book 61 и др.). Да и у тех, кто давнознал женщину и заступался за нее, периодически возникали сомнения в искренности (Book 83). Не удивительно, что и отношение горожан к Марджери не было единым: одни ее поддерживали и почитали за святую, другие с трудом выносили.

Причина подобного противоречивого отношения кроется не только в «благочестивых припадках» Марджери, но и в настоящем ее стремлении исправлять нравы. Вероятно, с праведницей было очень трудно общаться тем, кто по долгу службы не имел призвания постоянно говорить о Боге. К таковым, видимо, относились и ее собственные дети, во

⁵⁰ Барбара Ньюмэн, называя видения «наказанием» за неверие, видит в них отражение конфликта между «желанием Марджери всеобщего спасения и ее ортодоксальной верой в то, что Ад — сущностная часть христианской веры». См.: Newman B. From Virile Women to Women Christ. Studies in Medieval Religion and Literature. Philadelphia, 1995. P. 130. Однако причины могли быть куда более естественными и человеческими.

всяком случае — один из сыновей⁵¹. Во второй книге Марджери сообщает, что он избегал мать, поскольку она упрекала сына в прегрешениях и побуждала оставить мир. Отпрыск в конце концов изменился, и не без ее помощи, хотя для подобного исправления потребовалось, чтобы он пострадал. Его друзья, как и он сам, полагали, что несчастье произошло не без участия Марджери (Book 1). Так что даже те, кто поверил в возможности женщины и даже признавал, что они от Бога, а не от врага человеческого, не всегда относились к ней с симпатией. Власть над людьми отнюдь не всегда способствовала приобретению друзей. Марджери звали к умирающим, к ней часто обращались за советом, когда хотели узнать волю Господа, или надеялись с помощью праведницы получить посмертное прощение (Book 72 и др.). Однако ее все же не любили.

Ощущение непонятости, видимо, и заставило в конце концов не особо образованную женщину столь настойчиво взяться за составление книги, в которой она могла бы наконец объясниться с людьми. К тому же ей были известны такого рода примеры⁵². Марджери отлично видела эффективность письменного слова, в том числе и в деле обрастания славой. Да и годы, кажется, не изменили ее деятельного характера. Будучи привязана к дому болезнью мужа, требовавшего ухода, она придумала себе достойное занятие. Читателю же в прологе к Книге сообщили, что труд составлен по воле Господа, пожелавшего обнародовать к пользе человечества откровения, чувства и образ жизни женщины.

Марджери пришлось приложить много усилий, прежде чем нашелся человек, способный изложить ее воспоминания. За дело взялся некий житель Германии английского происхождения, но он умер, не закончив начатого. После женщина обратилась к знакомому священнику, но тот не смог даже прочесть текста, написанного на смеси английского с немецким. Спустя четыре года или более он вынужден был отказать Марджери в помощи. По его совету женщина попыталась привлечь человека, знавшего немецкий, но и это не помогло. В конце концов, с Божьей помощью и демонстрацией Его чудес священник, усовестившись, сделал вторую, более удачную попытку и в 1436 г. завершил труд.

Работа над Книгой прерывалась еще одной дальней поездкой⁵³. Раскаившийся в своих грехах сын, о котором речь уже шла выше, решил вести богоугодный образ жизни и возобновил общение с матерью. К этому времени он успел жениться и осесть в Пруссии, так что их разделяло расстояние неблизкое и небезопасное. Тем не менее, он отва-

⁵¹ О других она не пишет. Да и об этом сообщает, как о поводе к очередному рассказу о своих подвигах.

⁵² Она неоднократно упоминает книгу св. Бригитты (напр., Book 58).

⁵³ Рассказ о ней вошел в небольшую вторую книгу, датированную 1438 г. Здесь ссылки даны на нее.

жился на путешествие, желая повидаться с родителями и познакомиться с ними супругу. Марджери, как всегда воспринимая все на свой счет, полагала, что он собирался представить жене свою замечательную матушку, хотя также вероятно, что он торопился повидать перед смертью больного отца⁵⁴. Однако вскоре после прибытия на родину ее сын заболел и умер. За ним последовал и муж Марджери (Book 2).

Невестка прожила с ней полтора года и засобиралась на родину, где находился ее ребенок, оставленный на время поездки на попечении друзей. Кому-то нужно было проводить ее до побережья и помочь найти подходящий корабль, плывущий в Германию. Несмотря на сомнения друзей в том, что пожилой женщине следует это делать, Марджери поехала провожать родственницу. В пути ее настиг очередной глас Божий, велевший отправляться в путь вместе с невесткой. После небольшого препирательства с Господом на предмет отсутствия необходимой экипировки и разрешения духовника, визионерка как обычно положила на помощь Всевышнего и послушалась (Book 2). Сослаться на указующий перст — куда удобнее, чем признаться себе и другим в том, что она засиделась дома и соскучилась по путешествиям и острым ощущениям.

Как всегда поездка была наполнена опасностями и трудностями. Как и ранее ее поддерживали незнакомые люди и предавали свои. Так, главным ее «врагом» уже с самого начала путешествия стала собственная невестка, надо полагать, вовсе не мечтавшая о навязавшейся спутнице, а хозяин зафрахтованного судна превратился в доброго самаритянина, снабжавшего женщину всем необходимым то ли по доброте душевной, то ли в благодарность за ее молитвы (Book 3—4).

Они благополучно достигли Гданьска (*Danske*), где, проведя пять или шесть недель, Марджери получила указание оставить это место и вновь собираться в путь. Моря она боялась, хотя неоднократно пересекала его, но и сухопутный маршрут был опасен из-за военных действий. Посланные свыше попутчики предложили ей совершить паломничество в Бад Вильснак (*Wilsnak*)⁵⁵, и обещали после препроводить ее в Англию. Но и с этими доброхотами она умудрилась испортить отношения. Ее старость, слабость и сопутствующие болезни не позволяли ей передвигаться с той же скоростью, что и другим паломникам, что, по ее словам, стало причиной, по которой от визионерки стремились избавиться. Хотя трудно предположить, что путешественники изначально не видели, с кем связались. Из Вильснака они выехали на повозках в Ахен (*Akun*), что сводило к минимуму проблему возраста. Тем не ме-

⁵⁴ Марджери ничего не говорит во второй книге о состоянии мужа, но ранее, в упомянутой выше 76 главе сообщает, что он очень болел перед смертью, и окружающим наверняка было ясно, что долго он не протянет.

⁵⁵ Земля Бранденбург.

нее, до Ахена женщина не доехала. По пути компания посетила братьев миноритов, где Марджери устроила бурную сцену. Попутчики, не веря, что это был дар Божий, разгневались и тут же распрощались с ней, все же не оставив ее без средств (Book 4—6).

Натерпевшись страха и особенно переживая из-за своего целомудрия и насекомых, которых она завела от бродяг, старушка с компанией нищих добралась до Ахена. Затем со случайными попутчиками и большими трудностями достигла Кале (*Caleys*), где нашла долгожданную помощь и поддержку. Отсюда она отправилась в Дувр (*Dovyr*), а затем, снова в одиночестве, — в Кентербери. В Лондоне она появилась, пряча лицо, дабы не быть опознанной, пока не приобретет достойный вид — она сильно поиздержалась по дороге. Несмотря ни на что, женщина благополучно вернулась домой, как ей и было обещано перед поездкой. Даже разгневанного духовника, без разрешения которого она отправилась в путь, удалось смягчить (Book 6—10). Впрочем, что было взять с этой неутомной старушки. Возраст мало изменил ее. Будучи несколько ограничена телесно (хотя даже при ее жалобах на самочувствие, надо полагать, она оставалась в хорошей физической форме, иначе вряд ли бы выдержала это путешествие), паломница приобретала значительные моральные привилегии. Окружающие больше сочувствовали пожилой женщине, стойко переносившей тяготы ради исполнения своего родственного и духовного долга, к ее мнению прислушивались. И если при всем этом она умудрялась рассориться с людьми, взявшимися помогать ей, то это говорит лишь о том, что англичанка была не склона менять своих привычек, невзирая на возраст и обстоятельства.

Последние годы⁵⁶ жизни визионерка потратила на завершение книги, в результате чего и появился труд, который исследователи нередко называют первой английской автобиографией. Возможно, ракурс, приданный Марджери своему повествованию, объясняется ее неудовлетворенными амбициями, оставшимся ощущением непонятости и желанием объясниться. Визионерский текст из достаточно традиционного для того времени повествования о пути души к Богу — видимо, помощники Марджери при его составлении руководствовались именно этой целью — превратился в рассказ о непонятой женской душе, сместив главный акцент и трансформировав жанр текста.

Очевидно, женщина, диктуя «духовные воспоминания», была гораздо больше сконцентрирована на себе и своих поступках, чем на Боге. Можно было бы предположить, что делалось это из соображений безопасности,

⁵⁶ Точная дата смерти Марджери не известна. Составитель второй книги упоминает о годах, которые она жила после начала работы в 1438 г. Так что вероятнее всего это случилось где-то в 40-х годах.

стремления не касаться вопросов богословия, если бы не пронизывающий всю Книгу пафос обиды и борьбы. Биография Марджери выглядит в нем как история «непризнания», во всяком случае, она с большой вероятностью так думала или считала нужным так ее представить. Образ жертвы, если не безвинной, то давно раскаявшейся, пронизывает все повествование и особенно усиливается в конце. Настоятельно читателю сообщается о ее всепрощении, которое Марджери проповедовала, несмотря на все вражеские козни. Однако из ее рассказа, очевидно, что эгоцентризм не случайно проявился в этом тексте, но был характерен для ее повседневного поведения. Марджери на протяжении всей жизни знала, чего хочет, и умела этого добиваться, не считаясь с мнением окружающих людей. Такое поведение отчасти объясняет недоверие, которым они ей платили. Традиционно роль «медиума», посредника между Богом и людьми в обязательном порядке предполагала личную скромность, даже некоторую отстраненность от происходившего с ним. Личная «незаинтересованность» присваивала высокую социальную значимость видениям. Заявления Марджери о том, что она жила ради людей далеко не всегда согласуются с ее поступками, а постоянно высказываемые претензии, нередко в истерической форме, могли сильно вредить ее имиджу. Не случайно наиболее частым было обвинение в недостаточном послушании.

Марджери определенно дает понять читателю, что непонимание окружающих и разные обвинения связаны, прежде всего, с ее женским полом. Тем не менее, вряд ли правильно считать ее феминисткой, сознательно борющейся, как нередко изображается в историографии, против предписанных гендерных ролей. Она не стояла на страже прав женщин вообще, но отстаивала лишь свои собственные интересы, добиваясь признания исключительности и высокого социального статуса. Поскольку глава семьи претензий Марджери не оправдал, дочь мэра сама была вынуждена всеми силами бороться за принадлежность к элите, даже если это вело к определенным проблемам. Социальная идентичность значила для нее больше, чем гендерная. Вместо того чтобы помогать мужу и заботиться о нем, удовлетвориться тем местом, что он мог ей обеспечить, как того требовали социальная мораль и религиозные предписания, Марджери взяла на себя функции семейного лидера, пренебрегала интересами супруга и им самим, фактически нарушая гендерную иерархию, пыталась руководить им и окружающими мужчинами, впрочем, опираясь на поддержку мужчин же. Она не восставала против их гегемонии, а пыталась использовать авторитет представителей «сильного пола» для наращивания собственного. Ее очевидно «неженское»⁵⁷ стремление к власти раздражало окружа-

⁵⁷ В этом смысле европейские стереотипы мало изменились.

ющих, многие из которых находили подобные притязания неоправданными. Для понимания того, кто и почему отказывал женщине в ее претензиях, рассмотрим «расстановку сил» и действующих лиц трактата Марджери.

§ 4. Друзья и враги

Люди, окружающие Марджери, довольно четко делятся ею на друзей и врагов. Можно верить, что это было не только ее собственное восприятие. Визионерка никого не оставляла равнодушным: ее либо безоговорочно поддерживали, либо презирали. Не заметить такую особу, наверное, было трудно, практически невозможно, т.к. она имела привычку навязывать свое общество. Такое поведение не позволяло остаться безучастным, вызывая — как мы уже имели возможность показать — не только горячую симпатию. Отношения Марджери с людьми, как и вообще ее поведение, часто эмоционально окрашены. Она неоднократно сообщает, что испытывала к какому-либо человеку большую симпатию⁵⁸; или вполне могла наброситься с упреками. Не удивительно, что ей отвечали тем же.

«Враги», по мнению Марджери, преследовали ее с самого начала вступления на путь служения Богу. Причем, по ее описанию, сразу создается ощущение многочисленности противников. Среди недоброжелателей, в первую очередь, оказалось ближайшее окружение — соседи и бывшие друзья. В их число записываются как те, кто демонстрировал враждебность по отношению к женщине и желал ей зла, так и те, кто просто отказывал в доверии и не хотел поддерживать на вновь избранном поприще. «Многие» отвернулись от подвижницы из-за ее поведения, находя лживым ее «перерождение» (Book 3), другие не любили и ранее (Book 2) и, видимо, не изменили отношения к ней.

Недоверие этой публики понятно. Если женщина, выросшая и жившая рядом, любившая роскошь, дорогие наряды и изысканную пищу⁵⁹, пытавшаяся как-то утвердиться в местном сообществе, заработать, разделявшая их интересы и заботы, вдруг неожиданно кардинально изменилась, да еще после того, как ее попытки самореализации в других сферах потерпели неудачу, неудивительно, что ее искренность ставилась под сомнение⁶⁰. Перемены в ней могли связываться или с душевной болезнью,

⁵⁸ Например, к одному из своих помощников в написании Книги, о чем сообщается в прологе.

⁵⁹ Разборчивость Марджери даже вошла в поговорку. См. вторую книгу (Book 9).

⁶⁰ Существует мнение, что разрыв Марджери с окружающими не в последнюю очередь был связан с переосмыслением ею собственной идентичности, отказом

о которой естественно все знали, или с поисками способов удовлетворения личных амбиций. Не случайно люди с недоверием реагировали на ее попытки сообщить им о судьбе умерших родственников; и уж подавно негативно отзывались на стремление «корректировать» их поведение, да еще опираясь на авторитет дружественных ей духовных особ (Book 19 и др.). Кроме прочего, Марджери сама же приводит свидетельства того, что обладала конфликтным характером⁶¹ и периодически испытывала проблемы в коммуникации и до того. Истеричное поведение тоже не способствовало доброму отношению к ней, подчеркивая ее нездоровье.

Театральные эффекты с переодеванием и привлечением к ее персоне внимания публики, призванные подчеркнуть в глазах окружающих происходившие в душе Марджери изменения, достигали обратной цели — вызывали подозрение в лицемерии, о чем ей прямо и заявлялось. Да и какой святости можно было ожидать от замужней соседки, воспитывающей ораву детишек, — ее претензии на чистоту и целомудрие, вероятно, трудно было воспринимать всерьез. Не случайно, что по возвращении из паломничества Марджери была вынуждена опровергать слух об очередном рожденном ею в дороге ребенке.

Ситуация несколько изменилась только к концу жизни визионерки. Преклонный возраст, уже сам по себе вызывающий уважение, легенды о ее путешествиях, признание со стороны авторитетных духовных особ, да и просто длительное отсутствие в родном городе способствовали, наконец, изменению отношения местных жителей к Марджери. Не будем сбрасывать со счетов и слухи о совершенных ею чудесах. Хотя, как уже отмечалось, сам факт написания истории жизни визионерки, потребность высказаться и объяснить усиливает сомнения в том, что ситуация изменилась так уж сильно. Все еще оставались люди, помнившие прежнюю Марджери и не желавшие признавать ее претензии на святость, да и поведение визионерки продолжало возмущать часть горожан.

Именно оно кажется основной причиной конфликтов с ранее незнакомыми ей людьми, которых женщина встречала в своих путешествиях⁶². У Марджери был талант обзаводиться врагами. Особенно

следовать принятым в ее среде правилам поведения. (См.: Introduction // The Book...). Не отметая данную возможность, заметим, что она и без того не выглядела «душой компании». Объяснение проблем Марджери в коммуникации через противопоставление «клира» и «мира», различие их систем ценностей также не выглядит убедительным, особенно на фоне исследований, подчеркивающих ее укорененность в городскую культуру. См.: *Aers D. Community, Gender and Individual Identity: English Writing 1360—1430. L., 1988.*

⁶¹ Книга свидетельствует, что эта черта Марджери регулярно проявляется в самых разных ситуациях.

⁶² Подозрение в ереси тоже не способствовало хорошим отношениям, но не миряне решали этот вопрос.

показательны в этом отношении описанные выше ситуации вражды с паломниками. Редкая поездка обходилась без конфликтов. Как только ее общение с людьми затягивалось, начинались проблемы.

Марджери, по ее же свидетельству, не находила нужным скрывать эмоции и нередко отличалась резкостью в словах. Да и сомнительно, чтобы к окружающим она относилась с той любовью и всепрощением, как она об этом заявляет. Так, во время поездки в Святую землю на одном из ночлегов у нее пропало ценное для нее кольцо, которое она рассматривала как символ обручения с Иисусом. Недолго думая, она предъявила претензии гостеприимной хозяйке, подозревая ее вину в пропаже. Кольцо было найдено у кровати визионерки, причем ею же (Book 31).

Количество врагов и умение их наживать создают впечатление, что женщина всю жизнь провела в баталиях. По мнению Марджери, это всегда были битвы «за правое дело» — за возможность проявления религиозного рвения и подвижничества, за чистоту нравов и т.п., возникает ощущение ее вселенского характера. Женщина сражается не только с людьми, но и с дьяволом, особым врагом которого, как полагает, она является (Book 22), и даже с силами природы, с которыми Марджери накоротке, благодаря помощи Господа (Book 42—44 и др.)⁶³. Масштабы ее борьбы и количество врагов не могут не вызывать сомнений в их реальном существовании. По именам называется не такое уж и большое их количество. Хотя угроза от них исходила серьезная, все закончилось довольно благополучно, следовательно, не настолько противники были влиятельны, а возможно, — и озлоблены против нее. Ведь часть недоброжелателей при ближайшем знакомстве меняла сторону. Ощущение их массовости создается через многократное их упоминание, особенно в разговорах с Иисусом, то обещающим испытания, то защиту от всех врагов (Book 14, 20, 62 и др.). Как кажется, помимо того, что Марджери намеренно и старательно ими обзаводилась, значительную их часть она себе придумывает⁶⁴. Женщина регулярно повторяет, как довольна она положением преследуемой и попрекаемой ради любви Христа. Нередко визионерка думала о том, чтобы пострадать ради Него и фантазировала, как могла принять мученическую кончину (Book 14). Постоянное ощущение себя жертвой неизбежно «увеличивало» и масштабы противостоящих ей злых сил.

