

КУРС ПО ВЫБОРУ

OPTION COURSE

Заданная поздней Античностью аксиологическая дихотомия образа Афродиты определяет специфическую трактовку любви в контексте средневековой Европы: на медиевальной ценностной шкале находят место только полярные отметки – земная любовь и небесная любовь. Эта дихотомия проявляется себя в средневековой культуре различными гранями, к которым можно отнести как болезненное сознание повседневности, не отказавшееся от сексуальности (не вымерло же население Европы за период Средневековья!) и осознающее в силу этого и свою неизбывную греховность и грядущую неизбежную кару, так и спекулятивные символические построения в интеллектуальной культуре.

Так что в этой статье – о трансформациях и трансмутациях.

М. А. Можейко

УДК 177.6:130.2-047.48(4-15)

ЛЮБОВЬ КАК ФЕНОМЕН ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ОТ ЭКСТАЗА К АСКЕЗЕ

М. А. МОЖЕЙКО¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск, Республика Беларусь

Рассматриваются трансформации средневекового массового сознания, вызванные антитезой духа и плоти, характерной для культуры данной эпохи. Показано, что проявления человеческой сексуальности рассматриваются в средневековой культуре строго в аспекте греховности, в силу чего любовь земная трактуется как негативный полюс ценностной шкалы. Все, что может быть отнесено к сфере эротики, видится средневековой культурой как устрашающее, хаотичное, грозно стихийное и тем более опасное, чем менее подвластное рассудочному контролю. Обосновывается мнение о том, что данные тенденции приводят к формированию парадигмы аскетизма в европейской культуре.

Ключевые слова: средневековая культура; антитеза плоти и духа; греховность; парадигма аскетизма.

Образец цитирования:

Можейко М. А. Любовь как феномен европейской культуры: от экстаза к аскезе // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2017. № 1. С. 98–108.

For citation:

Mojeiko M. A. Love as a phenomenon of European culture: from ecstasy to ascesis. J. Belarus. State Univ. Sociol. 2017. No. 1. P. 98–108 (in Russ.).

Автор:

Марина Александровна Можейко – доктор философских наук, профессор; заведующий кафедрой философии и методологии гуманитарных наук факультета культурологии и социокультурной деятельности.

Author:

Marina Mojeiko, doctor of science (philosophy), full professor; head of the department of philosophy and methodology of humanities, faculty of culturology and sociocultural activities.
marina-mojeiko@yandex.by

LOVE AS A PHENOMENON OF EUROPEAN CULTURE: FROM ECSTASY TO ASCESIS

М. А. МОЖЕИКО^a

^aBelarusian State University of Culture and Arts,
Rabkorovskaya street, 17, 220007, Minsk, Republic of Belarus

The article deals with the transformation of medieval mass consciousness caused by antithesis of the spirit and the flesh, typical for medieval culture. It is shown that the manifestations of human sexuality are considered in medieval culture especially in the aspect of sin, whereby earthly love is interpreted as a negative pole of the value scale. All that can be attributed to the sphere of eroticism is considered by medieval culture as a terrifying, chaotic, awesomely and dangerous as phenomenon beyond the rational control. The article shows that these trends lead to the formation of austerity paradigm shift in European culture.

Key words: medieval culture; antithesis of the spirit and the flesh; sin; austerity paradigm.

Итак, это случилось: европейская культура жестко разделила любовь земную и любовь (Любовь!) небесную. Последняя санкционирована как любовь к Господу, причем это не просто высшая форма любви – она фактически единственно приемлемая: все другие возможные проявления этого чувства либо поставлены под сомнение, либо редуцированы. Любовь земная легитимирована в предельно

узком диапазоне – лишь в качестве абстрактной любви к ближнему (т. е. того, что в греческой систематике понималось под *agape*) и нормативно жертвенной бесполой любви (своего рода аналога *storge*). Что же касается дружеской *philia* и тем более физической страсти (*eros*), то они не приемлются принципиально, отодвигаясь к негативному полюсу ценностной шкалы. Как пишет Алкуин:

Всякая радость земная проходит в стремительном беге,
...К чему и любить сей мир быстротечный?
Он убегает от нас в вечном движении своем.
Что ж, убегай! Христа одного мы возлюбим навеки,
Вечно в наших сердцах жить будет к Богу любовь [1, с. 262].

Примечательно, что негации подвергаются именно те формы привязанности, которые не задаются ригористически (как обязательность *agape* и нормативность *storge*), но определяются личным выбором: ведь *philia* как дружеская симпатия, не сопряженная в обязательном порядке с сексуальностью, казалось бы, не опасна в рамках средневекового мировоззрения. Однако нет: если некто способен, по выражению Хротсвиты Гандерсгеймской, возлюбить не «всех равномерно, но единую безмерно» [2, с. 88], это, безусловно, греховно и недопустимо! Во всяком случае, не сумевшие этого избежать каются... А уж чувственную сторону любви европейское Средневековье рассматривает сугубо в аспекте греховности.

