

**Редькова И. С. (2020) Город глазами средневекового монаха
(по экзегетическим текстам первой половины XII в.).
М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 432 с.
(MEDIAEVALIA [series minor]). ISBN 978-5-98712-906-7**

Родионова Ю. В. выпускник кафедры Истории Церкви Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, ORCID: 0000-0002-6378-6317, e-mail: cardio2008@yandex.ru



Для цитирования: Родионова Ю.В. Редькова И. С. (2020) Город глазами средневекового монаха (по экзегетическим текстам первой половины XII в.). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 432 с. (MEDIAEVALIA [series minor]). ISBN 978-5-98712-906-7. Обзор книги. *Российский журнал истории Церкви*. 2020;1(4):73-80. doi:10.15829/2686-973X-2020-4-48

**Irina Redkova (2020) Medieval City: The Monastic View.
Twelfth-century exegetical texts revalued. M.; Petroglyph, Center
for humanitarian Initiatives Moscow-Saint-Petersburg, 432 p.
(MEDIAEVALIA [series minor]). ISBN 978-5-98712-906-7**

Yulia V. Rodionova, graduate of the Department of Church History of the Historical faculty of M. V. Lomonosov Moscow State University, ORCID: 0000-0002-6378-6317, e-mail: cardio2008@yandex.ru

For citation: Rodionova YV. Irina Redkova (2020) Medieval City: The Monastic View. Twelfth-century exegetical texts revalued. M.; Petroglyph, Center for humanitarian Initiatives Moscow-Saint-Petersburg, 432 p. (MEDIAEVALIA [series minor]). ISBN 978-5-98712-906-7. Review. *Russian Journal of Church History*. 2020;1(4):73-80. doi:10.15829/2686-973X-2020-4-48

В 2020 г. в издательстве Петроглиф вышла монография к.и.н. Ирины Сергеевны Редьковой “Город глазами средневекового монаха (по экзегетическим текстам первой половины XII в.)”, рецензенты: д.и.н., профессор МГУ И. С. Филиппов, к.и.н., с.н.с. ИВИ РАН С. Г. Мереминский.

Автором был предпринят огромный труд, чтобы собрать воедино и переосмыслить определение города и городской жизни в сочинениях монахов-интеллектуалов XII в., которое отражает восприятие ими повседневной социальной жизни, проходящей вне стен монастыря.

В первой главе книги дается подробная история стандартизации латинских переводов Библии, что является значимым вкладом в российскую историческую науку, в частности, в изучение истории Церкви, поскольку автор задает своим читателям интересный вопрос — на какую традицию мог опираться тот или иной церковный деятель или интерпретатор библейского текста? Многоуровневая система толкования формировала свой собственный культурный код в отдельной местности или стране. С помощью экзегетической традиции, метафор и аллегорий средневековые монахи выражали собственную позицию, связанную с бого-

словскими понятиями, по отношению к изменениям в жизни современного им общества.

Прежде всего — вопрос интерпретации зависит от восприятия библейского текста как такового: в какой мере он содержит божественное Откровение и является творением Бога? Пророки в Писании свидетельствуют, что лишь передают “слово Божье”. Представление о богодуховенности, сформулированное в Библии, определило для составителей книг Священного Писания и отцов Церкви позицию Бога как автора, а пророков как “писцов”. Особый вклад в понимание этого феномена внес Иероним Стридонский, который предложил рассматривать Библию как единую книгу — творение Святого Духа. Его последователи продолжили эту традицию, возводя богодуховенность в критерий каноничности.

Следующий вопрос, который возникает после принятия корпуса канонических книг — точность переводов. В двуязычной среде переводы с греческого на латынь создавались разными переводчиками, что вело к разночтениям и ошибкам. Появилось несколько версий, но богодуховенной считалась именно “книга” Ветхого или Нового Завета, а не определенная версия. Это важное замечание, поскольку далее автор монографии излагает историю известных переводов книг.

