

М. Ю. Реутин

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ mreutin@mail.ru

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

ФЕНОМЕН АВТОАГИОГРАФИИ: К ВОПРОСУ О ЗАМЕНЕ СУБЪЕКТНОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКЕ

Аннотация. В статье предпринимается попытка осмыслить феномен религиозного сознания. Ставится задача описать как имманентный опыт, психотехнику (работу над собой), то, что само себя понимает и описывает на своем языке с помощью метафизических понятий. Введение посвящено так называемому «Надгробному слову» московского священника Алексея Мечёва, в свое время проанализированному П. А. Флоренским и В. Н. Топоровым. Непонятным и интригующим в «Слове» является то, что оно составлено себе самому в самом похвальном ключе (а отнюдь не в смиренном тоне, как ожидалось бы) и по существу представляет собой прославление себя самого как святого. В частях I и II предлагаемой статьи этот же феномен рассмотрен на материале сочинений немецкой мистики XIV в.: автобиографии «Vita» констанцского мистика Генриха Сузо (1295/1297–1366) и дневниковых записок цюрихской визионерки Элсбет фон Ойе (ум. 1341/1342), дошедших до нас в подлиннике. И в первом, и во втором случае мы обращаем внимание на феномен двойного голосоведения, когда с самыми уничижительными и смиренными самооценками соседствуют высказывания, наделенные перформативной властью и лишённые всякого сомнения в полной и безоговорочной правоте. Так выглядит замена субъектности: по мере устранения человеческой субъектности харизматика в нем разворачивается субъектность Бога, божественной «искорки» — находящейся в нем, однако иноприродной харизматику эманации Бога, по отношению к которой сам харизматик выступает как инструмент. Не ставящее себе никаких пределов, императивное и безапелляционное обнаружение «искорки» в смиренном самом по себе харизматике соответствует прославлению себя в «Надгробном слове» отца А. Мечёва, что подчеркивается в заключении и эксплицируется в выводах.

Ключевые слова: религиозная практика, психотехника, замена субъектности, Я и сверх-Я, двухчастное строение сознания, двойное голосоведение, восполнение (компенсация), mors mystica, мифопоэтический ряд, эманация

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Реутин М. Ю. Феномен автоагиографии: к вопросу о замене субъектности в христианской мистике // Шаги/Steps. Т. 9. № 4. 2023. С. 94–116. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-4-94-116>.

*Статья поступила в редакцию 2 марта 2023 г.
Принято к печати 3 апреля 2023 г.*

Shagi / Steps. Vol. 9. No. 4. 2023
Articles

M. Yu. Reutin

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ mreutin@mail.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

THE PHENOMENON OF AUTOHAGIOGRAPHY: ON THE QUESTION OF THE REPLACEMENT OF SUBJECTIVITY IN CHRISTIAN MYSTICISM

Abstract. The article attempts to comprehend the phenomenon of religious consciousness. The aim is to describe, as an immanent experience, psychotechnics (work on oneself) — that which understands itself and describes itself in its own language with the help of metaphysical concepts. The introduction considers the so-called “Eulogy” of Moscow priest Alexei Mechev, previously analyzed by P. A. Florensky and V. N. Toporov. What is incomprehensible and intriguing about the “Eulogy” is that it is composed to himself and by himself in the most commendable way (and by no means in a humble tone, as one would expect) and essentially is a glorification of oneself as a saint. In parts I and II of the article, the same phenomenon is examined on the basis of works of 14th century German mystics: the autobiography “Vita” by the Constance mystic Heinrich Suso (1295/1297–1366) and the diary notes of the Zurich visionary Elsbeth von Oye (d. 1341/1342), which have survived in the original. In both the first and the second case, attention is paid to the phenomenon of double voicing, when statements endowed with performative power and devoid of any doubt about their complete, unconditional rightness are adjacent to the most derogatory and humble self-assessments. This is what the replacement of subjectivity looks like: as the human subjectivity of the charismatic is eliminated, the subjectivity of God, the divine “spark” unfolds

in him: the emanation of God that is in him, which, however, is of another nature than the charismatic, in relation to which the charismatic himself acts as an instrument. Setting itself no limits, the imperative and categorical discovery of a “spark” in a humble charismatic corresponds to the glorification of oneself in Father A. Mechev’s “Eulogy”, which is emphasized in the Conclusion and explicated in several findings.

Keywords: religious practice, psychotechnics, substitution of subjectivity, Self and Super-Self, two-part structure of consciousness, double voicing, replenishment (compensation), mors mystica, mythopoetic series, emanation

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Reutin, M. Yu. (2023). The phenomenon of autohagiography. On the question of the replacement of subjectivity in Christian mysticism. *Shagi / Steps*, 9(4), 94–116. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-4-94-116>.

Received March 2, 2023

Accepted April 3, 2023

Введение

1. Надгробное слово о. Алексея Мечёва

Девятого июня 1923 г. скончался известный священник и старец Алексей Мечёв, настоятель московского храма Николы в Кленниках на Маросейке. Его кончина была связана с событием, поставившим в тупик многих его духовных чад и потребовавшим, чтобы не впасть в соблазн, изрядной веры и любви к своему «батюшке». О. А. Мечёв написал себе самому надгробное слово, выдержанное в самом высокопарном и сугубо похвальном тоне. Вот несколько выдержек из него:

Батюшки о. А. нет больше, хотя и теперь привлёк сюда эти многочисленные толпы он же, но только затем, чтобы проститься с ним навсегда. Он во гробе. И сие — великое страшное событие. Это потеря всеобщая, потеря невознаградимая! <...> Итак, забывающий Бога христианский мир! Приди сюда и посмотри: как нужно устроить свою жизнь. Опомнись! Оставь мирскую суету и познай, что на земле нужно жить только для неба. Вот пред тобой человек, который при жизни был знаем многими, а по смерти удостоился таких искренних слез и воздыханий. А отчего? В чем его слава? Единственно только в том, что он умел жить по Божьи, как подобает истинному христианину. <...> Приидите, наконец, ко гробу сего великого пасты-

ря, пастыря Церкви Русской, и научитесь от него пастырствовать в мире. <...> Кроме личного благочестия, о. А. имел ту высочайшую любовь христианскую, которая долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется о неправде и со- радуется истине (1 Кор. 13, 4–6), и т. д. [Мечёв 1997: 579–581].

23 августа того же 1923 года окончил свою статью «Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечева» о. П. Флоренский. Непосредственной работой стал как раз упомянутый казус, ставший камнем преткновения и соблазна. По существу, Флоренский применяет *ad hoc* в достаточной мере известные концепции, разработанные им в трудах «Иконостас» и в первую очередь «Обратная перспектива». Отдавая должное «юродивости» о. А. Мечёва и его «перпендикулярности миру», Флоренский заявляет, что перед нами «слово автора не о себе, а о своей личности, рассматриваемой со стороны [Флоренский 1997: 586], и что это трудное дело «объективного» изображение себя (Я как Он) по силам лишь отошедшему и умершему для мира человеку.

Умереть для мира — это значит коренным образом уничтожить внутренний водоворот, силою которого все явления в мире мы соотносим с самими собою и разбираемся в них, отправляясь от этого центра перспективы, а не объективно, т. е. в отношении к истинному центру бытия, и не видим их в Боге. В своем восприятии мы всякий раз извращаем порядок мироздания и насилуем бытие, делая из себя искусственное средоточие мира и не считаясь с истинной соотнесенностью всех явлений к истинному средоточию; мало того, даже его, этот абсолютный устой мира, мы опираем на себя, как спутник и служебное обстоятельство нашего Я [Там же: 587].

Между двумя способами самоопределения человека — ложной соотнесенностью мира с собой и его истинной соотнесенностью с Богом — находится, по Флоренскому, разрыв со своей самостью: процедура радикальная, очень похожая на ту, какой учили рейнские мистики с их «отрешенностью» (*abegescheidenheit*), «оставленностью» (*gelassenheit*), «опустошенностью» (*lidikeit*), в суть которой мы сейчас входить не можем. Но, как бы там ни было:

Еще следующий шаг — и он уже видит, именно видит, а не только мыслит, себя со стороны. Он может тогда без ложной скромности хвалить заслуживающее похвалы и умиляться на то, что должно умилять. Он говорит сейчас не о себе, а об некоем, об N. N., и совпадение этого N. N. с его личностью есть частное обстоятельство, не привлекающее к себе его внимания. Не то важно, что через этого N. N. говорил или говорю Я, а то, что говоримое есть истина. Факт существования этого N. N. поучителен и есть радость миру [Там же: 596–597].