Тем не менее, друзей ей тоже всегда хватало, в противном случае она не прожила бы так долго. Целенаправленным их поиском, как уже упо-

⁶³ Тушение огня во время пожара (Book 67) часто рассматривают как переломный момент в ее общении с согражданами, поверившими в роковую минуту в ее связь с Богом. Его значение для мироощущения Марджери обычно остается вне поля зрения историков.

⁶⁴ В их ряды попадают все недовольные и не являющиеся ее друзьями.

миналось, визионерка занялась по поручению Господа почти сразу после осознания своего призвания. Господь нередко указывал Марджери, с кем именно ей следует дружить, или даже Сам посылал ей товарищей. Главным образом, это были духовные особы, чье влияние и поддержка способствовали признанию Марджери «своей» в среде служителей Божьих. Одобрение духовенства — необходимый элемент на избранном женской пути, но заслужить его оказывалось весьма не просто. С одной стороны, клирики призваны наставлять и укреплять веру мирян, и появление благочестивой женщины, раскаявшейся в совершенных грехах и видевшей смысл своей жизни в духовном подвиге, к тому же из хорошей семьи, со связями и средствами (хотя бы поначалу), представлялось удобным и полезным примером для других людей. Марджери неоднократно заявляет на страницах Книги, что, благодаря ей, многие задумались о своих грехах и обратились к Богу. С другой, — это сословие заботилось о чистоте веры и социальном порядке, Марджери же своими разговорами о Боге вызвала подозрение в ереси (Book 52 и др.)⁶⁵, а нестандартным поведением нередко нервировала окружающих, а то и прямо с ними конфликтовала. К тому же духовный сан еще не гарантировал ее послушания. Впрочем, женщина очень осторожно «выбирала» врагов среди духовенства, и делала все, чтобы подружиться с теми, от кого по большому счету зависела.

Значительную часть многочисленных поездок Марджери посвятила посещению различных духовных лиц, и везде, как она сообщает, рассказывала о своем мистическом опыте. Удачный предлог — желание проверить и подтвердить правильность ее практик и источник видений — позволял открывать двери и затворников, и высоких церковных сановников. При необходимости Марджери подолгу упорно дожидалась приема и даже проявляла редкое для нее послушание. Естественно, вела она себя в таких случаях кротко и осмотрительно. К тому же слезы, портившие настроение мирянам, куда лучше воспринимались духовенством. Но прежде чем Марджери начала осаждать лиц, облеченных властью в стране, она, как смогла, наладила контакты с местными представителями клира. С их помощью женщина получила «начальное», да и последующее духовное образование, и занималась поисками своего места и лица. После обращения Марджери определенно причисляла себя к сообществу духовных лиц, не случайно и за поддержкой и помощью в трудных жизненных ситуациях она обращалась тоже к ним.

Однако одно дело — заявить о своей принадлежности к этой неоднородной и иерархизированной среде, а другое — найти в ней свое место и быть принятой.

⁶⁵ Женщина периодически цитировала Библию, что и вызывало подозрение в ее принадлежности к лоллардам.

Марджери признавали и принимали духовные лица, не вовлеченные с ней в «споры о власти». Клирики, с которыми ей нечего было делить, коих немало попадалось в ее поездках, также относились к визионерке вполне благосклонно. Наконец, следует упомянуть и о тех, кто признавал авторитет благочестивой женщины, особенно когда она состарилась.

Случаи же негативного отношения отдельных представителей духовенства чаще всего связаны или с подозрениями в лоллардизме, или с непослушанием. Хотя подозрения в ереси и доставляли серьезное беспокойство и грозили основательными неприятностями, но, в конце концов, Марджери была признана безопасной и даже заслуживающей внимания и уважения. Не последнюю роль, как уже отмечалось выше, здесь сыграли семейные связи, благодаря чему Марджери не просто выслушивали, но вникали в ее слова. Немаловажно и то, что, несмотря на все свои претензии, женщина проявляла важное в отношении своих судей — похоже, в целом ей не присущее — послушание и смирение. Поскольку визионерка признавала церковь в качестве источника учения и не посягала на высший авторитет, ее оставили в покое, хотя и пожурили за неуместное поведение.

Если в отношении наделенных властью людей Марджери набиралась необходимой кротости, то считаться с теми, кто занимал не столь высокие места в табели о рангах, даже если и представлял церковь, находила вовсе не обязательным. Откровенная демонстрация неповиновения — основная причина конфликтов с ними (см. главы выше). Женщина не раз заявляла, что поступала по указанию Бога, была Его представителем на земле и, очевидно, ставила себя выше ряда священников⁶⁶, в том числе тех, от которых зависела в некоторых жизненных ситуациях (например, в собственном приходе или паломничестве). Ведь по большому счету — и в этом она была права — ее судьбу клирики мало определяли. Поэтому Марджери позволяла себе упрекать их в грехах и недостойном поведении, не говоря уже о том, что рассуждала о Боге в их присутствии (Book 12 и др.), требовала их раскаяния и даже подчинения — ведь для исправления им следовало ее послушаться и признать. По словам визионерки, такие лица находились и не так уж редко⁶⁷. Не все готовы были примириться с претенциозной миряной и терпеть

⁶⁶ Уже в начале ее деятельности она была абсолютно уверена в своей социальной значимости. Претензии Марджери хорошо выдает рассказ об одном высокопоставленном клирике, который «презирал ее и ни во что не ставил» (Book 12). Риторика, выдающая обиду, подчеркивает его неправоту. В разных местах повествования специально упоминается, что Марджери садится за стол с высшим клиром, т.е. получает признание и поддержку (Там же и др.).

⁶⁷ Так, упомянутый выше священник, после того как Марджери, предварительно поинтересовавшись у Бога, назвала его грехи и указала путь к спасению, исправился и превратился в ее друга (Book 12).

ее снобизм, и борьба с ними за авторитет не всегда венчалась успехом: злключения Марджери в путешествиях нередко являлись результатом подобных конфликтов.

Непослушание визионерки рядовым представителям Церкви, конечно же, могло крыться в привычке причислять себя к более привилегированным социальным слоям⁶⁸, но читателю такое поведение объяснялось наставлениями свыше, расхившимися с руководством отдельных пастырей, действовавших не на пользу ее душе (напр., Book 33). Марджери, напрямую общавшаяся с Богом, считала, что лучше разбиралась в этом вопросе. Пренебрежение по отношению к ним, сквозящее в тексте, она с большой вероятностью демонстрировала и в общении. Визионерка причисляла себя к сообществу избранных служителей Божьих⁶⁹, ближнему кругу и даже «семье», о чем неоднократно и прямо заявляла. И те, кто готов был это признать, пополняли ряды ее друзей, сомневавшиеся или отрицавшие — врагов.

«Нет клирика во всем этом мире, который может, дочь, наставить тебя лучше, чем могу Я, — говорит ей сам Господь, — и если ты будешь послушна Моей воле, Я буду послушен твоей воле. <...> Нет клирика, который может возразить против жизни, которой Я учу, и если он это делает, он не Божий клирик, он клирик дьявола»⁷⁰.

Отношения Марджери с небожителями складывались куда лучше, чем с людьми. Раз призвав, Иисус больше не оставлял ее⁷¹, опекая и за-

⁶⁸ Ее восприятие мира было глубоко иерархично. Она проговаривается о том, сообщая, что зрелище именно высокопоставленных людей, принцев и прелатов, вызывавших всеобщее поклонение, напоминало ей об Иисусе Христе (Book 72), а вовсе не убогих нищих.

⁶⁹ В качестве ближайшего примера и прецедента читателю для облегчения идентификации визионерки называется св. Бригитта, известная в Англии шведская святая XIV в., оставившая визионерский трактат, как и Марджери — многодетная мать, исповедовавшая супружеское целомудрие, в отличие от нее — заметная фигура в религиозной жизни Европы, состоявшая в родстве со шведским королевским домом. Марджери неоднократно сравнивает себя с ней и сообщает от имени Бога, что ими были получены схожие откровения, им были открыты одни и те же тайны (Book 20, 39). Бригитта была широко известна в Англии, и название прецедента призвано подсказать знакомый и потому удобный для понимания образ. Марджери была хорошо знакома с Книгой Бригитты, на что неоднократно указывает (Book 17, 58) и определенно ее использовала. Параллели в их биографиях и текстах давно привлекали внимание исследователей. Подробнее см.: *Atkinson C.W. Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe. Ithaca, 1983.*

⁷⁰ “Ther is no clerk in al this world that can, dowtyr, leryn the bettyr than I can do, and, yyf thou wilt be buxom to my wyl, I schal be buxom to thy wil. <...> Ther is no clerk can spekyn agens the lyfe which I teche the, and, yyf he do, he is not Goddys clerk; he is the develys clerk” // Book 64.

⁷¹ Даже в тех случаях, когда женщине казалось, что он ее покинул.

щищая от многочисленных врагов, приобретенных в результате служения Ему. Для выражения их отношений, женщина широко использует образ духового брака. Причем брачный союз заключается не только с Богом Сыном, но и Отцом.

Наиболее тесные контакты у Марджери наладились с Иисусом, некогда вылечившим ее телесно и духовно. Именно Он призвал ее к раскаянию и определил весь жизненный путь (Book 1, 5 и др.). Неоднократно заявляет Спаситель о вечной любви, которую испытывает по отношению к избраннице, и призывает ее к ответному чувству (Book 5, 13 и др.). «Люби меня всем своим сердцем, ибо Я люблю тебя всем сердцем», — говорит ей Иисус (Book 13).

Конечно, Марджери рассуждает о браке в метафорическом смысле, когда неоднократно заявляет о близости между нею и Богом, подобной близости жены и мужа (Book 36 и др.). Вряд ли она горела эротической любовью (ее многократные заявления об «огне любви», как кажется, отсылают исключительно к религиозному чувству и литературной традиции), что нередко наблюдалось в подобных случаях (хотя при ее эмоциональности и это было бы не удивительно). Язык Марджери наполнен кальками и почти лишен индивидуального любовного чувства. Лишь пара мест в тексте едва может вызвать подозрения такого рода. Однако разрешение любить Бога как мужа, данное от Его имени, обнимать и целовать Его, даже призыв к интимности дополняются обращением «дочь», а взаимоотношения любящих мужа и жены встраиваются в контекст уз матери и сына⁷², снижающих эротическую окраску и отсылающих лишь к значению тесной духовой близости. Куда более любовно звучит, хотя и обходится довольно скромной лексикой, заявление Марджери о желании остаться наедине с телом снятого с креста Иисуса Христа и невозможности жить без Него дальше⁷³. Но и тут, скорее всего, следует говорить о духовной любви, т.к. Марджери мечтает повторить примеры Девы Марии, Ее сестер и Марии Магдалины, получивших доступ к телу (Book 80).

Используя древний женский способ социальной мобильности, Марджери, очевидно, рассчитывает скорее на дополнительные бонусы, обыч-

⁷² "Dowtyr, thow desyrest gretly to se me, and thu mayst boldly, whan thu art in thi bed, take me to the as for thi weddyd husbond, as thy derworthy derlyng, and as for thy swete sone, for I wyl be lovyd as a sone schuld be lovyd wyth the modyr and wil that thu love me, dowtyr, as a good wife owyth to love hir husbonde. And therfor thu mayst boldly take me in the armys of thi sowle and kysen my mowth, myn hed, and my fete as swetly as thow wylt" // Book 36.

⁷³ "And the sayd creatur thowt that sche ran evyr to and fro as it had be a woman wythowtyn reson, gretly desyryng to an had the precyows body be hirself alone that sche myth a wept anow in presens of that precyows body, for hir thowt that sche wolde a deyd wyth wepyng and mornyng in hys deth for love that sche had to hym" // Book 80.

но представляемые удачным замужеством — приобретение авторитета и власти, соответствующих положению «мужа». Не зря постоянно ею подчеркивается избранность, особые тайны и секреты, которые она получала. Небесный супруг обязывался защищать и охранять свою суженую, и чем больше ей угрожала людская злоба, тем больше были Его помощь и защита любимой, страдающей ради Него (Book 32). Брачная риторика как нельзя лучше обосновывала идею избранничества и взаимного служения.

Впрочем, при всей метафоричности божественный брак налагал некоторые ограничения земного — муж мог быть только один, так что «новый супруг» неизбежно потеснил в правах старого, и Джону пришлось стать «братом» собственной жене. Однако это ограничение не распространялось на небожителей, особенно ввиду условности разделения ипостасей. Мистический брак с Христом требовал доведения процедуры до логического конца, и Марджери, ничтоже сумняшеся, завершила церемонию единения с Богом замужеством с Отцом своего любимого.

По ее словам, воля Отца Небесного соединиться с ней на веки веков застала Женщину врасплох. Она была поглощена мыслями о Христе и Его человеческой природе и ни за что на свете не хотела быть разделенной с Ним. Так что на предложение о браке за нее пришлось отвечать уже имеющемуся Божественному Мужу. Он принес извинения Отцу, сославшись на ее молодость и незнание того, как ей следовало себя вести.

«И тогда Отец в ее душе взял ее руку перед Сыном и Святым Духом, и Матерью Иисуса, и всеми двенадцатью апостолами, и Святой Екатериной, и святой Маргаритой, и многими другими святыми, и святыми девами, с огромным множеством ангелов, говоря ее душе: “Я беру тебя, Марджери, в законные супруги...”»⁷⁴.

Марджери тут же ощутила перемены в своем положении. В ее груди зажегся огонь любви⁷⁵, подтверждающий нахождение в ней Святого Духа, а заодно и Иисуса — теперь душа ее вмещала все Святую Троицу. Слух ее услаждала небесная музыка, а вокруг — согласно обретенному высокому статусу — денно и ночью кружила свита ангелов, защищавших как от человека, так и от врага его. Присутствовавшие в роли свидетелей при церемонии Дева Мария и другие святые с радостью приняли ее в свой круг (Book 35).

Единение с божественной семьей было закреплено и другими родственными узами. Ее признали и матерью, и сестрой, и дочерью, со-

⁷⁴ “And than the Fadyr toke hir be the hand in hir sowle befor the Sone and the Holy Gost and the Modyr of Jhesu and alle the twelve apostelys and Seynt Kateryn and Seynt Margarete and many other seyntys and holy virgynes wyth gret multitude of awngelys, seying to hir sowle, “I take the, Margery, for my weddyd wife...” // Book 35.

⁷⁵ Она не преминула подчеркнуть знакомство с классикой жанра, неоднократно упомянутое в Книге (Book 58).

страдающей, помогающей и любящей. Господь так определил ее обязанности:

«Дочь, не было еще ребенка, столь угодного Отцу, которым Я желаю быть тебе, помогать тебе и хранить тебя. <...> Я удостоверяю, что ты истинная дочь Мне и мать также, сестра, жена, невеста <...>. Когда ты стремишься угодить Мне, тогда ты — истинная дочь. Когда ты рыдаешь и оплакиваешь Мои боль и страдания, тогда ты — истинная мать, страдающая своему ребенку. Когда ты оплакиваешь грехи и несчастья других людей, тогда ты — истинная сестра. И когда ты печалишься, что так далека от небесного блаженства, тогда ты истинная невеста и жена, так как впору жене быть со своим мужем и не иметь настоящей радости, пока не окажется в его присутствии»⁷⁶.

Марджери определяет свое место в божественной семье, рекрутируя все известные ей женские роли, наиболее востребованной из которых все-таки является роль дочери. Именно так (*dowtyr*) к ней постоянно обращаются небожители, и не только ее «мужья», подчеркивая ее ведомое и зависимое, но в то же время родственное положение.

Ученичество Марджери — специфически женское, как и отведенные ей роли, и проходит она его у соответствующих членов Святого Семейства. Естественно, что первой наставницей ее была Дева Мария, традиционно представляемая как первопричина всей милости, посланной людям, и ближайшая по общей человеческой природе. Марджери постепенно поднимается по духовной лестнице, сначала прислуживая матери Девы св. Анне, а затем и самой Богоматери. Она выполняет исключительно женскую и хорошо ей знакомую работу, разделяя с ними все тяготы и заботы. С их помощью круг полезных знакомств расширяется, включая св. Елизавету, мать Иоанна Крестителя, и св. Иосифа. После рождения святого сына Елизаветы Марджери, чьи старания были удостоены похвалы, отправляется со святым семейством в Вифлеем, где заботится о Деве Марии и Ее родившемся там Сыне (Book 6). Таким образом, инициацию Марджери проходит, выполняя хорошо знакомые ей женские обязанности по уходу за детьми и помощи во время беременности⁷⁷.

⁷⁶ “Dowtyr, ther was nevyr chyld so buxom to the fadyr as I wyl be to the to help the and kepe the <...> Therfor I preve that thow art a very dowtyr to me and a modyr also, a syster, a wyfe, and a spowse <...> Whan thow stodyst to plese me, than art thu a very dowtyr; whan thu wepyst and mornyst for my peyn and for my passyon, than art thow a very modyr to have compassyon of hyr chyld; whan thow wepyst for other mennys synnes and for adversytés, than art thow a very syster; and, whan thow sorwyst for thow art so long fro the blysse of hevyn, than art thu a very spowse and a wyfe, for it longyth to the wyfe to be wyth hir husbond and no very joy to han tyl sche come to hys presens” // Book 14.

⁷⁷ Эти видения создают соблазн приписывания Марджери апологии материнства в принципе, что и делает ряд исследователей. (См.: *McAvoy L.H. Op. cit.*). Тем не

Она и далее не оставляет в трудный час Деву Марию, превращаясь в Ее ближайшую соратницу и помощницу, в том числе становится свидетельницей воображаемого прощания и последних дней земной жизни Иисуса Христа. Матери и ей, Марджери, обещает Он вернуться во славе, и вообще визионерка становится активной участницей событий священной истории. Вместе с Марией переживает она земную кончину Ее Сына, с Ней стоит у креста и оплакивает Его смерть, а затем заботится о Богоматери, скорбящей по Сыну, опять же при необходимости выполняя работу прислужницы. Естественно, и Воскресение не проходит мимо нее (Book 79—81).

Обучение приносит свои плоды, и наставленная Марджери начинает уподобляться самой Марии, во всяком случае, это признает все тот же Божественный Сын. По приписываемым Ему словам, любовь к ближнему, милосердие Марджери делают ее матерью не только для Него, но и для всего мира (Book 36).