Обзор появления разных версий книг Священного Писания, который дает автор монографии, является очень интересной исследовательской находкой и будет полезен для прочтения всем интересующимся историей переводов канонических книг. Так, только в первые века общепринятым текстом для христианской Церкви служила Септуагинта — греческий перевод Ветхого Завета, сделанный в Александрии. Именно с него делались первые переводы на латинский язык, но можно ли было считать богодуховенным технический текст, записанный безызвестными переводчиками? И по какому пути (следуя какой из версий) развивалась западная экзегетика? Такие вопросы ставит автор и обращает внимание на проблему латинизации понятийного аппарата библейских текстов. Ведь именно из терминологии будет следовать толкование текста — буквальное и символическое, а “вulgатная латынь” — влиять на восприятие. Развитие церковной латыни и потребность в стандартизации текста будут основными вопросами в последующие столетия.

Ревизия и перевод всего текста Ветхого Завета осуществлялись Иеронимом в течение семнадцати лет (387-405 гг.). Иероним в своей работе обратился к оригинальной еврейской версии, что вызвало критику в церковных кругах, в частности — у блаженного Августина. Рукописные версии и пересмотры Вульгаты Иеронима циркулировали в последующие века и подробно описываются автором монографии. Таким образом, к началу XIII в., когда в Сорбонне был выработан стандартизированный текст Вульгаты, существовало множество версий, и на этот на факт нужно обращать пристальное внимание историкам Церкви или изучающим Средневековье, поскольку различные религиозные течения, впоследствии объявленные еретическими, могли опи-

ратся в своем учении на некоторые из версий переводов, отличных друг от друга, соответственно — переводить их на “народный” язык с некоторыми особенностями и вариативными толкованиями.

Во второй части этой главы автор обращается к типологии и христианской аллегорезе (духовному смыслу) в богословских школах и применению экзегетики (переосмысления). Аллегорическое толкование священных текстов формировало традицию иносказательного толкования библейских сюжетов: например, история о жертвоприношении Исаака является прообразом страданий Христа или семисвечник представляет образ семи сфер. Развитие экзегетики явилось объединяющей традицией богословия для Александрийской (Климент, Ориген) и Антиохийской школ (Лукиан, Диодор Тарсский, Федор Мопсуестийский и Иоанн Златоуст). Именно эти две традиции формируют последующие подходы к толкованию библейского текста (слова Божьего) — буквальное понимание с последующим раскрытием “темных мест” или символическое, о них автор дает подробный обзор в монографии.

Множественность методов толкования определила появление уровней толкования Библии: четырехчастный метод — поиск “буквального”, “аллегорического”, “морального” и “мистического” смыслов, который вошел в школьную норму Средневековья и стал общим методом интерпретации; трехчастный (Иеронима) — “исторический”, “тропологический” (иносказательный и буквальный) и “духовный”; двухчастный — “исторический” и “духовный”. Так, согласно тому же Иерониму, Иерусалим следует понимать как исторический, небесный, в образе Церкви и в образе души, а согласно Иоанну Кассиану, Иерусалим в историческом смысле — город иудеев, в аллегорическом — Церковь Христова, в анагогическом — Божий небесный град, тропологическом — душа человека, которую под этим именем Бог порицает или хвалит.

По аналогии, другие известные ранние авторы также подходили к пониманию библейского текста: в монографии рассматриваются сочинения Иеронима, Августина, Григория Великого и других.

К XII в. в монашеской среде складывается иная экзегеза. Основной постулат, который можно вывести из представлений монашествующих — толкование Библии должно быть прерогативой монахов, охраняющих огромную историю и традицию изучения священных текстов. Соответственно, можно сделать вывод о том, что еще больше обостряется вопрос — какое имеют право “простецы” переводить слово Божье на другие языки или толковать?

Автор обращает внимание читателей на складывание “школ” в монастырях, как местах обучения. Монастырское образование не ставило целью дать определенные навыки и умения, а было направлено на понимание Библии и применение ее учения. Обучение становится личным служением Богу, а настоятель — истинным учителем, который наставляет братию своими словами и своим примером. Этим объясняется “расцвет” монашеской литературы в X-XII вв. Автор рассказывает о форме *lectio divina*, описывающей монашескую экзегетику: монашеская жизнь, встроенная в круг богослужений, отделенность от мира,

следование строгим обетам и духовные упражнения. Экзегетика превращала монахов в носителей духовного учения и позволяла развивать различные методы изучения текстов. Монахи переписывали книги, компилировали, интерпретировали и писали сочинения; внутри монастырей начинали складываться собственные традиции работы со священными текстами.