И так, до разрыва со своей самостью человек живет в прямой перспективе (художников Возрождения, А. Дюрера), после разрыва с нею — в обратной перспективе (культовой фрески и иконы).

К казусу надгробного слова о. Алексея Мечёва, который был рассмотрен П. А. Флоренским на онтологическом уровне (жизнь в тварном мире и жизнь в Боге) в 2000 г. вернулся наш современник, академик В. Н. Топоров, решив связанную с ним проблему на культурологическом уровне, т. е. не выходя за пределы *здесь-бытия*. Статью «Об одном случае преодоления — опустошения своего Я: “Надгробное слово отца Алексея Мечёва”» В. Н. Топоров начинает с пространных рассуждений о центральной роли Я, об объеме понятия Я в культуре, «об особой Я (“эго”)-сфере, через которую можно увидеть и описать суть и назначение жизни человека, его телеологическую доминанту» [Топоров 2000: 148]. Помимо прочего мы узнаём, что о. А. Мечёв использовал в качестве надгробного слова себе надгробное слово иеромонаха Григория Борисоглебского, произнесенное тем по случаю преставления оптинского иеросхимонаха Амвросия (факт, неизвестный Флоренскому). Также Топоров привлекает к анализу для сравнения речь, произнесенную о. А. Мечёвым в память о рабе Божьем Иннокентии: она имеет строение, сходное с интересующим нас надгробным словом, только знакомое нам распределение материала осуществляется не между скудным Я и изобильным Он, а между такими же Я и Ты, — и это важно в контексте дальнейшего повествования.

Интерпретация В. Н. Топоровым феномена надгробного слова о. А. Мечёва сводится, коротко, к следующему. Жизнь по закону Я препятствует духовному возрастанию, установлению связи с Богом и с ближним-другим, ведь закон этот связывает, и притом отрицательно. Он создает тот Я-ориентированный и (тем самым) Я-оправдываемый мир, который более всего превращает жизнь ищущего освобождения человека в ловушку, фрагмент дурной бесконечности, в сансарическое круговращение. Однако закон Я компенсирует свое общее несовершенство — разумеется, отчасти либо даже условно — выдвижением системы установленных моральных правил, которые в пределах Я-законного мира, в конкретных ситуациях безлюбивого, отчужденно-равнодушного и открыто враждебного общежития оказываются полезными, если даже отдавать себе отчет в их конвенциональном свойстве. Эти моральные правила как раз дают основание рассматривать поведение-позицию о. А. Мечёва, отраженную в составленном им для себя надгробном слове, как неправильную, ошибочную и отрицательную. При этом у о. Алексея имелось тем большее основание выступить против попыток утвердить эти правила не просто как форму и условность, но как положительное содержание. В своей «перпендикулярности», вольно принятом на себя юродстве, он действует не просто негативно-разрушительно по отношению к миру «принятого» и «приличного», миру, в котором живут по законам Я, но и, хотя парадоксальным образом, положительно-созидательно, потому что открывает миру и людям, находящимся в нем, истинные ценности жизни: связь с Богом и с ближним-другим, которая восстанавливает сам этот мир из руин Я-разъединенного состояния. Когда жало Я вырвано, тогда в духовном пространстве человека могут утвердиться Бог и другой, а также связи с ними обоими. Как видим, одновременную принадлежность человека к двум мирам, божественному и дольному (Флоренский), Топоров заменил на два режима, модуса существования и самоопределения человека в этом мире: эго- и теоцентричный. Тем самым он поместил проблему в то поле, в котором с ней только и можно оперировать научными методами, да и вообще сказать о ней что-либо внятное. Нужно заметить,

что изложенные здесь идеи В. Н. Топоров «обкатал» уже ранее, в посвященном рейнской мистике тексте с его очень важным для дальнейших рассуждений образом «чувствительнейшей мембраны», лишенной всего, опустошенной от реального «положительного» смысла, а потому становящейся тем «ничто» («ничем»), которое открыто всему и все улавливает [Топоров 1989: 243].

2. Автоагиография

Мы недаром уделили так много внимания обсуждению надгробного слова о. А. Мечёва, ибо оно переносит нас в самые недра того духовного опыта, вокруг которого сложилась великая «рейнская мистика» первой половины XIV в. Основной проблемой этой мистики как раз и является смещение Я, делегирование своей субъектности Богу, происходящее только при изъятии и преодолении своего Я и всего его содержательного наполнения.

Вот как в исполнении страсбургского и кёльнского проповедника Иоанна фон Штернгассен выглядит проблема, занимавшая о. А. Мечёва, о. П. Флоренского и В. Н. Топорова, проблема смерти — преодоления своего эгоцентричного, привативного Я и выхода на новый теоцентричный уровень (Он):

Если Богу надо во мне говорить, то все творения должны во мне замолчать. Если у тебя есть нечто, что в тебе говорит, то молчит Бог: все вещи должны отговорить. Где Бог, там все вещи отговорили свое. Кто полон Бога, в того ничего не может войти <...> Если что-то в тебе говорит, то не говорит в тебе Бог (Иоанн фон Штернгассен) [Pfeiffer 1851: 253 (ZfDA № 8)].

Единственное делание опустошенного, преодоленного Я — это ничего не делание от себя и сплошное переживание Бога:

Что есть цель моего действия? Что в Боге является действием, то во мне должно быть претерпеванием. Что в Боге является говорением, то во мне должно быть слушанием. Что в Боге является начертанием, то во мне должно быть созерцанием [Wackernagel 1876: 168].

Одновременно с этим опустошением, как дополнительное измерение того же процесса, происходит делегирование своей субъектности Богу, как это описано в «Книге особой благодати» насельницы саксонского монастыря Хельфты Мехтхильды Хакеборнской:

С этими словами Бог втянул ее душу полностью в Себя Самого и объединился с нею — да так, что ей показалось, словно она видит очами Божьими, внемлет Его ушами и говорит Его устами. Она была также уверена, что обладает никаким иным сердцем, как только сердцем Божьим [LSG: 179]¹.

¹ Этот отрывок из «Книги» Мехтхильды Хакеборнской находится в главе 34 части II, озаглавленной «Каким образом Бог дарует душе Свои чувства, дабы та ими пользовалась» (Qualiter Deus animae sensus suos donat ut eis utatur).

Этот отрывок совершенно тождествен надгробному слову о. А. Мечёва. В нем также отсутствует ожидаемое паствой, но в данном случае неуместное смирение-самоуничижение, ведь последнее относится к преодолеваемому Я, но не к обретаемому в этом преодолении Он.

Так выглядит автоагиография. Означающий это явление термин *Autoagiographie* ввела Кристина Рурберг, исследовавшая жития юродствовавшей бегинки из Кёльна XIII в. Кристины Штоммельнской [Ruhrberg 1997: 258]. Чтобы описать это явление по возможности исчерпывающе, мы предлагаем два очерка. Первый посвящен самой ранней автобиографии на немецком языке — «Vita» доминиканского мистика Генриха Сузо (Зойзе) из Констанца (1295/1297–1366), ученика и апологета Иоанна Экхарта. Это произведение выросло из записей, которые втайне от него составляла его ученица Элизабет Штагел сразу после устных рассказов Г. Сузо о своей жизни. Впоследствии произведение вошло в авторский сборник «Exemplar». Второй очерк посвящен «Откровениям» цюрихской визионерки, насельницы монастыря Отенбах Элсбет фон Ойе (ум. 1341/1342). До сих пор не опубликованные и содержащиеся в рукописи Rh 159 городской библиотеки Цюриха «Откровения» представляют собой сравнительно недавно обнаруженный автограф Элсбет фон Ойе, что обеспечивает им совершенно уникальное место, в частности, в истории средневековой культуры и литературы.