В этом плане очень показательна структура средневековых «покаянных книг», или *пениденциалий* (лат. *libri poenitentiales*), распространенных начиная с VI в. и представляющих собой описание всевозможных грехов с указанием соответствующего каждому из них наказания. По схеме, предложенной Иоанном Кассианом и пересмотренной Григорием I Великим, грехи перечисляются по нисходящей линии; и если в качестве греха номер один фиксируется *superbia* (гордыня), то сразу же вслед за ней называется *luxuria* (сладострастие) [3, с. 62].

Что характерно, из многочисленных значений этого латинского слова (*роскошь, изнеженность, шалость* и др. [4]), в данном случае имеются в виду значения, связанные именно с сексуальностью, причем не в нейтрально номинативном плане: *желание, вожделение, страсть*, а в сугубо негативном: *похоть, похотливость, разврат, распутство* [5].

Как отмечает А. Я. Гуревич, «мятеж духа против Бога и мятеж плоти против духа – главные из всех смертных грехов» [3, с. 63]. Такой подход восходит уже к раннехристианским апокалипсисам. Апокалипсис Петра (II в.) содержит описание наказания за грех *luxuria*: «И озеро было там, полное пылающей грязи. <...> Над этой бурлящей грязью были <...> женщины, повешенные за волосы. То были женщины, которые наряжались для любодеев...» [6].

Аналогично средневековые тексты, перечисляя достойных ада, называют *любодеев* прежде убийц. Например, в популярнейшем в XII в. «Видении Тнугдала» (более 50 латинских рукописей и пересказы практически на всех европейских языках) это выглядит так: «...Пострадают те, кои или вовсе отрицают Христа, или творят дело отрицающих, каковы любодее, человекоубийцы, воры, разбойники, гордецы, не принесшие должного покаяния» [7, с. 54].

Дух и плоть противопоставлены и антагонистичны в средневековой картине мира, как противопоставлены долнее и горнее в целом. И поскольку они аксиологически асимметричны, постольку любые проявления чувственного начала интерпретируются как альтернативные духовной благости (в частности, любви к ближнему). Тексты каролингской традиции прямо противопоставляют любовь и телесность: «Любовь, сей высший из даров божественных, чужда им вовсе: <...> отвергают бездом-

ных и немощных <...> но блудно ходят, не перепоясавши чресел распутных» [8, с. 412].

Все, что может быть отнесено к сфере эротики, рассматривается средневековой культурой как устрашающее, хаотично, грозно стихийное и тем более опасное, чем менее подвластное рассудочному контролю.

Алан Лилльский завершает свой трактат «Плач природы» описанием любви, которое напоминает скорее картину безумия:

Сладкое зло и злейшая сласть, злосладкая горечь,
Что есть приятней на вид? Что есть отвратней на вкус?
Грех благодати, греха благодать, наказание в веселье,
И благочестье кощунств, и сладострастие злодейств <...>
Взгляду забава на миг, сердцу растрата на век,
Разум без разума, ум без ума, блаженство без счастья <...>
Вгрызшийся в сердце червец <...> ни единому нет избавленья,
Всех поражает Любовь гневом и громом своим... [9, с. 346–347].

Противопоставление любви земной и любви небесной максимально и радикально, ибо они мыслятся как два полюса, причем они полярны не только как греховная и божественная любовь, а как

ад и рай. Пассажи о божественной любви концентрируют все позитивное. Хуан де ла Крус в этом отношении очень типичен – он и пафосен, и трепетен:

Огонь живой любви,
Как сладостно ты ранишь
Меня до глубины сердца сокровенной!
Ты не угаснешь боле,
Сиять ты не станешь, –
Сожги преграду к встрече возжеленной!
<...>
О светочи живые
Безмерное сиянье,
Что чувств глубины темные омыло,
До той поры слепые;
И радостною дланью –
Своим теплом и светом одарило!
Так нежно и смиренно
Зажегшийся в сознании,
Лишь ты, огонь, в нем тайно обитаешь!
В душе моей блаженной
Живет твое дыханье,
И ты меня любовью наполняешь! [10].

В отличие от этого описания любви земной напоминают мучения грешников в преисподней:

...Гнев, боль, бред, страх, скорбь, измена, коварство, обманы,
Злоба, насилие, ложь – вот она, свита Любви.
Суд без суда, мера без меры и вера без веры –
Вот уставы Любви, высшая слава Любви.
Сладость сулит и горечь дарит и отравой травит –
Лучшим началом начав, худшим кончает концом... [9, с. 346–347].

При такой интерпретации земной любви для средневекового мировоззрения естественно ее соотношение с дьяволом и рассмотрение сексуальной сферы как открытого поля вторжения в человеческую жизнь

сатанинского начала. По мнению Этьена де Бурбона, «прелюбодеяние, святотатство, супружеская неверность, кровосмесительство, противоестественный грех – суть пять пальцев на руке дьявола» [11, с. 7–9].

Соответственно, именно дьявол мыслится средневековой культурой как инициатор первого прецедента *luxuria*: в грехопадении Адама и Евы искусителем выступает именно нечистая сила. И если классический библейский текст допускает интерпретации данного момента, то для Средневековья это однозначно. Так, например, в «Действе об Адаме» XII в. в перечне действующих персонажей назван дьявол, а не змей; последний лишь единожды упоминается в ремарке как «искусно сделанный» [12, с. 237].

По утверждению Уильяма Ленгланда, именно дьявол, т. е. «существо, которое называется Злом», «Адама и Еву <...> подстрекнул на зло», и потому «он – разрушитель Любви» [13, с. 69].