Библию изучали не только в монастырях, но и в кафедральных школах. Автор монографии рассматривает развитие экзегезы в Лане и Париже (Сен-Викторская, Сен-Женевьев и Нотр-Дам). Обучение отличалось от преподавания в монастырях, поскольку ученики — секулярный клир — выполняли иные задачи (пастырские): укрепление веры и верующих, защита веры, дидактика и катехизация. Соответственно, восприятие и прочтение библейских текстов в этой среде отличалось от принятой в монастырях. Магистры таких школ проводили грамматический и логический анализ текстов, чтобы понимать любой из фрагментов и использовать в диспутах. Именно в XII в., как отмечает автор, происходит методологический переворот: на смену комментариям (глоссам) приходят “идейные” трактаты сотериологического или космологического характера, развивается форма “вопрос-ответ” (*questio*).

В четвертой части первой главы автор рассматривает труды отдельных представителей различных богословских традиций, чтобы выявить, как при разных формах церковной жизни и в разных регионах Западной Европы религиозная и интеллектуальная элита общества реагировала на вызовы времени, как это преломлялось в творчестве, самоанализе и мироощущении. Автор обращается к биографиям и сочинениям церковных деятелей, достаточно редко рассматриваемых современными исследователями — Руперта Дойцкого, Герхоха Райхербергского, Готфрида Адмонтенского, Гуго Фольетского, Гуго и Ришара Сен-Викторских (и саму школу), цистерцианскую школу и ее представителей (Бернарда Клервоского, Гийома из Сен-Тьерри, Исаака из Стеллы).

В краткой пятой части первой главы автор привлекает нормативные документы — уставы и обычаи монастырей, позволяющие соотнести религиозную практику и сложившиеся традиции (*consuetudines*).

Во второй главе монографии рассматриваются толкования и восприятие библейского города и города XII в. в сочинениях церковных деятелей. Библейские тексты дают богатый материал по истории городов и городской культуры Древнего Востока и Античности, поэтому их латинские переводы содержат разнообразную терминологию, которая использовалась также и в Средневековье, имея схожие значения. Некоторые города и объекты превратились в устойчивые метафоры — Вавилонская башня, Иерихонские трубы, Иерусалим. Автор справедливо отмечает, что из-за несогласованности переводов зачастую происходит разное толкование признаков города: например, Вифлеем обозначен и как *urbs*, и как *civitas*, а город Гай определен и как *oppidum*, и как *urbs*. Поэтому противопоставление “града небесного” и “града земного” имеет различные толкования и зависит от степени знакомства средневекового комментатора с городской средой.

Известный труд Августина “О граде Божьем” предполагает типологию слова *civitas*, значение которого — “не группа случайно проживающих поблизости людей, а организованное сообщество граждан, связанных между собой богослужением, правовыми нормами, культурой, этическими ценностями”. Соответственно, для Августина “город” в значении архитектурной единицы, это — *urbs*; *civitas Dei* состоит из ангелов и благих людей (Иерусалим), а *civitas terrena* — из падших ангелов и дурных людей (Вавилон). В этом вопросе типология Августина предстает в духе эллинской или позднеримской цивилизации, и градом Божьим (*civitas coelestis*) является совокупность людей Церкви и город Иерусалим. Давая обзор учения Августина, в следующих параграфах автор обращается к традиции различных школ, сложившейся к XII в., и толкованию понятия *civitas*.