І. «Служитель Божий»

1. Ранние этапы жизни Служителя

Сам Г. Сузо пережил в своем становлении по меньшей мере три кризиса. О них повествуется в сочинениях его авторского сборника «Exemplar». Отданный в 13 лет в монастырь, он вел на протяжении пяти лет теплохладную жизнь: «спокойное и привольное житие в свое удовольствие», достаток вина, воды, сон «на соломенном тюфяке» [Сузо 2014: 50], при воздержании от явных грехов. В терминологической системе, принятой в сочинениях Сузо, этому состоянию соответствует термин *gemach* — покой, удобство, уют. Однако, испытывая подспудную неудовлетворенность, «Служитель», так именует себя Г. Сузо в автобиографии, переходит к аскезе. Заметим, что субъективный, имманентный процесс, переход к новой форме благочестия толкуется самим Служителем в объективных понятиях: как «сокровенный, исполненный света Божий призыв» [Там же: 14], как просвещение свыше. В числе аскетических упражнений Сузо — молчаливость, ношение власяницы, вериг, одежд для сна (юбки с иголками, ручных ремней, перчаток с шипами), креста на спине, бичевание тела, использование жесткого ложа либо стула для сна, многолетний отказ от мытья, усиленный пост, сокращение питания, молитвенные бдения на каменных плитах и изнурение холодом тела. Целью этих «внешних упражнений» было укрощение, подчинение, а в пределе умерщвление плоти.

До определенной поры «внешним упражнениям» Служителя не хватало внутреннего нерва, интриги; их прагматика — смирение, умерщвление плоти — такой интригой быть не могла, но интригой стали «страсти Христовы»:

Стоял как-то раз один брат-проповедник после заутрени перед распятием и вздыхал из глубины перед Богом, что не умеет он созерцать Его мученичества и страстей и что ему из-за этого горько, ибо того ему в тот час весьма не хватало [Сузо 2014: 151], —

такими словами начинается «Книжица Вечной Премудрости» Г. Сузо. Ответ Премудрости гласит:

Хочешь ли Меня лицезреть в нетварном Моем Божестве, тогда тебе подобает здесь со Мною познакомиться и Меня возлюбить в Моем страждущем человечестве, ибо таков самый скорый путь к вечному блаженству [Там же: 157].

Страсти Христовы Сузо, он же Служитель, вживил в аскетические упражнения, заимствованные им у египетских анахоретов, так что эти упражнения стали состраданием и «подражанием Христу», чем у анахоретов они не были. Упражнения вылились в своеобразное «театральное действие» (*wartspil*):

И вот, соорудил он себе из дерева крест, бывший длиной с вытянутую руку мужчины и имевший обычную ширину. В него он вбил XXX железных гвоздей, особенно памятуя обо всех ранах Господних и о пяти Его знаках любви. Сей крест он приладил на свою обнаженную спину меж плеч, к самой плоти, и восемь лет постоянно носил его денно и ночно во славу распятого Господа [Там же: 40].

Он вытащил свою плетку с колючими шпильками и начал бить сам себя по телу, рукам и ногам, так что кровь потекла струйками вниз, словно при кровопускании. «...» Он стоял окровавленный и осматривал себя: вид его был плачевным, в некотором роде он походил на Христа, нашего Господа, когда Того подвергали ужасному бичеванию [Там же: 42].

Кратко остановимся на аскезе Г. Сузо, переродившейся в имитационную практику.

2. Имитационная аскеза

В мелких подробностях эта практика описывается в главе 13 автобиографии Г. Сузо. По мере ее реализации возникает соответствующий ей пространственно-временной континуум. Ведь порождаемые образы пространства и времени не существуют порознь, но неразрывно связаны друг с другом — инсценируемое пространство разворачивается за инсценируемое время и длится ровно столько, сколько длится последнее.

Служитель проводил долгое время в инсценировках крестного пути Христа. В игре он задействовал комплекс храмовых и околохрамовых помещений. Каждую ночь после утрени погружался, восседая, в зале заседаний капитула в «хриstopодобное сопереживание» Господних страданий. Затем подымался, ходил из угла в угол, чтобы от него отпала всякая вялость и чтобы «пре-

бывать бодро и трезво в ощущении [Христовых] страстей», следуя в уме за Спасителем от Тайной вечери до суда пред Пилатом. Сам же крестный путь он проделывал так. Подойдя к порогу капитула, преклонял колена и лобызал первые следы ступней, оставленные Господом. Воспевал псалом о Христовых страстях, выходил в крестовый ход через двери и двигался по четырем его галереям, следуя за Иисусом к месту его крестной казни. В середине четвертого отрезка он преклонял колена перед вратами, когда через них должны были пройти Христос с крестом и его Мать. Миновав галереи, шествовал к дверям храма и поднимался по ступеням к решетке на солее. Вставал под распятие, затем простирался, «мысленно созерцая совлечение Его одеяний и свирепое пригвождение Господа, (...) брался за плетку и пригвождал себя, в вождлении сердца, вместе с Господом ко кресту» [Сузо 2014: 36–37]. Дабы не возникало сомнений, что подобные игры проводились в действительности, вспомним рассказ германского инквизитора XV в. Иоанна Нидера в книге I, главе 11 его «Муравейника» об имевших место в Германии XV в. (в частности, в Нюрнберге) инсценировках крестного пути Иисуса².

Эта медитативная инсценировка начиналась сразу после заутрени. Именно тогда Служитель вычитывал первый свод текстов «Ста созерцаний», составленного им часослова страстей. Часослов страстей (*horologium passionis*) — это авторское чинопоследование келейных молитв, разделенных по числу суточных служб (утрени, часы I, III, VI, IX, вечера и повечерие), на 7–8 сводов текстов, каждый из которых посвящен тому или иному (предположительно происходившему в это же время суток) событию дня крестной смерти Христа³. При методичном вычитывании часослова происходила синхронизация бытового времени и времени архетипического события: в этом времени, синхронизированном с днем крестного пути и распятия Христа, инсценировалась игра, что приводило к созданию иллюзорного пространства по подобию пространства тех же самых крестного пути и распятия. Иллюзорное пространство создавалось в процессе означивания, т. е. приписывания деталям интерьера и быта архетипических смыслов: порог зала капитула — первые следы ступней Иисуса, галереи крестового хода — его крестный путь, середина четвертой галереи — городские ворота, ступени к решетке — склон Голгофы и т. д. Приступая к инсценировке с храмовым крестом, Служитель использовал уже имеющуюся семиотику богослужения. В результате складывалась своего рода священная топография, существовавшая, впрочем, только в течение инсценировки⁴.

² «У многих имеется похвальное обыкновение (...) размышлять над страстями Христа и повторять их» [Formic. 1692: 133–134].

³ Известны часословы визионерок саксонского монастыря Хельффа: Мехтхильды Магдебургской («Струющийся свет Божества», кн. VII, гл. 18), Гертруды Великой («Посланик божественной любви», кн. III, гл. 46) и Мехтхильды Хакеборнской («Книга особой благодати», ч. I, гл. 18; ч. III, гл. 29), а также часослов страстей Г. Сузо («Книжица Вечной Премудрости», ч. III). Как показывает житие Гуты Местин (№ 55), насельницы монастыря Катариненталь, названные часословы уходят своими корнями в спонтанные молитвенные практики, не формализованные или полужформализованные, распределенные по суточному кругу благочестивых размышлений о Христовых страстях (Кт. 157–158).

⁴ Ср.: «Преподобный (Серафим Саровский. — М. Р.) наименовал пустынный холм свой горою Афонскою, дав и другим самым уединенным местам в лесу имена разных святых мест: Иерусалима, Вифлеема, Иордана, потока Кедрского, Голгофы, горы Елеонской, Фавора, — как бы для живейшего представления священных событий земной жизни Спасителя, Кото-

Пространство и время порождаются и связываются друг с другом при помощи действия. Содержание этого действия, инвариант многих и многих его разновидностей заключается в следующем. Испытывая инсценированное страдание, его следует соотнести с архетипическим событием, страстями Христа. Такое соотнесение может описываться, переживаться по-разному: «войти» со своими страданиями, «ввергнуть», «возвести», «замкнуть» свое страдание, «положить и погрузить» все свое устремление в страсти Христовы, «запечатлеть себя и затвориться» в Христовых страстях. Итак, страдая подобно Христу, следует соответствующим образом означить свое страдание, чтобы оно не было «без метода» (*ane wise*) и «неупорядоченным» (*uno^rdenlich*), как у Каина или Иуды [Сузо 2014: 370], но было «правильным» (*wol liden*) и «христороподобным» (*cristfo^rrmig*), было бы «состраданием» (*mitliden*) Христу [Там же: 36, 95]. Это подается как осознание красоты и пользы страдания. На самом же деле речь идет не о пассивном обретении наличного, уже имеющегося смысла, но об активном наделении страдания смыслом, без чего оно его не имеет. Будучи означено, осмыслено, страдание упраздняется:

И вот, пока он сидел, лишенный отрады, случилось так, что духовным образом ему были сказаны такие слова: «Что сидишь? Встань и войди (*vergang dich in*) в Мои страсти, и тогда преодолеешь страдание свое!» Брат быстро поднялся, ибо понял, что слова сии прозвучали с небес, принял на себя (*nam her*) страсти Господни, и в этих страстях утратил страдания свои [Там же: 193–194]⁵.