Если в отношении Божественной Семьи Марджери отводит себе роли служанки и ученицы, демонстрируя надлежащее самоумаление, то в отношении лиц, не столь приближенных к небу, ее поведение кардинально меняется. Статус избранной свидетельницы в этом случае приобретает иное значение и отражает ее претензию на учительный авторитет. И слова Девы Марии — «Дочь, Я твоя Мать, твоя Госпожа и твоя Наставница» (Book 21) — говорят не только о подчинении Марджери Марии, но и подчеркивают их близость. Пройдя вместе с Марией и Ее Сыном крестным путем, освоив необходимые добродетели, ощутив себя уподобившейся Им, Марджери дает понять, что уже не чувствует себя обычным человеком. К тому же ее важность и значимость подчеркивается устами Отца и Сына.

Ее высокий статус, как визионерка утверждает, подтверждается и божественным окружением. Святые не оставляют ее без внимания и, при необходимости, без помощи. Иоанн Евангелист принимает на себя обязанности ее исповедника, когда не находится священника, понимающего ее язык (Book 32). Св. Иероним развеивает сомнения в характере и источнике ее слезного дара (Book 41). Но основным ее помощником и руководителем конечно же является Иисус Христос.

Жизнь Марджери, по ее мнению, хотя и протекала «в земной юдоли печали», но не в том же самом мире, что у многих других мирян, и уж

мене, о своем материнстве Марджери отнюдь не высказывается в таком же высоком стиле. Материал Книги скорее говорит о ее недовольстве необходимостью производить детей и свидетельствует, что она рада была от нее избавиться. Ее восхищение относится лишь к материнству Девы Марии и ближайших к ней святых женщин, прославившихся благодаря их сыновьям. В материнстве акцентируется и ценна для нее в первую очередь духовная связь между родительницей и ребенком, а вовсе не физиологический процесс и даже не социальные функции матери.

точно не в том же сообществе. Если большинство окружающих людей рассматривало события церковной истории как священное прошлое⁷⁸, то визионерка переживала их как часть своей биографии. Чем дальше, тем больше расширялись время и пространство, в которых она существовала, охватывая весь мир и всю историю человечества. Марджери не посягала на град небесный, лишь регулярно выражая надежду на то, что окажется там (каждый раз подтверждаемую Иисусом — Book 28 и др.), но упоминания о кружившихся вокруг нее ангелах и райской музыке⁷⁹, постоянно сопровождавших ее, дают понять читателю, что и этот мир был уже очень близок визионерке.

Марджери, как кажется, мифологизировала свою жизнь⁸⁰. Ее фантазия превратила переживаемые в медитациях события в реальную часть ее собственной повседневности, включив визионерку в вечную борьбу добра со злом и окрасив ее жизнь в черно-белые тона. На этой арене вечной борьбы не могло быть посторонних — только друзья и враги.

§ 5. Тело духа

Не претендуя на полноценное досрочное обитание в мире духов, Марджери должна была обулаивать в земном мире совместное существование своего тела и души. Ей, по свидетельству Книги, в значительной мере удалось гармонизировать их взаимоотношения, подчинив первое второму⁸¹. При этом свой дух она совершенствовала как раз с помощью тела. Оно же служило инструментом самоописания, предьявления в телесном мире духовных достижений.

В рассуждениях Марджери присутствует банальное соотношение телесного с дьявольским, и она с удовольствием списывает на врага человеческого все телесные искушения и дурные поступки. Дьяволы были виновны в ее душевной болезни (Book 1), они несли ответственность за приступы похоти (Book 4, 59), но победить женщину не могли по

⁷⁸ Показательна ситуация, случившаяся в одной из церквей, когда Марджери в очередной раз оплакивала смерть Иисуса. Священник нашел нужным проинформировать рыдавшую женщину о том, что Христос умер давно (Book 60).

⁷⁹ Музыка занимает важное место в видениях Марджери. Райская мелодия призвала ее на путь божий, она символизирует проявление райской жизни и появление божественных персонажей, и даже голос Христа музыкален (Book 41). Повидимому, музыка, особенно церковная, вызывала у женщины сильные эмоции.

⁸⁰ Марджери, как кажется, предлагала читателю «фикшн» лишь постольку, поскольку описывала свои фантазии относительно своей жизни.

⁸¹ Не без помощи Бога, конечно. Ведь когда Он на время отступал в сторону, забывая о пользе ее души, и позволял дьяволу показать себя, Марджери испытывала немало проблем и беспокойств от собственной плоти. См. выше.

причине высокого покровителя, который руководил духовным ростом Марджери и защищал ее. Именно он заставил женщину раскаяться в прегрешениях и встать на путь духовного очищения. Таким образом, человек безыскусно трактуется как арена борьбы внешних могущественных сил, в которой душа — приз победителю.

Понятие очищения носит для Марджери вполне материальный смысл. Физическое наказание тела — важная часть очищения души, которое предполагало не только избавление от дурных мыслей, но и привязанностей, привычек и пристрастий. Ничто не должно было отвлекать от высших ценностей.

Сначала Марджери сменила дорогие наряды и украшения на черное платье (Book 2 и 17) и начала борьбу с гордыней и высокомерием, которые, по ее же утверждению, действительно, были ей свойственны. Громко и прилюдно оплакивала она собственную нечистоту и прегрешения, подвергаясь укорам и порицанию людей, наказывая свое тело постами, ночным бодрствованием в молитве и ношением изобретенных ею для смирения предметов (Book 3). Унижения и лишения, на которые она себя обрекала, помогли ей довольно быстро справиться с искушениями, так что «она возненавидела радости мира» и «не чувствовала восстания плоти» (Book 4). В борьбе с телесностью главным объектом стала похоть. Тут Марджери пришлось тяжелее всего, поскольку дело зависело не только от нее. Сама она утверждает, что с омерзением относилась к интимным отношениям с тех пор, как услышала райскую музыку, и соглашалась на них против воли, подчиняясь мужу (Book 3). Это обстоятельство доставляло ей особую печаль, она постоянно оплакивала свою телесную «нечистоту», полагая, что не может быть до конца угодна Богу, т.к. лишь невинные девы, по ее мнению, могли веселиться на небесах (Book 22).

Вопрос о девстве неоднократно поднимается в книге, поскольку религиозное служение тесным образом связано для Марджери с целибатом. «Духовный брак», как и любой другой, означает для нее принадлежность супругу «душой и телом». Святые, на которых она ориентируется, и хотела бы походить, Маргарита, Екатерина и Варвара⁸² — девственницы. Впрочем, от имени Бога она разрешает эту про-

⁸² Христианские мученицы периода гонений III—IV вв. Истории их довольно схожи. Все они происходили из знатных семей, отличались красотой телесной и духовной, и пострадали за свои убеждения. Девушки предпочли сохранить целомудрие для своего Небесного Жениха, отказавшись от выгодный брачных партий, в том числе самого высокого ранга. Продемонстрировав стойкость и веру, явив множество чудес во время жестоких пыток, приведших в изумление даже их мучителей, они были обезглавлены. Понятно внимание к этим святым Марджери, акцентировавшей телесную чистоту и путь героического повторения страстей Христовых, не говоря уже о том, что любимая ею и одна из крупнейших в Линне церквей была посвящена св. Маргарите.

блему: хотя, конечно, статус девы лучше, чем статус женщины, признает Иисус, но ее это не касается, поскольку она дева в душе, и Он ее любит, как и любую деву⁸³. Его могущество вполне может «недостойное сделать достойным», чему история знает немало примеров⁸⁴, а к Марджери Он испытывает особые чувства, что гарантирует их исключительные отношения (Book 21—22)⁸⁵.

Недостаток телесной чистоты в одной сфере жизни компенсировался в другой. Марджери ограничивается в еде — ей запрещается есть мясо, к чему позже добавляется указание поститься по пятницам⁸⁶. Вместо телесной пищи она должна чаще принимать духовную — причащаться каждое воскресенье⁸⁷. Однако Небесный Супруг ограничивал Марджери только в пище, самоистязаниями заниматься не рекомендовал, прося ее снять с себя не предусмотренные женским гардеробом вещи, которые она надела, дабы наказать себя (Book 5, 9). Да и пищевые запреты носили временный характер, до достижения полной чистоты. После заключения брака с Богом-Отцом Марджери дается понять, что ее общение с Господом настолько ценно для Него, что никакие посты,

⁸³ “Than seyde the creatur, «Lord Jhesu, this maner of levyng longyth to thy holy maydens». Ya, dowtyr, trow thow rygh wel that I lofe wyfes also, and specyal tho wyfys which woldyn levyn chast, the state of maydenhode be mor parfyte and mor holy than the state of wedewhode, and the state of wedewhode mor parfyte than the state of wedlake, yet dowtyr I lofe the as wel as any mayden in the world” // Book 21

⁸⁴ В качестве примера называются Мария Магдалина, Мария Египетская и св. Павел (Book 21). Мария Магдалина была очень популярна как пример любви к Богу, полностью преобразивший женщину. Мария Египетская в некотором роде похожа на свою тезку, поскольку являет образ женщины, прошедшей путь от блудницы к святой.

⁸⁵ “As this creatur lay in contemplacyon, sor wepyng in hir spiryt, sche seyde to owyr Lord Jhesu Cryst, «A, Lord, maydonys dawnsyn now meryly in hevyn. Schal not I don so? For becawse I am no mayden, lak of maydenhed is to me now gret sorwe; me thynkyth I wolde I had ben slayn whan I was takyn fro the funtston that I schuld nevyr a dyspleysyd the, and than schuldyst thu, blyssed Lorde, an had my maydenhed wythowtyn ende. A, der God, I have not lovyd the alle the days of my lyve, and that sor rewyth me; I have ronnyyn away fro the, and thow hast ronnyyn aftyr me; I wold fallyn in dyspeyr, and thu woldyst not suffer me». «A, dowtyr, how oftyntymes have I teld the that thy synnes arn forgove the and that we ben onyd togedyr wythowtyn ende? Thu art to me a synguler lofe, dowtyr, and therfor I behote the thu schalt have a synguler grace in hevyn, dowtyr, and I behest the I schal come to thin ende at thi deyng wyth my blyssed modyr and myn holy awngelys and twelve apostelys, Seynt Kateryne, Seynt Margarete, Seynt Mary Mawdelyn, and many other seyntyts that ben in hevyn, which gevyn gret worshep to me for the grace that I geve to the, God, thi Lord Jhesu»” // Book 22.

⁸⁶ Показательно, что последнее условие снимается как более не нужное, после того как Джон Кемп обязался не касаться жены (Book 11).

⁸⁷ Женщина стремится неукоснительно соблюдать это распоряжение, даже находясь вдали от дома. Евхаристия дает ей ощущение не только духовного, но и физического единства с Богом, плоть и кровь Которого она принимает.

молитва и милостыня, подходящие для новичков в духовных странствиях, не сравнятся с ее медитациями (Book 35—36). Позже ей специально было рекомендовано вернуться к мясоедению, а Дева, не оставлявшая визионерку наставлениями о том, как лучше угодить Ее Сыну, прямо велела ей прекратить поститься (на протяжении многих лет Марджери один день в неделю держала пост). Объяснялось такое распоряжение заботой об избраннице и качестве ее служения (Book 66): для плача и крика требовалось много сил.

Помимо этого Марджери совершила еще один существенный шаг по очищению от мирского — впала в бедность, причем сделала это в чужой земле, оставшись без средств к существованию и полагаясь лишь на обещание Господа не оставлять ее (Book 38). Таким образом, отказ от земных радостей был доведен до логического конца, но к этому моменту женщина, кажется, научилась получать удовольствие от приносимых жертв, которые начали компенсироваться еще и социальным признанием.

Будучи объектом и способом демонстрации отказа от мирского, тело Марджери по мере его очищения от земной скверны из предмета ненависти, презрения и наказания превратилось в орудие приобретения и репрезентации святости. Уже перед поездкой в Святую землю Иисус предложил ей сменить черный цвет раскаяния на белый, символизирующий ее чистоту, телесную и духовную, а затем повторил это предложение по пути в Рим (Book 15, 30). Она должна была не только воспринимать, но и представлять миру благодать Божью ради спасения других душ. И делает это визионерка опять же с помощью своего тела, точнее — посредством даров Божьих, явленных в нем.

Марджери были посланы дары, происхождение которых далеко не все склоны возводить к Богу. Некоторые полагали, что это подарок дьявола, о чем прямо женщине и говорили (Book 28). Поскольку Книга наполнена оправданиями по данному поводу и обоснованиями их истинного происхождения, видимо, и сама Марджери понимала всю их неоднозначность (Book 28, 80 и др.).

Визионерке достался слезный дар⁸⁸, причем в особо крупных размерах. Она неустанно оплакивала грехи человечества, наряду со своими собственными, причем так, что ее невозможно было унять. А поводов прослезиться предоставлялось немало: хотя ее грехи и были прощены, Марджери продолжала их отмаливать, много печали переноса от пороков общечеловеческих. Визионерка не забывала о душах в Чистилище, а также бедняках, да и вообще обо всех нуждавшихся в помощи, в

⁸⁸ Слезный дар высоко ценился в средневековой христианской культуре, свидетельствуя о достижении его носителями высокого духовного совершенства и избранничестве. Им не гнушались ни известные религиозные деятели, ни монархи. Подробнее см.: *Nagy P. Le don des larmes au Moyen Âge. P., 2000.*

том числе евреев, сарацинах и еретиках. В особо важных случаях каждой группе страждущих отводилось по часу внимания (Book 57), так что трудилась она основательно. Продолжительность плача внушала окружающим сомнения в его искренности. Одни полагали, что она его разыгрывает, другие — будто плачет о личных проблемах, третьи — якобы ее кто-то обидел (пока, конечно, незнакомился с Марджерии поближе). Часть набожных людей поддерживала ее, изумляясь такому проявлению Божьей воли, особенно если им не приходилось выносить это долго. Податель же сего дара объяснял женщине всю важность ее миссии по оплакиванию человеческих пороков и взыванию к раскаянию тем, что ее слезами и молитвами будут спасены многие души. А потому она честно трудилась, выполняя свой долг «зеркала» для тех, кто сам не желал видеть своих грехов (Book 78).

Другим, не менее, если не более важным поводом для рыданий Марджерии обзавелась во время своих видений. Зрелище Страстей Христовых не оставляло ее равнодушной, так что она бурно и громко выражала свои эмоции, проливая потоки слез. Поскольку видения, сопровождавшиеся слезами, часто посещали ее не в самых подходящих для того местах, люди или сочувствовали ей, полагая, что ей плохо, или шарахались, принимая за сумасшедшую. Да и что могли подумать о странной женщине, кидавшейся к матерям с маленькими детьми на руках. Другое дело, когда эти слезы проливались во время религиозных процессий или хотя бы из очевидного чувства жалости к обиженным. Слезы горя и сострадания в общем были понятны. В подходящих случаях они говорили куда лучше слов, особенно если тех не хватало⁸⁹. Да и публику обеспечивали куда более широкую. А поскольку в задачу Марджерии входило обращение к Богу как можно большего числа людей, то это обстоятельство было немаловажным.

Театрализация религиозных сюжетов свойственна этой эпохе. Духовенство широко использовало доступные визуальные средства для облегчения восприятия паствой религиозных истин и привлечения людей к Богу. Популярны проповедники разыгрывали представления во время наставления верующих. Обращение к эмоциям сильно увеличивало

⁸⁹ Марджерии неоднократно говорит о невозможности выразить словами обуревавшие ее чувства и эмоции. См., например: "Sche had many an holy thowt and many an holy desyr whch sche cowde nevr tellyn ne rehersyn ne hir tunge myth nevr expressyn the habundawnce of grace that sche felt..." // Book 78; "Whan sche herd the wordys and sey the compassyon that the modyr had of the sone and the sone of hys modyr, than sche wept, sobbyd, and cryd as thow sche schulde a deyd for pité and compassyon that sche had of that petows syght and the holy thowtys that sche had in the menetyme, the whch wer so sotyl and hevynly that sche cowde nevr tellen hem aftyr so as sche had hem in felyng" // Book 80.

эффект воздействия от них. Так что Марджери, устраивая спектакли использовала широко бытовавшую практику. Однако именно это обстоятельство могло стать причиной недоверия и недоброжелательности со стороны отдельных представителей духовенства. Закатывая истерики во время проповеди, женщина не только отвлекала и нервировала людей, но и отнимала хлеб у «профессионалов». Неверие в то что она не может остановиться, также могло объясняться данным обстоятельством. Не зря даже ближайшие сподвижники и друзья устроили Марджери проверку на этот счет (Book 83). Что было говорить с недоброжелателях. Господь рекомендовал женщине не обращать внимание на врагов, не способных укрыться от заслуженного наказания Марджери должно кротко и благодарно принять Его дар, которым она удостоена не за заслуги, а по Его произвольному желанию. Ведь слезы раскаяния, благочестия и сострадания — лучший дар Господа на земле каковой полагался возлюбленной Им душе (Book 14).

В ответ на просьбы Марджери не награждать ее таким странным даром Иисус мотивировал:

«Дочь, не проси об этом <...> Я сделаю тебя покорной Моей воле, так что ты будешь плакать, когда Я пожелаю, и где Я пожелаю, равно громксо и долго, ибо Я сказал тебе, дочь, ты — Моя, и Я — твой, и пребудешь вечно. <...> иногда Я даю тебе непродолжительный плач и тихие слезы в знак того, что Я люблю тебя, и иногда Я даю тебе великий крик и рев, чтобы заставить людей бояться дара, что Я дал тебе, в знак того, что Я желаю чтобы скорбь Моей Матери была известна через тебя, так что мужчины и женщины имели бы больше сострадания к Ее скорби, что Она претерпела ради Меня. И третий знак таков, дочь, что какое бы создание ни принял так много скорби ради Моих страстей, как ты много раз, и отвергло грехи свои, получит бесконечное небесное блаженство. Четвертый знак таков, что любое создание на земле, даже если всегда было страшным грешником, никогда не впадет в отчаяние, если примет пример твоей жизни и деятельности <...>. Также, дочь, пятый знак таков, что Я хочу, чтобы ты знала про себя, за великую боль, что ты чувствуешь в сердце, когда плачешь так скорбно ради Моей любви, ты не будешь чувствовать боли когда ты покинешь этот мир, и также будешь испытывать меньше боли умирая, поскольку ты испытываешь такое великое сострадание к Моей плоти, что Я должен иметь сострадание к твоей плоти»⁹⁰.