Рассмотрены сочинения отдельных интеллектуалов: Оттон Фрейзингенский (у него земная *civitas* становится равнозначной понятию “империя”), Герхох Райхерсбергский (тема борьбы *civitas Dei* против *civitas diaboli*, поле этой битвы — город Рим), Гуго Фольетский (конфликт рассматривается в категориях регионального противостояния, Иерусалим наделяется четырехчленным толкованием — город, Церковь, душа, обитель людей и ангелов, Вавилон остается городом порока, но воплощение обители зла переносится в город Геф). Цистерцианская традиция (Бернард Клервоский) отождествляет Иерусалим с Вавилоном и переносит *civitas Dei* в Вифлеем, что становится для нее характерным признаком, по замечанию автора. Интересную концепцию выдвинул бенедиктинец Руперт Дойцкий — *civitas* — это город земной, но в значениях *civis* — *peregrinus* он продвигает идею странничества как вида аскезы ради поиска царства Божьего. Гуго, представитель Сен-Викторской школы, использует традиционный метод экзегезы четырех смыслов для раскрытия понятия *civitas Dei*: город на горе Сион, город (*urbs*), где правит Христос, верующая душа и небесная курия. Вавилон, город демонов, находится на севере, где царят тьма и вечный холод. Интересна также информация, представленная автором монографии: в трактовке *ecclesia (civitas Dei)* Ришара Сен-Викторского появляется понятие *tabernaculum*, которое многозначно, но для богослова XII в. является неким сакральным пространством, где совершается священнодействие. Таким образом, исследование рецепции модели Августина о граде Божьем в монашеской среде позволило автору монографии выявить изменение парадигмы антитезы *civitas Dei* — *civitas diaboli* путем поисков “земного” и “небесного” в конкретных географических объектах и в облике (стиле жизни) средневекового города.

В третьей главе рассматривается пространство библейского и средневекового городов в представлении экзегетов: в частности, городские укрепления (стены), городские ворота, улицы, площади, кварталы, монастырь в городе, водоснабжение. В этом аспекте важно отметить, что образ современного монахам города экстраполировался в образ “града небесного”, также они производили сравнение библейских описаний с тем, что видели сами. “Городские” авторы наделяют небесный

Иерусалим более четким и понятным им городским ландшафтом: функциональностью и архитектурой построек, а “монастырские”, живущие в уединении, наблюдают за ростом города как бы со стороны. В случае, когда уединенность монастыря нарушается (город разрастается, включая здание монастыря в свои владения), монахи воспринимают этот процесс, как нарушение сакральности, уклада повседневной жизни и опасность.

Здесь необходимо обратить внимание еще на один важный момент. Способ наказания изгнанием из города можно воспринимать символически — это не просто перемещение человека или членов его семьи “за ворота” или “за стены”, или отказ в гражданских правах, но и удаление из сообщества верующих (*civitas*), живущих для служения Господу.

В четвертой главе автор изучает еще одно важное понятие — Рай, поскольку средневековая экзегетика наделяла это место чертами города или сада и пыталась сформулировать идеальную форму общежития. Рай упоминается в Библии в значении сад (*paradisus*), а его описание восполняется описанием сада из Песни Песней. Представление о монастыре, как о прототипе Рая, формируется достаточно рано, а в типологической экзегетике, согласно мнению автора монографии, Рай символически обозначал Церковь (*paradisus — ecclesia*). В этом вопросе Августин и Иероним выделяют трехчастную модель толкования: рай земной, местопребывание умерших душ и апофеоз Рая (третье Небо).

Идея Иерусалима (не географического, а небесного города) приобретает особое значение в XII в. Активное строительство церквей и монастырей, подъем кафедральных школ, рост благочестия среди мирян, Крестовые походы, новые монашеские ордена, клюнийская реформа, диспуты — все эти факторы в совокупности привели к необходимости переосмысления богословских концепций “Рай”, “Иерусалим”, “град земной” и “град небесный”. Меняется символика литургии: отвоеванный крестоносцами Иерусалим становится очищенным от скверны градом земным — свидетелем жизни и крестных мук Господа, а Церковь — градом Божьим, связующим звеном с небесным Иерусалимом. В тоже время появляется и тема странничества (восхождения, ведения, паломничества) посредством принадлежности к Церкви или монашеской практики к небесному Иерусалиму. Радости небесного града описывались в это время не только как благоухание и наполненность добродетелями, но и как отсутствие вражды и скорби, гнева и соблазнов (Бернард Клервоский). Гуго Фольетский называет небесный Иерусалим обителью совершенной красоты, где за крепкими стенами и воротами живут люди и ангелы. Таким образом — образы “сада” и “града” сливаются вместе.