Испытавший и преодолевший страдание через соотнесения себя со Христом поднимается на новый уровень, что соотносится с воскресением Христовым:

рому он окончательно предал свою волю и всю жизнь. Непрестанно упражняясь в чтении святого Евангелия, он особенно любил читать в этих местах о соответствующих их именам евангельских событиях. В Вифлеемском своем вертограде воспевал он евангельское словословие: “Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!”. На берегу Саровки, как бы на берегах Иордана, вспоминал он о проповеди святого Иоанна Крестителя и крещении Спасителя. Нагорную беседу Господа о девяти заповедях блаженства он слушал на одной горе, лежавшей у Саровки, а на другой возвышенности, названной горою Преображения, созерцал в мысленном соприсутствии с Апостолами славу Преобразившегося Господа. Забравшись в густоту дремучего леса, он вспоминал по Евангелию моление Господа о чаше и, тронутый до глубины души внутренними его страданиями, проливал слезные молитвы о своем спасении. На так названной им горе Елеонской он созерцал славу Вознесения Христа на небо и Его сидение одесную Бога» [Жития святых 2003–2004: 38–39].

⁵ Ср.: «Как-то раз, когда он пребывал в своей келье, глубоко удрученный печалью и досаждаемый невероятной тоской, случилось так, что свыше к нему обратился некий умопостигаемый голос: “Почему ты праздно сидишь и изнываешь в себе? Сейчас же встань и благоговейно поразмысли о страстях Моих; в скорби Моей победишь страдание свое!” Услышав сказанное, брат тотчас поднялся и предался созерцанию [Господних] страстей и, исцелившись этим спасительным снадобьем, впредь никогда больше не чувствовал благодаря его повторному применению такого страдания души» [HSS 1977: 495–496]. Ср. также: «Одному брату-проповеднику, который от этого порока долго и невыносимо страдал и часто молил Бога о том, чтобы ему стяжать от него избавление, было сказано, когда он, подавленный, сидел у себя в келье: “Почему сидишь здесь? Встань и войди в страданье Мое, тогда утратишь всё страданье свое!” Так оно и случилось, и страданье его миновало» [Сузо 2014: 368].

Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновлении жизни, ибо, если мы уподобляемся Христу в смерти Его, то должны быть подобны и Его воскресению. <...> Кто не желает упраздниться вместе с Христом, как он с Ним хочет восстать? Кто не хочет умереть, как и воскреснуть ему? [Там же: 380]⁶.

Итак, поведение харизматика — его аскетические упражнения и образы экстатических созерцаний — выстроено вполне рационально. Кажущаяся же странность этого поведения логично вытекает из специфики той парадигмы смыслов, на которую оно сориентировано и настроено. Оно тщательно вписано в эти смыслы и «странным» в той же мере и тем же образом, как «странным» то, во что харизматик верит.

3. Выход в мир, странствия

Итак, исходное теплохладное состояние, традиционная аскеза, направленная на обуздание плоти, аскеза как имитационная инсценировка и, наконец, последний, четвертый этап жизни Г. Сузо, Служителя, — выход в мир, патронаж женских доминиканских обителей, служение старца, духовника, проповедника. Этому этапу предшествовал кризис. Как водится, имманентный духовный процесс был истолкован как вмешательство и воздействие потусторонних сил. Бог обращается к Служителю:

Ты избивал сам себя своими собственными руками и заканчивал, если хотел, испытывая жалость к себе самому. Отныне Я хочу забрать тебя у тебя самого и желаю отдать тебя, безо всякой защиты, в руки в посторонних людей. <...> До сих пор ты был сосунком и излюбленным баловнем, парил в сладости Божией, словно рыба в пучинах морских. Теперь-то Я у тебя сие отыму, и дам тебе бедствовать и увядать [Сузо 2014: 51].

Навыки, которые Служитель приобрел, инсценируя страдание в келье, он должен теперь проявить в подлинных страданиях в миру, в годы чумной эпидемии (1348–1351). Отныне *imitatio Christi* осуществляется не в запланированных аскетических упражнениях, но в гуще спонтанной, повседневной жизни.

Страданиям, выпавшим на долю Служителя, посвящены главы 21–30 основного произведения Г. Сузо; в отличие от инсценированных истязаний, изображенных в главах 14–18, речь идет теперь о страданиях подлинных, когда Служителю дается «бедствовать и увядать», и он «покинут обоими: Богом и целым миром» [Сузо 2014: 51].

Сами страдания делятся на внутренние и на внешние. Внутренние — уныние и отчаяние, обыкновенно сопровождавшие аскетические подвиги (гл. 21), а также заботы, связанные с окормлением многочисленной паствы (гл. 22). Что касается внешних страданий, «приключений» (*aventuren*), то они начинаются с обвинений Служителя в краже (он-де выкрал дары из часовни), в симуляции чуда (он якобы ради наживы выпачкал собственной кровью распятие) и в

⁶ Ср. Рим. 6:4.

ереси, предъявленных ему на доминиканском капитуле в Нидерландах в связи с его ранними книгами. Эта череда испытаний завершается тяжелой болезнью Служителя, надолго приковавшей его к постели в незнакомом конvente (гл. 23). Далее следуют бегство сестры Служителя с любовником из конвента, ее долгие поиски и водворение в монастырь (гл. 24), павшее на Служителя подозрение в отравлении колодцев (гл. 25), его встреча с разбойником, чудом не стоившая ему жизни (гл. 26), двукратное спасение из воды (гл. 27), поиски Служителя местной знатью с целью его убийства (гл. 28), хула на него собратьев-монахов (гл. 29), его продолжительная болезнь, близость к кончине и даже временная смерть (гл. 30).

Некогда подвизаясь в аскетических упражнениях, Служитель довел идею следования и уподобления Христу *ad absurdum*. Подчинив себе тело, он в полной мере оставался собой, следовал своей воле, руководствовался собственными представлениями о бесстрастии⁷. Он сам выстраивал ситуации, сам строил свое поведение в них, сохраняя при этом риторическую позу страдальца и уподобляясь в своем представлении египетским анахоретам, авве Арсению прежде всего. Теперь обогланный, преданный, брошенный всеми, одинокий, мокрый, озябший, несчастный, он лишен своей внутренней позы пред Богом, людьми и выведен из всякой стандартной роли себя (мученика, девственника), которую ему предлагала традиция и в которую он сам закладывал расхожие представления и обращенные к нему ожидания общества. В самом деле, о какой риторической позе могла идти речь, коль скоро он «сползает от страха на землю» [Сузо 2014: 68], если его, «как ядовитую жабу», собираются «голым насадить на копьё и приподнять задницей кверху» [Там же: 66]? В этом невольном, продиктованном внешними обстоятельствами «совершенном отречении от себя самого» Служитель предстает перед Богом вне своей наработанной роли себя, «в такой обнаженности, в какой и Бог предстоит перед ним» [Там же: 49]. Г. Сузо, наконец, ушел от себя...