Соответственно, тело человека также делится на своего рода чистую и нечистую части: доминиканские монахи Я. Шпренгер и Г. Инститорис, рассматривая в «Молоте ведьм» вопрос о том, «почему <...> непременно при любовном акте дьяволу положено пускать в ход свои чары, а не при иных действиях человека», усматривают причину этого в том, что «центр силы дьявола сосредоточивается в чреслах людей» [14, с. 111].

С точки зрения средневековой ценностной системы концентрация скверны в *luxuria* столь велика, что согласно отраженным в «Молоте ведьм» медиевальным представлениям даже не все демоны участвуют в плотских отношениях, а лишь наиболее низкие из них [14, с. 114–115].

Человек не в силах избежать сатанинских козней, а потому влечения плоти рассматриваются в рамках медиевальной культуры как неизбежные.

В церковные проповеди традиционно включался *exemplum* (с лат. – пример; жанр средневековой литературы с ярко выраженной дидактической функцией) следующего содержания: молодой монах, покайся аббату в своих телесных вожделениях, получает в ответ признание старца в том, что и его мучает соблазн [11, с. 284].

Следует заметить, что церковные сборники *exempla* выступают своего рода аналогом «Блокнота политинформатора и агитатора» в контексте Средневековья и являя собой один из важнейших источников для изучения состояния средневековой

культуры повседневности, поскольку отражают наиболее значимые направления идеологического воздействия религии на массовое сознание той эпохи, а значит, и наиболее острые точки культурного развития. Поэтому постоянные упоминания греха *luxuria* и навязчивые сюжеты, вращающиеся вокруг проявлений сексуальности – это само по себе значимый факт.

Строго говоря, по оценке Цезария Гейстербахского, даже после пострига в монахи основное содержание жизни, наряду с сокрушением и покаянием, составляет искушение [15, с. 624].

И в целом спасения нет: по оценке Иеронима, «ни один человек, имеющий зрение, не безопасен от обольщения» [16, с. 38].

Добродетель, однако, заключается не в отсутствии влечений плоти, а в том, чтобы не поддаться и не уступить им, преодолеть и побороть их. Однако, как было сформулировано еще Хротсвитой Гандерсгеймской, «чем обольстительней уложения безумцев, тем сила всевышнего заступника сильнее и торжество победителя становится славнее» [17, с. 84].

Таким образом, божественное духовное начало борется в человеческой душе со спровоцированными дьяволом нечистыми помыслами, в силу этого борьба с соблазном выступает как компонент вселенской борьбы добра и зла. Среди *exempla* встречается диалог аббата Моисея, кающегося в любострастии, и аббата Исидора, утешающего друга тем, что огромное воинство бесов, наступающих на добродетель с запада, будет им сражено с помощью бесчисленного воинства ангелов, спешащих с востока на помощь его душе [11, с. 284].

Серьезные нравственные усилия требуются, однако, и от каждого человека – только в этом случае божественное начало добра может победить. По утверждению Иеронима, «так как невозможно, чтобы врожденное сердечное влечение не врывалось в чувство человека, то восхваляется и называется блаженным тот, кто при самом начале страстных помыслов поражает их и разбивает о камень. Камень же есть Христос» [16, с. 37].

У Альфана Салернского эта максима выражена следующим образом:

Обуздай сладострастье свое. Ко греху устремляла
Резвая плоть доселе тебя; следи же, блюди же,
Чтобы она не могла понудить тебя к послаблению.
Будь неусыпен в ночи... [18, с. 201].

В рамках медиевального менталитета борьба аскетичного духа с несмирившейся плотью не знает компромиссов. Библейское: «Если же рука твоя или нога твоя соблазняют тебя, отсеки их и отбрось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без

ноги, нежели с двумя руками и двумя ногами быть ввержену в огонь вечный» (Матф. 18, 8) фактически доведено здесь до буквально буквального понимания. В логическом своем завершении этот вектор приводит к провозглашению и культивации аскетизма.

Именно в этом ключе рисует литература Средневековья героев, пекущихся о спасении своей души:

Носит <...> власяницу,
Повсечасным постом и бдением томится,
Понуждает нежное тело строгому уставу покорствовать
И духу не противоборствовать... [19, с. 102–103].

Тема борьбы с искушением становится системообразующей для средневековой литературы различных жанров.

Идеальный с медиевальной точки зрения вариант этой борьбы описан Аланом Лилльским: «...в человеке воссоздано истинное подобие <...> благоустроеннейшего государства. В твердыне головы его покоится державная Мудрость <...> В сердце же <...> Веледушие воздвигло обитель свою. <...> Чресла же, словно слободы, уделяют окраинную часть тела воделениям Похоти, слободы, которые, не смея про-

например, у Хротсвиты Гандерсгеймской раскаявшаяся блудница:

тивуюстоять велениям Веледушая, повинуются его воле. В таком-то государстве Мудрость приемлет полномочие повелевающего, Веледушие – заботу действующего, Похоть – повадку повинующегося» [9, с. 333]. Это, однако, идеальная модель. В реальности же успешность моральных борений может быть различной: от максимальной до нулевой.

