

З.А. Целищева

**СИМВОЛЫ ВОЗМЕЗДИЯ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ**

Монография



Издательство
Нижевартовского
государственного
университета
2014

ББК 71.122.4

Ц 34

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета
Нижевартовского государственного университета

Рецензенты:

кандидат философских наук,
доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин
Нижевартовского экономико-правового института (филиала)
Тюменского государственного университета *О.В.Парфенов*;
доктор культурологии, профессор кафедры социально-политических
наук Санкт-Петербургского государственного университета
телекоммуникаций им. проф. М.А.Бонч-Бруевича *М.Р.Маняхина*

Целищева З.А.

Ц 34 **Символы возмездия в западноевропейской средневековой культуре.** Монография. — Нижевартовск: Изд-во Нижеварт. гос. ун-та, 2014. — 107 с.

ISBN 978–5–00047–160–9

Монография представляет собой концептуальное осмысление роли символов возмездия в западноевропейской средневековой культуре. Их анализ проведен с точки зрения фундаментального значения категории «возмездие», определившего мировоззренческие особенности средневекового общества, сложившиеся в силу культурно-исторической преемственности и влияния христианской идеологии.

Представленные выводы могут стать основой компаративистского исследования символов возмездия в европейской средневековой культуре и внести вклад в культурно-историческую реконструкцию системы сакральной символики христианства. Материалы работы могут быть использованы при разработке и чтении курсов по истории культуры, а также специальных курсов для студентов, посвященных изучению средневековой культуры.

ББК 71.122.4

ISBN 978–5–00047–160–9

© Целищева З.А., 2014

© Издательство НВГУ, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Представления о возмездии являются общекультурными, хотя и по-разному выраженными в той или иной культуре, в тот или иной исторический период. В западноевропейском Средневековье идея возмездия представляла собой исторически сложившийся феномен, игравший весомую роль в культуре, чем и обусловлена необходимость ее культурологического анализа.

Определения понятия «возмездие» в различных культурах содержат общую идею о необратимом воздаянии за совершенное зло. Посредством судьбы, божественной кары и людского суда зло и возмездие оказывались неразрывно связанными. Эту взаимосвязь можно обнаружить с помощью культурологического подхода к осмыслению места символов возмездия в западноевропейской средневековой культуре. Возникает вопрос: почему именно в средневековой культуре символы возмездия играли особую роль? Возможно, это было связано с тем, что сама жизнь казалась средневековому человеку греховной, а возмездие было ответом за свои деяния на последнем суде. Первородный грех дополнялся теми грехами, которые человек успевал совершить в течение своей жизни. Однако, согласно представлениям средневекового христианина, спасение души и вечное блаженство были немислимы без страданий, раскаяния и искупления грехов. Следовательно, возмездие настигало каждого, оно было частью бытия, и иной — «безвозмездный» — путь был неведом даже святым.

К этому нужно добавить, что понятие «грех» нельзя отождествлять с понятием «преступление». Ведь согрешивший всегда знает: ему придется искупить свои грехи. У такого человека есть цель, воля и свобода для совершения греха как сознательного акта, поэтому он сам несет ответственность за свои поступки. Даже зная о цене расплаты, он выбирает греховный путь. Преступник же будет стараться избежать наказания, будет искать себе оправдание. Здесь и обнаруживается главное различие между неизбежным возмездием и наказанием общественным, которого можно избежать.

Грек воспринимал моральный закон как закон самой природы, который предписан и богам, и человеку, поскольку не богами он

установлен, но их, богов, обязывает. Таким образом, для древнего грека боги не были законодателями. Библейский Бог, напротив, давал человеку закон в виде повеления. Это и обусловило важную роль возмездия в сознании средневекового человека.

С понятием возмездия связаны, прежде всего, представления о потустороннем мире. Однако термин «потусторонний» в полной мере не передает всю гамму переживаний средневекового человека, связанную с осмыслением возмездия. Правильнее предположить, что символам возмездия присуща не только потусторонность, но и сакральность. В связи с этим выстраивается иерархия ценностей, в которой сакральность возмездия занимает высшую, конечную инстанцию. Отечественный культуролог П.М.Бицилли, уделявший особое внимание изучению западноевропейской средневековой культуры, отмечал: «Надо попытаться войти в круг мыслей средневекового человека, проделать вместе с ним его умственные операции; тогда и только тогда слова приобретут для нас настоящий смысл, и мы услышим подлинную средневековую речь» [28. С. 68].

Несомненно, значение и понимание категории «возмездие» в Средние века отличались от современности. Изменения, которые произошли за последние десятилетия в политическом и экономическом устройстве Российского государства, оказали сильное влияние на все сферы жизни и на мировоззрение людей. Современное общество переживает ряд проблем, связанных с глобальными мировыми катаклизмами, терроризмом, ростом числа преступлений и т.п. Остаются актуальными вопросы индивидуализации и свободы жизни отдельно взятого человека, права на свободу выбора ценностных установок и жизненных приоритетов, однако весьма редко речь идет о совести и личной ответственности. На сегодняшний день основным действующим механизмом регуляции общественных отношений в России является законодательство Российской Федерации. За совершенные преступления люди отвечают перед законом и несут соответствующие наказания, при этом весьма редко испытывая угрызения совести и страх перед тем, что ждет их после смерти, расценивая это как слабость и пережитки прошлого.

Важно, чтобы каждый человек понимал, как это и было в исследуемой культуре, что за все совершенные им преступления

рано или поздно придется отвечать не только перед обществом, но и перед Всевышним. К сожалению, человечество совершило слишком много проступков, которые имеют необратимый характер, а это означает неизбежное вмешательство высшей субстанции с целью привести мир к равновесию.

Тема возмездия представляла большой интерес для ученых, мыслителей, культурологов и философов разных эпох. К осмыслению взаимосвязи зла и возмездия обращались такие античные философы, как Платон, Аристотель, Афинагор Афинский, св. Ириней Лионский, Климент Александрийский и др. В гражданском воспитании жителей полиса вопросам равенства, зла и возмездия отводилось особое место.

Проблема возмездия затрагивалась в религиозных трактатах средневековых мыслителей Аврелия Августина, Фомы Аквинского, Пьера Абеляра, Св. Исидора Севильского, Якова Шпренгера и Генриха Инститориса и др. Работы религиозно-концептуального характера, в которых исследуются проблемы греха, зла и возмездия, относятся преимущественно к эпохе Средневековья. Эти труды отличают высокий аналитический уровень, преобладание в них основ христианского вероучения, таких как идеи первородного греха, конца мира, Страшного суда, искупления грехов, воскресения, вечного проклятия и возмездия.

Тема зла, греха и дьявола была интересна и тем мыслителям, в исследованиях которых религиозный аспект представлен в меньшей степени. В частности, она поднималась в трудах Э.Сведенборга, В.Якобса и др., а также в исследованиях отечественных ученых А.Амфитеатрова, М.М.Бахтина, В.А.Дубовцева, И.А.Ильина, И.В.Климовой, Н.Лосского, Л.Романчук, Б.Серафимова, Ю.И.Сидоренко, А.П.Скрипника и др.

Многие известные историки, философы и культурологи придавали особое значение социально-экономической сфере жизни средневекового общества, обнаруживая в ней причины, объясняющие частое использование телесных наказаний и пыток. Большой вклад в изучение и понимание истории наказания, инквизиции, пытки и казни внесли такие зарубежные и отечественные мыслители, как А.Арну, Ч.Беккариа, Д.Г.Бертрам, Г.Ч.Ли, М.П.Фуко, А.К.Букалаев, Я.Конторович, И.В.Климова, Г.Тираспольский и др.

В трудах выдающихся зарубежных и отечественных исследователей отражены особенности становления западноевропейской средневековой личности, общества и культуры в целом [142. С. 11—37; 143. С. 65]. Особенно важны размышления таких мыслителей, как Ж. Ле Гофф, Ж.Дюби, Дж.К.Райт, Ж.Флори, Й.Хейзинга и др., т.к. им удалось обнаружить и объяснить взаимосвязь конкретных, свойственных только для средневекового человека особенностей миропонимания с той культурой и атмосферой, в которой он жил. Отечественные философы, культурологи и историки также занимались исследованием человека средневекового типа и его ментальности. В этом отношении наиболее интересны работы С.С.Аверинцева, Л.М.Баткина, П.М.Бицилли, А.Я.Гуревича, Л.П.Карсавина, В.М.Найдыша, С.С.Неретиной, В.И.Полищука, В.С.Соловьева и др. Сформулированные этими авторами характеристики мировидения средневекового человека складываются в достаточно устойчивый образ. Выводы этих ученых по вопросам, связанным со средневековой личностью и обществом, интересны в той мере, в какой их можно считать показательными в изучении средневекового человека и общества, а также господствовавшей в нем системы ценностных ориентаций.

Проблемой символа и осмысления его сущности интересовались начиная с Античности. Например, древнегреческий философ Платон считал, что символ — это интуитивно постигаемое указание на высшую, идеальную форму объекта [63. С. 406].

Для романтизма было характерно мистическое, интуитивистское, близкое к мистицизму понимание символа, но перенесенное в сферу эстетического. Уже у И.В.Гёте символ был связан с универсальной формой человеческого творчества. Дальнейшее развитие этого подхода обнаруживается в философии Г.В.Ф.Гегеля, где символ выступает как средство человеческой коммуникации [38. Т. 1. С. 15]. Рационалистический подход к символу был развит на материале эволюционной теории цивилизации в позитивистской научной традиции — в работах Д.С.Милля, Г.Спенсера. В «философии жизни» (в частности, в трудах В.Дильтея, Ф.Ницше, Г.Зиммеля) символизация выступала как главный социальный феномен. Э.Кассирер считал символ универсальной категорией, все формы культуры он рассматривал как иерархию «символических форм», адекватных духовному миру человека.

Для О.Шпенглера символизация была основным критерием выделения локальных культур. Символ рассматривался в психоанализе как порождение индивидуального (З.Фрейд) и коллективного бессознательного, как «архетипический образ» (К.Г.Юнг), возникающий вследствие опосредования человеческим сознанием глубинных императивов родового прошлого. У А.Ф.Лосева, исследовавшего античную и более позднюю эстетику, получили развитие вопросы внешнего подобия означающего и означаемого в символе, в связи с проблемой реализма в искусстве.

Социально-коммуникативный подход к пониманию символа получил научное развитие в символическом интеллектуализме Ч.Х.Кули, Д.Г.Ленда, У.А.Томаса, в культурной антропологии Ф.Боаса, А.Л.Крёбера, в работах таких представителей структурно-функционального направления, как В.Ф.Малиновский, А.Р.Редклифф-Браун, Р.Мертон и др.

Большое значение для данного исследования имеет анализ символических форм в работах, связанных с семиотикой: в трудах Т.М.Дридзе, Ч.Мориса, Ч.С.Пирса, Ф. де Соссюра и др. Проблемы анализа языка, слова, символа, мифа рассматривались и в произведениях русских мыслителей А.Белого, А.Г.Еманова, З.Р.Жукоцкой, В.И.Иванова, М.К.Мамардашвили, Е.М.Мелетинского, А.М.Пятигорского, А.В.Плаховой, Н.Н.Рубцова, К.А.Свасьяна, С.Г.Сычевой, П.А.Флоренского, Г.Г.Шпета и др. Это далеко не полный список имен ученых, философов и мыслителей, которые исследовали сущность и значение символа. Список показателен и в том отношении, что символ можно рассматривать с различных точек зрения.

В работе сопоставляются символы возмездия, представленные в изобразительном искусстве и литературе, для того чтобы общая смысловая и структурная характеристика символов, став более конкретной, заняла свое законное место среди других характеристик и категорий литературы и искусства Средневековья и северного Возрождения. В этом отношении значимыми стали исследования в области семиотики и изобразительного искусства таких ученых, как Л.А.Кулаков, Ю.М.Лотман, Ц.Г.Нессельштраус, И.П.Никитина, А.А.Столяров и др.

Таким образом, в работах отечественных и зарубежных философов, искусствоведов и литературоведов накоплен и осмыслен обширный материал по проблемам символа, зла, греха и возмездия. Однако специального исследования, которое было бы посвящено анализу категории и символам возмездия, а также их роли в западноевропейской средневековой культуре, не проводилось. Остается малоисследованным и аспект взаимосвязи семи смертных грехов. Как правило, работы, касающиеся этой темы, носят по преимуществу описательный, а не аналитический характер.

Глава 1

КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ СМЫСЛ КАТЕГОРИИ «ВОЗМЕЗДИЕ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

§ 1. Исторические и религиозные предпосылки возникновения символики в западноевропейской средневековой культуре

Хронологические рамки Средних веков точно не определены. Формальным началом истории средневековой культуры считается время падения Римской империи. При изучении средневековой культуры важно понимать ее особенности, т.к. с течением времени утрачивается знание фактов, ясных и понятных в Средневековье.

Особенность символики западноевропейской средневековой культуры становится понятной при условии изучения этапов и условий ее формирования. Восстанавливая историческую и культурную преемственность средневекового символизма, на первый план выступает греческая культура. Христианские мыслители IV столетия находились в тесном контакте с классической греческой культурой, которой все они были обязаны первоначальной интеллектуальной подготовкой. Их сознание было уже ориентировано за пределы не только внутреннего мира, но и внешнего, за пределы видимого. Уже у Платона было подобное понимание мира идей, его учение стало итоговым в развитии дохристианских представлений о роли идеального в мире, о душе, о ее бессмертии.

Раннее Средневековье стало временем рождения Европы как целого, охватывающего весь континент. В ученых кругах период с VI по IX столетия принято было считать «долгой ночью» Средневековья. Это было связано с мнением о том, что «долгая ночь» стало временем зарождения средневековой культуры. Как и начало любого зарождения, этот период был временем бесструктурного культурного хаоса, в котором сталкивались и перемешивались осколки разных культур и их элементов.

В основе западноевропейской средневековой культуры лежали традиции Римской империи, образовавшие римский компонент.

Особое значение приобрели римская правовая культура, наука, искусство и философия. Ж. Ле Гофф не случайно писал: «Рим поддерживал, питал, но одновременно и парализовал его (средневекового Запада. — *З.Ц.*) рост» [67. С. 9]. Эти традиции усваивались во время борьбы римлян с «варварами» и активно влияли на собственную культуру языческой родоплеменной жизни франков, бриттов, саксов, ютов и других племен Западной Европы, представлявшую так называемое германское начало средневековой культуры.

На Востоке византийский и арабский мир сохранил античное наследие гораздо полнее. В XI—XII вв. это стимулировало первый культурный подъем латинской Европы, приведший к становлению средневековой культуры. По мысли В.М.Найдыша — автора монографии «Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма», — античное наследие гораздо полнее проявилось в заимствовании средневековой культурой понятия сверхъестественного (мистического) и его художественных образов, представленных в иконографии (например, иконы с изображением св. Георгия Победоносца, сражающегося со змеем, олицетворяющим Антихриста).

В эллинистической культуре понятия «сверхъестественное», «божественное» и «чудесное» четко не разграничивались. Представление о чудесном, связанное с понятием сверхъестественного, формировалось тогда, когда возникал вопрос о тех способах и формах, посредством которых сверхъестественное проявляло себя в естественном [81. С. 301]. Для средневекового религиозного сознания были свойственны представления о том, что Бог не только сотворил мир из ничего, но своей активностью он постоянно проявляется во множестве чудес. Чудесное воспринималось как знак активности божественной сущности. Так сложился образ чудесного как лежащего в пределах некоторого «диапазона сверхъестественного»: чудесное располагалось между сверхъестественным божественным и сверхъестественным дьявольским [95. С. 245—246].

Уточним понятие «средневековое христианское мировоззрение»: оно не применяется в каком-либо специальном, узком смысле, далее как равнозначные нами будут употребляться выражения «средневековая ментальность», «средневековая модель

мира», «средневековая картина мира», «средневековое видение мира», «средневековое мирозерцание». Для определения понятия «средневековое мирозерцание» хотелось бы обратиться к словам знаменитого отечественного философа В.С.Соловьева, который писал, что средневековым мирозерцанием он называет для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством, тот двойственный (полуязыческий и полухристианский) строй понятий и жизни, который сложился в Средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке [108. Т. 2. С. 339]. По мнению Ж. Ле Гоффа, мирозерцание средневекового человека обретало свое выражение в форме мистических видений и экстатических состояний: «В средние века люди в большинстве своем верили в сновидения, легко впадали в безумие и были склонны к мистицизму» [69. С. 13].

В латинской Европе в качестве культурной доминанты сохранилось именно христианство с его ведущей личностной, субъективистской традицией, усиленной сопровождавшим ее аристотелизмом. Происхождение слова «христиане» изложено в «Книге Деяний апостольских»: «Целый год собирались они в церкви и учили немалое число людей, и ученики в Антиохии в первый раз стали называться Христианами» (Деян. 11, 26). Христианин, по слову Божию, есть чадо Божие, храм Духа Божия, наследник царства, собеседник ангелов и причастник Божеского естества [26. С. 757].

Средневековое религиозное общество создавало для себя систему сакральных знаков и символов. С.С.Аверинцев подчеркивал, что «сакральный знак и символ есть знамение, требующее веры (как доверенности к „верности“ бога), и одновременно знамя, требующее верности (как ответа на „верность“ бога)» [6. С. 318]. В контексте этой идеи каждый сакральный знак есть именно «знак завета» — обещание и удостоверение взаимной воинской верности полководца-бога и дружинника-человека [6. С. 321]. Выраженная в сакральном знаке «тайна» есть в христианской системе идей не столько эзотерическое достояние верных, сколько тайна, оберегаемая от врагов зримых и незримых — людей и бесов. В связи с этим в христианском вероучении очень значима фигура Иуды, «закрывающая в себе всю субстанцию предательства. Он превратил поцелуй — знак выражения любви, верности и преданности — в знак предательства» [6. С. 323], — полагал С.С.Аверинцев.

В то же время сам Бог для средневекового человека был главной тайной, он понимался и как высший регулятивный принцип бытия, который «правил» миром; окружающий мир воспринимался как некоторая мистическая целостность. Бог был тайной, которая лежала за границами познавательных возможностей не только человека, но и самих носителей божественной природы — ангелов и архангелов [81. С. 300—301]. Источник всякого надежного знания о Боге — сам Бог. «Следует, — говорил греческий раннехристианский апологет Афинагор, — узнавать о Боге у Бога», т.е. в Откровении; однако, поступая так, допустимо размышлять над истиной Откровения и толковать ее с помощью разума. В главе VII послания «В защиту христиан» Афинагор называет это «доказательством веры» [52. С. 23]. И сам на примере диалектического обоснования монотеизма в противоположность политеизму тут же поясняет, что он имеет в виду. Этот текст содержит первое известное нам доказательство единственности христианского Бога.

Продолжая мысль В.С.Соловьева о понимании средневекового мирозерцания как культурного дуализма между христианством и язычеством, А.Я.Гуревич отмечает: «философы обычно сосредоточивают внимание на преемственности позднеантичного и средневекового мировосприятия, с основанием отводя христианству особую роль в формировании последнего. В несравненно меньшей степени учитывается другой компонент средневекового отношения к действительности — система представлений эпохи варварства» [46. С. 12]. Все культурные самообнаружения личности в Средние века придавали поведению средневекового человека исторически своеобразные формы и специфический стиль. Но это признаки внешние. Необходимо восстановить «духовный облик людей средневековья, умственный, культурный фонд, которым они жили» [46. С. 5], — справедливо заметил А.Я.Гуревич. Для воссоздания духовного облика людей Средневековья мы рассмотрим процесс христианизации народов, населявших западную Европу в эпоху Средних веков [81. С. 23].