Отказ от позы и отречение от себя переживается как опыт бессилия. Во всяком испытании, выпавшем на долю Служителя, он не действует, но претерпевает, оказывается задействован помимо собственной воли. Это вполне соответствует рыцарскому идеалу, как он понят Служителем: не нападать, но быть стойким в напасть. Впрочем, провидением Божиим, как опять-таки полагает Служитель, все складывается в его пользу, причем неизменно старанием сторонних лиц, орудиями этого самого провидения: сельским священником (гл. 25), женой разбойника (гл. 26). Больше того, некогда торжествовавшие в начале новеллы зачастую гибнут к ее концу (гл. 23) — ради вящей убедительности того, что Служитель невиновен, а Бог поругаем не бывает. Каждая из таких новелл представляет собой пуантированную форму, предполагающую резкий событийный поворот, переход из бедственного в противоположное ему положение. Однако этот переход происходит лишь после и (если следовать логике повествования) вследствие того, что Служитель уже не рассчитывает на себя самого, полностью умирает «для себя самого» [Сузо 2014: 72], отказывается от риторической позы и своеволия. Как и при аскетическом делании, он переживает и осмысляет свое страдание в образах Христовых страстей:

⁷ Ср.: «Я, несчастный (...) часто натыкаюсь на себя самого» [Сузо 2014: 390].

И он вспомнил в сердце своем о том смертельном страхе, который испытал Христос на Масленичной горе. В сем созерцании он переполз из постели в кресло, стоявшее пред постелью, и оставался сидеть в нем, ибо не мог из-за нарыва лежать [Там же: 59].

Мысль о распятом Иисусе Христе остается внедренной в мистический опыт Служителя также на новом этапе его жизни, но если раньше он организовывал вокруг этой памяти свои аскетические упражнения и инсценировки, то теперь он переосмысливает на ее основе жизненные ситуации, в которых оказался по воле задействован.

Обратим внимание, что перформативная практика Г. Сузо в обеих ее разновидностях — в смысле инсценированной игры и в смысле житийности — допускает описание в категориях литературного текста. В самом деле, разве подобная практика не «действие законченное и целое», разве она не «имеет начало, середину, конец»? Серединой каждого казуса этой практики является резкое событийное изменение, перипетия, «перемена делаемого в свою противоположность». Далее: «Цель [трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество», «характеры затрагиваются [лишь] через посредство действий» [Аристотель 1975–1984 (4): 652–657]. Все это мы имеем в автобиографии Г. Сузо, где автор представлен в своем игровом образе, в своей перформативной роли, в роли типизированного (идеализированного) себя и поименован через свою функцию как «Служитель» (*diener*). Служитель — не что иное, как схема Г. Сузо⁸. Такая схема выстраивается на основе действия, причем действия не индивидуального, но вполне безличного, предпосланного Г. Сузо и навязанного ему, чтобы он, «верный подражатель Иисуса Христа» (*verus Iesu Christi imitator*), его исполнял. Действие это — подражание (*imitatio*) действию мифа, Христовым страстям [HSS 1977: 502]. Сам же Служитель, подражатель, исполнитель роли Христа, есть прямая проекция мифа. Персональные черты Служителя — иными словами, все то, что у него осталось от живого Г. Сузо, — имеют отрицательные коннотации. Они сводятся к лени, греховной праздности, неготовности быть образцовым служителем и надлежаще функционировать, а потому подлежат изытию и преодолению. Действие Служителя, если оно не является действием перформативным, вообще говоря, негде получить цельность и структурность — ведь оно их не получает из экономического (и, шире, практического) целеполагания, например, в качестве действия производственного. Перформативное же действие обретает структурность и цельность (начало, середину, конец), заимствуя их у архетипического сюжета, воспроизведением которого является. И чем более точно и полно перформативное действие этот сюжет воспроизводит, тем больше оно приближается к литературному тексту, вплоть до полной неразличимости с ним, не будучи, однако, литературным текстом.

⁸ Ср в этой связи: «Эстетика униформы принципиально схематизирует образ человека: получается схема и “схима” (по-гречески одно и то же слово *σχῆμα*)» [Аверинцев 1977: 114].

4. Стрoение автобиографии «Vita»

Возвращаясь к главам 21–30 о приключениях и страданиях Служителя, содержащимся в части I автобиографии «Vita», следует заметить, что в части II они имеют своим аналогом главы 37–45. В последних снова повествуется о приключениях и страданиях Служителя, но уже в новом регистре: в вымышленной переписке со специально для того введенным третьим лицом, Элизабет Штагель.

Соотношение глав 21–30 и 37–45 весьма показательнo. Во второй серии глав Служитель расплетае любовную интригу в одном из смешанных монастырей (гл. 37), спасает жизнь младенцу, рожденному его духовной дочерью вне брака, при том что последняя клеветнически приписывает отцовство ему (гл. 38), помогает страждущим людям (гл. 39), рассуждает о разновидностях и пользе страданий (гл. 40). В эту же серию глав входят две истории о грешных, запутавшихся в любовных отношениях монахинях, одна из которых становится горбатой по молитве Служителя, о коне, посланном усталому Служителю Богом, о чуде умножения вина во время проповеди в отдаленном скиту (гл. 41). В той же серии воспоминания о товарище молодости (гл. 42), явление распятого Христа в образе Серафима, поиски Служителя незаконнорожденным ребенком каноника с целью убить его (гл. 43), беседа с устройтеlem турниров о рыцарской доблести (гл. 44). В последней главе серии действие возвращается к монограмме IHS⁹, с которой некогда и началось: Э. Штагель вышивает ее на платках и рассылает платки духовным чадам Служителя (гл. 45).

Как видим, главы 37–45 совпадают по тематике с главами 21–30, ведь те и другие имеют общий предмет: внешние искушения и странствия Служителя. На фоне такого совпадения особенно отчетливо проступает содержательное различие между обеими сериями. В части I описан опыт бессилия. Служитель не столько действует, сколько оказывается задействован вопреки своей воле, помимо нее. Он вовлечен в события, терпит, сам того не желая, напасти, но своими поступками не порождает сюжетного действия, хотя при этом и остается героем повествования. Он — подлежащее при пассиве. Если в итоге ситуация складывается в пользу Служителя и он попадает из безнадeжного положения в выигрышное, то причиной тому — *deus ex machina*, не он сам, но Бог, по промыслу которого в целях воспитания Служителя все устраивается во благо последнему. В части I выясняется, что «когда человек предстоит [перед

⁹ IHS — «Iesus hominum Salvator» (Иисус Спаситель людей). Ср. фрагмент гл. 4: («Как он начертал на сердце своем возлюбленное имя Иисусово») автобиографии «Vita» Г. Сузо: «„Ах, Боже всесильный, дай мне нынче силу и власть исполнить мое пожелание, ибо ныне Тебе надлежит втечь в основание моего сердца“. И он начал — проткнул грифелем плоть возле самого сердца и стал тыкать туда и сюда, сверху и снизу, пока не начертал на своем сердце имя “IHS”. От острых уколов из его плоти пролилось много крови, и она побежала по телу вниз к чреву. Из-за пламенной любви ему было на это столь упорно смотреть, что он почти не ощущал боли. Когда он сие совершил, то, израненный и истекающий кровью, взошел из кельи к решетке под распятие и, преклонив колени, сказал: “Ей, Господи, единственная любовь моей души и сердца моего, воззри на великую страсть моего сердца” [...] Так и ходил он израненный любовью долгое, очень долгое время и потом выздоровел, а имя “IHS” осталось, как он и желал, прямо на сердце. Ширина [его] букв была никак не меньше ширины расправленных стебельков, по высоте же были они как сустав у мизинца» [Сузо 2014: 22].

Богом] в такой обнаженности (*entwordenheit*, букв. «разоблаченности». — М. Р.), в какой и Бог предстоит перед ним» [Сузо 2014: 49], то в его бессилии начинается осуществляться всеисие Бога. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20) [Там же: 142, 145, 504]. В таком обновленном качестве, бесильным самим по себе, однако всеильным во Христе, Служитель действует в главах 36–45. Некогда с сердцем, ушедшим в пятки, с трясущимися поджилками, прячущийся под лопухом, словом, лишенный всякой риторической позы, от которой ему не удавалось избавиться в аскетических упражнениях, он теперь действует с несвойственной ему прежде властью и дерзновенностью: обличает, наставляет, принуждает, помогает и защищает¹⁰. Бог, бывший *deus ex machina*, превращается в *deus ex intimo*. Служитель — подлежащее при активе. Он становится агентом, хотя и не собственного действия, но действия Божьего, посредством него выходит из сложившихся критических для себя ситуаций, в качестве героя повествования создает литературный сюжет.

Такова траектория жизненного пути Служителя: теплохладное состояние, аскетическая практика, имитационная аскеза, приключения и страдания, наконец, их заключительное переосмысление и обновленная презентация в рассказе, адресованном Э. Штагель.