Так, благочестивая Друзиана из драмы Хротсвиты Гандерсгеймской убивает себя, дабы только не губить души влюбленного и домогающегося ее Каллимаха:

Услыши, о Господи, муку мою <...>
Без вспоможения твоего
я диавольских козней не одолею.
Повели же мне,
Господи Христе,
Умереть скорее, –
Да не погублю я души
Этого <...> юноши [2, с. 90].

В то же время описание подобной несокрушимости духа не является типичным для средневеко-

вой литературы – чаще встречаются выразительные сетования:

...Тяжко бремя противоречить
Имеющему вкус яблока¹ [20, с. 328].

А вот крик истерзанной борениями души как раз является типичным для медиевальной куль-

туры. В одном из гимнов Марбода Реннского это звучит так:

...Спасите нас, изнемогших духом
В плотских оковах! [21, с. 223].

Метафора плоти как оков далеко не случайна. Корнями своими она восходит еще к античной трактовке тела как обиталища (крепости, темницы) души, и в частности, к изысканию античными мыслителями семантических параллелей в словах *soma* (тело) и *sema* (могильная плита). Однако те акценты, что лишь намечались в поздней Античности, в Средневековье проявились предельно жестко: в контексте ценностного противостояния небесной (духовной) и земной (грешной) любви тело оказалось полностью дискредитированным.

В «Книге пословиц» Отлоха Эммерамского зафиксировано медиевальное представление о том, что «достойный муж состоит скорее из силы духа,

чем из тела» [22, с. 156]. Красота плоти и ее порывов, которую Античность мыслила как божественную, для носителя традиционной средневековой ментальности суетна и обманна, опасна и нечиста. Это находит свое отражение даже в изобразительном искусстве Средневековья, которое рисует Еву в столь аскетической манере, что, будь она такова, грехопадение не совершилось бы.

Причина этого заключается, разумеется, не столько в недостаточности художественного мастерства или анатомических знаний (хотя и это имело место: известно, что даже лекари вынуждены были осквернять могилы, похищая покойников для изучения устройства человеческого тела),

¹Возможно, здесь позволительно усмотреть не только прямую отсылку к образу запретного плода, но – с учетом стиля Хильдегарды Бингенской – и неявную коннотацию с образным строем Песни Песней: «...и груди твои <...> вместо кистей винограда, и запах от ноздрей твоих, как от яблоков» (Книга Песни Песней. 7, 90).

сколько в специфическом средневековом подходе к искусству, ценность которого виделась в особом сакральном символизме. Земные явления во времени и пространстве обесценены в средневековой картине мира, и потому главная задача искусства мыслится отнюдь не как их изображение, а как наглядное выражение выработанной теологией аксиологической шкалы – своего рода специфический экспрессионизм средневековой эпохи. Отсюда – и аскетический схематизм изобразительной

манеры, и канонизация композиций, и вольности в плане построения перспективы, и антропологическая несоразмерность готики.

В системе отсчета ортодоксальной средневековой ментальности сексуальные влечения попирают чистоту души, унижают человеческое достоинство и оскверняют творение Господне, а уж применительно к служителю церкви сексуальные проявления выглядят, можем прямо сказать, кошунственно:

Ты ли, наместник Христов, легкомысленных полон пороков?
Ты ль освященной рукой грязи коснулся мирской?
Не допускай ты очей до скверны, к позору ведущей <...>
Ты не целуй никого и грудей не лобзай похотливо,
Чтоб блудодейственным ртом Бога не славить потом
<...> Все пять внешних чувств сохрани
Незапятнанными... [23, с. 368].

Проявления пола не только оскверняют дух – в глазах средневековой ортодоксии это и печать скверны на теле. Такая посылка имплицитно содержится, например, в следующем традиционном для сборников *exemple* рассуждении, предваряющем моральные выводы: адвокаты хуже распутниц, ибо распутницы продают «наиболее худшую и подлую часть своего тела», адвокаты же – «благороднейшую и лучшую, то есть рот и язык» [11, с. 156].

Более того, сексуальности вообще отказано в естественности – в «Плаче природы» Алана Лилльского сама природа осуждает беспутство низменного земного блудилища: «Все прочие, кому я раздала меньшие дары моей благодати, соответственно с положением и состоянием своим в добровольном повиновении предают себя святости моих уз; и только человек, один исчерпавший едва ли не все казнохранилище моих богатств, естественное естество в противоестественное обратит, пытаясь, обрушивает на меня оскорбление в преступной своей Венере. <...> Горько мне, что превосходствами стольких изяществ наградила я людские натуры, а они теперь красу красы своей злоупотреблением обескрашивают, благообразие образа безобразием любви обезображивают, цвет красоты румянами лживой похоти обесцвечивают, чистоту девственности нечистотами порока оскверняют» [9, с. 339–340].

Абсолютная нравственная ценность асексуальности аргументируется учением об изначально и естественно девственной (до грехопадения) природе человека [3, с. 160]. Максимальным выражением этой презумпции является версия неполового размножения человека (Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин).