⁹⁰ “Dowtyr, prey not therfor <...> for I schal make the buxom to my wil that thu schal criyn whan I wil, and wher I wil, bothyn lowde and stille, for I teld the, dowtyr, th art myn and I am thyn, and so schalt thu be wythowtyn ende. <...> I gyf the sumtyme smale wepyngys and soft teerys for a tokyn that I lofe the, and sumtyme I geve the gre cryis and roryngys for to makyn the pepil aferd wyth the grace that I putte in the intc a tokyn that I wil that my modrys sorwe be knowyn by the that men and women mytl

Марджери широко пользовалась «языком тела» и не ограничивалась слезами, особенно переживая значимые события христианской истории, такие как распятие Иисуса Христа. В особо важных и торжественных случаях разыгрывалось целое представление, демонстрировавшее степень погружения женщины в переживания. Она кричала и каталась как человек, испытывавший сильную боль, выкрикивая: «Я умираю, я умираю!» (*I dey, I dey*) (Book 45, 57). Или, например, для тех, кому было непонятно: «Страдания Христа убивают меня!» (*The Passyon of Crist sleth me*) (Book 41). Испытав первый раз эти бурные переживания на Голгофе, она и далее практиковала их на особо впечатлявших ее проповедях или во время подходящих событий, к изумлению одних и недовольству других свидетелей происшествия. Визионерка утверждала, что была не в состоянии себя контролировать и не могла сама остановиться. Она склонна была считать, находя в этом поддержку у духовных руководителей, что ее способность к переживанию — уникальный дар, посланный Господом. Марджери вообще очень ценила свои чувства и эмоции. Одной из важных целей ее Книги является желание передать чувства и откровения (*felyngys and revelacyons*). Как кажется, они составляют важнейшую часть духовного опыта женщины. О значимости плача для нее лучше всего говорит то, как она о нем рассказывает. Марджери не только помнит о первом случае этого плача, хотя к моменту записи прошло немало времени, но для повествования о нем даже прерывает рассказ о его поводе — видении распятого Иисуса, а вспомнив и поделившись увиденным, снова возвращается к повествованию о себе и реакции на это зрелище окружающих (Book 28)⁹¹.

Как кажется, для Марджери физическое переживание было важной частью понимания, а не только говорения. Сострадание и сочувствие означало прямое соучастие⁹² в переживаниях и ощущениях, главным образом тяжелых и болезненных. И тут Иисусу, пославшему ей этот

have the mor compassyon of hir sorwe that sche suffyrd for me. And the thryd tokyn is this, dowtyr, that what creatur wil takyn as mech sorwe for my passyon as thu hast don many a tyme and wil sesyn of her synnys that thei schal have the blys of hevyn wythowtyn ende. The ferth tokyn is this: that any creatur in erthe, haf he be nevyr so horrybyl a synner, he thar nevyr fallyn in dispeyr yf he wyl takyn exampil of thy levying <...> Also, dowtyr, the fifte tokyn is that I wil thu knowe in thiself be the gret peyne that thu felist in thyn hert whan thu cryist so sor for my lofe that it schal be cawse thu schalt no peyn felyn whan thu art comyn owt of this worlde and also that thu schalt have the lesse peyn in thy deyng, for thu hast so gret compassyon of my flesche I must nede have compassyon of thi flesch" // Book 77.

⁹¹ Это характерно для всей Книги Марджери.

⁹² Визионерка часто физически переживала происходившее вокруг нее, перенося все увиденное на себя. В крещении ребенка она видела собственное омовение кровью Христа, смывающее ее грехи (Book 14), в брачном обряде — единение с Богом (Book 82) и др.

дар, было за что благодарить визионерку. Добровольно принять на себя чужую боль, стремиться испытать ее мог лишь сильно и искренне любящий человек (при условии психического здоровья). Однако искренность Марджери, к ее огорчению, постоянно встречала недоверие. Клирики говорили о том, что в Библии нет свидетельств рыданий Девы, как и других примеров подобного рода (Book 28). Но для Марджери было важнее ее собственное сокровенное знание, а не чужое, пусть и профессиональное мнение, и она обращается в медитациях к событиям распятия. Обосновывая свое право на плач, она видит рыдающую Мать и всех, любивших Ее Сына. Плач Девы над Его телом — столь обилён, что смыл кровь с Его лица. Затем наступила очередь Марии Магдалины и сестер Марии, горько оплакивавших Иисуса (Book 80). И после Его похорон раздавался плач любящих Его (Book 81). Марджери не могла понять, как можно было не оплакивать тех, кого любишь, если люди так легко тратят слезы на тоску по земным ценностям (Book 28), и упорно продолжала рыдать, представляя муки и смерть Христа. В том, что касалось знания священной истории, Марджери куда больше полагалась на сведения от первоисточника, полученные во время ее видений и медитаций⁹³, чем на мнение местных клириков.

Видения, хотя и относились к области духа по преимуществу, также не обходились без помощи тела, начиная с того, что до их получения требовалось пройти курс очищения и подготовки, и заканчивая активным привлечением пяти чувств, усиливавших эффект увиденного и, главное, прочувствованного.

Важной оказывалась даже окружающая среда. Визионерка пусть и получала видения не всегда в «подходящих» местах, но соответствующее окружение неизменно усиливало, а то и инициировало их. Посещение Святой земли — не только важный шаг на пути духовного роста Марджери, но и один из распространенных способов подражания Христу. Вид мест, где Он был распят, по свидетельству визионерки, помог ей испытать пережитые Спасителем ощущения, которые тело женщины запомнило и затем воспроизводило в ситуациях, хоть как-то связанных с распятием. Физический же контакт со святынями, по описаниям Марджери, вводил в состояние экстаза. Сильный эффект имели и службы, особенно театрализованные (Book 78, 79). Женщина «включалась» в обстановку и теряла чувство реальности.

Сами видения и разговоры с Богом во многом проходили мысленно. Марджери регулярно делает оговорки о духовном характере общения —

⁹³ Видения отличались тем, что давались по воле Бога, независимо от желания женщины. Медитации были результатом ее усилий, но вполне могли включать в себя и видения.

«Христос сказал в ее уме» (*Cryst seyde to hir mende* (Book 9)), «предписал и приказал в ее душе» (*chargyd and comawndyd in hir sowle* (Book 18)), «в душе она видела перед собой» (*Befor hir in hyr sowle sche saw*), «она услышала и увидела духовным видением» (*sche herd and saw in hir gostly sygth*), «у нее было такое настоящее видение в душе» (*sche had so very contemplacyon in the sygth of hir sowle* (Book 28)), «духовное общение» (*gostly dalyawns* (Book 77)). Техника медитации тоже представлена главным образом как мысленный процесс (Book 6). Однако размышления о каком-то библейском событии вызывали у Марджери видения, которые она начинала переживать телесно. Это происходило с ней в течение многих лет на Вербное воскресенье, когда она участвовала в торжественной процессии. Ей начинало казаться (*it semyd to hir gostly sygth*), что она видит вступление Иисуса в Иерусалим. Будучи неспособной вынести наполнявшие эмоции, визионерка плакала, рыдала и кричала (Book 78). Тем более сильными были ее «концерты», посвященные страстям Христовым. Ее вопли и рыдания во время мессы смущали людей, так сильно она переживала посещавшие ее видения (Book 79—81).

Марджери до такой степени проникалась своими видениями, что начинала не только «видеть», но ощущать запахи и звуки, чувствовать тактильно. О переживании ею боли речь уже шла неоднократно. Поскольку на ней не оставалось следов перенесенных мук (о чем бы непременно читателю сообщили), то речь может идти о сильном самовнушении (если, конечно, обвинения в лицемерии, часто преследовавшие женщину, были беспочвенны). Этим хорошо объяснялись бы также летавшие вокруг нее ангелы, райские мелодии, услаждавшие ее слух десятилетиями, как и звук крыльев голубя, означавший посещение Святого Духа (Book 35—36).

Концентрация на ощущениях и чувствах, свойственная женщине, ущемляла «визуальность» ее видений. За описанием событий следовал рассказ об эмоциональных реакциях, от чего «страдало» само видение⁹⁴. Так, повествование о «ключевом» событии — посещении Голгофы — строится следующим образом. Марджери сообщает о предшествующих событиях и прибытии на Лысую гору, посещении мест мучений Христа, после чего делится своими чувствами на сей счет. Специально осветив данный вопрос, она переходит к причине такого поведения — распятию Христа. Упомянув об этом факте, а также его воображаемых свидетелях — Деве Марии, св. Иоанне и Марии Магдалине, — она торопится уточнить, какое сострадание сама чувствовала и как себя при этом вела. Далее Марджери отправляет читателя в будущее, опять же свое, рассказывая, как далее вновь приобретенная при-

⁹⁴ От чего и возникает ощущение их «неподлинности».

вычка сказалась в ее жизни, и как она себя при этом ощущала. История ее последующего крика занимает больше места, чем рассказ об обстоятельствах, вызвавших его. Только после этого визионерка возвращается к причине таких бурных чувств и эмоций; сообщает, что видела как наяву распятого Христа, описывая Его с помощью распространенных калек и опять же не забыв упомянуть о себе.

«...Было даровано этому созданию видеть так истинно Его драгоценное нежное тело, полностью разодранное и истерзанное бичами, более полное ран, чем когда-либо была голубятня дырами, висящее на кресте, в терновом венце на голове, Его блаженные руки, Его нежные ноги, пригвожденные к крепкому дереву, реки крови, обильно вытекающие из каждого члена, ужасную и мучительную рану в Его драгоценном боку, изливающую кровь и воду ради ее любви и ее спасения...»⁹⁵.

Далее Марджери вновь переходит к рассказу о собственных переживаниях и их демонстрации на публику и заканчивает рассуждением о том, почему в таких случаях следует кричать (Book 28).

Подобным же образом построен рассказ о видениях последних дней Христа, когда Марджери представляет себя спутницей Девы Марии. Она то и дело прерывает рассказ о трагических событиях сообщениями о собственном поведении как в воображаемых ситуациях, так и в имевшей место реальности (Book 79—81).

При всем драматизме образов, создаваемых визионеркой в ее видениях, язык их описания довольно беден. Их выразительность достигается главным образом за счет эмоциональной нагруженности. Из рассказа Марджери совершенно нельзя понять, как выглядели «увиденные» ею персонажи священной истории, хотя она и говорит, что созерцала их в человеческом обличье. Даже «ее любовь» выведена довольно абстрактно, пусть и определенно в виде красивого мужчины (Book 1, 28). В лучшем случае мы знаем от нее о его белом теле. Прочие же подробности в описании внешности отсутствуют⁹⁶. Зато широко используются ценностные характеристики. Физические свойства Христа в человеческом обличье заменены на указание значимости Его тела, оно по преимуществу «драгоценное» и «благословенное» (*precyows body, blissyd body, precyows feet, blisful feet* (Book 80)), также как кровь и раны (*hys precyows blood, hys precyows wowndys* (Book 80)). Теми же словами описывается Он и Его

⁹⁵ "...it was grawntd this creatur to beholdyn so verily hys precyows tendyr body, alto rent and toryn wyth scorgys, mor ful of wowndys than evyr was duffehows of holys, hangyng upon the cros wyth the corown of thorn upon hys hevvd, hys blysfyl handys, hys tendyr fete nayled to the hard tre, the reverys of blood flowing owt plenteuowsly of every membr, the gresly and grevows wownde in hys precyows syde schedyng owt blood and watyr for hir lofe and hir salvacyon..." // Book 28.

⁹⁶ Возможно, намеренно, дабы случайно не попасть впросак.

Мать в детстве — *blyssed chyld*, Он также *blyssed sone* (Book 6), затем Дева Мария характеризуется как *blisful modyr, ovr blisful Lady, blissyd Lady, blissyd Modyr* (Book 80—81 и др.). Да и указание на белое тело Христа может иметь символическое значение, учитывая «особые» отношения Марджери с этим цветом. Белый присутствует и в других видениях. Она специально уточняет, что покупала белые одежды своим «подопечным», проходя служение у Девы, готовившейся стать матерью Бога (Book 6), и далее этот цвет сопровождает божественную чету (Book 85).

Ее видения, за редким исключением⁹⁷, удивительно обесцвечены, точнее, они черно-белые. Абсолютное отсутствие цвета и «пленэра» в видениях не просто лишает их красочности, но также вызывает подозрение в том, что Марджери скорее описывала собственные медитации, чем посещавшие ее визуальные образы. Искушенные в такого рода вопросах святые отцы, окружавшие женщину, не могли этого не замечать. Тем не менее, Марджери переживала воображаемые ею события со всей силой ее неординарной эмоциональности и фантазии и, очевидно, была абсолютно уверена в характере этих «видений». Она концентрировалась на ценности увиденного для нее и, вероятно, полагала, что сможет передать свои впечатления читателю и вызвать у него аналогичные, не «утяжеляя» текст дополнительными и незначимыми подробностями⁹⁸. Тем более что черно-белые видения, как кажется, точно отражали ее ощущение мира, как полярного, проникнутого вечной борьбой тьмы и света. И «героическая Марджери» в ее белых одеждах как нельзя лучше вписывалась в свои фантазии.

Будучи неспособным сохранять внешние следы пережитого, тело Марджери обладало собственной памятью. Увиденная чужая боль или даже рассказ о ней отзывались в собственном теле женщины, тут же соотносившей ее с теми или иными воображаемыми и пережитыми трагическими событиями. Потому так часто проливала она слезы боли и сочувствия в «неподходящих» к тому местам. И наоборот, приятные мечты и фантазии сопровождались обонятельными и слуховыми эффектами, доставлявшими дополнительно удовольствие. Хотя тяжелых переживаний в ее жизни было куда больше, причем чем сильнее возрастала ее набожность, тем значительнее — печаль и раскаяние, тем чаще она проливала горькие слезы. Марджери сообщает, что со временем количество ее видений сильно возросло, иногда они многократно случались за день. Она фактически уже жила в мире своих собственных фантазий, который, впрочем, для нее и был единственной и вожаделенной реальностью.

⁹⁷ Упомянуты пурпурный плащ в первом видении Христа (Book 1) и цветные престолы у Троицы (Book 86).

⁹⁸ Будь этот текст художественной литературой, «искусный автор», наверное, не преминул бы воспользоваться таким мощным средством воздействия на читателя.

Способность к сильнейшему сопереживанию и сочувствию, в том числе физическому, как кажется, была одной из причин того, что современники никак не могли определиться с идентификацией Марджери⁹⁹. Она чувствовала себя распинаемым Христом на Голгофе, Девой Марией, сострадав Ему, Марией Магдалиной, каюсь в своих грехах, и представляла в разных образах согласно той или иной ситуации. Поэтому сбитыми с толку людьми наиболее часто выдвигалось обвинение именно в лицемерии (*fals uropyte* (Book 3)). В каком-то смысле Марджери как раз этим и занималась, представляя в качестве разных «лиц» и пытаясь уподобиться им. Все это, тем не менее, имело одну цель — лучше понять и ощутить жертву, принесенную Христом.

Какую бы роль Марджери ни примеряла, она ни на минуту не забывала о себе, своих чувствах, призвании и значимости. Не случайно в ее медитациях библейские персонажи приобретали помощницу и последовательницу в ее лице. По пути Христа следовала именно она, Марджери, даже не мыслившая о полном уподоблении и растворении не то что в человеческой всеобщности, но даже в Том, Которому уподоблялась. И ответственно в ее индивидуализме, как кажется, опять же ее тело.

Большинство образов и ролей Марджери объединяет гендер. Она всегда, за редким исключением, выбирает для себя женские роли. Да и исключение — ощущение себя распятым Иисусом — в отличие от прочих образов и ситуаций передается намеками. Марджери не говорит напрямую, что чувствовала себя Им, но как бы со стороны описывала ситуацию, предоставляя читателю догадываться, кем она себя ощущала. Зато роли жены и невесты Христовой, как и прочих родственниц женского пола, осмысленны и определенно прописаны.

Марджери не могла, а, возможно, и не хотела абстрагироваться от собственного тела, которое для нее всегда было женским. Соответственно, выстраивая путь *Imitatio Christi*, она делала поправку на свой пол, ориентируясь не только на пример Иисуса, но и окружавших Его женщин. Поэтому в целом ее служение, как и конкретная работа, которую она выполняла для Него, всегда была сугубо женской, и реальная, и воображаемая.

Хотя Марджери и заботило ее тело, но не столько половая принадлежность, которая скорее способствовала увеличению духовного подвига, сколько способы представления последнего. Ее тело было задействовано и как средство конструирования идентичности, и как важная ее часть. Женское тело духа — и проблема, и решение. И она искала именно женские модели и способы примирения с ним, конвенциональные, простые и признанные.

⁹⁹ А вслед за ними и современные исследователи, приписывающие ей подражание кому-то конкретному, то Деве Марии, то Марии Магдалине и проч.

Тело Марджери, на ее взгляд, гораздо лучше репрезентировало душу. Именно с телом был связан способ говорения визионерки, не находившей подходящих слов для выражения ее чувств и эмоций. Никакие слова — ни устные, ни письменные — не могли сильнее экстатической истерики продемонстрировать окружающим нахождение в ней Бога. Поэтому даже рассказывая о видениях, женщина так много внимания уделяет описанию ее физического состояния в тот момент. Телесные практики были важны и для ее самоопределения и самоописания. И уж куда безопаснее слов. Однако и они не всегда адекватно считывались.

§ 6. «Гендерный сбой»

Текст содержит многократные жалобы на неадекватное восприятие визионерки лицами, оказавшимися рядом. Конечно, масштабы преследований были куда скромнее, чем ей казалось. Но недовольных также было достаточно, особенно среди людей давно знавших Марджери или вынужденных регулярно с ней общаться. Проще всего было бы списать эту реакцию на тяжелый характер женщины и ее стремление постоянно поучать ближних, напоминая об их проступках перед Богом. К тому же рыдания и кликушество визионерки, которым она без меры предавалась, отнюдь не всегда были уместны. Даже сама Марджери понимала, что ее представления в неподходящей обстановке вызывали в лучшем случае недоумение, и оправдывалась тем, что не контролировала себя, перелагая ответственность за происходящее с ней на Бога. Одно такое поведение уже могло вызвать у окружающих соблазн объявить женщину еретичкой и избавиться от ее назойливого присутствия. Хотя странности избранных Богом лиц, как правило, терпеливо сносили и охотно прощали и даже рассматривали как особый отличающий их знак, но в случае с Марджери ситуация была иной. Окружающие явно не идентифицировали ее не то что, как святую, на что она всеми силами претендовала, а вообще как особу, достойную доверия: довольно часто Марджери слышала обвинение в лицемерии. Надо полагать, у нее имелись существенные трудности в коммуникации с людьми, проистекающие из несовпадения самоидентификации визионерки и ее идентификации окружающими. Поэтому так часто раздается обвинение именно в лицемерии, в представлении себя не тем, чем она была на самом деле.

Марджери отлично осознавала, в чем крылась главная причина ее неудач, и без усталости искала пути демонстрации своей идентичности. Именно в этом ключе могут быть поняты ее театральные переодевания и публичные заявления. Однако все попытки визионерки отнюдь не решали проблемы, а лишь усиливали недоверие к ней.