II. «Распятая возлюбленная распятого Сына»

1. Аскеза и экстазы цюрихской страдальцы Элсбет фон Ойе

Образный мир «Откровений» Элсбет фон Ойе напоминает картину Дали «Осенний каннибализм». Взаимное поглощение доминиканкой-харизматиком Бога и Богом ее¹¹; циркуляция между обоими потоков крови и мозга. В этом жирном кроваво-мозговом месиве (напоминающем будни городских скотобоен) мелькают подобные ограненным алмазам осколки концептуально-образного мира Экхарта: «глубочайшее основание Отца Моего» (Aut. 15, 7–8), «потаенная сокровищница <...> троичности Божьей» (Aut. 105, 12–13), «сокро-

¹⁰ Из этой тенденции, однако, выбивается разве что глава 24, где Служитель (в первой серии глав претерпевающий и пассивный) активно проявляет себя и уводит от любовника своего заблудшую сестру.

¹¹ В автографе Элсбет фон Ойе получил развитие давний, основанный на таинстве Евхаристии мотив взаимного поглощения Бога и человека. Ср.: «Не ты изменишь Меня в себе, как телесную пищу, но ты изменишься во Мне» (*Augustinus. Confessiones. VII. Cap. 10. Punct. 16* [PL (32): 742]). «Разжевываюсь, когда обличаюсь, проглатываюсь, когда наставляюсь, перевариваюсь, когда изменяюсь, разделяюсь, когда преображаюсь, соединяюсь, когда уподобляюсь Ему. Не дивитесь сему: Он съедает нас и съедается нами, да будем теснее с Ним связаны, ведь иначе мы с ним не будем едины» (*Cantic. 2: 448*). «Оное следует так понимать, что Он нас питает Своими духовными дарованиями и также питается нашими духовными деяниями. <...> Так Он питается нами, а мы питаемся Им». Он нас мучает, чтобы мы уподобились вареному мясу, которое утрачивает кровавый цвет, легко протыкается и отходит от костей (GHB: 297). Ср. также строки 601–608 bestiария англо-норманнского священника Филиппа де Таона (ок. 1125): «Те высоки, как гора, / Кто праведно говорит и поступает, / Они — гора добродетелей, / Такими Господь кормится (*D'icels est Deus peüz*); / На тех опора Его, / Кто остерегается зла, / И Он — их пища (*E il est lur pulture*), / Так, как говорит Писание» [Bestiaire 1900: 23].

венная пустыня <...> божественного естества» (Aut. 152, 6–7), «сияние образа в его отражении» (Aut. 154, 1). Страдалица «весьма благоволила» к рейнскому Мастеру, хотя, как утверждает автор ее посмертного жития, никогда не встречала его.

В аскетических упражнениях Элсбет фон Ойе использовала в первую очередь плетку и крест. Вообще ее подвиги внешне напоминали аскезу молодого Г. Сузо.

Когда я была совсем молодой, то сделала себе плетку с иглками и стегала себя ею — да так, что иглы нередко столь глубоко вонзались мне в плоть, что я их едва извлекала обратно (Aut. 77, 13–18).

Ношение на спине креста — двух перекрещенных утыканных шипами и иглами палок — она переживает как распятие: «Как-то раз я мучительно распяла себя на кресте (hat mich <...> gekruzezt)» (Aut. 12, 1–3). Крест подвязывался специальным поясом, тоже снабженным пучками из двух-трех изогнутых гвоздей, глубоко вонзавшихся в бока при дыхании. Когда Элсбет вырывала гвозди из плоти, у нее с боков сыпались черви (Aut. 75, 8–18). Эти последние, кстати говоря, доставляли страдальце много больше хлопот, нежели крест: «Однажды я сидела в великой скорби из-за беспокойства, доставляемого мне крестом; черви несказанно угрызали меня» (Aut. 86, 9–14). Страдания усугублялись долго не стираемой одеждой. Элсбет мучило от ее запаха, ведь, как она замечает сама, «запах был из-за длительного ношения столь отвратительным, что мне казалось, сердце мое опустится в теле» (Aut. 38, 4–7). В рамках аскезы, наложенной на себя, Элсбет до восьми раз поедала мокроту посторонних людей (Aut. 75, 1–4). Не в силах более терпеть, она протестовала, обращаясь к Богу: «Ну, и где же Отеческое милосердие?», и получала в ответ: «А где подобие Сыну?» (Aut. 104, 3–16).

Вот как выглядел рядовой день из жизни Элсбет фон Ойе (пересказываем повествование от первого лица):

Мой крест постоянно вдавливается мне в плоть, как печать в воск, но на это я не обращаю почти никакого внимания из-за беспокойства, причиняемого мне одеждой и поясом, которым затягивается крест. Иногда я носила свое одеяние так долго, что оно вследствие гнилости не могло на мне больше висеть. При этом черви нападали на меня денно и ночью, словно куча муравьев, иного сравнения нельзя подобрать. Однако изнутри себя я принуждалась к тому, чтобы сидеть от часа IX до вечерни и не сметь поднять рук ради защиты от них. Не желая дать себе отдыха, я возвращала червей, сыпавшихся в бесконечном количестве мне в ладони, обратно на тело. Кроме того, я часто обвязывала запястья толстой веревкой, и они отекали так сильно, что «о том не поведать никакими словами». Испытывая кровавую боль и пронзительный страх, я хотела разорвать свои члены до мяса. И вот, когда я так однажды сидела от часа IX вплоть до вечерни, мне было сказано так... (Aut. 61, 6–65, 1).

Конечно, аскеза Элсбет фон Ойе имела имитативный характер. Это очевидно в отношении плетки и креста, но не менее очевидно относительно мокроты и насекомых. Она поедает чужую мокроту, ведь Иисус был оплеван избивавшими его иудеями («Тогда плевали Ему в лице и заушали Его», Мф 26:67), питает собою червей, ибо Христос — это червь, по слову Давида («Аз же есмь червь, а не человек», Пс 21:7). Он укоряет ее: «Ради тебя Я сделался подобным червю! <...> А ты? Ты не желаешь стать Моей пищей?» [ЕО 2009: 414]. Имитирует Элсбет и страдания мучеников (*compassio martyrorum*), уподобляя наносимые ею самой себе увечья ранам от стрел, жерновов и меча [Wünsche 2008: 82–84].

В ушах Элсбет неумолчно звучит голос Божий:

Как ты запечатлела твой крест в твоём сердце, так Я запечатлелся в глубочайшем основании твоей души (Aut. 102, 2–5).

Чем глубже твой крест вдавливаются в тебя, тем глубже ты вдавливаешься в Меня (Aut. 103, 11–13).

Эта реверсивная конструкция, представленная в автографе Элсбет во всем многообразии ее схем, хорошо знакома нам по сочинениям прочих харизматиков обоих полов. Ее цель — вписать действия Элсбет в смысловую парадигму мифа, в котором она обитает (= «играет»). Эти действия страдальца всякий раз «показывает» Богу¹². Перед нами выразительный образец перформативной практики, сопоставимой с имитационной аскезой Г. Сузо. Но если ее изображение в главах 13–18 автобиографии «Vita» можно заподозрить в литературности, то ее описание в рукописи Rh 159 вплотную примыкает к действительности. Элсбет, несомненно, жила именно так, как об этом рассказывала. Она, однако, остановилась на той практике себя, которую Г. Сузо расценивал как подготовительную ступень к своему служению в мире.

2. Структура «Откровений» Элсбет фон Ойе

Хотя записи Элсбет фон Ойе имеют разрозненный характер, в их беспорядочности угадываются достаточно устойчивые структурные звенья, получившие название «событийных единств» (*Geschehenseinheiten*) [Ochsenbein 1986: 436; Hasebrink 2008: 260]. Каждое из единств состоит из двух частей — изображения того или иного аскетического подвига самой отенбахской монахиней и его полученного в очередной аудиции истолкования Богом, с заменой 1-го лица на 2-е: «я» на «ты» (и их производных).