Сохранение девственности в этом культурном контексте выступает в качестве высшей ценности и рассматривается в качестве морального

максимума. Так, епископ Леандр Севильский, обращаясь к сестре-девственнице, пишет: «Ты уже теперь то, чем все святые надеются быть когда-нибудь» [24, с. 20]. Согласно христианской легенде, лишь к непорочной деве склоняется Единорог, символизирующий собой чистоту и невинность – образ воплощающегося Христа. Иероним в «Письме к Евстохии» предостерегает свою девственную ученицу и сподвижницу: «...Я хочу внушить тебе не гордость своим девством, но страх. Ты идешь с грузом золота – тебе следует избегать разбойников. <...> Никто не ходит в безопасности среди змей и скорпионов» [16, с. 37]. Соответственно, Алкуин на вопрос, в чем заключается свобода человека, отвечает: «В невинности» [25, с. 265].

В обрисованном контексте особый статус в средневековом менталитете занимает сюжет непорочного зачатия – именно этот мотив выступает главным в сюжете Девы Марии.

Данная идея имеет глубокие корни в языческой традиции: архаическая вера в то, что причиной беременности является вхождение в тело женщины тотемического зародыша (так называемая тотемическая инкарнация), позднее сменяется представлениями о возможности наступления беременности сверхъестественным путем или в результате полового общения женщины с божеством. Так, в Древнем Китае бытовали легенды о зачатии матерью Лао-цзы от падающей звезды, а матерью Конфуция – от принесенного чудовищем драгоценного камня. Согласно типовому шумерскому мифу, Гильгамеш был рожден девой, заточенной отцом в башне (древнегреческий типологический коррелят – миф о Дане). Герой исходно трактовался в античной Греции как рожденный от бога и смертной (в силу чего современники Александра Македонского верили в то, что он рожден от Посейдона).

В контексте же средневекового менталитета мотив девственного зачатия, традиционный с точки зрения содержания, обретает принципиально новую оценочную интерпретацию и акцентировку: сверхъестественная причина беременности трактуется в качестве непорочности; главный акцент делается не на близости женщины с божеством, а на асексуальности зачатия.

Такой подход возможен именно в рамках парадигмы отождествления телесности с пороком. Для средневековой ментальности святость Богородицы усматривается не только в рождении ею Спасителя, а в первую очередь в том, что рожден он был ею «в лоне девственном» [26, с. 194], «преодолев естество» [27, с. 188]. Таким образом, в сюжете Марии антитеза духа и плоти разрешается посредством теургического феномена непорочного зачатия.

Однако для индивидуального сознания Средневековья она остается неснятой и в целом для этой эпохи болезненной, ибо очевидно, что презумпция нравственной ценности тотального воздержания приходит в противоречие с библейским тезисом о том, что «...сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. 1, 27–28).

В силу этого для адаптации в массовом сознании обрисованные выше максимальные аксиологические нормативы средневековой культуры и ее установки в интерпретации любви должны были получить и получили более мягкую (не столь категоричную) формулировку.

Смягчающим механизмом, позволяющим совместить аксиологическую жесткость предельной (запредельной) аскезы и жизненные реалии, выступило таинство брака: безбрачие объявляется высшей, но не единственно возможной формой нравственной жизни, брак же – низшей, но дозволенной.

Собственно, и Библия трактует брак как вынужденную меру: «Хорошо человеку не касаться женщины. Но во избежание блуда имей каждый свою жену, и каждая имей своего мужа. <...> Если не могут воздержаться, пусть вступают в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (Коринф. 7. 1–2, 9).

Рассуждения Иеронима на тему девства и замужества практически повторяют библейский текст: «Быть может, кто-нибудь скажет: “И ты осмеливаешься говорить против брака, благословенного Богом?” Но предпочесть девство браку – не значит еще порицать брак. Никто не сравнивает худое с добрым. Да будут досточтимы и вышедшие замуж, хотя они и уступают первенство девам» [16, с. 39].

Аналогичную оценку высказывает и более чем неортодоксальный Абеляр: согласно его мнению, брак «не дает <...> никакого блага, а представляет лишь целительное средство против греха» [28, с. 402].

Даже в этом контексте небесная любовь к Господу и земная любовь к супругу аксиологически противопоставлены, причем эта антитеза является для средневековой культуры весьма жесткой и опирается на библейский текст: «Незамужняя заботится о Господе, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. <...> Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо, а не выдающий поступает лучше» (Коринф. 7, 34–35).

Однако, даже будучи освященными таинством брака, сексуальные проявления человека, в принципе, считаются греховными. Ратхер Веронский пишет в «Агонистике»: «Бойся Бога <...> люби супругу; кроме нее, ни к одной женщине не приближайся, а в праздничные дни и во время постов, в согласии с нею, сдерживай себя из страха Божьего» [29, с. 52].

Папской буллой «Summus desiderantis affectibus» (с лат. – «Всеми силами души») препятствие зачатия инкриминировалось одержимым дьяволом ведьмам, ведьмам же приписывалось изготовление снадобий для предупреждения беременности, что, согласно пенитенциалиям, каралось максимальной епитимьей. В «Молоте ведьм» брачные отношения супругов трактуются исключительно в качестве средства продолжения рода и в силу этого допускаются лишь с этой благой целью, но ни в коем случае не для любострастия. В этом контексте уместно вспомнить средневековые ночные сорочки для супругов, наглухо закрывавшие тело, оставляя лишь отверстие в области гениталий – для зачатия. В силу этого «сдерживание силы деторождения» и «препятствие плодovitости» рассматриваются как деяния дьявола [14, с. 111].