Сложный процесс христианизации варварских народов в определенной степени трансформировал само христианство, привел его к сохранению в течение долгого времени культурного дуализма — сосуществования христианства и язычества, особенно ощутимого в повседневной народной культуре. Первые результаты

преодоления культурного хаоса проявились на рубеже VIII—IX вв., вместе с первыми признаками демографического и культурного подъема. Численность населения Европы после длительного спада начала медленно расти, что привело к появлению городов и торговых связей, объединивших затем Европу. По поводу этих событий представитель философии жизни О.Шпенглер писал: «Из скопления деревенских дворов, каждый из которых имеет свою историю, возникает нечто целое. Это целое живет, дышит, растет, приобретает лицо, внутреннюю форму и историю. Начиная с этого момента не только отдельный дом, храм, дворец, но образ города как единства становится предметом языка форм и истории стиля, сопровождающей культуру на протяжении всей ее жизни» [133. С. 783—784].

Строительство Европы было строительством христианизирующейся культуры, которое шло в двух разных направлениях из двух центров. Один из них был представлен районами латиноязычного Запада, тесно связанными с Италией и с югом Франции — прежними галльскими римскими провинциями. Второй находился в Византии, обращенной к Восточной Европе. Конечно, два направления христианской традиции и строящиеся на их основе культуры отличались, но в своих основах они были едины. Во второй половине VIII в. сложились благоприятные условия для возникновения западноевропейской средневековой культуры, а именно:

— длительная христианская традиция в ведущих центрах, расположенных в юго-западных зонах;

— более живое и органичное для этих мест римское культурное наследие;

— сеть развитых городов, хотя и сильно ослабленных в период варваризации;

— прямые связи с экономически развитым Восточным Средиземноморьем, с более развитыми и культурно богатыми византийским (христианским) и арабским (исламским) мирами.

Значимо и внутреннее устройство западноевропейского средневекового общества. Культура эпохи Средних веков формировалась в условиях господства натурального хозяйства замкнутого мира сельского поместья. Товарно-денежные отношения были слабо развиты. В дальнейшем социальной основой культуры постепенно становились и городская среда, бюргерство, ремесленное

цеховое производство, торговля, денежное хозяйство. В Западной Европе, в связи с образованием централизованных государств, стали формироваться сословия, составлявшие структуру средневекового общества: духовенство, дворянство и остальное население, позднее названное «третьим сословием», «народом». «В феодальном обществе возвышение и переход из одного сословия в другое были почти невозможны» [72. С. 6], — отмечал Г.Ч.Ли. Социальная культура Средневековья выступала прежде всего как политическое господство военного сословия — рыцарства, основанного на сочетании прав на землю с политической властью. Эту сферу культуры отличала иерархическая вертикаль, где социальные отношения сеньора и вассала строились на основе договоров, семейных связей, личной верности, преданности и покровительства, скреплявших раздробленное общество. В связи с тем, что каждое сословие выполняло свою социальную роль, духовенству поручалась забота о душе человека, дворянству (рыцарству) — государственные дела, народу — труд. (С середины XI в. аристократия становится полностью военной, а потому термины *milis* (лат. «воин») и *nobiles* (лат. «благородный») и по объему, и по содержанию совпадают, становятся синонимами. Термин *miles*, как и *militia*, все чаще переводится с латыни на французский как *chevalerie* — «рыцарство» [125. С. 79]). Вследствие чего христианский идеал человека трансформировался в сословные идеалы человеческой жизни.

Важной особенностью процесса христианизации средневековой Европы стало формирование монашества и монашеских орденов, которое олицетворяло переход от общинного ожидания царства Божия на земле к достижению индивидуального спасения путем аскетического «сораспятия» Христа при жизни, совместной святой жизни и деятельности. По словам одного из основоположников западного монашества Кассиана, аскеза (в смысле самоотречения) — это только средство: конец подвижнической жизни — Царство Божие, цель ее — «чистота сердца», уже «не болезнующего пагубными страстями». Идеал, к которому ведут посты, аскетические упражнения и благочестивое «умное делание» — в молитвенном, мистическом единении с Богом, в бескорыстно-любовном общении с Ним [55. С. 22]. Каталонец Дурандо из Уэски положил начало великим нищенствующим орденам:

доминиканцам и францисканцам. Если св. Доминик был деятельным и опытным миссионером, то св. Франциск — аскетом-созерцателем, неутомимо служившим на пользу ближнего. Францисканский орден стал одной из наиболее могущественных организаций христианского мира благодаря приверженности послушанию, целомудрию и нищете. Их устав требовал полного самоотречения, нищеты и повиновения. А.Я.Гуревич считал, что христианский аскетизм отвергал земной мир, «ибо он греховен и подвержен божьему суду» [46. Т. 2. С. 45]. Нищенствующим орденам предоставлялись привилегии и льготы. Они были независимы от местных церковных властей и неподсудны суду епископа. Обоим орденам были предоставлены права проповедовать, исповедовать и отпускать грехи повсеместно, что стало причиной недовольства со стороны местного духовенства, которое лишалось своих доходов. Специальным полем деятельности нищенствующих орденов было обращение и преследование еретиков. Однако Рим никогда не возлагал официально инквизиторских обязанностей на ордены [72. С. 79—98].

Для дворянства были характерны иные представления о человеке и его месте в мире. Рыцарский идеал человека предполагал знатность происхождения, храбрость, стремление к подвигам, благородство, верность Богу, своему сеньору и прекрасной даме. В этих условиях личная свобода человека не продвинулась дальше свободы выбора господина. Если в период поздней античности гражданин полиса ощущал свое единство с социальным целым в повседневной жизни, то средневековая целостность резко отличалась от полисной своей иерархичностью. Средневековый человек эту связь с целым ощущал лишь духовно, через Бога. Общественная иерархия понималась как «проекция» небесной иерархии, иерархии ангельских чинов. Параллелизм этих иерархий — тема, волновавшая средневековых мыслителей. По учению Климента Александрийского, церковная иерархия есть воспроизведение иерархии ангельской [28. С. 58]. Обязательность земной иерархии, таким образом, доказывается тем, что она находится в соответствии с небесной. У Августина о небесном царстве говорится в терминах, заимствованных из римского публичного права: например, он говорил о «степенях чинов», которые будут установлены праведниками, при этом будет соблюдена

полная справедливость, так что у низших не будет никакой зависти к высшим, как теперь ангелам не завидуют прочие ангелы [4. Т. 4. С. 413]. Возникла необходимость большей конкретизации, представления небесного царства подобным во всем земным государствам, что и было сделано в XIII в. епископом Гильомом Овернским. Он представил бюрократический строй, точное разделение сфер деятельности каждого чина; разделил администрацию на центральную и областную, на военную и гражданскую. Отсюда он вывел, какова должна быть упорядоченная земная монархия, «ибо устройство небесного государства по необходимости не только подобно благоустройству земного, но является образцом для последнего» [28. С. 62]. У Гильома Овернского параллель между ангельской и церковной иерархией проведена до конца. К первой иерархии относится ближайшее окружение папы — кардиналы, делящиеся на епископов, пресвитеров и диаконов. Далее следуют прелаты, патриархи, архиепископы; наконец, три низших чина — это архидиаконы, священники и клирики [28. С. 62]. Символизируемое, облекшись в плоть и кровь символа, начинает жить его плотской жизнью. Небесная иерархия дала начало двум земным: светской и церковной. Так, каждому светскому чину соответствовал духовный: патриции — патриархи, военные трибуны — аббаты и т.д. Обе иерархии возглавляются (императором и папой). Впрочем, единство этим не нарушается, все чины в совокупности составляют тело Христово, так расчлененное, что каждый служит всем и каждому: глаза — мудрецы, уста — учителя, уши — благосклонные слушатели, руки — работники, ноги — преуспевающие в полезных делах, чрево — сострадающие и т.д. [28. С. 63—64]. Однако известно, в какие тупики попадало средневековое общество всякий раз, когда приходилось переводить на теоретическую почву спор о прерогативах папы и императора. Основным затруднением было то, что император, с одной стороны, возглавлял светскую иерархию и, таким образом, властвовал над «телами» (для чего и препоясывался светским мечом); с другой стороны, он выступал защитником Церкви, тем самым включаясь в состав церковной иерархии, где для него с трудом находилось место [28. С. 64]. Так, общий средневековый тип отношения человека к миру складывался на основе феодальной собственности, сословной замкнутости и духовного господства христианства.

Рассуждая об иерархии, нельзя не затронуть вопрос о существовании понятия «личность» в Средние века. Современные отечественные исследователи по-разному подходят к решению этой проблемы. В качестве ведущих можно выделить позиции А.Я.Гуревича, С.С.Неретиной и Л.М.Баткина. Согласно первой позиции, средневековый человек представлял собой исторически определенный (слабо индивидуализированный) тип личности [89. С. 76—77]. Это точка зрения А.Я.Гуревича. Согласно второй позиции, под понятие «личность» попадали только те представители средневекового общества, которые значительно отличались от своих современников по ряду важнейших характеристик [83. С. 23]. Свою концепцию личности С.С.Неретина сформулировала на основании сопоставления точек зрения Н.А.Бердяева, В.С.Библера и П.Абеляра. Л.М.Баткин придерживался следующего мнения: понятие «личность» появилось лишь в эпоху Возрождения [19. С. 59—60]. С такой точкой зрения трудно согласиться ввиду некоторых объективных причин, которые доказывают существование личности в средневековом обществе. Вызывают возражения и позиции А.Я. Гуревича и С.С. Неретиной по следующим причинам. До XIII в. в обществе преобладала тенденция принципиального отказа от индивидуального, для человека была важна типичность. Европейец жил в обществе, не знающем индивидуальности, в котором человек стремился быть «как все», т.е. не выделяться из сословия, к которому он принадлежал. Средневековый религиозный мистицизм, выдвигая идею любви к Богу через посредство любви к людям, утверждал идею Церкви: «Но пусть все в Едином возлюбят друг друга, как бы одного, и в любви к Единому станут едины» [28. С. 53]. Поэтому озаренная благодатью отдельная личность и Церковь обозначаются одними и теми же именами — невесты Христовой, Возлюбленной. Здесь обнаруживается двусмысленность символики: безразличное употребление одних и тех же символов для обозначения как индивидуальной, так и социальной сфер коренится в особом отношении к индивидуальному, понимаемому как феноменальное обнаружение типического, причем все то, что составляет своеобразие единичного, отбрасывается. Личность представляла интерес постольку, поскольку в ней было выражено «вообще» человеческое [28. С. 53]. Показательным является и то, что в баснях, притчах,

нравоучительных примерах, дидактических поэмах аллегорические фигуры Зависти, Лицемерия, Любомудрия, олицетворявшие добродетели и пороки, «ходили» среди настоящих людей. Это не производило шокирующего впечатления потому, что обычные люди тоже изображались условно, лишёнными индивидуальных черт.

Социально-идеологическим содержанием огромной эпохи, обозначаемой как «раннее Средневековье», был долгий переход от античного общества граждан-рабовладельцев к феодальной иерархии сеньоров и вассалов, от порядка собственников к порядку «держателей», от этики государственности к этике личного служения и личной верности. Специфика христианской символики личной верности облегчила ее функционирование в качестве ядра идеологического «феодального синтеза». Возникнув, христианство, по мнению С.С.Аверинцева, было крайне далеко от того, чтобы быть феодальной идеологией. Однако религией личной верности, «воинской» службы Богу оно было всегда. С.С.Аверинцев также подчеркивает высокую степень «семиотичности» феодальной этики как этики верности [6. С. 328]. Христианская религия, по его мнению, как религия верности тоже «семиотична». Мечта мыслителей Средневековья о разделении добра (град Божий) и зла (град Земной) была противоречивой. Эта противоречивость выступала движущей силой развития культуры, в ходе которого человек постепенно начинал обращаться к самому себе, а не только к Богу.

После XIII в. наметился мировоззренческий поворот, все более осознавались притязания отдельной личности на признание. Этот процесс шел постепенно, поэтапно, начавшись с осознания принадлежности человека не только к христианскому миру, но и к своему сословию, цеховому коллективу, где личные характеристики были возможны постольку, поскольку они приняты и одобрены своим коллективом. Человек становился сословной личностью. Следующим этапом в становлении средневековой личности было выполнение человеком своих социальных ролей (купца, рыцаря, ремесленника) — человек отождествлял себя со своей профессией. «Личность и сфера приложения ее деятельности мыслились неразрывно связанными друг с другом» [28. С. 103], — писал П.М.Бицилли.

Средневековое общество представляло собой множество небольших объединений — ячеек общества, которые стремились обособиться [28. С. 103]. В этих ячейках были свои органы власти, четкое распределение трудовых обязанностей и своя экономика. Они стремились к независимости, к тому, чтобы было все необходимое для жизни и деятельности. Особенно явными такие тенденции к независимости были в правовой и политической сферах. Каждое село желало иметь свое право, обычай. В то же время каждый из таких «мирков» хотел стать общим центром, объединив под собой остальных. Идея объединения до такой степени гипнотизировала мысль, что само слово «единство» приобрело магическое значение: одним из доказательств исключительного превосходства католической церкви являлось именно то, что она «католическая» — вселенская, т.е. единая, единственная, следовательно, единая истинная [28. С. 103]. А.М.С.Бозций утверждал: «Приверженцами христианской религии объявляют себя очень многие, но поистине и единственно прочна лишь та вера, что зовется католической, или всеобщей. Ибо, с одной стороны, ее авторитет опирается на всеобщие предписания и правила, а с другой — культ ее распространился уже почти во все пределы мира» [34. С. 117].

Христианская религия, с одной стороны, выступала как новая мировоззренческая опора сознания, как выражение потребности в святой и чистой жизни. Это учение стало своего рода «золотой серединой», компромиссом духа и плоти, ибо при всей своей спиритуалистичности Христос воскрес как телесное существо, имеющее плоть и кровь. С.С.Неретина поясняет: «Единожды умерев, Христос единожды и воскрес, как единожды воскреснут, по христианским представлениям, все люди: праведники и злодеи. Не вечное их воскресение предполагается, а однократное, для праведного и окончательного суда» [83. С. 29].

Афинагор утверждал, что воскресение тел возможно, и приводил три главных аргумента в защиту своих утверждений. Во-первых, если Бог создал человека для того, чтобы тот вел смиренную жизнь и созерцал Божьи творения, то сам факт рождения человека гарантирует его бесконечное существование, а последнее, в свою очередь, предполагает воскресение, без которого человек не мог бы продолжать существовать [52. С. 24]. Второй

аргумент Афинагора основан на природе человека, состоящего из души и тела. Изначально Бог сотворил не души, а людей. Но человек и душа неотделимы друг от друга, человек — это не только его душа, но и соединение его души и тела. «Но мыслительную способность и разум получила не душа как таковая, их получил человек. Следовательно, абсолютно необходимо, чтобы человек, состоящий из души и тела, существовал всегда, а это невозможно, если он не воскресает» [52. С. 25], — полагал Афинагор.

И, наконец, третий аргумент: «Каждому человеку полагается справедливое воздаяние — награда или кара. Если допустить существование Бога — праведного Творца, провидящего судьбы людей, то нужно допустить и справедливый суд, за которым следует приговор, и поскольку не душа, а человек в целом оказывается достойным или недостойным, то необходимо телесное воскресение, дабы был вознагражден или наказан весь человек в целом» [52. С. 24]. Как видим, Афинагор по-своему понимал смысл ряда фундаментальных проблем, которые предстояло решить христианским мыслителям.

Стоит отметить, что благость и единство христианского Бога не предполагало существования других богов, злонравных, как у язычников, — эта позиция строгая и определенная в христианстве, она не допускает компромиссов. Один Бог более понятен человеку, имеющему одного хозяина (сеньора). Идея о личном Боге в христианстве переводилась в план личного человеческого чувства и отношения.

С другой стороны, все идеалы, которые воодушевляли античность (например, радость земного бытия), христианство заменило стремлением к загробному существованию, умалением человека, сведением его к греховному существу, порицанием всех телесных радостей. Переход к аскетизму, устремленному к духовному единству с Богом, являл собой новый уровень духовного самосознания человека. В христианстве образцом для подражания стал выступать человек смиренный, духовный, страдающий, жаждущий искупления грехов и спасения с Божьей помощью, поэтому отшельнический образ жизни был очень распространен на средневековом Западе. Однако бегство в пустыню (место для покаяния, ритуала, обладавшего в XI—XIII вв. особой важностью) не было беспрерывным. Ж.Ле Гофф отмечал: «И хотя как явление

оно было постоянным, в нем наблюдались приливы и отливы; в IV—VII вв. приливная волна связана с общим исходом людей из городов; в XI—XII вв. аналогичная волна является своего рода реакцией на развитие урбанизации» [69. С. 95—96]. Специалисты, изучающие отшельническое движение, выделяют характерные черты отшельника: первая — это родство отшельника с дикарем, которое выражается в одежде из козьих или овечьих шкур (христианским прототипом отшельника является Иоанн Креститель — проповедник отшельнических идеалов); вторая характерная черта — это популярность отшельника, к которому люди шли исповедоваться, посоветоваться, получить благословение, исцелиться; среди приходящих к отшельнику за советом были даже короли [69. С. 99].

В период раннего Средневековья, вплоть до X в., даже в таких официально христианских странах, как Англия, Франция, Италия, Испания, наряду с христианством сохраняли большое влияние языческие верования варваров. Так, для знати характерно было формальное исповедование христианства и малая доля присутствия язычества. В простонародье большинство людей были приверженцами язычества. Зачастую даже сами священнослужители были не способны бороться с дикостью магнатов и народа. Знаменитый русский религиозный философ, поэт, публицист и критик В.С.Соловьев высказал мысль о «поверхностных христианах»: «Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранило языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старалось — частью инстинктивно, а частью и сознательно — утвердить рядом с христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом. Тут-то и положена была первая основа того христианско-языческого компромисса, который определил собою средневековое мирозерцание и жизнь» [108. Т. 2. С. 343]. И все же, несмотря на это «двоеверие», христианство уже в данный период явно преобладало над язычеством, и к началу второго тысячелетия на большей части территории Западной Европы оно стало единственной религией. Это подтверждается и тем, что повсеместно началось строительство церквей, они появились при всех приходах. Данный факт свидетельствовал

не только об экономическом подъеме, но и о повышении степени религиозности людей. А.Я.Гуревич писал, что им по душе приходились рассуждения о «единстве и красоте мира, и что центральное место в сотворенном богом мире принадлежит человеку» [46. Т. 2. С. 45]. Так, начиная с X в. и до эпохи Просвещения (конец XVII — начало XVIII вв.) христианство оставалось религией, входившей в жизнь каждого европейца с момента его рождения, сопровождавшей его на протяжении всего его земного существования и вводившей в загробный мир.