Нередко я так мучительно распинала себя с помощью креста моего, да еще разными способами, о которых написано здесь, что не умею

¹² «[Я] показала сие Богу» (*zeigte es gotte* — Aut. 19, 6–7); «Я показала Богу мучительную боль креста моего» (*Ich zeigte gotte daz pinlich ser mins krúzes* — Aut. 22, 10–11; 46, 12–13; 48, 7–8; 68, 3–4). Ср. обращение Элсбет к Богу: «Покажи мне волю Твою в сем деле» (*unt zeige mir din willen in dirre sache* — Aut. 42, 4–5).

найти другого сравнения, кроме живучей змеи: сия обвилась у меня вокруг тела и высасывает из меня сокровеннейший мозг. Это я порой показывала Богу, ибо по моей слабости мне это было невыносимо. Тогда было сказано так: «Тебе не нужна для несения креста твоего естественная сила, но только живительная мощь Моего божественного естества. Как Отец Мой во всякое время заключает в Меня Свою божественную природу и сущность, так крест твой заключает в тебя благородство Моего божественного естества. Как крест Моего Сына высосал из Моего отцовского сердца вечную жизнь для человеческого рода, так сосет твой крест из Меня мощь Моего мозга» (Aut. 17, 5–18, 14).

Подобно всем остальным приведенное событийное единство состоит из повествования и комментария, описания действия и его легитимации. Если записки харизматика пишутся, чтобы осилить, освоить свой мистический опыт, то это как раз то, что мы имеем в данном отрывке, а именно самоидентификацию посредством смыслов традиции и перформативное утверждение себя, притом не от своего имени, а от имени Бога. Это же соотношение («моей (Элсбет. — М. Р.) слабости» и «живительной мощи Моего божественного естества») наблюдалось между частями I и II автобиографии Г. Сузо. Там Служитель тоже мог сказать вслед за ап. Павлом: «Все могу в укрепляющем меня Христе» (Фил 4:13).

Заключение: структура религиозного сознания

Итак, перед нами развернулись два сюжета, которые совпадают в своих главных чертах не только друг с другом, но и с историей надгробного слова московского священника начала XX в., старца А. Мечёва, в ее толковании о. П. Флоренским и В. Н. Топоровым. Во всех трех случаях речь идет о так называемой *mors mystica*: о полном преодолении, смерти своего Я, что является непрямым условием прибытка, открытия в человеке новых, неисчерпаемых ресурсов («Он»). Изображение человеком своего «Он» и проявлений этого «Он» вовне (в словах, действии, поведении) является его автоагиографией. Топоров предлагает приблизиться к феномену *mors mystica* через жертвоприношение:

Механизм прибытка при этом «преодолении» тот же, что и при жертвоприношении, сопровождаемом аскетическим ограничением, умалением, опустошением, отказом и сознанием своей духовной потребности в этом [Топоров 2000: 172].

Семиозис жертвоприношения состоит в том, что, убивая, расчлняя, потребляя жертвенное животное (маску), ритуальный коллектив причащается ровно тому, что в него закладывает, тем смыслам, которые предварительно полагает в этом животном (маске); однако причащается он им уже в качестве не субъективных, а объективированных, объективных, сообщаемых мистрантам в ранге дара, харизмы. При этом предельная смыслотворческая активность переживается самими мистрантами как их предельная же пассивность. Инс-

ценируемое истощание (смирение) является необходимым условием, чтобы прильнуть к источнику всякого изобилия и получить наполнение со стороны [Реутин 1996: 16–62; 2019: 447–448; 2020: 719]. Праздничное («карнавальное, площадное») голосоведение, как бы это странно и даже кощунственно ни звучало, будет структурно соответствовать слову о. А. Мечёва.

Ровно такое же двухкамерное строение, систему Я и сверх-Я («Он»)¹³ представляет собой внутренний мир позднесредневековых харизматиков, тех же Г. Сузо и Элсбет фон Ойе: при этом Я ассоциируется с долженствующим быть изжитым навыком эгоцентризма, сверх-Я — с Богом в сердце, синтересис, искоркой, словом Бога во мне¹⁴. Взаимодействующие Я и сверх-Я напминают систему сообщающихся сосудов:

Ныне выдохни из себя все ошибки и недостатки, каковыя желаешь, чтобы они погибли в тебе, и втяни в себя из Моего духа все, чем хочешь владеть из числа Моих добродетелей и совершенств. И знай несомненно, что добьешься избавления от всего, что выдыхаешь, и действия всего, что втягиваешь из Моего духа в себя [LDP: 371–372].

Так выглядит «прибыток» В. Н. Топорова, процедура восполнения опустошенного Я со стороны сверх-Я в изображении Гертруды Великой из упомянутого выше монастыря Хельфта. Крайнее смирение (от Я) соседствуют с могучими глаголами Божьими (от сверх-Я) — все, как у московского старца, «батюшки» Алексея Мечёва.

И последнее. Во всех рассмотренных выше случаях — надгробного слова о. А. Мечёва в его толковании П. А. Флоренским и В. Н. Топоровым, автоагиографии «Vita» Г. Сузо, записках Элсбет фон Ойе — мы имеем дело с феноменом делегирования субъектности: харизматиком Богу. При таком делегировании совмещение обеих интенций — самоуничижения (сведения себя к ничто) и безапелляционного голосоведения — обнаруживает свою внутреннюю логику. В этом совмещении нет противоречия, но есть взаимная дополнительность, ведь та и другая интенции относятся к разным субъектам: первая — к тому, что подлежит изъятию, вторая — к тому, что возникает по мере изъятия первого; оно-то (Бог) и обнаруживает себя в голосоведении, в «глаголах со властью»¹⁵.

Занятно было бы описать данный феномен в атеистической парадигме, исключающей всякие метафизические реальности и описывающей трансцендентное, отсутствующее по определению, как имманентное и относящееся к внутренней логике повседневного религиозного опыта. Тогда такой опыт

¹³ Фрейдистское направление в исследовании средневековой немецкой (в первую очередь женской) мистики исчерпывающе представлено в [Beutin 1997–1999].

¹⁴ Ср.: «Желаю начертать имя Мое в твоём сердце, чтобы ему никогда из него не стёрться (...) Хочу глубоко погрузиться в сердце твоё и хочу совершенно заполнить его Собой Самим» [Штагель 2019: 160]; «Сладостное имя “Иисус Христос” имеет особое место в сердце моем. И Он его Сам приготавливает во мне Своей благодатью, когда милосердно запечатлевается в сокровенном моего сердца» [Там же: 276].

¹⁵ Обыкновенно это совмещение понимается как лицемерие, определяющее стиль религиозной (церковной) жизни. Оно было неудачно описано в «Тартюфе» Мольера, поскольку имеющаяся здесь глубокая антиномия был снята признанием Тартюфа «злодеем дерзким».

открывается как психотехника, работа с собой. Церковная же доктрина и ее мифопоэтический ряд (в переопределенном, индивидуализированном каждым харизматиком виде) обнаруживает себя как интерфейс и совокупность своего рода метафор¹⁶. Если каждому персонажу мифопоэтического ряда (Христу, ангелу, Богородице, дьяволу и пр.) соответствует та или иная психическая реальность (например, контрпозиция во внутреннем диалоге), то общаясь с этим персонажем-метафорой, манипулируя им, харизматик работает над собой и своим внутренним балансом. Таким образом производится целенаправленный дизайн сознания.

Источники

- Аристотель 1975–1984 — *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Наука, 1975–1984.
- Жития святых 2003–2004 — Жития святых по изложению святителя Димитрия Ростовского. [Т. 1]. Январь. Барнаул: Изд-во прп. Максима Исповедника, 2003–2004.
- Мечёв 1997 — Надгробное слово, оставленное о. Алексием перед своей кончиной // «Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева / Сост. С. Фомин. М.: Паломник: ТУГА, 1997. С. 579–582.
- Сузо 2014 — *Сузо Генрих*. Exemplar / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2014.
- Штагель 2019 — *Штагель Элизабет*. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2019.
- Aut. — *Elsbeth von Oye*. Offenbarungen // Codex Rh 159 der Zentralbibliothek Zürich (Autograph).
- Cantic. 2 — *Bernhard von Clairvaux*. Sämtliche Werke: In 10 Bd. Bd. 6: Sermones super Cantica Cantorum. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1990–1999.
- Bestiaire 1900 — Le bestiaire de Philippe de Thaün / Publ. par E. Walberg. Lund: H. Möller, 1900.
- EO 2009 — Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye / Hrsg. von W. Schneider-Lastin // Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter: Studien und Texte / Ed. by B. Fleith, and R. Wetzl. Berlin; New York: Max Niemeyer Verlag, 2009. S. 395–467.
- Formic. 1692 — Johannis Nideri theologi olim clarissimi de Visionibus ac revelationibus. Opus rarissimum historiis Germaniae refertissimum, anno 1517. Argentinae editum / Recensente Hermanno von der Hardt. Helmholtzstadt: Typis Salomonis Schnorrii, 1692.
- GHB — Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts / Hrsg. von H. Unger. München: Beck, 1969.
- Kt. — Das “St. Katharinentaler Schwesternbuch” / Untersuchung, Ed. und Kommen. von R. Meyer. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- HSS — *Seuse H. Horologium Sapientiae* / Hrsg. von P. Künzle OP. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1977.