Ценностная акцентировка антиномии *наслаждение – продолжение* рода выступает в качестве фундаментальной для средневековой интерпретации брака, предельно заостряя библейский тезис о том, что «лучше бездетность с добродетелью, ибо память о ней бессмертна. <...> А плодородное множество нечестивых не принесет пользы, и прелюбодейные отрасли не дадут корней в глубину и не достигнут незыблемого основания» (Прем. Сол. 4, 1–3).

Таким образом, чувственная сторона супружеских отношений дискредитируется и в рамках брака. Пенитенциалии специально предписывали исповедникам предостерегать супругов против контактов, которые предполагали бы вожделение [3, с. 159]. В любом случае, согласно специальному церковному постановлению, супруг не имел пра-

ва после совершения сексуального акта входить в храм без омовения. Согласно формулировке папы Григория I (604 г.), «даже и дозволенное соединение супругов не происходит без плотского наслаждения», а «сладострастное наслаждение не может быть без греха» [28, с. 402]. Показательно в этом отношении название труда Раймунда де Пенпафорта – «Сумма о покаянии и браке» [14, с. 92].

Санкционирование супружества при одновременной интерпретации чувственности как греха обусловило содержание средневековой модели совершенного брака – медиевальной версии *святого семейства*: Мария – дитя, Иосиф – старец. При такой интерпретации брака снимается не только эротический его аспект, но и индивидуально-чувственный вообще. В этом контексте вполне объясним тезис о том, что брак не считался расторгнутым даже при отлучении одного из супругов

...Единому Господу всей душою предана, –
Так что даже к мужу,
Христианнейшему Андронику, не восходит
Она на ложе... [2, с. 88].

Мотивация такого поведения рефлексивно осмысливается героиней на базе именно описанных ценностных шкал:

Ради Божеского долга
От супружеского долга воздерживаясь... [2, с. 88].

Даже в сугубо светской медиевальной литературе можно обнаружить следы этой моральной парадигмы: так, для рыцарских средневековых романов характерно использование героями обращения «сестра», адресованного возлюбленной или супруге (даже в устах Тристана, символизирующего страстную и даже запретную любовь, даже после волшебного любовного напитка и всего прочего – это обращение «прекрасная сестра моя» [31, с. 303]).

Житийная литература тем более изобилует подобными сюжетами. Так, в «Житии Алексия, человека Божия» супруги по рождении долгожданного сына «в сугубой радости возблагодарили <...> Господа и положили с тех пор остальную жизнь жить в чистоте и святости, чтобы приятны Богу были и они сами, и дарованный им сын и чтобы впредь не касаться друг друга, а пребывать в целомудрии» [32, с. 106]. Что же касается самого Алексия, то его бракосочетание описывается следующим образом: «Выбрали ему девицу из императорского рода, украсили брачный чертог. И руками достойнейших священнослужителей на главах их в храме <...> были возложены венцы. Вечером Евфимиан сказал сыну: “Войди, сыне мой, в опочивальню к невесте твоей”. Войдя туда, благороднейший юноша, весьма умудренный во Христе, начал поучать супругу и многое говорил ей о святине, затем отдал ей кольцо свое золотое <...> и поспешно на-

от стола и ложа [28, с. 399]. Понятным становится и широко распространившийся в далеко не венценосной среде обычай заключения браков едва ли не с колыбели (например, сюжет Эккехарта I «Вальтарий Могучая рука») [30].

Средневековые хроники содержат описания немалого числа реальных брачных пар, канонически следовавших типовым отношениям, санкционированным образцом *святого семейства* (например, Генрих II и его жена Кунигунда [28, с. 404–405]). Вне обсуждения вопроса о степени достоверности таких описаний – сам факт их присутствия в хрониках достаточно информативен и позволяет судить о ценностных приоритетах медиевальной культуры. Об этом же свидетельствует художественная литература Средневековья, начиная с раннего. Так, например, Друзиана из «Каллимаха» Хротсвиты Гандерсгеймской:

правил путь свой в Сирию, в город Эдессу, где был нерукотворный образ Господа нашего Иисуса Христа на полотне» [32, с. 106].

Но даже на обычные брачные отношения большинства аскетический канон оказал достаточно ошутимое воздействие, по меньшей мере в сфере интерпретации. Брак трактовался лишь как символ, и его сущность объявлялась трансцендентальной. Так, согласно Раймунду Сабундскому, «потому брак есть таинство, что он есть символ, означающий священное, недоступное чувствам и духовное отношение» [28, с. 401].

Согласно формулировке Гейнриха фон Эйкена, «брак по отношению к образуемому им общению супругов является символом соединения Бога с человеческой душой, а по отношению к совершающемуся в нем плотскому соединению – символом соединения Христа с церковью» [28, с. 339–400].

По сравнению с архаической культурной традицией происходит полная семантическая инверсия знаковости брака: если в языческом мировоззрении реально-конкретный, заключенный в *present continuous* брак означал *больше*, нежели единичное супружество, ибо, воспроизводя сакральное соединение божественных прародителей – Земли и Неба, реконструировал акт космогенеза, то в средневековом мировоззрении, напротив, единичный брак значит фактически менее себя,

превращаясь из самоценной реальности в символическую.