В связи с известной ролью христианства в западноевропейской средневековой культуре следует обратить особое внимание на такой исторический факт: простолюдины не желали иметь другой религии, хотя в большинстве своем принимали христианство. Но в своем мировосприятии, самоощущении, в своих мыслях, образах, чувствах и в поведении они до неузнаваемости преобразовывали христианское вероучение [108. Т. 2. С. 483]. Достаточно указать на народные суеверия, на популярность ворожбы, колдовства, которые со времен Средневековья и по настоящее время используются в христианской религии (молитва-закливание, крест-амулет, иконы) [108. Т. 2. С. 481]. Следовательно, наличие фольклорной культуры представляло собой явную мировоззренческую оппозицию ортодоксальному христианству. Его мировоззренческой осью стала вероисповедальная христианская связь единоверцев, их духовно-нравственные искания. Размышляя об этом, В.С.Соловьев писал: «...предполагаемая близость конца мира, с одной стороны, а с другой — еще более близкая возможность мученичества поддерживали тогдашних христиан на известной высоте и не позволяли практическому материализму брать верх» [108. Т. 2. С. 481].

Средневековая культура с самого начала представляла собой неоднородный мир. А.Я.Гуревич отмечал: «Религия вселенского призвания, христианство не рисковало замкнуться в границах одной цивилизации. Конечно, оно стало главным наставником средневекового Запада, которому передало римское культурное наследие. Конечно, оно восприняло от Рима и его истории склонность к самозамыканию. Но перед лицом закрытого типа религии западное Средневековье создало также и более открытый ее вариант; и диалог этих двух ликов христианства стал доминирующим

в ту переходную эпоху. Десять веков потратил средневековый Запад, чтобы сделать выбор между ставшими перед ним альтернативами: замкнутая экономика или открытая, сельский мир или городской, жизнь в одной общей цитадели или в разных самостоятельных домах» [46. Т. 2. С. 11].

В условиях господства эсхатологизма средневековые мыслители верили, что кончается не только мир, но и время как таковое. Осознание этого вносило особый трагизм в их жизнь. Психология мессианства представляла сущность нравственного идеала средневековой христианской идеологии единством Веры, Надежды и Любви. В этой триаде Вера выступала как особое состояние духа, как ведущая к Богу святая простота. Исследователь В.Е.Толпыкин в своей статье «Соотношение веры и разума в философии средневековья», рассматривая ценность веры для средневекового христианина, писал: «Еще в большей степени человеку необходима вера, ибо слабость, ограниченность человеческого ума не дают ему возможности постичь все величие Бога и сокровенный смысл мироздания» [120. Т. 2. С. 16].

Надежда олицетворяла идею спасения от греха с помощью Бога через загробное воздаяние, путь к которому лежал через смирение, следование образцам освященного Церковью поведения. «Мы должны смотреть не вовне, — писал немецкий мистик и проповедник Иоганн Таулер, — а действительно целиком и полностью вовнутрь, погружаясь в глубину нашей души, чтобы там искать Царство Божие и его Правду» [117. С. 2].

Любовь понималась в христианском вероучении как любовь к Богу, как связь, устремление к нему человека (1 Кор. 1, 13). Вера в единого всемогущего и всеблагого Бога была главным догматом христианства. Причем, по мнению религиоведа К. Каутского, «решающее значение для христианства имеет то представление о Боге, что Он есть Бог-Отец, Бог-Любовь, а люди — дети Божьи» [57. С. 75]. Познание Бога в Духе и в любви несет собой полную свободу; ибо любовь — свобода, а где любовь, там и свобода [28. С. 169], которая, согласно А.Августину, создает препятствия на пути искания Бога [3. С. 108]. В этом отношении показательным является крест Голгофы — латинский крест, известный еще как крест «восхождения» или «нисхождения». На нем изображены три ступени христианских «добродетелей» — Вера (самая высшая),

Надежда, Милосердие. Это один из наиболее лаконичных крестов алтаря.

Важнейшая идея христианства — это идея боговоплощения, боговочеловечения. Она заключается в том, что Бог-Отец в своей любви к людям принял человеческое тело, жил по законам вещественного мира, страдал и умер, будучи невиновным. Этой жертвой он искупил грехи людей и спас их для вечной жизни. Воплотившийся Бог был Сыном Божьим, Спасителем, поэтому прийти к Богу-Отцу можно только через веру в Христа. Размышляя об этом, В.С.Соловьев отмечал, что с этой стороны осуществление самого Царствия Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное [108. Т. 2. С. 339]. С.С.Неретина дополнила эту мысль: «Идея спасения преподана в форме увещания. Этические императивы таковы: 1) подчинение желательнее повелевания; 2) стремление делать добро; 3) оправдание жизни через веру и любовь» [83. С. 26].

Необходимой компонентой христианского вероучения была вера в Царство Божие, которое понималось как божественный мир, куда, в конечном счете, должны прийти души, чтобы соединиться с Богом для вечной блаженной жизни. Но уже на земле каждый человек может принять его в свою душу подвигом веры и любви. Каждый христианин, по мнению П.Абеляра, наделен свободой воли и свободным выбором, т.е. «самостоятельно решает грешить или не грешить» [2. С. 1]. Понятие «грех» имеет множество определений. Для его рассмотрения мы обратимся к труду «Этика, или Познай самого себя», принадлежащему П.Абеляру. «Грех — это презрение нашего Творца, и грешить — значит презирать Творца, т.е. не совершать ради Него того, что, мы верим, нам надлежит делать ради Него, или же не отречься ради Него от того, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него» [2. С. 15], — писал он. Точка зрения П.Абеляра интересна в силу того, что он в 1113 г. обучался в школе Ансельма Ланского, которая и славилась разработкой этико-теологических проблем. Именно в этой школе углубленно исследовали понятия греха и склонности к греху, что впоследствии у данного философа трансформировалось в понятие интенции [83. С. 251]. Термин «интенция» означал

у П.Абеляра не только осознанный умысел совершить грех, но и степень влияния на ум и чувства. Идея интенции, организующей деятельность субъекта, оказала огромное влияние и на этические взгляды философа. Его «Этика» не случайно стала самостоятельным произведением. Ее главной целью было определение понятия греха. П.Абеляр попытался пересмотреть аргумент Августина о воле как инициаторе греха. Ход его мысли был таким: во-первых, воля не есть начало греха; во-вторых, воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает инициировать грех; в-третьих, грех совершается человеком добровольно; в-четвертых, различными могут быть цели деяния (это можно обосновать следующим примером: двое казнят человека, однако один при этом движим личной ненавистью, другой — исполнением правосудия); в-пятых, следует разграничивать понятия «намерение» и «поступок» (двое хотели построить храм, один исполнил этот обет, у второго украли деньги, однако желание его осталось в душе, и поэтому заслуга его не умалена в сравнении с первым); в-шестых, определение греха следует давать через намерение, через добровольное, осознанное согласие на злодеяние [83. С. 275].

Мы остановимся на следующем определении, данном П.Абеляром: «Собственно грехом, однако, называется презрение Бога, согласие на зло. От него свободны малые дети и прирожденные идиоты — те, кто, будучи лишены разума, не имеют заслуг; ничто им не вменяется в грех, и они спасаются только лишь таинством причастия. Грехом называется также искупительная жертва за грех, относительно которой апостол говорит, что Иисус Христос взял на себя грех людей: „Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными перед Богом“ (1 Кор. 5, 21). Грехом, или проклятьем, называют также кару за грех, относительно чего мы говорим, что грех отпущен, т.е. отпущены муки, и Господь Иисус Христос нес наши грехи, т.е. претерпел казнь за наши грехи, т.е. за их последствия» [2. С. 7].

Если принимать значение этих идей для культуры как способа культивирования ценностей, то очевидно, что христианство считало земное, видимое, природное существование несовершенным и подлежащим преодолению. Высшей целью жизни провозглашалось спасение души человека. В Евангелии мы читаем: «Что

толку, если ты приобретешь весь мир, а душу потеряешь» (Лк. 9, 24). Действительно, по мнению многих мыслителей Средневековья, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, как считал П.Абеляр, «с какой душой они могут делать нечто; и не в поступке, а в намерении поступающего состоит заслуга или подвиг» [2. С. 12]. По мнению христианского теолога, представителя западной патристики Блаженного Аврелия Августина, истину следовало искать не вовне, а в душе самого человека [3. С. 126].

Богослов, христианский епископ и святой, философ, экзегет, один из трех «каппадокийцев» Григорий Нисский в своем произведении «Жизнь Моисея» выстраивал своего рода лестницу восхождения к Богу, т.е. к спасению. На этой лестнице — три ступени. Первая из них — катарсис, ступень очищения, т.е. крещения, вступление в стезю Бога. Она предполагала победу над страстями. Вторая ступень — это обретение разумом «естественного видения», что возможно в результате победы над страстями. Третьей ступенью было боговидение. На этой ступени происходило обожение [10. Т. 2. С. 259]. Проблема спасения, волновавшая человеческие умы, приобретала особую постановку, переносилась из плоскости индивидуального и вневременного в плоскость социального и исторического. Перенесение на Христа иудейских представлений о мессии, связанных с хилиастическими чаяниями с ярко выраженной политической окраской, привело к тому, что посланничество Христа начало рассматриваться как наступление эры господства Нового Завета в смысле нового общественного состояния, нового исторического периода. Отсюда развилось представление, что новозаветная история реальнее ветхозаветной, и в соответствии с этим сама историческая жизнь новозаветной поры мыслилась как ряд вечно повторяющихся уроков и примеров, дающих возможность возвыситься до понимания конечных истин в их чистоте [28. С. 152—153].

Наконец, следует отметить историзм духовной жизни Средневековья, обусловленный христианской идеей неповторимости событий, их единичности, вызванной уникальностью факта явления Христа как начала истории. В отличие от античной цикличности времени, Средневековье проникнуто ожиданием Страшного суда [5. С. 93]. Мир Библии — это «олам», т.е. поток временного свершения. Исходное значение слова «олам» — «сокрытое»,

«завершенное», отсюда «древность», начальное пра-время, но также «будущность», т.е. две темные бездны времени позади и впереди человека [5. С. 93].

Религиозность как доминанта духовной жизни Средневековья обуславливала роль Церкви как важнейшего института культуры. Церковь выступала в лице папства светской силой, стремящейся к господству над христианским миром. Перед Церковью стояла достаточно сложная задача: сохранить культурные и моральные ценности в обществе путем углубления религиозной сферы. Таким образом, развивая свою «небесную» жизнь в высших формах религиозности, Церковь должна была жить «земной» жизнью, преображая ее в Град Божий. Религиозное начало вынуждено было воспринимать в себя мирское, а мирское преображалось религиозным. Об этой противоречивости писал А.Августин в работе «О Граде Божьем» (413 г.). Он показал историю человечества как извечную борьбу двух градов: с одной стороны, Града Земного, представленного общностью, основанной на мирской государственности, на любви к себе, доведенной до презрения к Богу; с другой стороны, Града Божьего, т.е. духовной общности, построенной на любви к Богу и доведенной до презрения к себе [4. Т. 4. С. 420].

Многие исследователи средневековой культуры сходятся во мнении, что всю ее историю можно представить как историю смены борьбы Церкви и государства их слиянием. Возвышение государственности было необходимо не только светской власти, но и Церкви, т.к. это могло быть мощной поддержкой для католичества в строительстве Града Божьего на Земле. Одним из главных орудий для укрепления мощи Церкви было рыцарство, что позволило выделить рыцарскую культуру как характерное явление западноевропейского Средневековья. Кровопролитные крестовые походы под предводительством Церкви в эпоху Средних веков демонстрируют высокую степень религиозной нетерпимости, направленной против вероотступников и еретиков Семи Церквей [72. С. 71—72].

Таким образом, основой западноевропейской средневековой культуры были традиции античности, христианства и варварства. Влияние различных культур обусловило противоречивость самой средневековой культуры. С одной стороны, средневековая культура

обладала целостностью, обеспечиваемой символизмом. Мироззренчески это выражалось в систематизирующей роли религиозных идей теоцентризма, креационизма и фатализма. Господствующий принцип типизации был произведен от христианской идеи Бога как носителя всеобщего, универсального начала. Вторым условием единства миропорядка была иерархичность, согласно которой определяющими критериями были совершенство, знатность и благородство [28. С. 55]. Для культуры Средних веков был характерен также догматизм, авторитарность системы ценностей, идейная нетерпимость и эклектизм.

С другой стороны, в средневековой культуре сочетались раздробленность бытия, когда каждый народ имел свой уклад жизни, и тяга к Всеединству — граду Божьему на земле; привязанность человека к земле, своей общине, своему поместью, и христианская универсальность человека, чуждая идее национально-сословной ограниченности; страдальческое отречение от мира и тяга к насильственному преобразованию действительности. Кроме того, в Средние века в Европе получила распространение дуалистическая концепция манихейства с его своеобразной трактовкой понятий добра и зла, что свидетельствует о беспредельной сложности, неоднозначности средневековой ментальности, испытывавшей влияние различных, часто совершенно противоположных учений, догм, движений. В то же время эта концепция отражает свободолобие и сложную экзистенциальность августицианства и религиозной экзальтации [99. С. 146].

§ 2. Основные характеристики символов возмездия в культуре Средних веков

Символизм пронизывал собой всю средневековую культуру. По мнению П.М.Бицилли, слова приобретут для нас настоящий смысл и мы услышим средневековую речь, если войдем в круг мыслей средневекового человека, продумаем вместе с ним его умственные операции [28. С. 68]. В Средние века люди не только говорили символами, но и не понимали иной речи, кроме символической. Окружающие их предметы они воспринимали как символы чего-то более высокого, божественного. Священный мир можно было постичь лишь с помощью символов, понятных непросвещенным

людям. Мир не изображали символическим, его таким воспринимали. Однако человека считали непричастным к процессу символизации — он мог лишь догадываться, что стоит за символом. П.М.Бицилли подчеркивал, что вещи не могут просто служить символами и не мы вкладываем в них символическое содержание, поскольку «они суть символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения» [28. С. 15].

Вся средневековая культура была пронизана стремлением к символическому толкованию явлений природы, истории и Священного Писания. Связь земного и небесного миров в западноевропейском Средневековье представляли символически. Это была не причинная, пространственная или какая-либо иная связь, а именно символическая связь представления одного объекта другим, являющимся как бы его заместителем. Все предметные связи сводились к неустойчивым и многозначным связям символов. Реальные связи замещались умозрительными, вводимыми религиозной доктриной: весь посюсторонний мир виделся не чем иным, как символом потустороннего мира [46. С. 226]. Учение церкви о двух реальностях, из которых земная является лишь слабым отражением небесной, породило символичность средневекового искусства. Авторы книги «Культура: мир познания и жизни» верно отметили, что поскольку культура определяется в конечном счете образами или представлениями, «исповедуемыми» людьми, постольку характер этих образов и представлений определяет характер самой культуры [93. С. 5].

Не связывая явления друг с другом, средневековый человек связывал их прямо с Божеством, и этим уже косвенно определялось их взаимоотношение. Особое внимание изучению иерархии уделял последний латинский отец Церкви и основатель средневекового энциклопедизма Исидор Севильский. Седьмой том своего фундаментального труда «Этимологии» автор посвятил Богу, ангелам и святым, а также земным и небесным иерархиям. Подчиненность одних объектов другим была вторичной, производной, вытекала из всеобщей их подчиненности божеству. Мир воспринимался цельным, поскольку он полностью зависел от Бога, т.к. являлся его творением и его отображением. Всякий объект определялся только отношением к Богу, но не отношением к другим объектам, и иерархический порядок их сохранялся лишь при

условии, что иерархическая лестница доведена сознанием до конца. Если же мысль отвлекалась от Бога и сосредоточивалась на чем-то мирском, то единство мира исчезало. Это объясняет бес-связность средневековых произведений и изобразительного искусства, которая подчеркивается только внешней схематичностью построения [28. С. 89]. В то же время именно в изобразительном искусстве достигались структурная выразительность и конкретизация символов. Особенно ярко художники рисовали сцены ужасных бедствий и человеческой жестокости: на страдания были обречены изгнанные из рая Адам и Ева, Каин убивает брата, сам Христос проходит через страдания и смерть.

Изучение средневекового искусства началось сравнительно недавно. Это связано с тем, что уже в XV—XVI вв., во время расцвета культуры Возрождения, в сочинениях итальянских историков утвердился взгляд на Средневековье как на эпоху бес-просветного варварства. Искусство того времени стали называть готикой, т.е. искусством варваров. Эта точка зрения оставалась неизменной до тех пор, пока в странах Западной Европы продолжалась борьба с феодализмом. Первыми искусство Средневековья стали изучать романтики первой половины XIX в.

Раннехристианское искусство характеризовалось иносказательностью и частым изображением персонажей языческих мифов, т.к. здесь ведущую роль сыграл запрет иудейской религии на изображение божества. Из библейских и евангельских сюжетов предпочтение отдавали чудесным спасениям и исцелениям, в которых видели символ спасения души. После признания христианства и превращения его в государственную религию церковь не могла обойтись без религиозных изображений [85. С. 10—21].

В мышлении средневекового человека наравне с символикой огромное место занимали и фантазии, которые тоже, по мнению Ж. Ле Гоффа, относятся к области воображаемого, характеризующегося следующим образом: «Параметр воображаемого, этот своеобразнейший параметр истории, уже несколько лет привлекает мое пристальное внимание. Воображаемое особенно нуждается в дефинициях, ибо по природе своей не имеет четких границ. Я попытаюсь определить его исходя из трех референтных систем, с которыми у воображаемого имеются общие точки соприкосновения» [69. С. 6]. Таким образом, Ж. Ле Гофф выделял в качестве

первой референтной системы понятийную, которая связана с процессом абстрагирования (например, представление о соборе — это идея собора). Далее следовало, по его мнению, символическое понятие: «О символическом значении можно говорить лишь в том случае, когда рассматриваемый объект вписывается в определенную систему ценностей, исторически сложившуюся или идеальную» [69. С. 7]. Третья референтная система выводится из констатации факта, свидетельствующего о том, что в воображаемом присутствует образ.

Принципиальное отличие символа от знака состоит в том, что смысл символа не подразумевает прямого указания на денотат — означаемый объект. Знак становится символом тогда, когда его употребление предполагает общезначимую реакцию не на сам символизируемый объект, а на отвлеченное значение. Но при этом предметная, знаковая форма символа может иметь и даже может стремиться к сохранению внешнего подобия с символизируемым объектом либо может быть намеренно стилизованной под него, либо же имеет в качестве денотата специфическую черту, свойство, примету этого объекта. На сегодняшний день граница между знаком и символом для большинства из нас практически стерлась, во многом это связано с тем, что один и тот же образ при одних условиях является знаком, а при других — символом. Знак этот всего лишь обозначение чего-то при помощи какого-либо конкретного, всем известного образа.