Как мы уже имели возможность убедиться, негативное отношение исходило как от «профанов», так и от духовенства, и было частично воображаемым. Причем доля клириков определенно высказывала недовольство исключительно неподчинением своенравной визионерки. Духовные особы, наделенные влиянием и властью, в отношении которых она демонстрировала полную покорность, как и многие ближайшие ее наставники с терпимостью отнеслись к ее выходкам. Остается впечатление, что те, с кем Марджери все-таки пришлось объясняться на словах, поняли ее гораздо лучше тех людей, к которым она обращалась невербальными средствами. Использование «языка тела», несмотря на его исключительные возможности, в случае с Марджери нередко приводило к коммуникативному сбою. Как видится, причины были в несовпадении распространенных и понятных общественности моделей женской святости и тех образов, которые она на себя примеряла.

Репертуар имиджей Марджери был довольно широк. По пути Христа она шла с величественной компанией его родственников и учеников, едва ли не каждый член которой мог стать примером для подражания. Но Марджери предпочитала идти по стопам женщин, окружавших Христа, в первую очередь, Его Матери и подруги. Даже ученичество она проходила не у Спасителя, а у Его Матери. Роли этих двух женщин в судьбе и трагической кончине Иисуса в видениях Марджери выглядели куда более значимыми, чем участие Его учеников-мужчин, нередко слабых, ведомых и обращавшихся за помощью и моральной поддержкой к женщинам. Так, св. Петр не решается подойти к Богоматери, чувствуя свою вину, и ему требуется настоятельное приглашение (Book 81). Св. Павел третьим фигурирует в списке тех, кого «из недостойных сделали достойным», после Марии Магдалины и Марии Египетской (Book 21). Мужчины лишь хоронят Иисуса, в то время как на долю женщины достается репрезентация вселенской скорби (Book 80) и т.д. Ощущение того, что женщины, окружавшие Христа, были значительнее мужчин, конструируется за счет акцентирования именно их роли и участия, концентрации на них внимания. Это создает впечатление их «неженской» силы, влияния и активности. Подражая им, визионерка пытается реализовать героический идеал подвижницы и, как кажется, берет на себя апостольские функции, пытаясь наставлять людей в вере. Но окружающие ее миряне, да и некоторые клирики, не особо нуждались в актуализации примеров героического прошлого, особенно в ее исполнении.

Способов заявления о себе как преемнице Девы Марии и других святых у нее было не так уж много. Рыдания во время служб и в местах памяти, даже усиленные дополнительными эффектами, не вызывали у многих людей необходимых ассоциаций. Смутные подозрения мирян обосновывали священники, замечавшие, что поведение Марджери не

похоже на то, которое традиция приписывала Деве Марии (Book 67). Так что бурные эмоции пропадали почем зря. Попытки же наставлять людей в богоугодном образе жизни наталкивались на обвинение в проповеднической деятельности, что попросту было опасным. И женщине пришлось удовлетвориться разговорами о Боге в частном порядке, посещая набожных дам и местные монастыри (напр., Book 84). Марджери пыталась доказывать свою связь со Святым Семейством через многочисленные, явленные в ней чудеса, и информированностью о потусторонних делах, во что далеко не все верили. Подтвердить и продемонстрировать это было не так просто.

Помимо того, что прочтение и репрезентация образов святых женщин, воображаемых Марджери, расходились с каноном, ей вообще трудно было доказать свою причастность к их сообществу. Женское служение неизменно связывалось с пребыванием в соответствующих тому местах. В представлении многих, замужняя мирянка, даже ряженая в белое, не могла быть посланницей Божьей. Принадлежность к избранному кругу в сознании людей должна была соединяться с телесной чистотой, бывшей непременным условием чистоты духовной. Визионерка не напрасно переживала по поводу своего недевственного состояния. Роль невесты Христовой не просто занимала одно из центральных мест в реестре разыгрываемых Марджери ролей. Это была статусная характеристика, обосновывавшая ее социальное положение, принадлежность к сословию «молящихся». Не случайно она уделяет так много внимания убеждению окружающих в том, что ведет целомудренный образ жизни и ищет пути внешней демонстрации внутренней чистоты. Замужней женщине и многодетной матери было очень не просто доказать, что на самом деле она — целомудренная «невеста Христова». Ее очевидный замужний статус оказывался очень серьезной помехой в построении данного образа. В начале служения она еще и рожала регулярно, да и Джон нередко сопровождал жену в поездках, и вообще, видимо, составлял если не значительную, то заметную часть ее жизни, как, скорее всего, и мало упомянутые дети, о которых она все-таки должна была заботиться. Даже после принесения обета целомудрия, не считая кратковременного разъезда, супруги жили под одной крышей до самой смерти Джона (1431 г.), так что для большинства соседей и близко знавших ее людей Марджери оставалась просто замужней женщиной со странностями. Многие продолжали считать, что супруги поддерживают интимные отношения (Book 76). Что до людей посторонних, то опять же объяснять всем и каждому, что перед ними невеста Христова, было не просто, особенно когда за ее спиной маячил муж. Поведение Марджери не могло не вызывать недоумения и точно требовало пояснений, после которых она иногда обретала новых сторонников.

Своеобразным выходом из двусмысленной ситуации для замужней «девы» была актуализация материнства как системы отношений, почти не уступающих брачным по степени родства и близости. Хотя «в одну плоть» любящих они не превращали, но духовное единство вполне обосновывали. Уже в ранних медитациях Марджери обращается к примерам святых замужних женщин — св. Анне, матери Девы Марии, св. Елизавете, матери Иоанна Крестителя (Book 6), не только напоминая читателю об их существовании, но и активно «соучаствуя» в их материнских трудах. Далее данные примеры мало использовались в конструировании идентичности визионерки, надо полагать по одной причине — потому что эти женщины были знамениты рождением выдающихся детей, что мало зависело от самой Марджери (пытавшейся направить собственного сына на путь служения). Пример Девы, воплощавшей духовное единение с Христом, был ей куда ближе. Так, наряду с «невестой» и «женой» Марджери становится и «матерью» Божьей, уподобляясь Деве Марии, — важнейшему женскому персонажу ее видений, а заодно и реализуя ее понимание этого образа как наделенного высшим духовным знанием и авторитетом.

Марджери неоднократно и с удовольствием сообщает о людях, прежде всего клириках, обращавшихся к ней за советами (Book 23, 71 и др.). Она специально подчеркивает их отношение к ней, как к матери, не только регулярно приводя их обращение к ней (*modyr*), но и поясняя, что именно таковым и было их отношение к женщине (напр. Book 40, 43, 45 и др.). Конечно, с возрастом Марджери все проще было доказывать свое право на авторитетное мнение, хотя пренебрежение собственной семьей, в которой ее укоряли соседи (Book 76 и др.), и ее образ благочестивой матери ставило под сомнение. Тот факт, что друзья ее сына так легко обвинили именно Марджери в его болезни (см. выше), отчетливо показывает — в ней видели скорее влиятельную, чем благую силу. Ее претензии на всеобщее духовное материнство, очевидно, были дискредитированы личным опытом.

Наконец, сохранялся еще один востребованный ею образ — «падшей женщины». Падшей, впрочем, довольно условно, поскольку Церковь на примере Марии Магдалины акцентировала ее любовь к Иисусу, превратившую ее из грешного создания в особу, следующую по значимости за Девой Марией (Book 86). Для Марджери, регулярно каявшейся в грехах как собственных, так и чужих, этот образ также служил примером для подражания. Статус любимой ученицы, принимавшей активное участие в событиях жестокой кончины Христа, избранницы, второй после Богоматери удостоенной чести созерцать воскресшего Иисуса, посредницы между Ним и апостолами (Book 81) превращали Марию Магдалину в один из центральных женских персонажей видений Марджери.

Но подражание данному примеру необязательно корректно считывалось, и ее плач по поводу собственных грехов некоторыми людьми мог пониматься отнюдь не условно.

Итак, попытки выразить свою идентичность с помощью невербальных способов мало помогали женщине, только привлекали к ней внимание, не всегда благосклонное. При контакте с Марджери у окружающих неизбежно возникало коммуникативное недоверие, поскольку ее поведение не укладывалось в существовавшие стереотипные представления. Понять ее было довольно трудно еще и потому, что помимо недостаточного выразительного арсенала визионерка воображала себя то в одной, то в другой роли. То она представляла себя невестой Христовой, то Девой Марией, то даже самим Спасителем, то пророчествовала, то каялась в грехах и ездила по святым местам. Если для самой Марджери эти роли и образы являлись гармоничным целым, то людям вокруг было отнюдь не очевидно, что именно она представляет в конкретный момент. Особенно тем, кто помнил ее мирское прошлое и не особенно разбирался в богословии. Ей отказывали в доверии, скорее всего, даже не задумываясь о его причинах, что особенно осложняло дело. Лишь отдельным представителям духовенства, в чью задачу входили «раскопки» внутреннего мира людей, удавалось добраться до глубин души и намерений этой женщины, у них в первую очередь находила она понимание и признание.

Потерпев неудачу с перформансами, Марджери снова обратилась к слову, теперь уже письменному. Показательно ее сообщение о том, что во время составления Книги она больше находилась дома (Book 88). Но и на бумаге выстроить желаемое представление о себе и убедить в том читателя оказалось не просто, даже с профессиональной помощью¹⁰⁰.

Марджери вела повествование от третьего лица, используя местоимением «она» (*sche*), называя себя «тварь», «создание» (*creatur*) Божье. Но попытка абстрагироваться и представить «взгляд со стороны» ей слабо удалась. Слишком личным и эмоциональным получился ее текст. Тем более что во главу угла была поставлена передача читателю ее «чувств и эмоций» как самого ценного из ее богатого жизненного и духовного опыта.

Также неубедительным выглядит и ее самоумаление, которое следует рассматривать как принятые «топосы». Наименование себя «недостойной тварью» (*unworthi creatur*) (даже более того, «самым недостойным созданием» (*I am the most unworthi creatur*)) тут же получает смягчающее уточнение¹⁰¹ и вообще резко контрастирует с высказываемыми в тексте

¹⁰⁰Т.е. так что и сейчас в ее отношении нет однозначного мнения.

¹⁰¹“I am the most unworthi creatur that evyr thow schewedyst grace unto in erth” // Book 21. Т.е. создание недостойнейшее из тех, в ком являлась Его милость.

амбициями. К тому же делается оно в разговоре с Всевышним, с таким собеседником ни одно самоучижительное наименование не воспринималось как излишнее. Рассказывая о кротости, с которой она сносила все трудности и унижения, любви к людям, постоянно приносимой жертве ради них и любви к Богу, Марджери совершенно очевидно претендует на исключительность и уникальность своего примера. Ибо унизилась ради любви она до невероятной и героической степени. И даже свидетельство ее редактора, наставляющего читателя, как следует понимать ее текст (см. пролог к Книге), мало способствует появлению образа «кроткой» Марджери. Начиная с настойчивости, которую она проявляла, пытаясь записать события своей жизни, и заканчивая интерпретацией, данной описываемым ситуациям, текст выдает целеустремленную и знающую себе цену (если не более) женщину.

Инициатива создания трактата (как и прочие ответственные решения) возлагались Марджери на «виновника» того, что вся ее жизнь была столь необычной. Именно по Его желанию визионерке не следовало спешить с записью, последовавшей спустя десятилетия после начала видений (пролог, Book 88, 89 и др.). Хотя люди ученые и достойные доверия, по заверениям автора Книги, неоднократно предлагали ей это сделать¹⁰².

Рассказ Марджери построен вокруг идеи ее избранничества и священной миссии, которую она выполняла на земле в ожидании особой чести и награды на небесах, многожды ей обещанной Господом (Book 29, 36, 73 и др.). Причем заявления о ее неординарности и значимости также делались не от ее имени, а вкладывались или в уста других людей¹⁰³, или самого Бога и Его окружения (Book 39, 41, 73, 74 и др.). Такое авторитетное мнение, конечно же, вряд ли кто-либо рискнул бы оспорить. Всевышний же «не стеснялся» в высокой оценке женщины, призванной представлять на земле и самого Бога, и всех Его святых, ибо душа ее была так обширна, что легко вмещала всю небесную иерархию.

«И иногда, дочь, ты думаешь, что душа твоя так обширна и так просторна, что ты призываешь весь сонм небесный поприветствовать

¹⁰²Специально о способах авторитаризации Марджери см.: *Staley Johnson L. The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe // Speculum. 1991. Vol. 66. № 4. P. 828—833.*

¹⁰³Например, так: “Aftyward this creatur cam to Assyse and ther sche met wyth a Frer Menowr, an Englyschman, and a solempne clerke he was holdyn. Sche tolde hym of hir maner levyng, of hir felingys, of hir revelacyons, and of the grace that God wrowt in hir sowle be holy inspiracyons and hy contemplacyons, and how owyr Lord dalyed to hir sowle in a maner of spekyng. Than the worshepful clerke seyde that sche was mech beholdyn to God, for he seyde he had nevyr herd of non sweche in this worlde levyng for to be so homly wyth God be lofe and homly dalyawnce as sche was, thankyd be God of hys gyftys, for it is hys goodness and no mannysh meryte” // Book 31.

Меня <...> ты говоришь: “Придите все двенадцать апостолов, которые были так возлюблены Богом на земле, и примите вашего Господа в моей душе”. Также ты молишь Екатерину, Маргариту и всех святых дев приветствовать Меня в твоей душе. И затем ты молишь Мою благословенную Мать, Марию Магдалину, всех апостолов, мучеников, исповедников, Екатерину, Маргариту и всех святых дев, дабы они украсили обитель твоей души многими прекрасными цветами и многими сладкими ароматами, чтобы Я мог отдохнуть там»¹⁰⁴.

Опять же со слов Иисуса, она объявлялась Его «носителем», отмеченным особым покровительством: «Я в тебе, и ты во Мне. Те, кто слышит тебя, те слышат голос Бога» (Book 10). Масштабы защиты соответствовали могуществу Хранителя. Ее врагам, невзирая на их личные заслуги, была обещана суровая кара (Book 10 и др.). При этом Марджери изображается ходатаем за несчастных грешников перед самим Спасителем. Такая риторика, как и деятельность по спасению сограждан и не только, выглядит довольно типичной для женщины, озабоченной не столько принесением жертвы, сколько достижением признания ее представителем Бога на земле. Характерно и показательно обращение Иисуса к ней: «Дочь, никогда не было ребенка, столь угодного Отцу» (Book 14). Уникальность Марджери, наряду с многочисленными славословиями со стороны Иисуса, постоянно подчеркивается сообщениями о том, какое удивление и восхищение вызывала она у людей, особенно тем, что являлась женщиной (Book 17).

Усилия Марджери даже в ее собственном изложении выглядят как направленные не столько на заботу о людях, сколько о себе, о чем и проговаривается текст. Ее опыт не годился другим и потому, что был произвольным даром Бога, данным не за заслуги (как это постоянно подчеркивается). Он способен был обогатить лишь ее саму, а деятельность в основном сводилась или к весьма специфическому служению или отстаиванию права на него. Чему, в конечном счете, и оказалась посвящена Книга.

На страницах текста Марджери выглядит гораздо более озабоченной своим имиджем, чем донесением до публики уроков Спасения, может быть даже больше, чем это имело место в жизни.

¹⁰⁴“And sumtyme, dowtyr, thu thynkyst thi sowle so large and so wyde that thu clepist al the cowrt of hevyn into thi sowle for to wolcomyn me. <...> thu seist, «Comyht alle twelve apostelys that wer so wel belovyd of God in erde and receyvynth yowr Lord in my sowle». Also thu preyist Kateryn, Margarete, and alle holy virginys to wolcomyn me in thi sowle. And than thu preyist my blissyd modyr, Mary Mawdelyn, alle apostelys, martyrys, confessorys, Kateryne, Margaret, and alle holy virginys that thei schulde arayn the chawmbre of thi sowle wyth many fayr flowerys and wyth many swete spycys that I myht restyn therin” // Book 86.

Как видится, неуспех выбираемых форм говорения связан в первую очередь с отсутствием подходящей объяснительной модели. Марджери не нашла доходчивого универсального образа, под который можно было бы подогнать ее многообразные «чувства и ощущения» ни в жизни, ни на бумаге, наверное сказавшей о Марджери больше, чем она намеревалась. Сложности с нахождением такой модели связаны, вероятнее всего, с несовпадением неженских претензий с сугубо женскими ролями, в которых она себя представляла и репрезентировала. Ее демонстрации оставались не вполне ясными аудитории. Поэтому ей и доводилось чаще всего слышать упрек в неподходящем для женщины образе жизни. Между Марфой и Марией Марджери упорно выбирала Марфу, оставляя за собой типично женскую работу, но претендовала на то, чтобы ее воспринимали как Марию, и даже не сестру Лазаря. Вместо того чтобы удалиться от мира, как то пристало «невесте Христовой», и посвятить себя исключительно духовному служению, она вела активную деятельность в нем и пыталась компенсировать недоверие окружающих к ее духовной жизни за счет внешних атрибутов и сомнительной славы. Визионерке не удалось решить проблему совмещения «светскости» и «женскости» ее служения. Апелляция к уникальности оказалась слабым аргументом для многих. Что бы она ни делала, в Марджери видели женщину, претендовавшую на поведение и авторитет, не соответствовавшие ее полу. Попытка перепрочтения женских ролей как мужских и репрезентация себя в них привела к тому, что она оказалась в ситуации «гендерного сбоя»¹⁰⁵, когда не только не были поддержаны «мужские» претензии, но и ее женское служение поставлено под сомнение.

¹⁰⁵ Понятие «гендерного сбоя» здесь закавычено, поскольку употреблено не в основном его значении.

Заключение

Продуктивность гендерного анализа, как кажется, наилучшим образом видна на средневековом материале, дающем особенно благодатную почву по сравнению с современностью. Ложное представление о сопоставимости и взаимозаменяемости терминов «пол» и «гендер» может возникнуть лишь при анализе современного западного общества и его гендерной структуры. Жесткий дуализм разделения полов — антихристианский по своей сущности. Средневековые оперировало иными категориями и гораздо тоньше обращалось с этим вопросом. Наличие такой бесполой сущности как душа, на которую «наслаивались» атрибуты мирской жизни, подчиненные и вторичные по отношению к первичной бестелесной субстанции, фактически, подразумевало социокультурный характер пола, принадлежащего земному, человеческому бытию. Конечно, в силу виртуального характера загробного существования, категории мирского — осознанно или не очень — переносились и на иную, трансцендентную жизнь, которую нужно было как-то описывать, для чего привлекались знакомые и понятные объяснительные модели. Но это не меняет того, что нередко приписываемый Средневековью гендерный дуализм мало соответствует действительности. В представлениях средневековых людей гендерная структура (как, пожалуй, и любая другая) не сводилась к логическим оппозициям (т.е. мужского и женского), а была сложной, множественной и с современной точки зрения мало упорядоченной, хотя и жестко иерархизированной.