¹⁶ Радикальное переопределение персонажей христианского мифа в пределах индивидуального опыта хорошо заметно в сочинениях средневековых монахинь, где Христос предстает в виде светового луча либо некой субстанции, «выплескивающейся из уст». Такая утрата визуальной конкретности связана с функционированием образов в рамках индивидуальных психотехник.

- LDP — Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis // Revelationes Gertrudianæ ac Mechtilidianæ. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera: In 2 t. T. 1. Pictavii; Parisiis: Apud H. Oudin Fratres, 1875. P. 1–613.
- LSG — Sanctæ Mechtilidis Liber specialis gratiæ // Revelationes Gertrudianæ ac Mechtilidianæ: In 2 t. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera. T. 2. Pictavii; Parisiis: Apud H. Oudin Fratres, 1877. P. 1–421.
- PL — Patrologiæ cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. Vols. 1–221. Paris, 1844–1864.
- Pfeiffer 1851 — Predigten und Sprüche deutscher Mystiker / Hrsg. von F. Pfeiffer // Zeitschrift für deutsches Altertum / Hrsg. von M. Haupt. Bd. 8. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1851. S. 209–258.
- Wackernagel 1876 — Altdeutsche predigten und Gebete. Aus Handschriften / Hrsg. von W. Wackernagel. Basel: Schweighauserische Verlagsbuchhandlung Hugo Richter, 1876.

Литература

- Аверинцев 1977 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
- Реутин 1996 — *Реутин М. Ю.* Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение. М.: РГГУ, 1996.
- Реутин 2019 — *Реутин М. Ю.* «Распятая возлюбленная распятого Сына». Немецкая мистика позднего Средневековья (Очерк традиции) // Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2019. С. 339–463.
- Реутин 2020 — *Реутин М. Ю.* Трикстер Мелетинского и средневековый шут // Ad virum illustrium: К 70-летию Михаила Леонидовича Андреева / Ред.-сост. А. В. Голубков, И. В. Ершова, К. А. Чекалов. М.: Дело, 2020. С. 704–725.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность / Отв. ред. В. П. Нерознак. М.: Наука, 1989. С. 219–252.
- Топоров 2000 — *Топоров В. Н.* Об одном случае преодоления — опустошения своего Я: «Надгробное слово отца Алексея Мечёва // «У времени в плену»: Памяти Сергея Сергеевича Цельникера: Сб. ст. / [Сост. и отв. ред. И. В. Стеблева]. М.: Вост. лит., 2000. С. 148–180.
- Флоренский 1997 — *Флоренский П.* Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечёва // «Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечёва / Сост. С. Фомин. М.: Паломник; ТУГА, 1997. С. 583–602.
- Beutin 1997–1999 — *Beutin W.* Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters: In 3 Bd. Frankfurt (am M.); Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1997–1999.
- Hasebrink 2008 — *Hasebrink B.* Elsbeth von Oye: Offenbarungen (um 1340) // Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte / Hrsg. von C. Herberichs, C. Kiening. Zürich: Chronos, 2008. S. 259–279.
- Ochsenbein 1986 — *Ochsenbein P.* Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984 / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart: Metzler, 1986. S. 423–442.
- Ruhrberg 1997 — *Ruhrberg Chr.* Verkörperte Theologie. Zum “Leben” der Christina von Stommel // Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit / Hrsg. von A. Kuhn, B. Lundt. Dortmund: Edition Ebersbach, 1997. S. 240–262.

Wünsche 2008 — *Wünsche Gr. Präsenz der Unerträglichen. Kulturelle Semantik des Schmerzes in den “Offenbarungen” Elsbeths von Oye: Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität. Freiburg (im Br.), 2008.*

References

- Averintsev, S. S. (1977). *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of early Byzantine literature]. Nauka. (In Russian).
- Beutin, W. (1997–1999). *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters* (3 Vols.). Peter Lang. (In German).
- Florenskii, P. (1997). Rassuzhdeniia na sluchai konchiny ottsa Alekseia Mecheva [Reflections on the death of Father Alexei Mechev]. In S. Fomin (Ed.). “*Pastyr’ dobryi*”: *Zhizn’ i trudy moskovskogo startsa protoiereia Alekseia Mecheva* (pp. 583–602). Palomnik; TUGA. (In Russian).
- Hasebrink, B. (2008). Elsbeth von Oye: Offenbarungen (um 1340). In C. Herberichs, & C. Kiening (Eds.). *Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte* (pp. 259–279). Chronos. (In German).
- Ochsenbein, P. (1986). Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik. In K. Ruh (Ed.). *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984* (pp. 423–442). Metzler. (In German).
- Reutin, M. Yu. (1996). *Narodnaia kul’tura Germanii: pozdnee Srednevekov’e i Vozrozhdenie* [German folk culture: Late Middle Ages and Renaissance]. RGGU. (In Russian).
- Reutin, M. Yu. (2019). “Raspiataia vozliublennaia raspiatogo Syna”. Nemetskaia mistika pozdnego Srednevekov’ia (Ocherk traditsii) [“The crucified beloved of the crucified Son”. German mysticism of the late Middle Ages (Essay on tradition)]. In M. Yu. Reutin (Ed.). *Elizabet Shtagel’*. *Zhitie sester obiteli Tess* (pp. 339–463). Nauchno-izdatel’skii tsentr “Ladimir”; Nauka. (In Russian).
- Reutin, M. Yu. (2020). Trixster Meletinskogo i srednevekovyi shut [Meletinsky’s Trickster and the medieval jester]. In A. V. Golubkov, I. V. Ershova, & K. A. Chekalov (Eds.). *Ad virum illustum: K 70-letiiu Mikhaïla Leonidovicha Andreeva* (pp. 704–725). Delo. (In Russian).
- Ruhrberg, Chr. (1997). Verkörperte Theologie. Zum “Leben” der Christina von Stommeln. In A. Kuhn, & B. Lundt (Eds.). *Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit* (pp. 240–262). Edition Ebersbach. (In German).
- Toporov, V. N. (1989). Meister Ekkhart-khudozhnik i “areopagiticheskoe” nasledstvo [Meister Eckhart the artist and “Areopagitic” heritage]. In V. P. Neroznak (Ed.). *Paleobalkanistika i antichnost’* (pp. 219–252). Nauka. (In Russian).
- Toporov, V. N. (2000). Ob odnom sluchae preodoleniia — opustosheniia svoego Ia: “Nadgrobnoe slovo ottsa Alekseia Mecheva” [On one case of overcoming-devastation of one’s I: “Eulogy of Father Alexei Mechev”]. In I. V. Stebleva (Ed.). “*U vremeni v plenu*”: *Pamiatî Sergeia Sergeevicha Tsel’nikera: Sbornik statei* (pp. 148–180). Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Wünsche, Gr. (2008). *Präsenz der Unerträglichen. Kulturelle Semantik des Schmerzes in den “Offenbarungen” Elsbeths von Oye* (Inaugural Doctoral Diss., Faculty of Philology at the Albert Ludwig University). (In German).

* * *

Информация об авторе

Михаил Юрьевич Реутин

*доктор философских наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория историко-литературных
исследований, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Институт
общественных наук, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского,
д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ mreutin@mail.ru*

Information about the author

Mikhail Yu. Reutin

*Dr. Sci. (Philosophy)
Leading Researcher; Center for Studies
in History and Literature, School
for Advanced Studies in the Humanities,
Institute for Social Sciences, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow;
Prospekt Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ mreutin@mail.ru*