Символ, в отличие от знака, многогранен и многозначен. Символ оживляет, дает новую жизнь, общезначимые характеристики давно известным образам, предметам, ситуациям. Так, Фемида, изображенная на логотипе какой-нибудь юридической фирмы, будет являться знаком этой фирмы, в то же время она остается символом космического закона и справедливости. Таким образом, применительно к символу можно говорить об определенном стремлении и приближении к тождеству означаемого и означающего, но это есть знаковое тождество, за которым стоит емкое смысловое содержание. Существует множество работ, посвященных изучению этого вопроса. Например, исследователь различных знаковых теорий А.Ф.Лосев проводит подробный анализ понятия «символ» в работе «Проблема символа и реалистическое искусство». Многообразии генерируемых средневековой культурой

символов никогда не было адекватным конечному числу существующих общепринятых форм. Это несоответствие, с одной стороны, приводило к искажению, к метафоризации смысла при означении, а с другой стороны — к многозначности языка, возрастающей по мере существования в пространственно-временном измерении. Термин «символ» происходит от греческого слова «symbolon», означающего «знак», «примета», «признак», «пароль», «сигнал», «предзнаменование», «договор в области торговых отношений между государствами». Греческий глагол «symbolô» означает «сбрасываю в одно место», «сливаю», «соединяю», «сшибаю», «сталкиваю», «сравниваю», «обдумываю», «заключаю», «встречаю», «уславливаюсь» [74. С. 10]. Этимология этих греческих слов указывает на совпадение двух планов действительности, а именно на то, что символ имеет значение не сам по себе, а как «арена» встречи известных конструкций сознания с тем или иным возможным предметом этого сознания.

Средневековая культура предполагала наличие отвлеченных, абстрактных смыслов, и символизация культурного объекта осуществлялась значительно быстрее, зачастую он создавался как символ. Сам характер символизации предполагал многозначность символа и сложный характер его восприятия, то есть рациональное познание, интуитивное понимание, ассоциативное сопряжение, эстетическое чувствование, традиционное соотнесение — это и есть отличия символа от аллегии и метафоры. Важные свойства символа — его репрезентативность, эстетическая привлекательность, подчеркивавшие его важность и общезначимость.

Идеалистическая, интуитивистская трактовка символа, данная Платоном и развитая неоплатониками, стала основой христианского символизма, в котором все сущее мыслилось как символ высшей, непознаваемой сущности — Бога. Только благодаря исследованиям известных мыслителей последующих эпох смысл и значение символа становились шире. Однако философское осмысление понятия символа восходит к античности — древнегреческому и древнеримскому классовому обществу VII в. до н.э. — V в. н.э. Именно с античной культурой принято связывать появление отвлеченных смыслов и абстрактного мышления. Уже в культуре античности, которая считается источником культуры

европейской цивилизации, основных политических и этических идей, существовали символы возмездия, а также боги и богини, каравшие людей за их проступки. В древнегреческом обществе считалось, что причастность индивида к целому, участие в политических делах создают благоприятные условия для его нравственного развития. Особое значение в нравственном отношении для греков имела идея возмездия и справедливости. Каждый человек знал, что если он сможет избежать наказания со стороны общества, то кара богов неизбежна. Например, в греческой мифологии существовала богиня Немезида, именуемая также Адрастеей — «неотвратимой», «неминуемой» [111. С. 10—11]. Согласно мифологии Немезида наблюдала за справедливым распределением благ среди людей (греч. *meto* — «разделяю») и обрушивала свой гнев (греч. *nemesao* — «справедливо негодую») на тех, кто преступал человеческий закон [78. С. 209]. Немезида была богиней мести, она запоминала людей, преступивших закон. Богиня всегда изображалась с атрибутами равновесия, наказания и быстроты (весы, уздечка, меч и плеть, крылья, колесница, запряженная грифонами). Всякое совершённое (сознательно или бессознательно) преступление неизбежно влекло за собой возмездие.

В греческой мифологии были и другие богини мести — Алекто, Тисифона и Мегера, обитавшие в царстве Аида и Персефоны. Согласно представлениям древних греков эти богини возбуждали в людях чувство мести, безумия и злобы. Образ Эриний прошел путь от хтонических божеств, охранявших права мертвых, до покровительниц законности и устроительниц космического порядка [Там же].

Однако месть и возмездие — это разные по своему содержанию понятия. Если месть — это вредящее действие одного человека в отношении к другому, сделанное из побуждения ответить за несправедливость, совершенную ранее, то, возмездие — это своего рода перепоручение мести Богу: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19, 18). В «Послании к Римлянам» мы читаем: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12, 19). И заканчивается фраза так: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21).

Понятие «возмездие» образовалось по методу кальки с греческого *antimisthia* — «кара за причиненное зло» (буквально — «ответная плата»): греческое «anti» переводится русским «воз» (в древности «въз»), «misth» соответствует русскому «мзда» (месть). Однако это было не единственное понятие, которое могло означать возмездие. Например, слово «*poîn*» — дословно «штраф» (например, за убитого) — означало возмездие, вознаграждение, кару, наказание [119. С. 6]. Выбор слова зависел от контекста.

В кратком этимологическом словаре русского языка под редакцией Н.М.Шанского указано, что слово «возмездие» заимствовано из старославянского языка [131. С. 45]. Однако более подробный анализ слова «возмездие» приводится в этимологическом словаре русского языка под редакцией М.Фасмера. По мнению этого ученого, в русском языке понятие «возмездие», заимствованное из церковнославянского языка, является синонимом понятия «мзда» [124. С. 25]. М.Фасмер также указал, что понятие «мзда» существовало в болгарском языке (мъзда), словенском (*mezda*), оно родственно древнеиндийскому *Midham*, осетинскому *Mizd* — во всех языках это слово имело значение «мзда, награда, отплата, месть» [Там же]. В толковом словаре С.И.Ожегова и Н.Ю.Шведовой слово «возмездие» толкуется как «отплата, кара, наказание за какой-нибудь проступок» [90. С. 92]. В латинском языке существовало слово «*retorsio*», означавшее «возмездие». Если обратиться к Библии, то в ней четко написано о возмездии: «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6, 23).

Общепризнанным символом правосудия в Древней Греции была Фемида (в Риме — Юстиция). В пантеоне божеств Фемида — титанида, дочь Урана и Геи. Согласно мифологии первым ее мужем был титан Иапет, от которого у нее родились титаны Атлант, Прометей, Эпиметий и Менетий. От второго мужа — Зевса — Фемида родила Мойр и Гор: Дике (эта богиня воплощала уже идею личной моральной ответственности индивида), Ирену («мир») и Эвномию («законность») [78. С. 209]. Зевс вершил правосудие только в присутствии Дике и Фемиды, никогда не выступавшей против Зевса, объявлявшей его решения и дававшей благие советы. Фемиду изображали на эмблемах, ее изваяния были на зданиях судебных присутствий. Главными атрибутами Фемиды

являлись меч и весы, ныне повсеместно используемые в эмблемах судебными и правоохранительными органами. Богиня изображалась с повязкой на глазах, с весами в левой руке и мечом — в правой. Таким образом, атрибутами богини правосудия Фемиды являлись весы, меч, мантия и повязка на глазах, причем первые два — главные атрибуты, очень древние и фундаментальные. Рассмотрим их значения подробнее. Весы издревле считались символом меры и справедливости. На весах правосудия взвешивались добро и зло, вина и невиновность судимого. Весы находились в левой руке богини Фемиды. Не только в древнегреческой, но и во многих других древних мифологиях владыки загробного мира взвешивали добрые и злые поступки людей, и посмертная судьба каждого зависела от того, какая чаша перевесит.

В средневековом христианстве весы тоже были символом Судьи мира на Страшном суде, справедливости правосудия, правды и божественного осуждения. Весы являлись символом не только правосудия, но и неизбежного возмездия в загробной жизни за земные грехи и благие деяния. Весы воздаяния обычно ассоциировались с Иисусом Христом. В западной средневековой иконографии этот символ был атрибутом архангела Михаила — самого воинственного из всех остальных архангелов, т.к. он постоянно сражался с драконами, змеями и демонами. Архангел Михаил защищал Царство Божие от всех, кто восставал против Бога и сомневался в его всемогуществе. Имя «Михаил» в переводе с древнееврейского языка означало «кто как Бог» [20. С. 193]. Главным принципом архангела Михаила была божественная справедливость, поэтому его изображали с весами в руках как участника Страшного суда. В духовном смысле Михаил олицетворял истинную сущность человека, находившуюся в постоянной борьбе против демонов тщеславия и эгоизма. К XII в. в Западной Европе утвердилась иконография, которая накладывала евангельскую концепцию Страшного суда на апокалипсическую концепцию конца времен, связывая одну с другой.

Непобедимую небесную и духовную силу, воздаяние, правосудие и высшую справедливость в Античности, а также в Средних веках символизировал меч. В руках Фемиды он был символом возмездия. Если меч изображался острием вверх, то это указывало на «волю небес», высшую справедливость, а также на постоянную

готовность его применения. Меч богини был обоюдоострым, поскольку закон не только карает, но и предупреждает. Его часто изображали в правой руке, считавшейся символом действия, силы и правого дела.

Культовый меч был особенно развит в субкультуре средневековых рыцарей-крестоносцев, благодаря чему меч приобрел и церемониальное, и ритуальное значения (например, при посвящении в рыцари). Кандидата, посвящавшегося при Храме Господнем, опоясывали «благословенным» мечом, после чего он становился «Илией» («сильным»), или «судьей Божиим» («Слугой Божиим») [113. С. 33]. Однако следует уточнить, что королевский меч, иногда противопоставлявшийся «мечу мирского рыцарства», выступал в роли носителя идеологического символа [125. С. 268]. Его функцией было наказание злодеев (функция королевской полиции и правосудия). Именно на королевскую власть с XII в. стала возлагаться обязанность защищать Церковь и бедных [Там же]. В искусстве меча являлись атрибутом аллегорических фигур Правосудия, Постоянства, Силы Духа и Гнева, а также святого Павла, который называл Слово Господа «мечом духовным» [121. С. 221]. Обоюдоострый меч в христианстве был особенно важным символом божественной мудрости и правды. В «Откровении Иоанна Богослова» сказано: «Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей» (Откр.; Апокс. 1, 16). Обоюдоострые мечи также связывали с очищением. С очищением были связаны и изображения библейского херувима с огненным мечом, который охраняет дорогу, ведущую в Эдем: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 24). Как символ кары Господней меч присутствовал и на изображениях Иисуса Христа-Судьи.

Мантия считалась и считается торжественным, ритуальным одеянием, предназначенным для совершения в нем определенной церемонии, действия, в данном случае — правосудия. Переодевание призвано было обеспечить духовный переход в соответствующее ритуалу состояние. Одевание должно было соответствовать характеру действия, поэтому так важно было судье облачаться в мантию, оставляя платье для мирских дел.

Повязка на глазах богини Фемиды символизировала беспристрастность, т.к. еще в античности было провозглашено равенство всех граждан перед законом. В христианстве повязка на глазах символизировала закон Бога: «И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [и в душе твоей]; и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими» (Втор. 6, 6). Судья не должен взирать на самих тяжущихся, на их имущественное и социальное различие, а обязан лишь внимать фактам, выслушивая обе стороны. Правосудие не видит различий между людьми, оно слепо в том смысле, что воздает лишь по заслугам.

Символами возмездия были богини, некоторые виды оружия, а также некоторые животные и птицы. Например, «орел летящий» в Откровении Иоанна Богослова являлся символом возмездия, которое падало на головы грешников во время Второго пришествия (Откр.; Апок. 4, 7). В библейской символической орел имел противоречивую трактовку. С одной стороны, в поздних наслоениях в Библии орел расценивался как символ силы, могущества, величия, гордости, надменности и самонадеянности: «Грозное положение твое и надменность сердца твоего обольстили тебя, живущего в расселинах скал и занимающего вершины холмов. Но, хотя бы ты, как орел, высоко свил гнездо твое, и оттуда низрину тебя, говорит Господь» (Иер. 49, 16). Христианская Церковь, без различия конфессий, считала орла символом светской власти, монархов и одновременно символом веры, созерцания, справедливости, благородства и духа, парящего над землей.

В средневековой христианской иконографии орел ассоциировался, с одной стороны, с вознесением Христа, с молитвами, посылаемыми к небесам, с нисхождением милости Божьей и победой над злом (в том случае, когда орел изображен со змеей в клюве). Иудейские представления (согласно которым орел обжигает свои крылья на солнце, после чего падает в океан, откуда появляется с новой парой крыльев (Псалмы 103:5)), стали одним из символических мотивов христианского крещения. Орла изображали не только на купелях, но и на церковных кафедрах — как эмблему святого Апостола и евангелиста Иоанна Богослова, несущего Слово Христово. Орел служил символом Иоанна, лев —

евангелиста Марка, человек — Матфея, телец — Луки. «Эти существа, — отмечал отечественный культуролог А.Я.Гуревич, — одновременно символизировали Христа в четырех решающих моментах его жизни: Иису с — «человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся» [46. С. 227].

С другой стороны, орел был символом птицы, поедающей мертвечину. Он также представлялся символом скорости падения, исчезновения и ничтожества: «Не заботься о том, чтобы нажить богатство; оставь такие мысли твои. Устремись глаза твои на него, и — его уже нет; потому что оно сделает себе крылья и, как орел, улетит к небу» (Притч. 23, 4—5).

Средневековые люди различали мир земной и мир сверхчувственный, которые на равных правах присутствовали в сознании человека и обеспечивали его цельность. Доминирование символического мышления было связано с его универсализмом. Например, свойство универсальности можно проследить на примере церкви. Церковь, согласно средневековым представлениям, объединяя земное и небесное, являлась олицетворением микрокосма [26. С. 778]. Однако среди мыслителей не было однозначного понимания церкви. Русский специалист по позднеантичной и раннехристианской эпохам С.С.Аверинцев, проанализировав понимание сущности церкви у А.Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, пришел к следующим выводам. Для А.Августина церковь — это странствующий по земле, бездомный и страннический град, находящийся в драматическом противоречии с земным градом и в драматическом нетождестве себе самому, потому что многие его враги внешне принадлежат к нему. Для Псевдо-Дионисия церковь — это иерархия людей, отражение чистого света в чистых зеркалах, это стройный порядок таинств [5. С. 97]. Церковная дисциплина была аналогом космологического принципа, каждый из людей должен был подобно звездам занимать свое место в мире — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя яко на небеси и на земли». Об объединении церковью земного и небесного апостол Павел говорил в послании к евреям: «Но вы (христиане. — *З.Ц.*) приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев,

написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу, и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева» (Евр. 13, 22). При этом микрокосм являлся не просто малой частью целого, он был как бы ее уменьшенной моделью. Согласно идее, высказывавшейся и богословами, и поэтами, микрокосм столь же целостен и завершен в себе, как и большой мир. Олицетворением микрокосма была церковь [46. С. 230]. Размышляя над этим вопросом, П.М.Бицилли писал: «Поскольку человечество является одним из элементов космоса, оно принадлежит к системе природы, и его иерархия составляет лишь несколько звеньев общей цепи вещей, связующей землю с небом. С другой стороны, человеческий мир сам может быть рассматриваем как законченное в себе, замкнутое целое, как некий макрокосм, по отношению к которому каждый из его элементов мыслится как микрокосм, т.е. опять-таки законченное целое, воспроизводящее в себе макрокосм. Такова в сжатой формулировке средневековая концепция общества, входящая в концепцию мира» [28. С. 97].

Понятие «космос» распалось на два противоположных понятия: *civitas Dei* и *civitas terrena*, причем последнее сближалось с понятием *civitas diaboli* [46. С. 230]. Человек стоял на пути, ведущем как к духовному граду Господа, вышнему Иерусалиму или Сиону, так и к граду Антихриста, греховности [4. С. 415]. Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству женщины и было перенесено на мироздание Пифагором. В философской литературе это слово входит в синонимический ряд «диакосмесис» — «таксис», объединенный идеей стройности и законосообразности. Представление о мировом порядке в Средние века связывалось с представлением о божественном начале [5. С. 89—91].

Если вспомнить Св. Хильдегард из Бингена (XII в.), известную как Благословенная Хильдегард, то рисунки, иллюстрирующие ее видения, отличаются упорядоченностью, гармонией, равновесием между микро- и макрокосмосом [20. С. 411—412]. Она рисовала себя склонившейся у ног человека, такая картина воссоздала микрокосм и макрокосм. Она видела себя зрителем, который, не участвуя в тайне гармонической симфонии «большого» и «малого»,

был простым свидетелем благодати. Аналогия микрокосма и макрокосма была заложена в самом фундаменте средневековой символики. Действительно, «многочисленные соответствия (в космосе, стране, городе, храме, дворце, доме и хижине) подчеркивают одну и ту же основную символику: каждый из этих образов выражает экзистенциальное чувство бытия в организованном и осмысленном, сотворенном сверхъестественным существом мире», — отметил историк религий и исследователь мифологии М.Элиаде [137. С. 47]. Так и средневековый человек чувствовал себя одним целым с вселенной, природой, землей и общественной группой: «Таковы предпосылки каждой культуры, — писал О.Шпенглер, — вырастающей наподобие растения из своего родного ландшафта и еще больше углубляющей душевную связь человека с землей» [133. С. 782].

Следует сказать и о том, что в Средние века был очень распространен образ Мирового Дерева. Например, известное в мифах Мировое Древо считалось воплощением Великой богини; возможно, отсюда получило свое начало греческое слово *kalon* — «дерево», а также *skolos* — «шест на могиле». Супругом богини неба считался бог преисподней, а их детищем был хлеб [41. С. 13—14]. Поскольку волосы считались характерным признаком богини (древние статуэтки жриц в странах Средиземноморья изображают женщин с длинными распущенными волосами), жрецы и жрицы совершали обрядовое жертвоприношение своих волос. В католицизме сохранился рудимент этого обряда — выстригалась тонзура круглого очертания, т.к. круг был символом богини. Также следует отметить и то, что богиня неба считалась хозяйкой дождя, знак облака в виде концентрических окружностей, будучи одним из символов богини, приобрел семантическое значение «небо», что в свою очередь и привело к представлению о том, что небо состоит из нескольких ярусов [41. С. 18].

Любопытную метаморфозу Мирового Древа мы находим у средневековых авторов. Многие из них пишут о «перевернутом дереве» (*arbor inversa*) [46. С. 29], растущем с небес на землю: корни его — на небесах, а ветви — на земле. Метаморфозу перевернутого дерева можно понимать тройко. Это дерево, с одной стороны, служило символом веры, познания и воплощало образ Христа. Средневековые авторы делали акцент на установлении

преемственности грехопадения и распятия, утверждая, что крест был сделан из дерева познания, росшего в райском саду, либо из того дерева, что выросло из его семени [132. С. 437]. Когда распятый Христос изображен с закрытыми глазами, крест носит название «мертвый Христос», с открытыми — «Христос в агонии». Когда же Христа изображают с короной на голове и одетого, распятие называется «Распятие Христа-царя». Самыми ранними изображениями такого рода считаются изображения молодого человека с крестом, украшенным драгоценными камнями, символизировавшим победу, с ягненком (это символизировало «тот, кто возьмет на себя грехи мира»). Изображение Христа на кресте появилось после Константинопольского собора 692 г. Поначалу Христос не был соединен с крестом; он изображался облеченным в длинную тунику, с короной на голове и распростертыми руками. Борода и нагота появились только в XX в. как символы страдания; были также добавлены пять ран и терновый венец. Часто вверху изображался свиток с буквами INRI — это была латинская аббревиатура слов «Иисус из Назарета, Царь Иудейский» [78. С. 12—14]. Основная мифологема, связанная с крестом, подчеркивает: человек (или божество), висящий на кресте и раскинувший руки по сторонам креста, умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой жизни.