То, что мужской пол однозначно доминировал над женским в несовершенном подлунном мире, еще не означало автоматически его безусловного господства в масштабах не ограниченного мира и времени, т.е. вечности. Убежденность в превосходстве духа над телом приводила к появлению замечательных и невероятных для современности, но вполне реальных для Средневековья безоперационных технологий по смене пола. Женщинам, как и другим подчиненным категориям людей, предоставлялась уникальная возможность обратиться в ином мире свое зависимое состояние в его противоположность. Более того, повысить «гендерный статус» можно было и при жизни, при условии совершения невозможного — преодоления своего «слабого» пола. Эта узкая лазейка

теоретически позволяла женщинам даже возвыситься над мужчинами, но просочиться в нее было очень непросто.

Путь *Imitatio Christi* (подражания Христу) как раз и предоставлял такую возможность или ее «видимость». Именно этой стезей шли обе женщины, хотя, как выяснилось, понимали далеко не одинаково и ее содержание и даже, как кажется, конечную цель.

Формально она, конечно, являлась общей, и не только для них двоих, а для всего христианского сообщества, искавшего Спасение. Пункты следования были давно проторены — требовалось пройти курс полного очищения, а затем постепенно «просветлиться», подражая сначала приближенным, потом самым ближним к Христу и, наконец, Ему самому. Старт отважившимся на этот подвиг давал Он лично, как, собственно, и руководил всем процессом, тяжелым и болезненным. Исцеление от греха требовало усилий и моральных, и физических, а потому начинание нуждалось в поддержке и ободрении.

Однако в рамках данного общего пути существовал довольно большой спектр вариантов его прохождения. Можно было сделать ставку на духовные упражнения и умозрительно переживать крестный путь, напряженно раздумывая над значением каждой детали, как это сделала нориджская затворница, а можно было пройти Его ногами, дополняя мысленные упражнения физическими, как это делала Марджери Кемп. Разница в форме путешествия довольно сильно сказывалась на его содержании, несмотря на то, что, казалось бы, в обоих случаях ставка делалась на физическое переживание как основу для понимания. Как ни парадоксально, большую свободу представляло более ограниченное пространство кельи. Умозрительные упражнения давали неограниченные возможности для смены сущности, ну или почти... А путешествующая по миру Марджери оказалась сильно ограниченной в средствах постижения и в формах выражения.

Паломница, в первую очередь, а была стеснена своим телом, мало того, что человеческим, со всеми соответствующими недостатками плоти, так еще и женским. Оно принуждало к выбору конвенциональных моделей поведения, и выход за их рамки не приветствовался окружающими, от которых зависела и сама Марджери, и успех предприятия. Конечно же, ее воображение никто не контролировал, но ее имитация была куда более тесно связана с формами репрезентации, чем у затворницы. Мыслить себя одним и представлять другим она не могла. Пытаясь подобрать подходящую, доступную и понятную людям форму означивания себя как подражательницы Христа, Марджери перебирала различные женские модели и образы. Однако ее интерпретации часто воспринимались как вольные художества, непозволительные в таком важном деле. Затворнице не нужно было никого из себя разы-

грывать. Ее женское тело, на первый взгляд, представляло незначительную помеху.

В теории тело не должно было мешать им обоим, ведь моральное совершенствование не имеет пола. К тому же практика феминизации Христа, казалось бы, могла помочь женщинам на этом пути. Однако, как показывает пример Марджери, формы выражения этого совершенства нередко брали верх над его сущностью, а они были четко гендерно маркированы. Впрочем, и его содержание также оказалось подчинено жизненному опыту, а он в обоих случаях был определенно женским. Именно таким образом, через соединение женского опыта с пониманием божественной сущности, как представляется, и феминизировала Иисуса затворница. Она искусно использовала имеющуюся у нее возможность «замолчать» свою гендерную принадлежность, обосновав всеобщее равенство человечества, но ее тело властно взяло свое, проявившись через особенности сознания¹ и психики.

Теоретически бесполой и даже феминизированный Бог при попытке Его физического изображения, чем собственно и занималась Марджери, неизбежно и определенно обретал мужские черты. Проявлялись они даже не столько визуально, сколько через репрезентируемые свойства и качества, главными из которых являлись властные полномочия. Человеческое смирение Христа было обратной стороной Его божественного величия. Полагая, что достигли высокого престола, готовые унизиться перед Богом, обе женщины, очевидно, рассчитывали на признание и уважение в миру, с одним отличием — затворница это делала тоньше. Претензия же на власть в исполнении «слабого» пола воспринималась как неприличная и несоответствующая ему, как минимум до возраста, в котором женщина переставала восприниматься таковой.

Обращение к письменному слову, предпринятое обеими визионерками, продолжило их попытки воспользоваться устоявшимися мужскими способами снискания авторитета и властвования. Хотя женщины-писательницы пользовались известностью, и некоторые — уважением, в целом эта сфера деятельности оставалась мужской. Право женщины на литературное творчество было отнюдь не очевидным в эпоху, когда книга еще не стала массовым продуктом. Усилия и время, потраченные на ее создание, равно как и талант автора, еще не выступали гарантом ее будущей жизни (если были вообще когда-либо), особенно в той сфере, которую мы рассматриваем. Чтобы визионерский трактат дошел до читателя, кому-то следовало потратить немалое время на его редактуру и переписывание, а в случае с женскими тек-

¹ Речь идет не о его возможностях, а об организации, которое социально программируется, а потому неизбежно гендерно окрашено.

стами — нередко и на саму запись, как в случае Марджери. Для этого книга должна была иметь очевидную ценность для окружающих и заинтересованную в этом довольно дорогостоящем продукте аудиторию (или автор обладать деньгами и влиянием для ее создания и продвижения). Для придания ценности было недостаточно интересного сюжета и значимого содержания, пусть даже такого важного, как изложение пути духовного поиска Бога, или программы действий по личному спасению. Напротив, публикация подобных «открытий» предъявляла повышенные требования к их автору, а к женщинам, редко обладавшим необходимой богословской подготовкой и статусом в церковной иерархии, вдвойне. Таким образом, вопрос о гендерной идентичности автора приобретал принципиально важное, если не решающее для существования указанных текстов, значение, которое, вне сомнения также понимали и учитывали, репрезентируя себя, обе женщины.

В отстаивании собственного авторского права они также избрали разные пути, хотя, как и в прочих случаях, обе обосновывали свои попытки божественным велением и ссылались на авторитетных свидетелей-мужчин. Причем, чем неувереннее чувствовал себя автор (Марджери), тем таких ссылок было больше. Затворница, верная своему универсализму, и тут репрезентировала себя как частный случай человеческой всеобщности. Ее уподобление другим членам христианского сообщества автоматически и очень неплохо обосновывало и потребность других верующих в ее опыте и, соответственно, тексте. Не особо удавшаяся попытка скрыть женское авторство тут мало что меняла. Марджери, всю жизнь бывшая «белой вороной», и в данном случае не отступила от собственных привычек, пытаясь доказать исключительность автора и созданного текста, что делало ее опыт и знание мало пригодным для других, а Книгу — почти художественной. Возможно, трудности, которые Марджери пришлось преодолеть, чтобы сделать труд достоянием общности, были связаны, в том числе, и с этим.

Отношение к своему творчеству во многом отражает и самовосприятие женщин и самопозиционирование среди «себе подобных». Для затворницы на первом месте стояла коллективная идентичность. И теоретически, и практически она заявляла о своей близости единоверцам, строя общую христианскую идентичность. И гендерные различия, хотя и давали о себе знать, на фоне ее озабоченности судьбами человечества воспринимались как малосущественные. Будучи определенно уверенным в себе автором (в пространной редакции), она «по-женски» тонко строила коммуникацию с читателем, постоянно помня о возможной реакции аудитории и потому подчеркивая свою «заурядность». Читателю самому предстояло сделать вывод о ее значимости, что в общем не требовало особых интеллектуальных усилий, зато не вызывало раздра-

жения претензиями автора, еще раз доказывая, что женская власть достигается женскими методами.

Марджери осмысливала себя через разрыв с грешным человечеством, строя и реализуя конфликтную модель. Не удивительно, что ее исключительность была оценена не всеми. Ее индивидуальная, а потому очевидно женская, идентичность явно противоречила представлениям многих окружающих людей о месте женщины. И хотя Марджери примеряла на себя в целом конвенциональные модели женской святости, ее трактовка этих образов как властных и авторитетных не находила понимания. Она не могла и не хотела «перестать» быть женщиной, а эпоха женского подвижничества давно составляла часть истории. Активность Марджери не вписывалась в представления о женской святости ее времени и, главным образом, потому, что противоречила гендерным стереотипам.

Послесловие

Хотя понятия «гендер» и не существовало в средневековой Западной Европе, проблематика, которую мы сейчас относим к гендерной, очень ее интересовала. Представления о том, что значит быть мужчиной или женщиной не случайно занимают центральную позицию в произведениях разных жанров и направленности. С той существенной поправкой, что гендер в них тесно переплетен с другими социокультурными характеристиками героев. В рассмотренных текстах не существует абстрактной репрезентации мужественности или женственности как таковых¹. Если речь идет о мужчине, то его «объем» маскулинности напрямую зависит от возраста и статуса в феодальной иерархии, со всеми необходимыми атрибутами власти и силы. Если — о даме, то опять же лучшие женские качества будут умножаться согласно длине ее шлейфа. Таким образом, речь идет о феминностях и маскулинностях, в рассмотренных случаях преимущественно доминантных, поскольку наши герои в основном принадлежали к социальной элите.

Эта множественность, с одной стороны, снимает жесткое противопоставление «сильного» и «слабого» пола (за этими определениями остаются лишь прямые значения физического свойства), а с другой, — она умножается еще и представлением о синкретичности человеческой природы, т.к. мужские и женские тела являются еще и прибежищем души и духа, причем не всегда доброго². Сознание средневекового человека легко допускало поселение в человеческое тело ангела или демона, или наоборот — перевоплощение человека в животное (при сохранении разума и памяти). Что любопытно, признаки феминного и маскулинного в этом случае распространяются и на животное, служащее в некотором роде «маскарадным костюмом» и «транспортным средством», со всеми предусмотренными «техпаспортом» «лошадиными силами».

Фантазия средневекового человека, как можно часто видеть на полотнах этого времени, допускала существование огромного репертуара живых существ различных полов и видов и, как следствие, — вариантов сочетания мужественности и женственности. Идея множественности

¹ Это не означает, что его (или их) не было в принципе. Существует масса примеров обличения христианскими проповедниками женской природы в целом. Однако, чтобы оценить место их высказываний в средневековой культуре, надо проводить отдельное исследование контекста и литературной традиции. Мы же часто наблюдаем лишь вырванные из дискурса цитаты.

² Опять же не в современном понимании вопроса.

воплощения и «полноты» наделения мужскими или женскими качествами была доведена до логического конца представлением о возможности их полного отсутствия. Как маскулинность и феминность могли быть максимально воплощены в «лучших» представителях человечности, так же точно они могли быть сведены к минимуму в преодолевших и это. Более того, по свидетельствам средневековых текстов, определенная часть общества, обычно изображаемая с нимбами вокруг голов, была не просто этим озабочена, но даже достигала поставленной цели. Таким образом, конкретность воплощения представлений о мужском и женском компенсировалась бесчисленным количеством вариантов.

Множественность воплощений не только не исключает общих признаков, «собирающих» понятие воедино, но неотступно их требует. Вернемся к нашим уже заскучавшим от невнимания героиням и посмотрим, какими способами репрезентировался гендер на обжитых ими страницах.

Св. Дуселина и Мелюзина — два полярных примера отмеченного выше синкретизма. Обе они с юных лет являют собой «воплощенную женственность», но читателю уже с первых страниц сообщают: в первой живет ангел, а во второй — демон, что и приводит их истории к закономерным финалам.

Набор собственно женских качеств и характеристик довольно слабо различается у этих двух противоположных персонажей. В случае Дуселины подчеркивается ее скромность, покорность, упорный труд, благочестие, сострадание и любовь к окружающим. Эти качества, по свидетельству автора Жития, и обеспечили со временем высокий престиж в обществе женщине далеко не высокородной от рождения. Внимательнее вчитавшись в рассказ о ее жизни, можно увидеть также активную, волевою и деятельную даму, хорошего организатора и руководителя, с ясным представлением своего жизненного пути и верой в себя в качестве духовного лидера, если надо, способную управлять людьми жесткой — и даже иногда жестокой по нынешним меркам — рукой. Ее активная социальная позиция и даже строгость никак не противоречила представлениям о том, какой должна была быть святая и женщина, иначе факты, о том свидетельствовавшие, просто не вошли бы в Житие или были бы позже из него вымараны. Твердость и упорство в достижении намеченных целей никоим образом не противоречили ее женственности.

Хотя она и отказалась от брака и рождения детей, ее материнский потенциал раскрылся даже в большей мере, чем это могло быть у обычной матери семейства, поскольку распространялся на многих взятых под опеку людей. Роль «матери» также совмещается Дуселиной с другими женскими ролями — дочери и вдовы. Таким образом, в символическом плане ею пройдена вся женская стезя, опробованы все основные женские роли. Для составителя Жития очень важно, что Дуселина достигла ангельского совершенства, оставаясь социально женщиной, ничем не на-

рушая границ дозволенного ее полу, никоим образом не выходя за рамки социокультурных предписаний. Тем более никак не претендуя на власть или авторитет мужчин. Не случайно многократно акцентируется руководящая роль в ее жизни и деяниях отца и брата. Житие подчеркивает полную социальную компетентность Дуселины и осознание того, что она делает, как и зачем. Собственно, это и выглядит как одна из важнейших составляющих ее успеха, обеспечивающая уважение и авторитет в самом высоком обществе, в том числе и у власть предержащих мужчин.

Не теми ли качествами представлена и прекрасная Мелюзина? Верна, добродетельна, постоянно подчеркивает превосходства ее героя и почти все свое время посвящает труду на его благо — расширяет владения, строит замки, благоустраивает обжитое пространство. Она в полной мере реализует идеал жены и матери, обеспечив мужу многочисленным потомством. Вдобавок ко всему, она еще и необычайно красива, чего бы можно было желать от женщины еще? Настоящая награда!

Однако в отличие от Дуселины, вознагражденной за ее труды общественным признанием, Мелюзина оказывается отвергнута как предавшим ее возлюбленным, так и всем обществом, изгнавшим «проклятого дракона».

Какие свойства (помимо жанров, в которых живут их образы) ставят этих двух женственных красавиц по разные стороны средневековой морали? Обладание невероятной красотой подчеркивается в обоих случаях. Но в первом речь идет о красоте духовной, небесной, проявляющейся в облике, несмотря на все репрессии, которым святая подвергает свое женское тело, так что к концу жизни его практически и не остается. Ее ждет в итоге заслуженная трансформация в бесполого ангела. Она презрела все земное, за что и вознаграждена.

Мелюзина, напротив, постоянно трудилась над его умножением, и не за это ли была наказана? Порождая богатства и другие земные блага, она также выращивала тщеславие, жадность, а значит — раздор и жестокость. Не этим ли уродством отмечены ее несчастные дети, и не потому ли ее материнство проклято? Ее плодовитость умножает грехи человечества. Зависть и подозрительность растут пропорционально увеличению богатства, в итоге обратившись против нее же. В отличие от почти бесполой Дуселины, выбравшей путь совершенствования духа, Мелюзина, как бы сама того не желая, предстает воплощением соблазна всеми имеющимися в арсенале средневекового мира прелестями: красотой, богатством и славой. Истинный смысл проклятья ее матери Пресины в этом контексте прочитывается так: она обречена прельщать, порождая дурное, стремящееся уничтожить и саму прародительницу³. Как и положено соблазни-

³ Версия взгляда на Мелюзину как прародительницу линьяжа уже высказывалась в несколько ином контексте. См.: *Ле Гофф Ж. Мелюзина – прародительница и*

тельнице, она наделяется змеиным хвостом, но образ ее куда богаче. В нем объединены и прекрасная фея источников, и крылатый дракон, хранитель богатств (в которого она не случайно обращается в конце истории). На протяжении всего романа она одновременно сосуществует во всех этих ипостасях, принимая то одну личину, то другую. И что интересно, этот синкретизм включает и мужской, и женский образы.

Однако если «отбросить хвост», Мелюзина предстает «типичной» героиней рыцарских романов. Почти всегда на их страницах женщина ассоциируется с собственностью и богатством. Принцессы и королевны прекрасны и привлекательны строго сообразно мере их богатства (обычно измеряемого землями). «Лучшие» всегда наделены большим, и красотой, и достатком. Женщина почти всегда связана с земным, вещным миром, за обладание которым в ее лице, как правило, и борется герой.

Может быть поэтому, рассказывая историю Мелюзины, ее автор совсем не выглядит моралистом. Остается ощущение, что его симпатии — целиком на стороне феи, а не недостойного мужа и линчевавшей ее толпы. Желание благ и богатств и страх зависимости от них амбивалентно отражают и отношение к женщине, и восприятие женственности, одновременно находящейся на двух противоположных полюсах — соблазнительного демона и самоотверженной матери.

Современные комментаторы рыцарских романов нередко высказывают прямо противоположные мнения о роли женщин на их страницах — от дорогого «приложения» к действующим героям до тайных «матриархатных» правительниц. И история Мелюзины в этом ключе могла бы даже выглядеть как свержение женской власти патриархальным режимом⁴. Но скорее она рассказывает о способах взаимного влияния и контроля представителями разных полов (при условии их равного социального положения). Хотя власть женщин носит символический характер, она выглядит не менее действенной, чем опирающаяся на силу власть мужчин. Не будучи (в виду «не вооруженности») равным партнером в потестарной иерархии, женщина получала исключительные права в легализации мужского права на власть (во всяком случае, в романах) и создавала возможности для социального роста. Не случайно популярным топосом во многих романах при описании совершенств главных героев служит признание их достоинств окружающими женщинами. Оно означает отнюдь не внешнюю привлекательность, а признание мужской состоятельности и возможности принятия покровительства с их стороны. Напротив, непризнание жениха в качестве «равной» партии невестой — это не просто отказ в симпатии (тем более с

распахивающая новь // *Он же*. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 184–199.

⁴ Некоторые исследователи так ее и прочитывают.

учетом того, что личное знакомство было в данной ситуации не принципиально важным и часто вообще не предусмотренным), а скепсис по поводу его права и способности покровительствовать и защищать свою даму и ее земли, т.е. сомнение в необходимой степени маскулинности. Именно поэтому, воспринятый как понижение и мужского, и социального статуса, отказ так оскорблял, а в качестве доказательства мужской состоятельности, как правило, использовалась военная сила, что отнюдь не всегда плохо воспринималось кандидаткой в невесты. Поэтому вопрос о браке занимает такое важное место в романах, и нередко свадьба составляет финал счастливой истории. Однако роль женщины в репрезентации и доказательстве степени маскулинности ее избранника на этом отнюдь не заканчивалась.