В контексте рассмотренной интерпретации любви средневековая Европа воистину оказалась носителем разорванного сознания: с одной стороны – идеал безбрачия, с другой – таинство брака; с одной – аскеза как нормативный канон, с другой – постоянно находящаяся в фокусе культурного внимания *luxuria*.

Необходимо заметить, что средневековая культура не выступает против земной любви – она ее просто не знает: сфера земной любви изолирована от духовных устремлений и редуцирована к плотским желаниям. Чувственная любовь для Средневековья есть лишь дьявольское искушение сладострастием, и средневековая традиция, осуждая скверну похоти, фактически сама задает культурную тенденцию обездуховливания сексуальности.

Соотнеся земную любовь с нечистым и трактуя ее как нечистую, средневековая культура доводит до абсолюта аксиологический антагонизм между плотью и духом: в сфере любви дух и плоть не только не могут составить гармонического единства – они даже не соприкасаются (ср. в поэме «Авось» Андрея Вознесенского: «Плоть не против Духа, ибо

Дух – / То, что возникает между двух...» [33, IX. Молитва Богородицы Ризанову]).

То, что Платон понимал как ступени и грани прекрасного целого, то в средневековом христианстве не просто разорвано, но разведено по противоположным полюсам ценностной шкалы, ибо если любовь – это только любовь к Господу, и она только духовна, то между мужчиной и женщиной могут быть только вождение и блуд.

Обоснование такой аксиологической позиции по отношению к чувственному аспекту любви дано Фомой Аквинским: «...половое сношение с женщиной не отрешает дух от добродетели, но низводит его с вершин добродетели, то есть удаляет его от совершенства» [28, с. 396].

Сопоставив этот тезис с общей позицией Фомы о том, что «совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства» [34, I, q. 48, 2c], легко обнаружить в учении Аквината структурно-семантические следы античной традиции. Однако под воздействием новых аксиологических смыслов вектор платоновской лестницы любви и красоты оказывается диаметрально противоположным: Эрос по ней вел бы человека вниз.

Библиографические ссылки

1. Алкуин. К своей келье // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 261–262.
2. Хротсвита Гандерсгеймская. Каллимах // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 87–92.
3. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
4. Luxuria [Электронный ресурс] // Академик. URL: <http://translate.academic.ru/luxuria/la/ru/> (дата обращения: 07.12.2016).
5. Luxuria [Электронный ресурс] // Glosbe. URL: <https://ru.glosbe.com/la/ru/luxuria> (дата обращения: 07.12.2016).
6. Апокалипсис Петра (эфиопская версия) [Электронный ресурс] // Русская апокрифическая студия. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph/ap-petr2.shtml> (дата обращения: 21.12.2016).
7. Видение Тнугдала / пер. Б. И. Ярхо // Зарубежная литература средних веков / под ред. Б. И. Пуришева. М., 1974. С. 48–55.
8. Каролингские ритмы // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 404–414.
9. Алан Лилльский. Плач природы // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 333–347.
10. Хуан де ла Крус. Огонь живой любви / Поэзия. Святой Хуан де ла Крус [Электронный ресурс]. URL: <http://carmil.ru/poezia.html> (дата обращения: 17.12.2016).
11. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1989.
12. Действо об Адаме // Зарубежная литература Средних веков / сост. Б. И. Пуришев. М., 1974. С. 233–239.
13. Уильям Лендленд. Видение Уильяма о Петре Пахаре. М., 1941.
14. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / пер. с лат. Н. Цветкова; предисл. С. Лозинского. М., 1932.
15. Ардашев П. Цезарий Гейстербахский (черты средневекового настроения и мироздания) // Книга для чтения по истории Средних веков. М., 1897.
16. Иероним. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 36–42.
17. Хротсвита Гандерсгеймская. Предисловие к драмам // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 83–85.
18. Альфан Салернский. Исповедь стихотворная // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 199–204.
19. Хротсвита Гандерсгеймская. Авраам // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 92–103.

20. Хильдегарда Бингенская. Песнопение хора девственниц // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 328–329.
21. Марбод Реннский. Три гимна о священниках // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 221–223.
22. Отлох Эммерамский. Книга пословиц // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 150–156.
23. Ноткер Заика. Школа Ноткера Заики. Послание Соломону о пяти чувствах // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 368–369.
24. Монталамбер Ш. Ф. Западные монахи : в 5 т. СПб., 1901. Т. 2.
25. Алкуин. Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 265–268.
26. Петр Дамиани. Вечерний гимн на усение Пресвятой Девы // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 194.
27. Герман Расслабленный. Молитва Деве Марии // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 188.
28. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания / вступ. ст. И. М. Гревса. СПб., 1907.
29. Ратхер Веронский. Шесть книг предисловий, или Агонистик // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 49–54.
30. Эккехарт I. Вальтарий Могучая рука (Waltarius manu fortis) // Зарубежная литература Средних веков / сост. Б. И. Пуришев. М., 1974. С. 22–32.
31. Роман о Тристане // Зарубежная литература Средних веков / сост. Б. И. Пуришев. М., 1974. С. 294–304.
32. Житие Алексия, человека Божия // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972. С. 105–109.
33. Вознесенский А. А. Полное собрание стихотворений и поэм в одном томе. М., 2012.
34. Фома Аквинский. Сумма теологии : в 3 т. / пер. А. В. Апполонова. М., 2006. Т. 1.