С другой стороны, дерево могло представлять собой центральную ось потока божественной энергии, связывающего сверхъестественный и естественный миры. Со временем центральная ось потока божественной энергии трансформировалась в символический образ Дерева Жизни (или Космического Дерева). Корни этого дерева погружались в воды загробного мира, и, проходя через землю, оно достигало небес.

В то же время дерево сохраняло и более древнее значение — символа человека-микрокосма и мира-макркосма. «Зависимость варваров, — писал А.Я.Гуревич, — от природы была еще настолько сильной, что создаваемый ими образ мира нес многие черты, свидетельствовавшие о неспособности человека четко отделить себя от природного окружения. В древнескандинавской поэзии многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот: органический и неорганический мир обозначался через элементы человеческого

тела. Голову называли „небом“, пальцы — „ветвями“, воду — „кровью земли“, камни и скалы — „костями“, траву и лес — „волосами земли“. Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными» [46. С. 30].

Из Библии нам известно, что среди священных деревьев у древних евреев первое место занимали дуб и терпентин. Очень часто эти священные деревья росли и растут в одиночку или целыми рощами около часовен. Так, первое отмеченное в Библии явление Бога Аврааму было у священного дуба, и здесь Авраам построил Богу алтарь. Далее мы узнаем, что Авраам жил у дубов и что здесь он также построил алтарь господу. Как отметил Дж. Дж.Фрезер, «святыни — живые памятники, которые своими куполами и рощами свидетельствуют о древних суевериях современного человека; и если последнее обстоятельство не увеличивает нашего пиетета к этим местам, то, во всяком случае, вызывает значительный интерес к их изучению» [126. С. 383].

Дуб и терпентин относятся к разным породам деревьев, но по своему внешнему виду они очень похожи, потому, вероятно, древние евреи их часто относили к одному виду и давали им схожие названия. Разница между ними заключается отчасти в знаках для гласных, внесенных в библейский текст масоретскими писцами в Средние века [126. С. 384]. Дж. Дж.Фрезер в своей работе «Фольклор в Ветхом завете» приводит ряд доводов в пользу того, что под священным деревом следует понимать именно дуб, и подтверждает факт почитания дуба древними идолопоклонниками-евреями свидетельством пророков, обличавших это суеверие. Так, в «Книге пророка Осии» говорится: «На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают хождение под дубом и тополем и теревинфом, потому что хороша от них тень; поэтому прелюбодействуют дочери ваши и прелюбодействуют невестки ваши. Я оставлю наказывать дочерей ваших, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют, потому что вы сами на стороне блудниц и с любодейцами приносите жертвы...» (Ос. 4, 13—14). Указывая на священные рощи язычников, Иезекииль пророчествовал: «И узнаете, что Я Господь, когда пораженные будут лежать

между идолами своими вокруг жертвенников их, на всяком высоком холме, на всех вершинах гор и под всяким зеленеющим деревом, и под всяким ветвистым дубом, на том месте, где они приносили благовонные курения всем идолам своим» (Иез. 4, 13). Исаия, имея в виду грешников, отпавших от Бога, говорил: «Они будут постыжены за дубравы, которые столь вожделенны для вас, и посрамлены за сады, которые вы избрали себе...» (Ис. 1, 29). Автор позднейших пророчеств, приписываемых Исаии, обличая идолопоклонничество своих современников, говорил: «...разжигаемые похотью к идолам под каждым ветвистым деревом, заколающие детей при ручьях, между расселинами скал...» (Ис. 57, 5). Здесь, несомненно, идет речь об обычае принесения детей в жертву Молоху. Кровью убитых детей обмазывали священные дубы или приносили ее в жертву в какой-либо другой форме. На примере символического значения дуба мы можем видеть, что символический смысл деревьев совмещался с их благотворными и пагубными свойствами, объединяя внешнее и внутреннее восприятие.

Для исследователя древнейших сакральных символов Г.Ф.Вирта (1885—1981 гг.), который стал основателем «Центра по изучению шрифтологии и симвонологии», простейшие фигуры оказывались сложнейшими символами, несущими в себе, помимо колоссальной древности, множество сакрально-теологических и календарных смыслов. В концепция Г.Ф.Вирта акцент ставился на культово-символическую проблему, т.к., согласно его мнению, если у человечества имеется общий культово-символический, сакральный исток, то возвращение к нему как к единственно возможному истоку является намного более предпочтительным, нежели выяснение расовых отношений [37. С. 22]. Свой метод исследования сакральной символики Г.Ф.Вирт определял как «древнейшую историю Духа», либо как «историю обнаружения Духа в древности», либо как «древнейшую историю духовной традиции». Он утверждал, что вся символика и мифология народов мира сводится к повторению сакральной символики и мифологии народов Севера, их символика и мифология сводится к описанию Великого Пути (Юла), а он, в свою очередь, сводится к особому, присущему лишь северным людям пониманию Космического Света как особой Божественной Благодати [37. С. 56]. Согласно Г.Ф.Вирту, изначально-нордическое переживание Времени,

Света и Порядка было цикличным. Движение по кругу и обращение вокруг себя — великий космический закон Бога, нравственное основание Универсума и всего Бытия. Из этого основания произрастает Бого-Переживание и любое Право-Сознание. Закон вечного Превращения, Откровение которого во времени и пространстве, в самом течении Года, понималось через символ Древа Года, Мира и Жизни. Мировое Древо — это символ вечного космического закона, Права, Культуры и Исток святого Бытия. Ежегодное наблюдение за Солнцем, переживание космической символики составляло основу традиционного Бого-Миро-Понимания и Бого-Миро-Переживания. Изначальным содержанием протописьменного послания была Благая весть о Спасителе, грядущем освободить Человечество в Мистерии Зимнего Солнцестояния. Космическая символика Спасителя — крест в круге (кельтский крест) — это и есть символика изначальной религии человечества, символика универсальная по своему значению и передающая глубинное сотериологическое упование. Таким образом, изначальной верой германцев был солнечный, полярный монотеизм, — так считал Г.Ф.Вирт. Именно такая форма представления о Божестве и о Спасителе составила основу раннего христианства [37. С. 56]. Вера в Христа была отголоском древнейшей атланти-нордической веры в Спасителя, сохранявшейся в культовой символике народа на протяжении последующих столетий. По мнению самого Г.Ф.Вирта, единственным основателем атланти-нордической религии может быть сам Спаситель, понятый как вневременная фигура Сына Божьего, вошедшего во Время, чтобы в нем умереть и воскреснуть. Для Г.Ф.Вирта Спаситель — это распятый на Космическом Кресте полярно-райский нордический Кродер, пришедший из далекой Гипербореи архетип вечного возвращения. Благодаря Спасителю совершается мистерия зимнего солнцестояния. В соответствии с этим формируется и Язык. Для каждой точки календарного круга имеется свое лингвистическое соответствие, запечатленное в гласных, вокальных звуках. Это — фонемы рая, от произнесения которых зависит судьба универсума.

Как мы уже знаем, Г.Ф.Вирт говорил про священные циклы космического Года — два равноденствия и два солнцестояния. На протяжении календарного года Космический Спаситель движется по кругу, останавливаясь в этих четырех точках и представляя

в различных образах: в образе Младенца, Мужа и Старца. Затем Спаситель претерпевает мучение на Древе (Крестное Древо) и возрождается в точке Зимнего Солнцестояния, получая свой священный знак — руно МАДР (Человек, воздевающий руки) [37. С. 70]. Примерно так рассуждал и С.С.Аверинцев: «Единойжды умер Христос, — восклицает А.Августин; но каждый год в неизменной череде Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий „священной истории“» [5. С. 97].

Средневековые мыслители считали, что, помимо видимых, наружных органов зрения и слуха, есть внутренние, невидимые. Невидимые органы чувств гораздо важнее видимых, ибо именно с их помощью воспринимаются божественные видения и послания, а также скрытый смысл вещей. Такое отношение к внешнему и внутреннему восприятию Ж. Ле Гофф пояснял следующим образом: «Путем огромных усилий средневековому христианству удавалось перевести восприятие мира извне вовнутрь; начало было положено Блаженным Августином и Боэцием, в конце VI в. продолжено Толкованиями на Иова Григория Великого, и в результате обрело свое выражение в форме мистических видений и экстатических состояний, посещавших мужчин и женщин в XII—XVI вв.» [69. С. 12].

Подводя итог, отметим основные отличительные черты западноевропейских средневековых символов. Во-первых, средневековая символика была исторична. В процессе ее развития значение символа менялось: один и тот же символ на разных исторических этапах мог означать разные объекты (например, символ Мирового Древа имел множество и положительных, и отрицательных значений). Во-вторых, символика выполняла коммуникативную функцию, т.к. с помощью символов люди передавали друг другу символическое содержание отдельных объектов и с их помощью мыслили. В-третьих, учитывалась амбивалентность символа, в зависимости от контекста он мог олицетворять и добро, и зло (например, с одной стороны, орел символизировал вознесение Христа, молитвы, посылаемые к небесам, нисхождение милости Божьей и победу над злом, с другой — представлялся символом падения и уничтожения). В-четвертых, основополагающей тенденцией средневекового символизма была универсальность, т.е.

способность с помощью мысли открывать скрытые от человека значения вещей. С другой стороны, тяготение к универсальности объясняется стремлением «охватить весь мир в целом, понять его как некоторое законченное всеединство» [28. С. 12], — писал П.М. Бицилли. Следовательно, символ выступал как принцип конструирования и упорядочивания мира, т.е. в нем присутствовала и своя идея, и образное воплощение этой идеи, но только с одним условием: эта идейная образность в символе обязательно была общностью, закономерно разлагаемой в ряд отдельных единичностей [74. С. 42]. В-пятых, символы замещали реальные объекты, т.е. Церковь, понимаемая как микрокосм, была проекцией макрокосма — Вселенной. Григорий Великий занимался толкованием книги Иезекииля. В одном месте под «Нижними вратами храма», по его утверждению, разумеется Церковь, в другом — эти же слова означают Царство Небесное. И в том, и в другом случаях речь шла о Церкви. Но Церковь имеет две жизни — временную и вечную. В вечной жизни Церковь и есть Царство Небесное [28. С. 17]. В-шестых, символ был нейтрален: он находился между сверхъестественным божественным (чудным, зависящим только от благой воли Бога) и сверхъестественным дьявольским (магическим, в котором преобладало разрушительное влияние сатаны). Необходимо отметить устойчивость и общезначимость символов, поскольку вещи-символы — это в одинаковой мере твари Божьи, которые носят на себе отпечаток Творца [Там же]. С помощью символов средневековые мыслители связывали земной и небесный миры.

Глава 2

ЗНАЧЕНИЕ И САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ СИМВОЛОВ ВОЗМЕЗДИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ХРИСТИАНСТВЕ

§ 1. Представления средневековых мыслителей о земном возмездии

Из письменных источников, посвященных исследованию Средних веков, известно, что в X—XII вв., когда наблюдалось усиление церковной власти и когда вследствие этого начала подниматься волна религиозной нетерпимости, любому совершенному преступлению давалась религиозная оценка. Церковь стремилась закрепить свое руководящее положение в обществе путем централизации власти и преследования инакомыслящих. «Чтобы удерживать верующих на правом пути, она обращалась к духовным судам, которые были при каждой епископской кафедре» [72. С. 5], — отмечал американский историк, один из крупнейших в XIX в. исследователей инквизиции Г.Ч.Ли в своей работе «История инквизиции в Средние века». Отсюда следовало, что «церковь наказывала не за вред, нанесенный обществу, и не за преступление, причиненное человеку, а за отпадение от церкви, за отступление от слова божьего, отступление, могущее и не сопровождаться уголовным преступлением» [134. С. 6], — писали Я.Шпренгер и Г.Инститорис. Преступление, совершенное против Церкви, расценивалось как ересь и считалось более тяжким, чем то, которое было направлено против человека или общества. Следовательно, и наказание для таких преступников должно быть более суровым. Церковь противопоставлялась миру, во-первых, как носительница высшей идеи, как воплощение абсолютного в мире. Во-вторых, — и именно потому, что в ней реализована вечная истина, — как пребывающий, постоянный элемент исторической жизни, присущий всем эпохам, неподвижный среди течения событий [28. С. 186].

Забота о сохранении чистоты души вызывала необходимость постоянного наблюдения за действительными или мнимыми заблуждениями каждого, а это давало церкви полномочия вмеша-

ваться в частную жизнь человека. К тому же сделавшийся почетным в середине XI столетия celibat резко отделил священников от мирян и закрепил за церковью ее владения. Возможность пользоваться в обществе привилегиями духовного лица способствовала устремлению многих людей в ряды служителей церкви, что, в свою очередь, спровоцировало процветание симонии и nepотизма. В эпоху грубого насилия высшие церковные звания раздавались людям, искушенным в интригах, или таким, воинственные наклонности которых обеспечивали безопасность церквям [72. С. 10—11].

Лицо духовного звания было подсудно только своим духовным судам, которые не могли вынести смертного приговора. Хотя всегда можно было обжаловать решение духовного суда в верховном судилище Рима, виновные часто оставались безнаказанными [72. С. 13]. В этом видится главная причина деморализации духовенства и взаимной ненависти мирян и священников. Папа Иннокентий III утверждал, что власть духовная настолько выше власти светской, насколько душа выше тела; он провозгласил себя наместником Христа, помазанником Бога [Там же]. Этим воспользовались монашеские ордены, которые добились неподсудности епископскому суду и переходу их под непосредственный контроль Рима. В связи с таким положением дел монастыри сделались очагами разврата.

Главным источником доходов прелатов и главной причиной бедствий народа был духовный суд, а также исповедь, которая, став обязательной и превратившись в монополию священников, приносила хорошую прибыль. «Все свидетельства этой эпохи подтверждают, — писал Г.Ч.Ли, — что прелаты того времени отличались склонностью к хищению и насилию» [72. С. 7]. Видя полную безуспешность государственных усилий провести реформу монашеских орденов, аббат Жанблу в 1190 г. признавался, что монашество — позор и язва, предмет непристойных насмешек и горьких упреков в устах всех христиан [72. С. 13].

Церковь, небрежно относившаяся к своим обязанностям, столкнулась с опасностью подорвать свое могущество. К тому же с начала XII в. начались преобразования, в результате которых Европа становилась родиной искусств и наук, образования и высокой культуры. Эти события спровоцировали конфликт между

консервативной и прогрессивной силами, Церковью и ересью. Все ереси, отрицавшие священство, были направлены против злоупотреблений, при помощи которых духовенство старалось удержать свое господство над душами верующих. Один из инквизиторов, объясняя причины успеха ереси, отмечал нравственную грязь духовенства, его невежество и заблуждения, бессодержательность его проповедей, презрительное отношение к таинствам; почти все верующие испытывали ненависть к такому духовенству. Излюбленными аргументами еретиков были гордость, алчность и распущенность духовенства и прелатов [72. С. 22].

15 мая 1252 г. Иннокентий IV разослал буллу «Об истреблении», в которой приказывал исполнительной власти изгонять еретиков, приравненных к колдунам [72. С. 110]. «Поскольку колдун, — полагали теологи-доминиканцы Я.Шпренгер и Г.Инститорис, — как орудие злой воли демона, причиняет людям вред, порчу, зло, насылает на них всякие беды и несчастья, отнимает у них сон и спокойствие, лишает их пищи и удовольствия, он еще в древнем мире подлежал, как всякий преступник, суровому наказанию, в меру своего преступления» [134. С. 5]. В связи с этим чародейство тоже стали интерпретировать как колдовство, совершаемое ведьмой (колдуном) по сговору с дьяволом, при этом колдовство объявлялось ересью, а степень наказания определялась светским судом и соотносилась с тяжестью греха, а не преступления [81. С. 305]. Это означало, что убийство, совершенное без примеси колдовства, могло быть наказано менее сурово, чем гадание или заговаривание, «в котором явно сказывался элемент дьявольского наваждения» [81. С. 6].

Магия, колдовство и чародейство имели большое значение в эпоху Средних веков. Религиозные мыслители того времени предприняли первые попытки обосновать различия между чудотворным, чудесным и магическим. По мнению церковных авторитетов, чудотворное есть сверхъестественное божественное [146. С. 12]. Чудесное — это сверхъестественное само по себе, в котором ни Бог, ни дьявол не играли решающей роли. Сфера магического — это сфера проявления чуждого Богу сверхъестественного. Сначала сферу магического связывали с отдельными личностями (чародеями), а затем стали обвинять людей в связи с дьяволом и в колдовстве. Таким образом, чудо дифференцировали

на три сферы: чудотворное, чудесное и магическое [81. С. 303]. В истории Средневековья до XII—XIII вв. образы чудесного оставались преимущественно в фольклорной культуре, являясь принадлежностью «народного», массового сознания, а Церковь пыталась придать языческим образам чудесного новый смысл, наполнить их христианским содержанием. Это осуществлялось путем преобразования языческих космогонических идеограмм в символическую образность, а также путем обогащения ее семантического фонда [81. С. 302].

В Средние века была сильна вера людей в сакральность и целительную мощь королевской власти. Однако «монарх, — писал С.С. Аверинцев, — сам по себе есть только человек; но, с другой стороны, власть над людьми не может принадлежать человеку и принадлежит только богу (и богочеловеку Христу как единственно правомочному „царю“ верующих). При таких условиях небожественный монарх может участвовать в божественной власти как ее живая икона и эмблема, так что все ее бытие становится церемониалом» [6. С. 313]. И продолжает: «Так и должен вести себя государь, которому внушено, что по своей личности (в реальном плане) он всего лишь грешный человек, но по своему сану (в семиотическом плане) репрезентирует трансцендентное „величество“ бога» [Там же]. Следует уточнить, что это не древняя концепция божественности монарха, а средневековая концепция соотнесенности персоны монарха со сферой божественного, где образ божественного мыслился абсолютно истинным, т.е. по своей природе тождественным собственному значению, а власть монарха — условной, потому что его воспринимали «временно исполняющим обязанности» Христа [6. С. 320]. Ж. Ле Гофф по этому поводу писал следующее: «...сакральность королевской власти покоилась на безоговорочной вере в чудо, являвшейся составной частью тогдашней „всеобщей“ (и элиты, и народа) ментальности; вера эта не позволяла сомневаться в наличии чудного дара у тех особых мирян, которых именовали королями» [69. С. 34]. Несмотря на это короли и государства становились помощниками инквизиции под угрозой наказаний со стороны церкви. Начиная с VI в., церковь стала требовать двойного наказания еретиков и привлекать к их наказанию светскую власть, т.к. считалось, что они совершили настолько тяжелое преступление

(отrekliсь от Бога), что с чистой совестью их можно отдать гражданским властям. Также П.М.Бицилли отмечал, что еретики как бы выворачивали наизнанку символику католицизма: «Еретики отвергают католические таинства, но в их отношении к таинствам и обрядам не видно и следов рационализма. Их мышление столь же грубо символично, как и мышление их антагонистов. По их мнению, грешно поклоняться кресту — орудию казни Спасителя: кто бы стал почитать дерево, на котором был повешен близкий человек? К кресту поэтому должно относиться с отвращением» [28. С. 28].