Женщина могла ее власть как упрочить в потомстве и заботе о благополучии и благосостоянии рыцаря, пока он воевал, так и полностью разрушить. В ее руках всегда было мощное оружие — адюльтер, который не только означал риск появления незаконных детей и наследников, но, что, возможно, даже страшнее, — означало поражение в правах мужчины. Символическая сторона вопроса, как кажется, оказывалась куда существеннее практической. Отсюда относительно терпимое (и иногда даже одобрительное) отношение к мужским изменам (некоторым образом расширявшим представление о маскулинности «героя»), и полное неприятие женских.

Таким образом, женская власть над своим избранником состояла в первую очередь именно в признании его «мужественности», добровольном принятии мужского покровительства и их публичной демонстрации.

Даже доблесть — главное мужское качество рыцаря — хотя и подтверждалась на поле боя, социальное признание получала, в том числе, из «слабых» женских ручек. Кажущаяся на первый взгляд исключительно «внутренним» мужским качеством, доблесть социально опосредуется не только необходимостью ее признания со стороны, но также ограничивается в возможностях проявления. Безоружный рыцарь практически не имеет возможности для ее демонстрации, и все, что ему остается — это достойно умереть. С другой стороны, — хороший боевой конь (что означает — дорогой), и меч, обладающий собственным именем, отлично поспособствуют добыче славы доблестного рыцаря.

И все же на первом месте в представлении о рыцарской доблести всегда было и остается требование личной храбрости. Как ни странно, именно тут возникает диссонанс между современным представлением о ней, и тем описанием, которое мы находим в рыцарских романах. Сейчас мы увязываем храбрость или же стойкость перед лицом опасности с обязательным хладнокровием как внешним выражением этого качества. Умение держать себя в руках, контролировать свое поведение, проявление эмоций, особенно в трудную минуту, и ассоциируется сейчас с настоящей мужественностью и демонстрацией мужского достоинства.

Проявления воинской храбрости и героизма в романах мало сочетаются с представлением о мужском хладнокровии и выдержке, выглядящими даже неприлично во время боя. Поскольку данные качества требовалось показывать неумеренно. Битва — место демонстрации полярных эмоций, пространство сильных чувств и страстей. Их репрезентация не только не зазорна, но категорически необходима. Страсти дают настоящую силу и кураж, вдохновляют самого рыцаря и окружающих его, и все эмоции, способные это проявить, приветствуются. Если храбрость — то безоглядная, до иступления и безумия (никакого самоконтроля в делах чести!). Чем острее опасность, тем больше требуется решительности в стремлении к битве и героической ярости⁵. Зачем Роланд «положил» войско на поле боя, включая лучших друзей, которых сам же потом безудержно оплакивает, вместо того, чтобы подождать подхода основных сил, спешащих на помощь? (Определенно — не современный взгляд на ведение войны, хотя сторонники этого подхода были и во времена нашего великого фельдмаршала).

Безудержная и безоглядная храбрость, которую сейчас легко приравняли бы к глупости⁶, диктуется необходимостью большее важной, чем самосохранение — поддержанием престижа рыцаря, его семьи, линияжа, всего вооруженного сословия. Смерть здесь выступает мерилom героизма⁷. Сохранение чести и достоинства было отнюдь не абстрактной категорией. Престижнее погибнуть во славе (и даже в слезах, если это слезы не жалости к себе, а скорби о близких), чем быть заподозренным в пренебрежении к долгу. Готовностью к самопожертвованию и измеряется благородство рыцаря, во всех случаях спешащего принять на себя первый удар.

Следует ли из этого, что выдержка и хладнокровие — «настоящие» рыцарские качества в современном понимании — совсем не вписываются в мир средневекового романа? Кажется, что и тут тексты заверяют нас в обратном, ведь умение держать себя особо отмечается в качестве важного достоинства рыцаря. Однако понимается оно опять же не так, как сейчас. Сегодня слезы считаются признаком немужского поведения. Но стоит читателю лицом к лицу столкнуться с рыцарскими романами, как из них тут же выглянет заплаканная физиономия грозного человека с мечом. Слезы не просто допускались, они действительно требовались от истинного ры-

⁵ И романы с удовольствием живописуют ее проявления в разрубленных до седла противниках, пронзенных доспехах и тому подобном.

⁶ Хотя мы разбираем сейчас литературные представления и не задаемся вопросом о том, «как было на самом деле», нельзя не вспомнить знаменитый пример пленения во время Столетней войны короля Франции, увлекшегося рыцарским порывом в битве при Пуатье в 1356 г.

⁷ Мудрость и стратегия правителя, конечно же, ценится, но это другое измерение маскулинности.

царя. Парцифаль проходит трудный путь авантюрного приключения для того, чтобы в конце уронить мужскую слезу на грудь своего дяди. И вот он — хэппи-энд романа! Рыдают и «плохо контролируют» себя (с современной точки зрения) на страницах романов не только люди, но и «супер-маскулинные» существа. Если уж героический вервольф падает от горя в обморок, что уж короли да принцы... Карл Великий, Роланд и прочие, отметившиеся в истории героической маскулинностью, лица.

Ближайшее рассмотрение «скупой мужской слезы»⁸ некоторым образом поставило под сомнение отсутствие у плакальщиков хладнокровия и выдержки в принципе, но обнаружило иной аспект проблемы, как кажется, также очень немаловажный для характеристики рыцарского достоинства — представление об уместном поведении. В отличие от современного взгляда на «мужское поведение», мужские слезы — не просто допустимы, а необходимы в определенные моменты, когда нужно было продемонстрировать горе и душевную боль, например, от потери близких или жестокости дамы сердца. Окружающие должны были видеть, что рыцарь ощущает в данный момент, что он не остался безучастным в горе, разделяет общие чувства и — не дай Бог! — не отмечен страшным пороком равнодушия. Но конечно же они были совершенно неуместны в ситуациях, когда требовалось проявлять личные решимость и отвагу, например, на поле боя.

Осведомленность об уместном поведении в тех или иных ситуациях и умение соответствовать принятым нормам поведения, как на поле боя, так и в присутствии дамы или вышестоящего лица — важное требование, предъявляемое рыцарским сообществом к своим членам. Добродетель юноши — скромность и молчание в присутствии старших, но полководцы и правители обязаны быть мудрыми и красноречивыми. Деятельность и активность, как и «степень маскулинности», ограничиваются правом на принятие решения. Фактически, уместное поведение компенсирует то, что сейчас мы называем самоконтролем и, как кажется, отличается от последнего большей степенью ритуализированности. Сообщество, а не индивид, определяет, где, когда, как и кому следует проявлять свою маскулинность. И в этом, может быть, состоит основное отличие средневековых практик от современных⁹.

Отмеченное ранее «расщепление» маскулинности в рамках образа «истинного рыцаря» во многом создается правом и обязанностью на ее предъявление, а не наличием или отсутствием рыцарских качеств¹⁰.

⁸ См. § 2 «Слезы рыцаря» главы II части I.

⁹ За исключением, может быть, армии, что неслучайно.

¹⁰ Этим определяется и отношение к одежде. Вервольфу требуется костюм от равного, как признание его места в иерархии. Утрата же одежды означает и социальное стирание: «Пропали разом все приметы, поскольку человек раздетый» // *Кретъен де Труа. Ивейн или рыцарь со львом*. С. 94.

Вышестоящие в иерархии мужчины были просто обязаны превосходить в них остальных, не только подавая пример, но и обосновывая свое право на власть (как минимум, в литературе). И здесь принуждение маскулинностью выглядит отнюдь не меньшим, чем «связанность» женщин требованиями к феминному поведению, которое, как можно было убедиться, в Средние века значительно отличалось от современных представлений о нем. Ныне мы видим диссонансы — святые рукоприкладствуют, рыцари ревут, — но ни то, ни другое не только не осуждается, но даже приветствуется, — надо полагать, это и есть в каком-то приближении норма, сильно отличная от современной.

Как ни странно это может показаться на первый взгляд, но тексты, в которых герои, в отличие от названных выше, имеют возможность объяснить с читателем, прокомментировать свои действия и поступки, нагружены ничуть не меньшими, а по сути большими, диссонансами. Заранее продуманные, непротиворечиво выстроенные и прилично выхолощенные действия героев романов и житий имеют явное преимущество перед героями текстов «автобиографического характера». Казалось бы, и тут мы имеем дело с продуманной концепцией репрезентации героя (тем более, если он же и есть автор), но в процессе создания текста вовлеченный в него автор продолжает «дописывать» себя. Даже если он целенаправленно движется путем объективации своей личности, как мы это видели на примере Откровений, полный отказ от субъективного взгляда на себя и сокрытие своей субъективности от читателя вряд ли возможны. Тем более, если одной из задач создания труда было самооправдание, как в случае с создателем Книги. Чем больше автор пытается объяснить с читателем, чем больше доводов и подробностей он приводит, тем этих диссонансов больше и, соответственно, — прочтений и интерпретаций сказанного. Авторская свобода в саморепрезентации обрачивается дополнительными сложностями в объяснении с читателем.

По сути, и героиня Жития, и нориджская затворница, и автор Книги занимались «изживанием» своей телесности. Если создатель Откровений пошла путем растворения своей персоны в общечеловеческом универсуме, что у нее искусно получилось, и она практически убедила в том читателя, «спрятавшись» в уединенной келье за тонкие богословские построения, то св. Дуселина и Марджери представляют этапы человеческого пути расставания с «земным грузом». На этой стезе они обе используют общие внешние манифестации своей внутренней, духовной работы — символические переодевания и эмоции как средство ее отражения.

Можно ли списать столь разные результаты их деятельности лишь на жанр, в котором о ней повествуется? Ведь Марджери также была способна «выхолостить» свой образ, как это сделала для св. Дуселины Филиппа. Она даже говорит о себе в третьем лице, как бы рисуя себя

со стороны¹¹. Только ли ее необразованность, желание объясниться и многочисленные проговорки личного характера «портят» картину, или «виновны» более существенные вещи?

Если присмотреться к подробностям того, как выстраивается идентичность этих двух мирынок, то среди многочисленных совпадений отличаются в основном два образа, которые героини примеряют на себя. Причем, каноническим путем невесты Христовой идет как раз Марджери, а св. Дуселина представлена в менее типичном образе вдовы. Тем не менее, оригинальное решение оказалось более соответствующим задаче создания образа святой, а Марджери производит (но вот производила ли?) впечатление особы социально некомпетентной. Ловкая тактически, стратегически замужняя целомудренная дева с многочисленными детьми замахнулась на слишком сильную даже для Средневековья абстракцию. Манифестируемая идентичность невесты Христовой вступила в конфликт с тем образом жизни, который женщина вела, и даже пространство текста его не примирило. Марджери не удалось создать непротиворечивый Я-образ ни у читателя, ни, по ее же свидетельству, у современников. И чем больше амбиций она высказывает, тем ярче конфликт между требованием личной скромности к женщине (тем более претендующей на святость), и недоверие к автору.

Литература всегда была пространством для перформанса жизни, средневековая особенно. Перформативный по сути понятия гендер разыгрывается на литературной сцене, подчиняясь, как и во времена Аристотеля, законам жанра, непротиворечивости образов героев и их соответствия поставленным задачам. С тем существенным нюансом, что степень непротиворечивости и, следовательно, доверия к текстам, определяет теперь читатель.

Так чего же больше осталось в результате нашего анализа — вопросов или ответов? Можем ли мы быть уверены хотя бы в части интерпретации наших источников?

Конечно, отмеченные диссонансы в прочтении текстов говорят в первую очередь о разнице в восприятии, и не факт, — даже скорее наоборот, — что наши ответы удовлетворили бы средневековых авторов. Историки давно подметили: предъявляя вопросы к средневековым текстам, мы одновременно и отвечаем на них¹². И здесь возникает уже сугубо этический вопрос — для чего мы ищем ответы, понимая, что отвечаем не на те вопросы? Можем ли мы доверяться интерпретации, заведомо зная ответы на вопросы, и если — да, то зачем нам это нужно?

¹¹ Что, в общем, было характерно для духовной литературы, но в данном случае заставляет некоторых исследователей разделять автора и героя Книги.

¹² В свое время этим был отмечен один из «переворотов» в исторической науке, связанный с появлением школы «Анналов».

Основная библиография

Источники

- A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich / Ed. by E. Colledge, J. Walsh. Toronto, 1978.
- Andreae Capellani de amore libri tres // Bibliotheca Augustana. Bibliotheca Latina: hs—augzburg.de
- Chretien de Troyes. Le Chevalier au Lion (Yvain) // Université d'Ottawa. Faculté des Artes: www.uottawa.ca/academic/arts/lfa/activites/textes/chevalier—au—lion
- La Chanson de Roland // Bibliotheca Augustana. Bibliotheca Galica: hs—augzburg.de
- La Vie de sainte Douceline fondatrice des Béguines de Marseille composée au treizième siècle en langue provençale / Ed. l'abbé J.-H. Albanés. Marseille, 1879.
- The Book of Margery Kempe. L., 1994 (1-st ed. 1985).
- The Book of Margery Kempe / Ed. by L. Staley. Kalamazoo, 1996.
- The Courtyer of Count Baldessar Castilio divided into foure books: darkwing.uoregon.edu/rbear/courtier
- The Romance of William of Palerne: (otherwise known as The romance of “William and the Werwolf”) translated from the French at the command of sir Humphrey de Bohun, about A.D. 1350 / Ed. by W.W. Skeat. L., 1867.
- The Romans of Partenay or of Lusignen: otherwise known as The Tale of Melusine: Translated from the French of La Coudrette (before 1500 A.D.) / Ed. by rev. W.W. Skeat. L., 1899 (1-st ed. 1866).
- Электронная версия английского перевода романа 1500 г., изданного Александром Дональдсом в 1895 г. в проекте “Early English Text Society”, доступна в собрании “Corpus of Middle English Prose and Verse”. Режим доступа — <http://name.umdl.umich.edu/Melusine>
- Жизнеописание трубадуров. М., 1993.
- Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. М., 1996.
- Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М., 1976.
- Средневековый роман и повесть. М., 1974.

Литература

- 550 Jahre deutsche Melusine — Coudrette und Thüring von Ringoltingen / Hrsg. von A. Schnyder, J.-Cl. Mühlethaler. Bern, 2008.
- A Companion to the Book of Margery Kempe / Ed. by J. Arnold, K. Lewis. Cambridge, 2004.
- Aers D. Community, Gender and Individual Identity: English Writing 1360—1430. L., 1988.

- Alban G.* Melusine the Serpent Goddess in A.S. Byatt's "Possession" and in Mythology. Oxford, 2003.
- Atkinson C.* Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe. Ithaca, 1983.
- Aurell M.* Une famille de la noblesse Provençale au Moyen Âge: les Porcelet. Aubanell, 1986.
- Beckwith S.* Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings. Routledge, 1996 (1-st ed. 1993).
- Bouquin H.* Éditions et adaptations de l'Histoire de Mélusine de Jean d'Arras (XV^e—XIX^e siècle). Les aventures d'un roman medieval. Paris, 2000.
- Bouquin H.* L'illustration du roman de Mélusine dans la bibliothèque bleue (XVII^e—début XVIII^e siècle) // La bibliothèque bleue et les littératures de colportage / Ed. Th. Delcourt, E. Parinet. Troyes, 2000. P. 139—147.
- Bourrilley J.* Le Costume en Provence au Moyen Âge. Marseille, 1929.
- Brownlee K.* Mélusine's Hybrid Body and the Poetics of Metamorphosis // Yale French Studies. 1994. № 86. Corps Mystique, Corps Sacre: Textual Transfigurations of the Body from the Middle Ages to the Seventeenth Century. P. 18—38.
- Bynum C.W.* Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. UCP., 1988.
- Bynum C.W.* Wonder // The American Historical Review. 1997. Vol. 102. № 1. P. 1—26.
- Carozzi C.* L'estamen de sainte Douceline // Provence historique. 1973. Vol. 93—94. P. 270—279.
- Carozzi C.* Douceline et les autres // La religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle. Toulouse, 1976. P. 251—267.
- Chicoyne R.A.* "Selcoup signes": Magic, Reason and Social Order in William of Palerne. Montréal, 1999.
- Conneell R.* Masculinities. Sydney, 1995.
- Conneell R., Messerschmidt J.* Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept // Gender and Society. 2005. Vol. XIX. № 6. P. 829—859.
- Coulson C.* Mysticism, Meditation, and Identification in the The Book of Margery Kempe // Essays in Medieval Studies. 1995. Vol. XII.
- Dictionnaire de la mystique / Éd. P. Dinzelbacher. Brepols, 1993.
- Epiney-Burgard G., Zum Brunn E.* Femmes Troubadours de Dieu. Brepols, 1988.
- Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspicions / Ed. by F. Devlin-Glass, L. McCredden. Oxford, 2001.
- Ferlampin-Acher Ch.* Guillaume de Palerne: une parodie? // Cahiers de recherches médiévales. 2008. № 15. P. 59—72.
- Franciscains d'Oc. Les spirituel ca 1280—1324. Toulouse, 1975.
- Frangos M.* "The Shame of All Her Kind": A Genealogy of Female Monstrosity and Metamorphosis from the Middle Ages Through Early Modernity. Santa Cruz, 2008.
- Fredell J.* Margery Kempe: Spectacle and Spiritual Governance // Philological Quarterly. 1996. Vol. 75. № 2.
- Gill F.M.* Animal and Dream Functions in William of Palerne with Introduction to Medieval Animal Imagery and History of Dream Interpretation. Montreal, 1971.
- Glasscoe M.* Visions and Revisions: A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich // Studies in Bibliography. 1989. Vol. 42. P. 103—120.
- Goodman A.* Margery Kempe and Her World. L., 2002.
- Harding W.* Body into Text: The Book of Margery Kempe // Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature / Ed. by L. Lomperis, S. Stanbury. Philadelphia, 1993. P. 168—187.
- Hartland S.* The Romance of Mélusine // Folklore. 1913. Vol. 24. № 2. P. 187—200.