References

1. Alkuin. K svoei kel'e. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 261–262 (in Russ.).
2. Khrotsvita Gandersgeimskaya. Kallimakh. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. C. 87–92 (in Russ.).
3. Gurevich A. Ya. Problemy srednevekovoi narodnoi kul'tury. Moscow, 1981 (in Russ.).
4. Luxuria. *Akademik*. URL: <http://translate.academic.ru/luxuria/la/ru/> (date of access: 07.12.2016).
5. Luxuria. *Glosbe*. URL: <https://ru.glosbe.com/la/ru/luxuria> (date of access: 07.12.2016).
6. Apokalipsis Petra (efiopskaya versiya). *Russkaya apokrificheskaya studiia*. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ap-petr2.shtml> (date of access: 21.12.2016) (in Russ.).
7. Videnie Tnugdala. Transl. by B. I. Yarkho. *Zarubezhnaya literatura srednikh vekov*. Moscow, 1974. P. 48–55 (in Russ.).
8. Karolingskie ritmy. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 404–414 (in Russ.).
9. Alan Lill'skii. Plach prirody. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. C. 333–347 (in Russ.).
10. Khuan de la Krus. Ogon' zhivoi lyubovi. *Poeziya*. Svyatoi Khuan de la Krus. URL: <http://carmil.ru/poezia.html> (date of access: 17.12.2016) (in Russ.).
11. Gurevich A. Ya. Kul'tura i obshchestvo srednevekovoi Evropy glazami sovremennikov. Moscow, 1989 (in Russ.).
12. Deistvo ob Adame. *Zarubezhnaya literatura Srednikh vekov*. Moscow, 1974. P. 233–239 (in Russ.).
13. Uil'yam Lenglend. Videnie Uil'yama o Petre Pakhare. Moscow, 1941 (in Russ.).
14. Shprenger Ya., Institoris G. Molot ved'm. Transl. by N. Tsvetkova. Moscow, 1932.
15. Ardashhev P. Tsezarii Geisterbakhskii (cherty srednevekovogo nastroyeniya i mirovozzreniya). *Kniga dlya chteniya po istorii srednikh vekov*. Moscow, 1897 (in Russ.).
16. Ieronim. Pis'mo k Evstokhii. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 36–42 (in Russ.).
17. Khrotsvita Gandersgeimskaya. Predislovie k dramam. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. C. 83–85 (in Russ.).
18. Al'fan Salernskii. Ispoved' stikhotvornaya. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 199–204 (in Russ.).
19. Khrotsvita Gandersgeimskaya. Avraam. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 92–103 (in Russ.).
20. Khil'degarda Bingenskaya. Pesnopenie khora devstvennits. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 328–329.
21. Marbod Rennskii. Tri gimna o svyashchennikakh. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 221–223 (in Russ.).
22. Otlokh Emmeramskii. Kniga poslovits. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 150–156 (in Russ.).
23. Notker Zaika. Shkola Notkera Zaiki. Poslanie Solomonu o pyati chuvstvakh. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 368–369 (in Russ.).
24. Montalamber Sh. F. Zapadnye monakhi : in 5 vol. Saint Petersburg, 1901. Vol. 2 (in Russ.).
25. Alkuin. Slovoпрение vysokorodneishego yunoshi Pipina s Al'binom Skholastikom. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury IV–IX vv.* Moscow, 1970. P. 265–268 (in Russ.).

26. Petr Damiani. Vechernii gimn na uspenie Presvyatoi Devy. *Pamyatniki srednevekovoï latinskoi literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 194 (in Russ.).
27. German Rasslablenniy. Molitva Deve Marii. *Pamyatniki srednevekovoï latinskoi literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 188 (in Russ.).
28. Eiken G. Istoriya i sistema srednevekovogo mirosozertsaniya. Saint Petersburg, 1907.
29. Ratkher Veronskii. Shest' knig predislovii, ili Agonistik. *Pamyatniki srednevekovoï latinskoi literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. C. 49–54 (in Russ.).
30. Ekkekhart I. Val'tarii Moguchaya ruka (Waltarius manu fortis). *Zarubezhnaya literatura Srednikh vekov.* Moscow, 1974. P. 22–32 (in Russ.).
31. Roman o Tristane. *Zarubezhnaya literatura Srednikh vekov.* Moscow, 1974. C. 294–304 (in Russ.).
32. Zhitie Aleksiya, cheloveka Bozhiya. *Pamyatniki srednevekovoï latinskoi literatury X–XII vv.* Moscow, 1972. P. 105–109 (in Russ.).
33. Voznesenskii A. A. Polnoe sobranie stikhotvorenii i poem v odnom tome. Moscow, 2012 (in Russ.).
34. Foma Akvinskii. Summa teologii : in 3 vol. Transl. by A. V. Appolonova. Moscow, 2006. Vol. 1 (in Russ.).

Статья поступила в редколлегию 25.01.2017.
Received by editorial board 25.01.2017.