Альбигойские крестовые походы положили конец открытому сопротивлению еретиков, но их численность не уменьшалась, а обнаруживать еретиков становилось сложнее, т.к. они стали тщательнее скрываться. Существовала общая система розыска или постоянного следствия для раскрытия различных преступлений, в том числе и ереси. Идея правильного розыска нарушителей закона была свойственна как гражданскому, так и каноническому суду. Однако Латеранский собор 1215 г. запретил духовенству участвовать в Божьем Суде [72. С. 98]. В связи с этим появилась необходимость в специально назначенных правительством людях, которые бы объезжали империю, собирая справки обо всех случаях беспорядка, преступления, несправедливости; они имели право суда над мирянами и духовными лицами. Преступники имели возможность избежать заслуженного наказания, вступив в монастырь. Исторические хроники рассказывают о том, как такие монахи, не думая обуздывать свои страсти черной рясой, удивляли мир своими жестокостями и разными выходками [72. С. 99].

Следствия против лиц, казавшихся подозрительными населению, породили систему Большого Жюри — прототип папской инквизиции в первоначальном виде. Это была коллегия двадцати трех присяжных судей, решавшая вопрос о предании суду обвиняемого: она выносила приговор, если обвиняемый признавался в преступлении сразу. Для розыска еретиков, которых должны были допрашивать и судить архиепископ и подестат, была учреждена полусветская, полудуховная инквизиция. Подестат должен был в десятидневный срок предавать смертной казни всех, кто будет уличен в ереси. Все еретики объявлялись вне закона; если они были осуждены церковью, их выдавали светским властям для

сожжения живыми. Если из страха смерти еретики отступали от своих взглядов, их заключали в тюрьму на всю оставшуюся жизнь, либо налагали на них епитимью (чтение молитв, посты, паломничество по святым местам, пожертвования на благотворительность и т.д.). В тех случаях, когда епитимья была недостаточным наказанием за грехи, согрешивший отправлялся после смерти в чистилище доплачивать долг: «Бог придает кару достаточную по ее величине для искупления греха полностью. Таким образом, если покаяние налагается в размере, меньшем против должного, то, чего не хватает, восполняется по силе справедливости Божьей» [28. С. 77]. Конечно, дело не в одном только формальном покаянии. Необходимо было различать раскаяние (*poenitudo*) и покаяние (*poenitentia*). Раскаяние есть внутренняя скорбь, смывающая вину, покаяние — внешнее поклонение Богу, упраздняющее наказание за грех [28. С. 78]. Теолог Цезарий Гейстербахский (ок. 1180 — ок. 1240 гг.) развивал теорию, согласно которой «раскаяние (*poenitudo cordis*) есть сокрушение (*contritio*) — великое благо, дар Божий, свыше исходящий от Отца Светов, и потому — согласно Писанию — совершенный. Необходимо различать малое сокрушение и полное. Малое стирает вину, полное — и вину, и кару» [Там же]. Средневековый богослов Яков Ворагине соглашался с мнением Цезария. Различие между субъективным и объективным, нравственным состоянием и внешними действиями, таким образом, совершенно уничтожается, и это потому, что субъективное мыслится как объективное [Там же].

Тюрьма была самым суровым наказанием, какое могла наложить инквизиция. Конфискация имущества являлась побочным наказанием и зависела от светских властей. Епитимьи могли разнообразиться до бесконечности по желанию инквизитора. Если же кающиеся снова впадали в свои заблуждения, их предавали смерти, т.к. их обращение было неискренним [72. С. 105]. Когда кающийся умирал, не выполнив своей епитимьи, инквизиция не смягчала преследования. По букве закона невыполнение духовного наказания влекло за собой обвинение в ереси и для живого, и для мертвого. Инквизиторы приказывали выкапывать и сжигать кости умерших, а также конфисковывать их имущество и ограничивать потомков в правах.

Григорий IX в 1233 г. основал систему, которая стала незыблемой основой инквизиции: провинциалу давалось право назначать священников, которые в пределах своей провинции должны были пользоваться данной им Святым Престолом властью в розыске и испытании еретиков. Инквизиция была общим делом инквизиторов и епископов, которых в 1248 г. Валасьенский собор прямо обязал объявлять и исполнять решения первых. Несмотря на столкновения, на практике почти всегда епископ и инквизитор действовали совместно не только в вынесении приговора, но и во всем деле. В папских указах, дававшихся инквизиторам, обычно делалась оговорка, что они не должны нарушать границы власти инквизиционной юрисдикции епископских судей [72. С. 120].

Иногда случалось так, что хитрость обвиняемого помогала избежать ему наказания со стороны инквизитора. В этом случае, если это выяснялось, инквизитор использовал пытку. Жестокое обращение с людьми и длительное существование пыток и физических наказаний в западноевропейском Средневековье, а также причины резких протестов против инквизиции исследователи объясняют по-разному. Например, средневековые богословы связывали это явление с христианским вероучением, в котором тело было отмечено первородным грехом, а причинение физического страдания считалось необходимым условием очищения души; каждый человек отмечен первородным грехом, который и является источником дальнейших земных греховных поступков, определяющих степень наказания после смерти.

Некоторые исследователи Средневековья высказывали мнение, что в эту эпоху, в силу слабой развитости торговли, представленной лишь в качестве товарно-денежных отношений, богатство и благополучие были неотделимы от власти. Большое количество продуктов отдавалось господину за покровительство или просто в знак признания его власти [31. С. 88]. Для простого человека тело было его единственной собственностью, которой он мог распоряжаться. Отсюда вытекает еще одна точка зрения: историки Г.Руше и О.Киршхаймер связывают резкий рост числа телесных наказаний с феодализмом, при котором производство и деньги только начинали развиваться [128. С. 38]. В этом отношении М.Блок писал следующее: «Деньги скорее играли роль меры ценностей, чем средства платежа» [31. С. 58].

Наконец, немаловажную роль в существовании господства телесных наказаний и пыток сыграла безграничность королевской и духовной власти, «в которой, — как считал известный французский философ, историк и теоретик культуры М.П.Фуко, — право наказывать тождественно личной неограниченной власти суверена» [128. С. 115]. Можно предположить, что дело заключалось не только в необузданном правителе, который самостоятельно принимал решение, но и в отсутствии представительных органов управления, а также процедуры коллективных решений, политической культуры в гражданском обществе. Политика считалась личным, семейным, клановым предприятием, религиозным подвижничеством, рыцарской авантюрой, но не работой подотчетных населению служащих и его избранных представителей. «Как правило, — писал Ж. Ле Гофф, — нам трудно представить чрезвычайную душевную возбудимость человека Средневековья, его безудержность и необузданность. Если обращаться лишь к официальным документам, т.е. к наиболее достоверным историческим источникам, чем такие документы по праву являются, этот отрезок истории Средневековья может предстать в виде картины, которая не будет существенно отличаться от описаний политики министров и дипломатов XVIII столетия. Но в таких описаниях будет недоставать одного важного элемента: пронзительных оттенков тех могучих страстей, которые обуревали в равной степени и государей, и их подданных» [67. С. 20].

Небольшой отрывок из рассказа историка А.Сулатжа о способах казни свидетельствует о том, что каждое достаточно серьезное наказание должно было заключать в себе элемент пытки: «Смертная казнь включает в себя много способов лишения жизни: одних преступников приговаривают к повешению, других — к отсечению кисти руки, вырыванию или протыканию языка с последующим повешением» [128. С. 49]. Современному человеку подобный вид наказания покажется абсолютно диким, неприемлемым для цивилизованного общества, однако М.П.Фуко, определяя пытку как технику наказания, не видел в ней выражение человеческой жестокости. Согласно его мнению, наказание считалось пыткой, если удовлетворяло основным критериям: во-первых, если причинялась определенная степень страдания; во-вторых, в пытке обязательно должна была быть градация боли:

от обезглавливания (которое сводит все страдания к единому мигу — это нулевая степень пытки), через повешение, сожжение и колесование, продлевающие агонию, до четвертования [128. С. 49]. М.П.Фуко писал: «Смерть-пытка есть искусство поддерживать жизнь в страдании, подразделяя ее на „тысячу смертей“, до наступления смерти» [128. С. 51]. Пытка опиралась на настоящее искусство измерения страдания. Но, более того, она предполагала упорядоченное причинение страдания. Возникает вопрос: почему пытка пользовалась популярностью и что она значила в процессе наказания? Согласно средневековым представлениям, посредством пытки возможно было соотнести характер телесного воздействия, качество, интенсивность и длительность страдания с тяжестью преступления, личностью преступника, статусом его жертв: «С тех пор, как средние века в результате медленного и болезненного процесса создали великую процедуру дознания, сложилось мнение, что судить — значит установить истину преступления, определить личность преступника и применить к нему предусмотренное законом наказание. Знание правонарушения, знание виновного, знание закона — три условия, позволявшие положить в основание приговора истину» [128. С. 63]. Таким образом, казнимый преступник вписывался в судебный церемониал, призванный произвести, вывести на всеобщее обозрение истину преступления.

В Средние века верили, что если подозреваемый виновен, то его страдания, причиняемые пыткой, не были незаслуженными; но пытка служила также основанием для оправдания, если он невиновен. Это значит, что в тех случаях, когда не добивались ничего после мучений, найденных судьями достаточными, по мнению некоторых «правоведов», следовало отпускать пытаемых на свободу [72. С. 144]. В таких случаях инквизиторский суд выносил вердикт: «обвинение не доказано». Однако не говорили, что обвиняемый невиновен [72. С. 152].

Допросы с применением пыток часто использовались для получения признания обвиняемого. Пытка, применявшаяся для получения признания, была не только элементом наказания, но и расследованием, в то же время она позволяла сократить время содержания обвиняемого под арестом, т.к. это был скорый и действенный прием инквизиции. Сам процесс судопроизводства

включал в себя не только пытку, но и присягу, которую давал обвиняемый перед началом допроса. Пытка означала физическое насилие с целью получения истины. Она повторялась перед судьями как признание и считалась доказательством. Следовательно, функцией дознания с применением пыток было получение истины.

Что касается самого доказательства, то оно в судебно-правовой сфере строилось не по дуалистическому принципу «истина или ложь», а по принципу постепенной градации: некоторая степень доказательства уже означала некоторую степень виновности, следовательно, и какое-то наказание. Подозреваемый человек всегда подвергался наказанию, т.к. тот, кто навлек на себя подозрение, по представлениям средневекового общества, не мог быть абсолютно невиновным.

Так как невозможно было собрать всех судей для каждого отдельного случая, дела объединялись, и время от времени устраивалось торжество — аутодафе. С течением времени церемония слушания дел становилась все более значимой, и проводить ее стали по воскресеньям. Кающиеся осужденные следовали один за другим, начиная с менее виновных. Последними были те, кого передавали в руки светской власти. Казнили всегда на следующий день, чтобы дать осужденным время покаяться [72. С. 131].

В церемонии публичного наказания было несколько ярких, показательных моментов: во-первых, виновный должен был вынести на всеобщее обозрение приговор и факт совершенного преступления (из осужденного делали глашатая собственного приговора и заставляли его возвещать об истинности обвинения); во-вторых, публичное принудительное принесение покаяния дополнялось спонтанным публичным признанием; в-третьих, публичная казнь «привязывалась» к самому преступлению — труп осужденного выставлялся на месте преступления или на одном из ближайших перекрестков, казнь часто совершалась в том месте, где было содеяно преступление (таким образом, наказание следовало из преступления, и это служило лучшим способом соразмерить наказание с преступлением); в-четвертых, казнь предвляла потусторонние кары; она показывала, в чем они заключаются. Но страдания на земле расценивались как покаяние и могли смягчить наказание в аду. Церковь обещала, что жестокость земного наказания будет учтена в грядущей каре, в этой жестокости виделась

гарантия прощения. По мнению французского философа, теолога и поэта П. Абеляра, «быть прощенным — не что иное, как отказ от кары, которую заслужила вина» [2. С. 86]. К тому же казнь преступника была способом демонстрации силы власти государя. Путем наказания добивались возмездия и личного, и государственного, и божественного, т.к. всякое преступление виделось своего рода бунтом против закона: преступник — врагом государя, а еретик — предателем Бога. Публичность наказания преследовала две цели: во-первых, устрашение общества и ограждение его от опасности впадения в ересь и преступления; во-вторых, причинение преступнику и грешнику большего страдания, т.к. унижения, которым он подвергался, становились дополнительной расплатой за его деяния.

Правонарушитель становился общим врагом. На самом деле его считали хуже врага, поскольку он наносил удары изнутри общества, следовательно, он — предатель. В такой ситуации сохранение государства несовместимо с сохранением жизни преступника. Поэтому виновного предавали смерти не как гражданина, а как врага. Получается, что право наказывать из мести суверена превращалось в защиту общества. Рамки личной ответственности человека были расширены мыслителями и священниками Средних веков. Теперь человек за свои грехи и преступления был в ответе перед обществом, Церковью и Богом. Проблема преступления выходила за рамки чисто правовой сферы и перерастала в метафизическую, приобретая этико-религиозную значимость.

В действительности совесть и правосознание — две стороны одной проблемы в сфере христианской культуры — это отнюдь не альтернативы. Эти два вида духовной энергии держали под контролем самые темные силы, таящиеся в отдельном человеке и социальной среде.

В то же время осужденный предстал героем из-за широкой известности о его преступлениях, а иногда и благодаря утверждениям о его запоздалом раскаянии. Он предстал как борец с законом, богачами, сильными мира сего, судьями, полицией и охранниками, с налогами и их сборщиками. Если осужденный изображался кающимся, признающим приговор, просящим прощения за преступления у Бога и людей, то считалось, что он претерпевал очищение. Такой преступник умирал как святой.

Но казнь не являлась продуманным способом преобразования нравственности виновного, она была способом возмездия и устрашения народа. Так или иначе публичная казнь — это опасное явление для общества, поскольку в ней обретали опору противостоявшие насилие короля и насилие народа. Вот что думал по этому поводу М.П.Фуко: «Привыкнув видеть, как льется кровь, народ вскоре мог понять, что она может быть отомщена только кровью» [128. С. 106]. По мнению знаменитого голландского историка и философа культуры Й.Хейзинги, «созерцание жестокости доставляло средневековому человеку одно из высших наслаждений. Господа покупали разбойников только для того, чтобы посмотреть на пытки, которым люди радовались больше, чем восставшему из мертвых святому» [129. С. 195]. В 1488 г. нескольких судей из Буржа, заподозренных в измене, неоднократно подвергали пыткам на рыночной площади для того, чтобы народ мог испытать удовольствие жестокого возбуждения от зрелища эшафота. «Это делалось для того, чтобы люди могли еще раз порадоваться их мучениям» [Там же], — пояснял Й.Хейзинга.

Необходимо разграничивать понятия «возмездие», предполагающее неминуемую, исходящую от Бога кару высшего порядка за совершенное зло и преступление божественного закона, и «насилие», «произвол», которым в Средневековье пытались придать вид возмездия. Насилие представляет собой физическое или психическое воздействие одного человека на другого, нарушающее гарантированное право граждан на личную неприкосновенность. Физическое насилие выражается в непосредственном воздействии на организм человека — это побои, телесные повреждения, истязания различными способами (в том числе с применением каких-либо предметов и веществ). Психическое насилие заключается в воздействии на психику человека путем запугивания, угроз (в частности, угроз физической расправой) с целью сломить волю потерпевшего к сопротивлению. Конечно же, применительно к средневековой культуре не приходится говорить о гарантированном праве граждан на личную неприкосновенность. Напрашивается вывод о том, что средневековые жестокие экзекуции и инквизиции не были актом возмездия на земле. С точки зрения современного человека, они были скорее актом насилия и произвола, хотя представители исполнительной власти и инквизиторы

были уверены, что вершат правосудие, охраняют чистоту веры от ереси и спасают души отпавших от Церкви. Это несовпадение мнений объясняется тем, что в сознании средневекового человека справедливость наказания, как мы ее понимаем сегодня, невозможна: закон человеческой жизни и соответственно оценка его нарушения осознавались как факты христианско-нравственного порядка, поскольку справедливость как таковая еще не обособилась от религиозного содержания.

Известный французский судебный деятель и публицист Жозеф-Мишель-Антуан Серван писал: «Мысль о преступлении и мысль о наказании должны быть тесно связаны и следовать друг за другом без перерыва... Сформировав в сознании граждан цепочку мыслей, вы сможете гордиться тем, что исполняете роль их вождей и хозяев. Глупый деспот приковывает рабов железными цепями; истинный политик связывает их еще крепче цепью собственных мыслей; первое ее звено он закрепляет в надежной точке — в разуме. Связь эта тем крепче, что мы не знаем, чем она держится, и считаем ее делом собственных рук. Отчаяние и время разъедают скрепы из железа и стали, но бессильны против привычного соединения мыслей, разве лишь укрепляя его. На мягких волокнах мозга возводится прочный фундамент мощнейших империй» [128. С. 150]. Средневековье в этом отношении, по мнению Ж. Ле Гоффа, это эпоха христианства, являющегося одновременно и религией, и идеологией, которая пронизывала все сферы жизни человека и определяла его миропонимание [67. С. 12]. Следовательно, в Средние века возмездие включало в себя религиозные, светские и психологические мотивы, характерные для этого общества.

Понятие «возмездие» в Средние века приобрело статус идеи, которая выражала сложный по содержанию, значительный по объему культурный слой средневековой эпохи. Понятие «возмездие» применительно к этим векам можно рассматривать с двух позиций: с одной стороны, «в качестве воздаяния за исполнение Закона (Божьего)» [1. С. 131], с другой — как наказание за совершенное зло в отношении Бога, Церкви и общества.

Идея возмездия, выраженная в духовном и земном наказании, не просто преследовала цель «поучить» наказуемого, а имела характер сложного процесса ограждения «своего» мира от влияния

хаоса, якобы порожденного дьяволом. Люди верили в то, что дьявол водит человека по кругу, а «священная история» Бога идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель [4. С. 415]. Акт возмездия преодолевал границы реальности, создавая свою реальность, в которой сам преступник, его судьбы и палачи исполняли промысел Божий. Что касается судебного процесса, «то он являлся представлением, — писал один из исследователей истории наказания А.К.Букалаев, — демонстрирующим „ритуал“ устранения хаоса из сферы „упорядоченного“ мира и восстановления утраченной обществом невинности» [35. С. 206]. Однако жестокие экзекуции не удерживали общество от преступлений и злонамеренности, не делали его гуманнее и миролюбивее. Напротив, они учили людей использовать жестокость при решении частных проблем, быть эмоционально равнодушными к виду крови, страданиям, убийствам, приводя в итоге общество к обесцениванию человеческой жизни. Важно отметить и то, что казненных людей не хоронили, а оставляли прямо на месте казни (как правило, возле виселиц), т.к. Церковь не разрешала осквернять землю их телами. Таким образом, со смертью не заканчивалось правосудие, а предстояли и загробные страдания.

Позже, в XVIII в. итальянский просветитель Ч.Беккариа разграничил понятия «преступление» и «грех», а также выступил за гуманное правосудие, «основанное на определении ущерба, нанесенного обществу теми, кто нарушил закон» [23. С. 20]. Это стало означать не только его секуляризацию и ограничение влияния Церкви на превратности человеческой судьбы, но и устранение страха перед наказанием церковным и божественным.