Цистерцианская традиция имеет несколько иную трактовку и определяет град Божий как место, где братья живут в едином духе, с взаимной любовью и служением Господу (монастырь), и считает сакральное пространство монастыря градом Божьим. Для последователей Сен-Викторской школы Рай существовал в каком-то конкретном географическом месте на земле (исторический смысл), в аллегориях же — представлял

собой Церковь, в которой имеются все благости и удовольствия (добродетели, благодать, добродейания). Иерусалим тоже исторически был городом, аллегорически — Церковью, но тропологически — духовной жизнью человека (улицы — добродетели, площади наполнены любовью к Богу и ближнему), соответственно, необходимое условие стать “горожанином” — приверженность ортодоксии.

Пятая глава монографии посвящена еще одному важному вопросу — повседневному взаимодействию горожан и монахов. Расширение территорий города и включение в них монастырей принималось монахами с неудовольствием, поскольку нарушало уединение и вносило сумятицу в повседневную монашескую жизнь. Рынки, торговцы, продажные женщины, преступники, горожанки, украшенные драгоценностями, строительство домов и дворцов — все эти явления городской жизни являлись “соблазнами” для братии, которую призывали к аскезе, поэтому из сочинений того времени можно почерпнуть немало интересных фактов о жизни города в это историческое время. Автор продолжает рассматривать сочинения монахов и клириков, но уже обращая внимание на их высказывания о “граде земном”.

Интересной частью в этой главе является раздел о нравах и зрелищах, поскольку торжественные трапезы в монастырях также начинают нести в себе зерно “зрелища” с изображением библейских сюжетов. Церковные спектакли в исполнении клириков и на латинском языке разрешались, а переход на “народный” язык их упростил и вывел на улицу. Светские же театральные постановки клирики и странствующие монашествующие могли наблюдать повсеместно.

Еще один вопрос, который предлагается для размышления читателю — совместная жизнь христиан и иноверцев (иудеев) внутри города. В XI в. во многих городах существовали обособленные еврейские общины. Их положение ухудшилось после начала Крестовых походов, случались погромы и массовая резня — насилие, спровоцированное разными факторами, которые еще не до конца изучены. Автор дает небольшой исторический обзор основных событий антиеврейской кампании. С точки зрения отношения монахов к этому вопросу можно упомянуть появление различных полемических работ в форме “диалога” или комментариев. Иудеи называются в них теми, кто творит зло, убийство, проливает кровь Христа и вплоть до сего дня проклиняет Его в своих синагогах, кто неразумен и глуп, кто придерживается гнусных суеверий. В тоже время споры с иудеями становились рутиной жизни, к советам “мудрецов” из еврейских общин прибегают для устранения разночтений в Библии. Однако общая тенденция была такова — иудеи были нужны для укрепления христианской пропаганды и легитимизации власти.

В заключении нужно отметить, что монография И. С. Редьковой “Город глазами средневекового монаха (по экзегетическим текстам первой половины XII в.)” является важным исследовательским вкладом в изучение развития взглядов большей части интеллектуального сообщества, развивавшей богословскую мысль от времени появления

христианства как государственного вероисповедания до конца XII в. В труде дается ценный обзор версий переводов библейских текстов на латинский язык. Прослеживается изменение понятийного аппарата и экзегезы таких важных для христианства определений как “град (Рай) Божий”, “город (Рай) земной”, “*civitas diaboli*”, “небесный Иерусалим”. Изучены две конкурирующие модели Рая — сада и Рая — града. Внесена ясность в вопрос о том, как авторы экзегетических комментариев разных богословских школ реагировали на изменяющуюся действительность: социальные и экономические отношения, рост городов, изменение архитектуры, образа жизни горожан. Книга будет полезна специалистам-историкам (медиевистам и историкам Церкви), филологам и культурологам, занимающимся различными вопросами, связанными с развитием городов и общественных отношений в Западной Европе описываемого периода и более позднего времени, поскольку предлагает новые подходы к символической интерпретации уже известной информации.