- Hirsh J.* The Revelations of Margery Kempe: Paramystical Practices in Late Medieval England. Leiden—New York, 1989.
- Huot S.* Dangerous Embodiments: Froissart's Harton and Jean d'Arras's Melusine // *Speculum*. 2003. Vol. 78. № 2. P. 400—420.
- Jones R.* The Flowering of Mysticism. The Events of God in the Fourteenth Century. N.Y., 1940.
- Keightley T.* The Fairy Mythology. Illustrative of the Romance and Superstition of Various Countries. L., 1833 (1-st ed. 1870).
- Knowles D.* The English Mystical Tradition. L., 1961.
- Lane J.* Explaining MargeryKempe: A Review of Literature (Эл. доступ <http://web.archive.org/web/20050411073627/fac.cgu.edu/~torjesek/matristics/kempereview.html>).
- Le Saux F.* "Hir Not Lettryd": Margery Kempe and Writing // *Writing and Culture* / Ed. by B. Engler. Tubingen, 1992. P. 53—68.
- Leysler H.* Medieval Women. A Social History of Women in England 450—1500. L., 1995.
- Lochrie K.* Margery Kempe and Translations of the Flesh. Philadelphia, 1991.
- Long T.L.* The Book of Margery Kempe and the Pre-Tridentine Documentation of Sanctity: Paper for International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, May 8, 1999.
- Maddox D.* Fiction of Identity in Medieval France. Cambridge, 2000.
- McAvoy L.H.* Authority and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe. Cambridge, 2004.
- McDonnell E.W.* The Beguines and Begards in Medieval Culture. New Brunswick, 1954.
- Medieval Women Writers* / Ed. by K.M. Wilson. Athens, 1984.
- Medieval Women's Visionary Literature* / Ed. by E.A. Petroff. Oxford, 1986.
- Mélusine moderne et contemporaine* / Éd. A. Bouloumié. Angers, 2001.
- Nagy P.* Le don des larmes au Moyen Âge. P., 2000.
- Newman B.* From Virile Women to Women Christ. Studies in Medieval Religion and Literature. Philadelphia, 1995.
- Nicholson H.* Love, War, and the Grail. Templars, Hospitallers and Teutonic Knights in Medieval Epic and Romance. 1150—1500. Leiden—Boston—Köln, 2001.
- Pelprey B.* Love Was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich. Salzburg, 1982.
- Petit McKeehan I.* Guillaume de Palerne: a Medieval "Best Seller" // *Publications of Modern Language Association of America*. 1926. Vol. 41. № 4. P. 785—908.
- Powell R.* Margery Kempe: An Exemplar of Late Medieval English Piety // *The Catholic Historical Review*. 2003. Vol. 89. № 1.
- Rosenblatt P., Walsh P., Jackson D.* Grief and Mourning in Cross-cultural Perspective. New Haven, 1976.
- Schirmer E.K.* Orthodoxy, Textuality, and the "Tretys" of Margery Kempe // *Journal X. A Biannual Journal in Culture and Criticism*. 1996. Vol. I. № 1.
- Sikorska L.* Hir Not Lettyrd: The Use of Inter Sections, Pragmatic Markers and Whan-clauses in The Book of Margery Kempe // *Placing Middle English in Context* / Ed. by I. Taavitsainen. Berlin, 2000. P. 391—410.
- Smith B.* The Gender of History: Men, Women, and Historical Practice. Harvard, 2000.
- Staley Johnson L.* The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe // *Speculum*. 1991. Vol. 66. № 4. P. 820—838.
- Staley L.* Margery Kempe's Dissenting Fictions. Pennsylvania, 1994.
- Stone R. K.* Middle English Prose Style: Margery Kempe and Julian of Norwich. Mouton, 1970.
- Summit J.* Women and Authorship // *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing* / Ed. by C. Dinshaw, D. Wallace. Cambridge, 2003. P. 91—108.

- Szell T. From Woe to Weal and weal to Woe: Notes on the Structure of the Book of Margery Kempe // Margery Kempe. A Book of Essays / Ed. by S.J. McEntire. N.Y.;L., 1992. P. 73—91.
- Tibbals K.W. Elements of Magic in the Romance of William of Palerne // Modern Philology. 1904. Vol. I. № 3. P. 355—371.
- Vandenbroucke F. La spiritualità del medioevo (XII—XVI secolo). Bologna, 1991.
- Vaucher A. La Saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Rome, 1981.
- Vaucher A. Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses. Paris, 1987.
- Vincent-Buffault A. The History of Tears. Sensibility and Sentimentality in France. L., 1991.
- Visconsi E. "She Represents the Person of Our Lord": The Performance of Mysticism in the Vita of Elisabeth of Spalbeek and The Book of Margery Kemp // Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1997. Vol. 28. P. 76—89.
- Warren A. Anhorites and Their Patrons in Medieval English. Berkeley, 1985.
- Watson N. Composition of Julian of Norwich's Revelation of Love // Speculum. 1993. Vol. 68. № 3. P. 637—683.
- Williams G.S. Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany. Michigan, 2002.
- Yamamoto D. Women and the Wild // The Boundaries of the Human in the Medieval English Literature. Oxford, 2000. P. 197—224.
- Аверинцев С.С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 105—125.
- Андреев М.Л. Рыцарский роман в эпоху возрождения // От мифа к литературе. М., 1993. С. 312—320.
- Бендас Т.В. Гендерная психология. СПб., 2007.
- Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века. М., 1991.
- Бессмертный Ю.Л. Скорбь о близких в XII—XIII веках (по материалам англо-французской литературы) // Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и в некоторых странах Азии до начала нового времени / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М., 2000. С. 243—261.
- Бессмертный Ю.Л. Риторика рыцарской скорби по данным англо-французской литературы XII—XIII вв. // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М., 2000. С. 64—83.
- Блок М. Ремесло историка. М., 1986.
- Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. // Одиссей. Человек в истории / Отв. ред. А.Я. Гуревич. 1990. С. 90—96.
- Ле Гофф Ж. Мелюзина — прародительница и распахивающая новь // Он же. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 184—199.
- Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Общ. ред. С.К. Цатуровой. М., 2001.
- Лукач Г. Теория романа (Опыт историко-философского исследования большой эпики) // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 19—78.
- Мелетинский Е.М. Средневековый роман. М., 1983.
- Минеева Т.Г., Романовская В.Б. Парламентский статут о наказании еретиков в средневековой Англии // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007 № 2.
- Михайлов А.Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1966.
- Моретти Ф. Буржуа. Между историей и литературой. М., 2014.
- Пушкарева Н.Л. Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007.
- Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2009.

- Скотт Дж. Гендер — полезная категория исторического анализа // Гендерные исследования. 2000. № 2(5). С. 142—170.
- Стяжкина Е. Маскулинность как историческая проблема // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 31. С. 338—372.
- Суприянович А.Г. Слезы Рыцаря: штрихи к представлениям о мужественности в средневековых рыцарских романах // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2002. № 3. С. 173—194.
- Суприянович А.Г. От печали до радости или слезный долг св. Дуселины: средневековая западноевропейская мистика в контексте истории чувств // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого / Под. ред. Л.П. Репиной. М., 2003. С. 82—102.
- Суприянович А.Г. Стать святой... женщиной: к репрезентации образа св. Дуселины // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2003. Вып. 5. С. 56—77.
- Суприянович А.Г. Мир и представления о нем английской затворницы Юлии из Нориджа // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Под ред. Л.П. Репиной. М.;СПб., 2003. С. 131—144.
- Суприянович А.Г. Гендерная идентичность и гендерный «сбой»: случай Марджери Кемп // Социальная идентичность средневекового человека / Отв. ред. А.А. Сванидзе, П.Ю. Уваров. М., 2007. С. 150—165.
- Суприянович А.Г. Женская идентичность и средневековая мистика: опыт гендерного анализа. М., 2008.
- Суприянович А.Г. Проклятье Мелюзины: Гендер, преступление и наказание // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 18. С. 30—60.
- Суприянович А.Г. Исчезновение Марджери Кемп, или как автор стал героем // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 31. С. 251—267.
- Суприянович А.Г. Уильям и вервольф: Репрезентация доминантных маскулино-стей в средневековом романе // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2011. № 19. С. 37—62.
- Суприянович А.Г. Гендерная история // Теория и методология исторической науки: терминологический словарь / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М., 2016. С. 72—73 (1-е изд. 2014).
- Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.
- Черкашенина А.И. Власть как женщина: концепты женственности и власти в английской позднесредневековой культуре // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Гл. ред. Л.П. Репина. М., 2010. № 18. С. 101—118.
- Ярская-Смирнова Е. Одежда для Адама и Евы. М., 2001.

Summary

This book contains works that analyze different in genre, history and fate texts, created mainly in the period of High and Late Middle Ages. Their heroes — knights and ladies, saints and not very — in different ways discovered their destiny, trying to understand the meaning of personal being and human being in general. Some have chosen the path of struggle and destruction, the others have preferred the way of active creation. Someone really went all the way with his feet, and someone went in a fascinating adventure of the mind. However, in all cases, the result of characters traveling was the comprehension of spiritual values of their era and the answers to question: Who am I, and what is the purpose of my existence in this world.

Our motley crew of characters, dressed in gowns, cassocks, cotardies and huppelandes, are united not only the concentration on the search for their selves, but belonging to a social elite. Medieval literature is elitist at its core, like almost the whole medieval history. This elite has shaped the agenda for the whole society, its interests are reflected in written texts of different genres and contents. It was also a major consumer of verbal products.

This elite is international in its composition. From a modern point of view, our heroes are French and English, anyway the texts, which pages they occupy, resting on the shelves of the English and French history of literature. In the Middle Ages, the lands of present England and France passed from hand to hand of the British and the French kings and queens, which often were linked by common origin. Their vassals received possession on the continent and on the island, were also in kinship, often spoke the same language and definitely much more felt the connection and cultural closeness among themselves, than with members of the lower social strata of their own States. Of course, texts cruised from continent to island and vice versa, as part of a one cultural space. In the Middle Ages Western Europe was far more united, than it seems now, at least in the echelons of power.

Our characters exist and act in the spaces of their texts as rules of behavior prescribe them according to their social status, gender and age. These three characteristics, mutually intersecting, denote the limits of the rights and position in the social hierarchy. Consequently they determine how the characters solve the problems they face.

Our key interest in these characters is expressed in the concept of gender. This “useful category” of historical analysis has long been included in historical science and not only, and as is often the case it has already managed to acquire additional connotations in addition to the original meanings. Gender representations as well as any other have undergone major changes over the centuries, with the exception of one — their relationship to power. The power was and remains a major and constant feature for this concept. And it is not only the authority as the extent of the powers, but also as a method of repression, regardless of whether talking about men or about women.

The awareness of oneself being male or female is the basis of human identity and it affects almost all areas of activity. Society dooms its members to stay in one of these qualities with all its consequences from birth. Can one avoid coercion of gender? Medieval Europe had an own opinion about this issue that looks totally modern. And it seems it quite clearly reflected in the extant narratives. Accordingly, the key question we ask on behalf of our heroes, gets a significant correction — Who am I as a man or a woman?

In the first section of the book we will look outside on this question. We will use the distance between the authors and their characters to try to figure out, by what means they represented the femininity and masculinity of their characters. What meant to them to be a “man” and “woman”, what gender roles they performed, how did it affect behaviors, what rights and obligations it imposed, and was there a possibility of going beyond what is permitted for their gender? And most importantly: if medieval people looked at those problems as we now, or we ascribe them modern understanding of feminine and masculine behavior? Let's try to answer the last key question through a search of the dissonances.

In the first part of this section we will try various women's social role into two opposing female type “woman-angel” and “demon woman”. A product of the medieval Christian view of woman, these images made its way into modern culture, although has lost the original polarization. What meanings and values we lost with it? Were there any other types of perfect womanhood? How they were marked? Here is a partial list of issues we brought to the *Life of St. Douceline* written by Philippa de Porsele at the end of the XIII century and the novel by Jean d'Arras “*Melusina*”, created in the late XIV century.

In the second part of this section we refer to the representations of normative masculinity. First we will test the idea of the knight, symbolizing in the modern understanding the essence of masculinity, not for nothing the word in the modern language is not only a household name, but it specify the shape of gender relations. What we mean by “masculinity”? Was the image of the knight perceived in the Middle Ages in similar way, and from what components it is formed? How expressed by the “coercion the masculinity”, and where were the boundaries of the freedom of “stronger sex”?

To answer the key questions in this part, we will use one of the most convenient (and certainly of the most not boring) materials for the analysis of gender representations, — romances as a primary source, as well as gestures. There are “*Song of Roland*”, “*Yvaine, or the knight with the lion*” by Chrétien de Troyes, “*Parzival*” by Wolfram von Eschenbach, “*Poor Heinrich*” by Hartmann von Aue and etc. In nature dealing with due, novels and gestures clearly and unambiguously fix the existed norms, as well as the texts specifically dedicated to. In particular, we used “*De amore libri III*” by Andreae Capellani, “*The courtyer of count Baldessar Castilio divided into foure books*” and etc. In this respect, the source of a different kind — the lives of the saints — is also hard “dictator” of rules and regulations to their heroes, since the hagiographic genre in essence is designed to highlight their full conformity with the canons and standards of “proper” behavior. And the most interesting here is the search for differences between the modern vision of what were the notions of femininity and masculinity in medieval Europe and what say about this such “normative” writings.

Another thing are texts, falling out of the genre “shackles”, “bad” inscribed in the literary tradition. They give much more freedom to self-expression of the author. Not by chance there are “female” texts, at least in the sense, that they reflect the female view of the world or as minimum including it. The main sources of the second part are “Revelations of Divine Love”, created by the hermit from Norwich in the second half of the XIV century and The Book of Margery Kempe, written in the first-half of the XV century.

As can be seen, the theme belonging to the “weaker sex” much worried these authors, as well as those limitations that it imposed. Accordingly, and from their heroines we can expect the corresponding reflection. As they build their identity? What social roles they choose? How they assert their right to a word? This is not a complete list of the issues, which are the subject of the second section of the book, reflecting look “inside” (with all befitting the occasion reservations and overtures).

Almost any medieval history, — no matter whether it is told in the genre of the chivalric novel, or mystical revelations, in verse or in prose, — is almost always the history of representations, even if it has absolutely particular — and even of real characters. It is always a territory of meanings and values, rather complex and ambiguous, often conflicting, but nevertheless harmoniously co-existing within the narrative.

The semantic space of the text is defined by many parameters and changes over the time. In large measure the history of representations subjects to the laws of social programming that focuses on the reader’s expectations and describes tribute rather than practical “reality”. The understanding of images of its heroes can change the more, than the longer is life of the text, than the more interesting is its fate. Besides that at the moment of creation of the work the hero is rather the bearer of a variety of ideas inspired in him by the author, and inspired in the author by his era, than a “live” person, during subsequent life of the text, it inevitably loses some of its qualities and gains others, because the reader, changed the surcoat to the suit in the same character’s actions may invests other meanings. In this respect not so much of a difference between entirely fictitious, and those whose biographical data seen in the tablets of history. This difference will be the less, than farther we are going to invade in the past, than the more characters will be endowed with the proper traits, and disappear their individualizing features. Precisely a history, transforming human into character, makes unique personality a legend, and even on big temporary distance turns him into a “Ghost”.

The texts will get new values and will answer to other questions, which “new” time puts, varying according to the era in which they are moved. And it seems sometimes that comes no questions, no answers from the past.

At least during the last century, the task of the historian was seen to try to find out for the numerous cultural layers and twists of meaning, which time makes in a text, a “real” person, to reveal its biographical and portrait features, if it was about a specific historical person, if not, to try to see beyond the image of a literary character, something typical though, but “live”, “actually” possessed by people of a certain culture or wider — era. Unlike the search for “human flesh” by Mark Block on one side, but not overemphasizing literary form, on the other, we are rather in the spirit of Franco Moretti’s will hunt the ghosts, not quite clear and vague, but the forms which still took place to be.

Contents

Preface	7
Part I. Norms and deviations of “male” and “female” in Western European medieval literature	
Chapter I. The dissonances of femininities: the power of weakness	17
§ 1. Become a Saint... women: lacrimal duty of St. Douceline	17
§ 2. The curse of Melusine: Gender, crime and punishment	33
Chapter II. “Coercion the masculinity”: the boundaries of freedom of the “stronger sex”	55
§ 1. William and Werewolf: representation of dominant masculinities.....	55
§ 2. The knight’s tears: some aspects of the representation of masculinity in medieval romances of Chivalry	73
Part II. Feminine identity and medieval mysticism: experience in gender analysis	
Introduction	93
§ 1. A bit of context	93
§ 2. Authors and texts	104
§ 3. The feminine mystique and gender analysis.....	107
Chapter I. Portrait of unknown woman	110
§ 1. From text to text, Or in search of St. Cecilia	110
§ 2. Body and soul: “...We be that we be”	123
§ 3. Gender stereotypes.....	137
§ 4. When the mother, not the woman.....	155
§ 5. In the search of author: Not objective analysis of gender identity	168
Chapter II. “Gender masquerade”	175
§ 1. Nonconformist of Lynn	175
§ 2. White clothes	188
§ 3. Irrepressible Margery.....	203
§ 4. Friends and enemies	211
§ 5. The body of the spirit.....	221
§ 6. “Gender trouble”	233
Conclusion.....	241
Afterword	246
Main bibliography	255
Summary	260

Научное издание
Александра Геннадьевна Суприянович
В слезах и во славе:
гендер, власть и идентичность
в средневековой Западной Европе

Макет и оформление Ю.В. Балабанов
Издательский редактор И.В. Румянцева
Корректор Н.С. Головин

Предложения и вопросы можно присылать на электронный адрес серии:
medieval.books@mail.com

Подписано в печать 28.04.2017 Формат 70×100/16. Заказ № 1064.
Тираж 500 экз. 16,50 п.л. 18,5 уч.-изд. л.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета в
Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра П.В. Соснов



А.Г. Суприянович
В слезах и во славе:
гендер, власть и идентичность
в средневековой
Западной Европе



В книге собраны работы, анализирующие различные по жанру, истории создания и судьбе тексты, появившиеся в основном в период развитого и позднего Средневековья. Объединяет их то, что все герои озадачены поисками смысла собственного бытия и определения своего места в мире.

Ключевой интерес к персонажам заключен в понятии «гендер». Герои рыцарских романов, житий и книг откровений существуют и действуют в пространствах своих текстов так, как предписывают им правила поведения, соответствующие их социальному положению, полу и возрасту.

Данные три характеристики, пересекаясь, обозначают пределы прав и положение в социальной иерархии, а, следовательно, и дееспособность в том или ином качестве, и предопределяют, каким образом герои решают стоящие перед ними проблемы. Главный вопрос, который предьявляется нашими героями: Кто я есть как мужчина или женщина?

Поскольку в качестве основного объекта анализа выступают литературные персонажи, речь в книге идет об истории представлений со всеми вытекающими особенностями и ограничениями интерпретации текстов средневековой словесности. Поэтому одной из задач данной работы является также актуализация вопросов о возможностях и пределах исторического знания в этой области.