§ 2. Представления средневековых мыслителей о загробном возмездии

Понять противоречивое сознание средневекового человека можно, измеряя его соответствующей мерой. В качестве такой меры на первый план выступает религиозный аспект культуры, который определял видение мира и обеспечивал его цельность. Мир воспринимался цельным, поскольку он полностью зависел от Бога, т.к. являлся его творением и его отображением. Всякий объект определялся только отношением к Богу, но не отношением

к другим объектам, благодаря этому сохранялся иерархический порядок. Подчиненность одних объектов другим была вторичной, т.е. производной, вытекала из всеобщей их подчиненности Богу. Существенное преимущество Церкви как держательницы «истинной веры» и состояло в том, что она, в отличие от «неверных», знала загадку мироздания и Священного Писания [б. С. 320]. Она также заботилась о сохранении чистоты человеческой души, считавшейся важнее всех земных благ. Платоновское учение о природном бессмертии души, ставшее теперь неотъемлемой частью христианского учения, не казалось столь значимым первым христианским мыслителям. Для них важным было не утверждение бессмертия души, а уверенность в ее воскресении. Интеллект и свободная воля считались главными способностями души. Свобода являлась высшим достоянием человека, но сильнее всего она могла быть выражена в подвиге веры. Разумное существо — это свободное существо; оно было способно исполнять Божьи повеления в той мере, в какой их понимает; тем самым свободная воля уподобляет человека его Творцу [52. С. 34]. Это верно лишь в том смысле, что св. Ириней Лионский, подобно большинству греческих святых отцов, постоянно подчеркивал значение свободной воли как основы нравственной и религиозной ответственности. Он полемизировал с гностиками и опровергал их идею о том, что люди делятся на виды — на «материальных» и «душевных», что само по себе возлагает на Бога ответственность за все совершаемое ими. «Если каждый человек, — говорил св. Ириней Лионский, — свободен в своих решениях, то и каждый человек ответствен. Верно, что грех уменьшил степень нашей свободы, но он не отменил ее» [52. С. 34]. Так решается та единственная проблема, о которой в данном случае идет речь: объяснить наличие морального зла в мире, не возлагая ответственности за него на Бога.

Древнегреческие мыслители полагали, что душа — это мрак, а свет и жизнь она получила от Слова. Из-за мятежа против Бога жизнь у души была отнята, после чего она должна была предпринимать усилия, чтобы соединиться со своим началом. К счастью для человеческого рода, Слово само стремится снизойти к нему посредством вдохновенных людей, в которых господствует «пневма», в противоположность тем, в которых господствует

«псюхе». Во всей душе в целом совершается преображение («метанойя»), и она вновь принимает в себя божественный Дух, который изгоняет грех [52. С. 21].

Идея бессмертия души и воскресения наполняла смыслом жизнь христианина и давала ему силы пройти через земные трудности. По представлениям верующих Средневековья, путь спасения был возможен благодаря особому поведению, благим деяниям и соблюдению заповедей.

Однако вера в Христа, в его пришествие, воскресение, в то, что он спас людей и весь мир, настолько не соответствовала повседневной жизни Средневековья, не согласовывалась с бессмысленными страданиями, гибелью огромного числа людей, болезнями и войнами. В происходившем люди видели предвестие гибели мира. В ветхозаветной традиции существовал так называемый «день Яхве» — полной и окончательной победы Бога над своими врагами на земле (Ис. 2, 11; 13, 16; 61, 2; 23, 6; Иер. 46, 10; Иоил. 1, 15). Постепенно понятие «день Яхве» приблизилось к понятию «Страшный суд». Согласно новозаветной традиции, Иисус Христос под звуки ангельских труб воссядет на престол, перед которым соберутся «все народы», и будет вершить суд. Общая картина христианского Страшного суда была окончательно доработана раннехристианскими и средневековыми писателями, среди которых был преподобный Ефим Сирий. Начиная с IX в. сцена Страшного суда стала одной из наиболее популярных тем в западноевропейском искусстве. Особое значение приобретали две судебные процедуры. Одна из них — взвешивание на весах правосудия благих и греховных деяний умершего человека; вторая — вмешательство небесных заступников, которые просят о его помиловании. Забегая вперед, отметим, что на рубеже XII—XIII вв. успех становления индивида как личности был обусловлен появлением Чистилища; судьба личности теперь решалась непосредственно в момент индивидуального Суда после смерти [69. С. 17].

В ожидании Страшного суда священнослужители предсказывали его дату, вновь создавалась ситуация всеобщего страха и ожидания пришествия антихриста, что нашло свое отражение в искусстве. Экспрессия — одна из характернейших черт средневековой живописи. Сцены мученической смерти святых, например, изображение смерти св. Стефана (фреска крипты церкви Сен

Жермен в Оксерре, датируемая IX столетием) или распятия Христа (фреска церкви Сан Виченцо ин Вольтурно в Южной Италии, датируемая IX столетием), поражают силой выраженных в них чувств. В этом стремлении к драматизации и проявляются специфические черты западноевропейского средневекового искусства [84. С. 69].

У человека всегда было право свободного выбора: грешить или не грешить. Согласно учению средневековых священнослужителей, силы зла постоянно подстерегают и искушают человека. По их мнению, к каждому смертному приставлены два ангела: добрый — для охраны и злой — для искушения и испытания. Если человек поддавался влиянию второго, то он совершал грех. Изучая проблему греха и его составляющих, П.Абеляр выделил в нем компоненты: изъян души, толкающий к прегрешению, затем — сам грех, который усматривался в согласии на зло, т.е. в презрении к Богу, далее — волю, направленную на зло. А выражался грех, по его мнению, тремя способами: внушением, удовольствием и согласием. П.Абеляр полагал, что благодаря этой троице люди часто доходят до преступного деяния. Действительно, сначала было именно внушение дьявола, обещавшего бессмертие, если Адам и Ева отведают запретный плод с дерева. Затем настал черед удовольствия, когда жена, увидев красоту дерева и поняв, что плод его приятен на вкус, зажглась желанием отведать его, предвкушая наслаждение им. Она была втянута в преступление, согласившись на него. Ева должна была искупить это прегрешение раскаянием, по мнению П.Абеляра, чтобы заслужить прощение. Она же, напротив, закрепила его деянием. Таким образом, она, совершая грех, прошла по трем ступеням [2. С. 38]. Так и мы часто теми же тремя ступенями идем не к провинности, а к греховному деянию, через внушение или поощрение со стороны другого человека, толкающего нас на преступление.

Часто люди испытывают волнение, слыша, что греховный поступок ничего не добавляет ни к вине, ни к Божьему осуждению. П.Абеляр заметил: «Как бы ни хотели мы совершить то, за что впоследствии, знаем, нас должно настичь возмездие, т.е. за что мы удостоимся наказания, — мы, однако, наказанными быть не желаем. Тем самым мы, очевидно, неправедны потому, что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному

праведному наказанию: праведная кара неприятна, неправедное же деяние приятно» [2. С. 46].

Средневековые служители церкви настаивали на необходимости очищения от грехов — исповеди перед смертью. А.Августин считал, что исповедь всегда являлась актом сопричастности с Богом через молитву. Это покаянный рассказ-созерцание собственной души, освобождающий от лжи и направленный на вероисповедание [3. С. 54]. «Грешное, своевольное Я обладает способностью возродить себя, — полагал А.Августин, — направить душой свою душу к спасению» [2. С. 95]. Исповедь была способом заглянуть внутрь самого себя, испытать собственное Я. Доктор философских наук С.С.Неретина поясняла: «Испытание Я — единственная форма испытания, свидетельство Я — единственное основание достоверности» [83. С. 75]. Из этого следует, что самым страшным наказанием для умиравшего христианина был отказ ему в исповеди, поскольку каждый верующий перед смертью желал получить прощение грехов, найти сердечный покой и радость, избавиться от чувства вины, тяжести, обрести мир с Богом. В Библии написано: «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин. 1, 9). Однако в Средние века священник устрашал умиравшего муками ада и мог отказать ему в последнем напутствии, если за исповедь не давали какую-либо из вещей умиравшего [72. С. 11].

Догмат оправдания грехов посредством добрых дел, которому Церковь в значительной степени обязана своим могуществом и богатством, по мере своего развития лишал религию ее духовной, жизненной силы. Еще более выгодным для Церкви и столь же губительным для веры и нравственности было распространенное в то время верование в то, что щедрые пожертвования после смерти на сооружение монастырей или на украшение храмов могли заглаживать вину за жестокости и грабежи, совершенные при жизни. М.Блок писал по этому поводу: «Средневековый купец, после того как он целый день нарушал предписания церкви насчет ростовщичества и справедливых цен, набожно преклонял колени перед образом богоматери, а на склоне лет делал благочестивые пожертвования и вклады; когда в „тяжелые времена“ владелец крупной мануфактуры строил приюты на деньги, сэкономленные за счет низкой оплаты труда детей в лохмотьях» [29. С. 61].

Еще большим злом для христианской религии были продавцы индульгенций. Они считали себя вправе не только обещать вечное блаженство живым, но и давать освобождение уже «томящимся» в преисподней.

Паломничество считалось актом покаяния и искупления грехов, смерть на Святой Земле — в Иерусалиме — залогом попадания в Рай [113. С. 12]. Для христианина сердцем Иерусалима всегда была Голгофа — место смерти, погребения и Воскресения Христа. Здесь с древнейших времен, с IV в., стоит знаменитый Анастасис — Храм Гроба Господня [Там же]. Стоит отметить, что три главных Храма Иерусалима — Храм Гроба Господня, Храм Господень («Купол скалы», Куббат ас-Сахра) и Храм Соломона (Аль-Акса, резиденция тамплиеров) — являлись своего рода единым монастырским комплексом святого города. Можно предположить, что главное таинство Гроба Господня — чудо святого огня, или святого света, могло повлиять на возникновение легенды о Святом Граале-Ариэле: городе, Храме, жертвеннике, Божественном свете, репрезентировавшем собой идею «центра мира». Литургический год выстраивался вокруг Пасхи и чуда схождения Благодатного огня, святого света на Гробницу Христову.

Ряд легенд свидетельствует о том, что святой Грааль был чудесным камнем, сбитым Архангелом Михаилом с короны Люцифера. В храме Воскресения, там, где стоит Гроб и хранится Крест, находится «символическое изображение средоточия земли — в память о следующих строках из 73-го псалма: «Боже, царь мой от века, устрояющий спасение посреди земли» [43. С. 295]. Образ святого огня связывал Гроб Господень и Крест. Крестное Древо, хранившееся в Храме Гроба Господня, считалось в апокрифической литературе «истинным светом» [113. С. 77]. Тамплиеры противопоставляли изображение Распятия, где Крест олицетворял орудие мучений Христа, изображению Животворящего Креста, который в христианской экзегетике считался Древом Жизни и источником Божественной победоносной силы. Возможно, это связано с тем, что сила Божия осенила крест после свершения мистического и страшного жертвоприношения и искупления грехов [113. С. 87].

Крест, представляющий собой две перекрещивающиеся линии, с доисторических времен служил религиозным, охранительным

символом во многих культурах. В первую очередь, это символ Христа, его распятия и его славы и, следовательно, христианской веры и Церкви, и именно в таком качестве крест получил свое самое широкое распространение. Где бы христианство ни утверждалось как религия, крест становился не только неотъемлемой частью церковной обрядности, но и главным символом в искусстве, архитектуре и во многих других областях, включая флаги и геральдику. Наиболее распространенным христианским религиозным символом в западном мире был Латинский крест. Считается, что именно с этого креста был снят Христос, отсюда другое его название — крест Распятия; прочие его названия — крест Запада, крест Жизни, крест Страдания, *crux immissa* [78. С. 12—14].

Знаменательна символика Храма в теологии французского философа и богослова Гуго Сен-Викторского: «Храм — это вместимость ангельского или человеческого разума... Храм воздвигается в три дня: во-первых, когда душа избавляется от пороков, во-вторых, когда она оживляется добродетелями, в-третьих, когда она возносится в созерцании» [105. С. 304—305]. Так, мистерия христианства формировалась как мистерия Воскресения из мертвых, именно поэтому столь важно было первым христианам все время «видеть смерть лицом к лицу». Данное явление объясняет тот факт, что они организовывали свои священнодействия в катакомбах, среди множества умерших [113. С. 78].

В Средние века и позже у людей сильна была вера в то, что земная жизнь готовит человека к вечной жизни. Истинный христианин должен был быть всегда готовым к приходу Господа: «Ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Матф. 24, 44). Средневековые представления о загробных обителях были основаны на вере в жизнь после смерти. Но что такое смерть? И как ее понимали средневековые люди? Известный французский историк Филипп Арьес уделил особое внимание изучению истории отношения к смерти в европейском обществе, в частности, в западноевропейском средневековом обществе. Его работа, посвященная этой теме, носит название «Человек перед лицом смерти». В ней он пишет о том, что восприятие смерти, потустороннего мира, связей между живыми и мертвыми — тема, обсуждение которой могло бы существенно углубить понимание многих сторон социально-культурной действительности минувших

эпох [15. С. 5]. Ф.Арьес совершенно точно говорил о связи доминирующего религиозного типа сознания средневекового человека с его представлениями о смерти, посмертном суде, возмездии, аде и рае. Таким образом, по мнению философа, смерть была компонентом культуры, «экраном», на который проецировались все жизненные ценности [15. С. 8]. Однако, согласно мнению Ф.Арьеса, люди раннего Средневековья относились к смерти как к обыденному явлению, которое не внушало им чувства страха. Отсутствие страха объясняется тем, что, по их представлениям умерших, не ожидали суд и возмездие за прожитую жизнь, и они погружались как будто в сон, который будет длиться до второго пришествия Христа, после чего все, кроме тяжких грешников, пробудятся и войдут в небесное царство [15. С. 12]. Для этого периода характерно расположение кладбищ в черте города, т.к. это было общественное место, где люди могли «пообщаться» с умершими, здесь горожане обменивались новостями, велась торговля и т.д.

Традиция изображения Страшного суда восходит к IV в., однако сюжет «суд Христа над душами грешников» утвердился, по мнению автора, лишь в период между XI и XIII столетиями и ознаменовал второй этап эволюции отношения к смерти, который Ф.Арьес назвал «Смерть своя». С XII в. часто начинают встречаться изображения сцены загробного суда на западных порталах соборов, а приблизительно с XV в. представление о суде над человеческим родом сменяется новым представлением — об индивидуальном суде, который происходит в момент кончины человека. С XVII в. кладбища стали создавать за пределами города, т.к. близость мертвых становилась для людей нестерпимой. В конце Средневековья изображение трупов, скелетов было неотъемлемой частью искусства — это был период расцвета жанра «пляски смерти». Контраст между веселым ритмом движений мертвых и оцепенением живых преследовал нравственную цель — напомнить каждому человеку о неизбежности смерти, ее неожиданности и равенстве всех перед ней.

Однако утверждение о том, что смерть является отделением души от тела было несомненным для средневекового человека: «В сию ночь душу твою возьмут у тебя» (Лук. 12, 20), а также в святом благовествовании от Матфея, где смерть Господа на кресте описывается как «испускание духа», «предание духа» (Матф. 27,

50). Смерть верующего христианина описывается в Библии «сладкозвучно»: как «приложение к народу своему» (Быт. 25, 17), «отпущение с миром» (Лук. 2, 29), «восхищение от зла» (Исх. 57, 1), «покой или сон» (Матф. 9, 24). Смерть беззаконников и грешников описывается как нечто горькое, страшное «И нипослал огонь с неба от Бога и пожрал их» (Откр. Апок. 20, 9).

По мнению Святителя Кирилла Александрийского, смертью Бог остановил распространение греха и в самом наказании являл человеколюбие, т.к. Бог, давая заповедь, с преступлением ее соединил смерть, и поскольку преступник подвергался этому наказанию, Он и устраивал так, что само наказание служило спасением. Ибо смерть разрушала животную природу человека и, таким образом, с одной стороны, останавливала действие зла, а с другой — избавляла человека от болезней, освобождала от трудов, прекращала его скорби, заботы и прекращала страдания [101. С. 629].

Уместно здесь вспомнить притчу, значимую, на наш взгляд, при рассмотрении данного вопроса. Жили два брата, у которых было много детей. Они приучали детей к трудолюбию. Однажды один из братьев призвал к себе детей другого брата и сказал им: «Ваш отец знает такой день, потрудившись в который, можно навсегда обогатиться и потом уже жить без труда. Я и сам испытал это на себе, но теперь забыл, какой это день. И потому ступайте к отцу, он скажет вам об этом дне». Дети с радостью пошли к отцу и спросили его об этом дне. Отец ответил: «Я и сам, дети, забыл этот день. Но потрудитесь год; в это время, может быть, вы и сами узнаете о том дне, который дает беспечальную жизнь». Дети потрудились целый год, но такого дня не нашли и сказали об этом отцу. Отец отдал им должное за труд и сказал: «Вы вот что сделайте: разделите теперь год на четыре времени: весну, лето, осень и зиму, трудитесь, и вы найдете день этот». Дети трудились так и потом сказали отцу: «И опять указанного тобою дня мы не нашли. А поскольку утомились, а вместе и средства к жизни себе приобрели, то более трудиться уже не станем». Отец отвечал: «День, который я назвал вам, есть день смерти. Он постигнет нас тогда, когда мы вовсе о нем и не думаем. А потому вот так же нужно трудиться и для спасения души всю жизнь, день и ночь, и готовиться к смерти» [82. С. 339—340]. Земная жизнь, согласно Священному Писанию, была временем свершения подвигов. Телесная

смерть человека знаменовала конец этого времени и начало божественного воздаяния.

Изначально человек был задуман Богом как бессмертное существо. В Ветхом Завете, в Первой книге Моисея «Бытие», сказано, что Бог сотворил человека нетленным; он сотворил его по образу Своей природы, но через зависть дьявола смерть вошла в мир. Адам и Ева могли бы вечно и счастливо жить в Раю, в котором все было дозволено, кроме одного, о чем и предупредил их Бог, указывая на древо познания. Известно, чем закончилась эта история. Когда «открылись глаза у них обоих», обрушил на них Бог свой гнев со словами: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19). Так Адам и Ева были изгнаны из райских кущ и стали смертными.

П.М.Бицилли, анализируя учение цистерцианского аббата, мистика Исаака из Стеллы, выделил следующие ключевые моменты: «Первого человека сделал Бог в земном своем мире земным, второго — в своем духовном мире духовным, третьего — в небесном мире сделает небесным. Первый мир — исторический, о его устройении и управлении повествует Ветхий Завет; второй — моральный и аллегорический, о нем повествует Новый Завет. Третий — анагогический, т.е. ведущий ввысь: о его устройении не знает никто, кроме того, кто вошел в него» [28. С. 159].

Самой первой смертью на Земле, как повествуется в Библии, была смерть Авеля, который погиб от руки своего родного брата Каина. Дьявол подвиг на убийство брата Каина, ставшего родоначальником смерти, продолжающейся и поныне [134. С. 7]. Так в мир вошла смерть.

В Ветхом Завете говорится и о воскресении — в книге Исаяи (26, 19), Иова (19, 25) и Иезекииля (37, 9–14). Даниил говорил, что многие из спящих в прахе земли пробудятся: одни — для жизни вечной, другие — на вечное поругание и посрамление (Дан. 12, 52). В христианстве понимание смысла жизни, смерти и бессмертия исходит из ветхозаветного положения «Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения» (Еккл. 7, 1), а также из новозаветной заповеди Христа «Я, Который имеет ключи ада и смерти» (Откр.; Апок. 1, 18). С одной стороны, смерть — это извечное наказание, которое каждый из нас вынужден

нести за совершенный некогда грех. Но, с другой стороны, смерть — это освобождение человека от оков бренного тела, от бремени земных печалей, выпускающее на свободу его вечную душу. Следовательно, человеку нужно трепетать не перед смертью, а перед грехом: не смерть родила грех, но грех произвел смерть, которая, в свою очередь, стала искуплением греха [71]. Сакральная история, задающая ориентиры идеи смерти в средневековой культуре, получила развитие в теологических трудах Аврелия Августина, А.М.С.Бозэция, П.Абеляра, Фомы Аквинского, Ф.М.А.Кассиодора, И.С.Эриугены, П.Ломбардского и М.Экхарта. Главными темами иконографии XII—XIV вв. были мотивы, определявшие два этапа нисхождения души: первый — момент физической смерти, второй — «бифуркационная» точка размежевания тела (точнее, истлевающего трупа) и души (вознесшейся к престолу Бога).

По мнению Ж. Ле Гоффа, в XIII в. в средневековом обществе вновь стал пробуждаться интерес к арифметике, стала развиваться география, способствовавшая освоению земного пространства; как следствие успехов земной географии стала пересматриваться география потустороннего мира — на смену бинарной системе вечных пристанищ, состоявшей из рая и ада, приходит система из пяти (или трех) вместилищ: лимб для душ некрещеных младенцев, лимб патриархов, чистилище, рай и ад, или — в более общем варианте — рай, ад, чистилище, ставшее третьей частью загробного мира, местом временного пребывания. Указанный переход от бинарной картины потустороннего мира к троичной совершился на рубеже XII и XIII вв., отразив глубокие изменения не только в системе мысли, но и в социальном строе Европы того периода [69. С. 114]. Ж. Ле Гофф руководствуется принципом «глобальной истории» и рассматривает историю рождения чистилища в общем контексте исторических изменений, тогда как Ф.Арьес историю возникновения чистилища и загробного мира рассматривает в качестве самостоятельного предмета анализа.

Такая специфическая тема, как возникновение идеи чистилища, рассмотрена Ж. Ле Гоффом в широком контексте, охватывающем ментальность и богословие, с одной стороны, и социально-экономические отношения — с другой. Время и пространство чистилища возникали в сознании людей в период между III в.

и концом XII столетия, а причиной этому послужила уверенность христиан в возможности на определенных условиях искупить ряд грехов сразу после смерти [69. С. 115]. Убежденность в загробном искуплении выразилась также в определенных поступках, например, в молитвах за умерших, которые вскоре стали называться «заступничеством». Ж. Ле Гофф также отметил, что Блаженный Августин и Григорий Великий — это «творцы Чистилища» [69. С. 116]. По его мнению, именно они разработали теоретические основы для создания нового отсека в потустороннем мире, необходимость которого с теологической точки зрения первым обосновал Аврелий Августин. Основываясь на видениях и явлениях, папа Григорий Великий подвел теоретический фундамент под воображаемое строение чистилища [69. С. 116—117].

Несколько иной точки зрения по данному вопросу придерживался А.Я.Гуревич: «Представления о чистилище начали складываться уже в I в. н.э., а учение о чистилище было подробно разработано в трудах крупнейшего теолога католической церкви Фомы Аквинского» [46. С. 247]. Автор книги о чистилище подробно проанализировал тексты богословов и схоластов, в которых рассматривались устройство потустороннего мира и участь в нем душ умерших. По его мнению, схоласты XII и XIII вв. пришли к заключению, что у души умершего, если он не тяжкий грешник, имеются шансы к спасению: она может быть очищена от грехов в огне чистилища, а помощь церкви может облегчить ее участь посредством заупокойных месс и молитв. Срок пребывания в чистилище мог быть сокращен молитвами близких, а также добрыми делами, совершенными в память об умершем.

И все-таки перед священниками остро стоял вопрос о времени пребывания грешника в чистилище. Существовало несколько возможностей определить время очищения, которые и перечислил Ж. Ле Гофф. Согласно первой возможности время очищения могло начинаться на земле, а земная жизнь могла рассматриваться и как начало, и как основное время человеческого существования. Подобное превращение жизни человека в сплошное покаяние или даже в мучительное искупление породило пессимистическую концепцию «очищение в настоящем», согласно которой очищение рассматривалось как искупление грехов через наказание. Однако схоласты XIII в. в лице Фомы Аквинского развили понятия «время

земное» и «время чистилища», порвав тем самым с идеей покаяния в чистилище. По их мнению, не могло быть заслуг после смерти; следовательно, не могло быть и покаяния; чтобы очиститься от грехов после смерти, необходимо испытать муки, т.к. время чистилища — это не покаянное время, а время карающее [69. С. 118].

Согласно второй возможности время очищения могло являться частью времени Страшного суда, т.е. время чистилища являлось всего лишь одним из временных отрезков.

Согласно третьей возможности временем чистилища было, с одной стороны, время непосредственно между смертью и индивидуальным судом, с другой — между воскресением и всеобщим судом. Каждому покойнику, пожелавшему воспользоваться возможностью искупления грехов после смерти, необходимо было полностью очиститься от них за то время, которое отделяло момент его смерти от Страшного суда. «Помещенное между индивидуальным земным временем и вечностью (для обитателей Чистилища вечность является вечным блаженством, с наступлением которого упразднится и время Чистилища, и земное время), время Чистилища должно заполнить весь тот промежуток и уподобиться времени первой смерти, еврейскому загробному времени шеол» [69. С. 119], — писал Ж. Ле Гофф.

И, наконец, четвертая возможность, которую приняло христианство, заключалась в следующем: продолжительность пребывания в чистилище для каждого обитателя этого промежуточного отсека загробного мира зависела от тяжести грехов, которые нужно было искупить, а также от усердия живых, готовых своими силами сократить срок осужденного на пребывание в чистилище [69. С. 117]. Однако стоит уточнить то, что у разных слоев общества, т.е. у богатых и бедных были неравные возможности для спасения души и сокращения срока пребывания в чистилище. Это объясняется тем, что у духовного, а также у светского господина было больше возможностей заказывать заупокойные мессы, чем у простолюдинов.

Существование чистилища, не предусмотренное Священным Писанием и отцами церкви, после длительных колебаний и сомнений было признано католическими докторами, а в середине XIII в. официально принято папством. Догмат о чистилище был

утвержден в письме папы Иннокентия IV легату Эду де Шатору в 1254 г. и в постановлениях Лионского собора в 1274 г. в рамках объединения латинской и греческой Церквей [69. С. 22]. Однако эта датировка Ж. Ле Гоффа расходится с официальной, согласно которой догмат о чистилище, принятый на Флорентийском соборе в 1439 г., был подтвержден в 1562 г. Тридентским собором.

Выгоды для Церкви, которые давало ей учение о чистилище, очевидны. Чистилище сыграло решающую роль в полемике католицизма с еретическими сектами и с православной Церковью, которая чистилища не признавала.

Переход к троичной картине загробного мира был обусловлен усложнением ментальных структур, а именно перестройкой западноевропейского общества. Решающим фактором здесь стал рост городов и численности городского населения, представители которого более реалистично смотрели на мир. Однако повсеместное ожидание Страшного суда не прекращалось, т.к. он венчал конец света и открывал путь в вечность. «Поэтому, — как отмечал Ж. Ле Гофф, — осваивая мир земной, средневековый человек не забывает и о мире потустороннем, где создается новый пространственно-временной отсек — Чистилище, — с одной стороны, дающий христианину „дополнение к биографии“, а с другой, — заставляющий его сосредоточить свою земную жизнь на подготовке к смерти» [69. С. 119]. «Но, — продолжает Ж. Ле Гофф, — завладев Чистилищем, Церковь тотчас пытается завладеть и совестью, опутывая ее сетью исповеди и всеми способами, включая пытки, заставляя ее признать свое главенство» [Там же]. Рождение чистилища стало частью общей трансформации феодальной Европы.

После пребывания в чистилище душа умершего имела возможность попасть в рай, который ассоциировался с вознесением на небо. Что касается представлений о вознесении на небо как одном из вариантов следующего этапа перемещения души умершего, то следует уточнить: в христианстве не существовало определенного представления о Небе. Во-первых, в этих представлениях отражалась теологическая и метафизическая концепции небес как царства, в котором ангельские чины и святые наслаждались присутствием Бога, созерцая Его бытие. Символика, связанная с этой концепцией, объединяла еврейский образ царства

с древнегреческими представлениями о концентрических небесных сферах и о духовном пути. Во-вторых, представление о Рае, или Саде Любви, базировалось на мифе о Золотом веке и на образе Эдемского сада. И здесь символика включала в себя некое географическое местоположение, элементы девственной природы, золотые стены и дороги, вымощенные изумрудами [См.: 71]. Само вознесение понимать тоже можно в различных смыслах: Христос телесно воскрес и вознесся во плоти выше «плотского», «материального» неба. Но в то же время вознесение Христово было и умопостигаемым, метафизическим актом [28. С. 22].

Представления о рае противопоставлялись представлениям об аде, имеющим своими предпосылками формирование понятий о дуализме небесного и подземного, светлого и мрачного миров, о душе умершего (резко противопоставляемой телу) в сочетании с возникновением идеи загробного суда и загробного воздаяния. Слово «ад» в переводе с греческого языка означает «преисподняя, пекло», в христианских представлениях — место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников. Согласно христианскому учению ад был создан раньше всего смертного и проходящего как место казни для павшего ангела Люцифера: «Творение Небесного Отца, Воздвигнутое раньше мироздания» [47. С. 54]. Ад, являясь местом посмертного наказания за грехи, символизировал неотвратимость возмездия.

Мифологема об аде присутствовала во всех религиозных учениях. Исследователь Д.Л. Андреев высказал мысль о том, что механическая сторона действия «Закона Возмездия» оставалась неизменной всегда и везде: «...она состояла в том, что нарушение нравственных законов влекло за собой утяжеление эфирного тела совершившего. Пока он был жив, утяжеленное эфирное тело оставалось как бы на поверхности трехмерного мира: при этом тело физическое играло роль спасательного круга для утопающего. Но как только связь между ними разрывалась смертью, эфирное тело начинало погружаться глубже и глубже в ад» [9. С. 228].

С X—XI вв. в искусстве начинают изображать врата ада в виде раскрытой пасти огнедышащего библейского чудовища Левиафана, появляются здесь и изображения уродливых звероподобных чертей (Кн. Иова 41). Главными темами иконографии XII—XIV вв. становятся мотивы, определяющие два этапа нисхождения души:

момент физической смерти и «бифуркационную» точку размежевания тела и души. Примером тому служат многочисленные источники иконографии, анализируемые Ж.Дюби: «Как сильна и глубока у толпы тяга к созерцанию мучений! Сколько на этих рисунках подверженных пыткам, раздираемых тел: покрытая язвами плоть святых мучеников, Св. Себастьян, пронзенный невероятным множеством стрел, Христос, подвергнутый бичеванию, раздавленный тяжестью креста, мертвый, окровавленный, на коленях обезумевшей от горя Матери. <...> Мы видим падение в бездну, чудовищ, пожирающих детородные органы грешников, кастрируемого мужчину, женщину, с которой сдирают кожу, целый набор изощренных кар для слишком лелеемой при жизни плоти» [50. С. 291—293].

Местоположение ада часто связывалось с западом как стороной света — это было вызвано ассоциациями, связанными с закатом солнца. Существовало мнение, что путешествие на запад в доколумбовы времена табуировалось его inferнальным истолкованием в сакральной географии. Да и плавание Х.Колумба в 1492 г. совпало (и, возможно, было им обусловлено) с общеевропейским ожиданием конца света. По мнению Г.Ф.Вирта, голландско-немецкого историка и мистика, изучавшего древние религии и символы, этноним «Америка» вел происхождение вовсе не от Америго Веспуччи, а от древнего названия земли ада. Другое наименование Америки — «Зеленая страна» — обнаруживает параллель с Гренландией — страной льдов, лишенной какой-либо зелени. Символика доллара — это зеленая цветовая семантика, а перечеркнутые петлей параллельные Геркулесовы столбы трактовались некоторыми эзотериками исходя из традиции определения местоположения ада на Западе.

Средневековые этимологии также служили руководством для углубления в тайну мира (*Occidens* — запад, закат). Но средневековые авторы производили это слово не от *occidere* (от *ob* и *cadere*) — «падать», «заходить», «закатываться», а от *occi dere* (от *ob* и *caedere*) — «убивать», «умерщвлять»; в символике сторон света, находившей зримое воплощение в устройстве соборов, запад (на него был ориентирован фасад собора) ассоциировался со Страшным судом [46. С. 227].

Согласно другой версии ад располагался в подземном мире. Там он размещался, например, в православной модели мироздания.

«О бесконечной пропасти подземного пламени» говорил христианский богослов, византийский философ, игумен Синайского монастыря Иоанн Лествичник (525—602 или 649 гг.). Монах Митрофан писал, что ад находится внутри земли [80. С. 513]. Тезис о том, что адское пламя бушует под землей, папа Римский Григорий Великий аргументировал указанием на извержения вулкана. Другим аргументом служил факт бьющих из-под земли холодных источников. В апокрифических Евангелиях сообщалось о нисхождении в подземный ад Христа, выведшего оттуда ветхозаветных праведников. Душа Иисуса спустилась в ад, когда его тело лежало в гробу. Достоверными эти сведения считали св. Ириней, Василий Великий, Кирилл Иерусалимский и Г.Ф.Вирт. «За погребением и нисхождением в Ад с неминуемостью следует возрождение и прославление, обретение Вечности Сына Божия и Спасителя („Кродера“), который своим нисхождением и своим зимнесолнцестоянческим подземным путешествием избавил от смерти всех — крещеных и некрещеных, христиан и нехристиан» [37. С. 70]. Правда, высказывалось мнение (в частности, Иоанном Златоустом) о том, что сходжение Христа в ад означало ликвидацию последнего [102. С. 60, 417].

Существовали разночтения и в определении места вхождения в ад. Древнеримский поэт Публий Вергилий Марон находил его в Кумском ущелье острова Эвбея. По другой версии, врата ада располагались в Ирландии. Так, через одну из ирландских пещер пытался проникнуть туда святой Патрик. Испанский церковный деятель и писатель Исидор Севильский полагал, что вход в ад находится в кратере вулкана Этна. Григорий Великий писал об адском огне, извергаемом из горных жерл Сицилии. Вход в иудейский ад находился в оскверненной, как свалка нечистот, долине Энном, в которой прежде осуществлялись жертвоприношения Молоху.

Наиболее устойчивая конкретная черта ада в Новом завете — это упоминание адского пламени в символике преисподней: «Головы у коней — как головы у львов, и изо рта их выходил огонь, дым и сера» (Откр.; Апок. 9, 17—18). Григорий Великий утверждал, что inferнальный огонь существовал от момента начала мира. Раннехристианский богослов Квинт Септимий Флорент Тертуллиан полагал, что ад отгорожен от земного мира огненной

стенной. Символика огня получает особенно глубокие измерения, поскольку огонь — это метафора для описания самого Бога: Яхве — «огонь поедающий» (Евр. 12, 29); явление духа святого — «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 3). Отсюда представление о том, что, по существу, нет какого-то особого адского огня, что все тот же огонь и жар Бога, который составляет блаженство достойных, мучительно жжет чуждых ему и пребывающих в аду. Такое понимание ада не раз возрождалось мистическими писателями Средневековья. Возможно, именно по этой причине сожжение еретиков пользовалось такой популярностью у инквизиторов.

Однако одновременно создавались чувственно-детализированные картины ада и адских мучений, рассчитанные на устрашение массового воображения. Ад рисовался как место, в котором царствует сатана с бесами в роли палачей; как место пыток, применяемых за различные категории грехов по некоему потустороннему кодексу, в котором род наказания соответствовал роду преступления.

Поскольку душа представляла собой не плотскую субстанцию, предпочтение отдавалось телесным экзекуциям. Средневековые христиане дифференцировали адские кары в зависимости от тяжести греха. «Апокалипсис Петра» (конец I в.) сообщает о богохульниках, подвешенных за свои языки, убийцах, поедаемых змеями, клеветниках и лжесвидетелях, откусывающих свои губы и языки, сладострастниках, погруженных до гениталий в расплавленный свинец, и т.д. Нисхождение в ад представлялось в виде прохождения по мосту, протянутому над пропастью между землей и небом. Под ним — вонючие болота и горящие ямы ада. Мост «судит» всех. Для святого он расширяется и становится гладким, для плохого человека становится невозможно узким. В начале VIII в. св. Бонифаций описал, как в его видении путешественник, известный как монах из Венлока, рассказывал о реке дегтя с перекинутой через нее шаткой деревянной доской. Некоторые души проходили по этой доске без труда [8. С. 76]. Другие же падали в кипящую жижу, где одни торчали по шею, другие — до пояса или до колен и т.д. (пропорционально тяжести их грехов). В конце концов все души выходили, вина сжигалась, и они вступали в небесный город на другой стороне реки. Смоляная река

выступала чистилищем. «Видение Перпетуи» III в. рассказывает о золотой лестнице, протянутой к небу от земли, каждая из тысячи ступенек которой защищена крюками и острыми ножами [70. С. 45]. Если грешный человек ступает на ступеньку, крючья и ножи начинают работу, и грешник падает в лапы громадного дракона, свернувшегося кольцом вокруг основания.

То же видел на своем пути через ад папский легат Альберик Остийский (XII в.) [72. С. 105]. Пламя и искры вырываются из зубцов, и железо нагрето докрасна; чтобы сделать подъем еще более трудным, под лестницей находится котел с кипящими маслом и смолой; в этот котел падают наиболее нерешительные. Картину, которая легла в основу канонического образа преисподней, представил средневековый поэт Данте Алигьери в «Божественной комедии», описав девять кругов ада (XIV в.). В верхнем круге пребывали младенцы, умершие до крещения, а также добродетельные нехристиане. Первые пять кругов образовывали верхний ад, где мучились грешившие несдержанностью. За стенами Дита располагался нижний ад, где карались самые тяжкие грехи — обман, насилие, предательство [13. С. 87]. Круги ада также предназначались для сладострастников, чревоугодников, скупцов и расточителей, еретиков, льстецов, лицемеров, воров. Различные отсеки в виде пропастей и щелей отводились для той или иной категории грешников.

Неумирающий червь истязал ростовщиков, барышников и пьяниц. Святитель, архиепископ Кесарии Каппадокийской, церковный писатель и богослов Василий Великий «червя неумирающего» описывал как ядоносное и причинявшее невыносимые боли существо, пожиравшее грешников с жадностью, никогда не насыщавшееся [См.: 94].

В огненной реке мучились прелюбодеи, блудники, волхвы, воры и разбойники, в горячей смоле — «глумотворы-пересмешники», сквернословы и душегубы. Грабители, еретики и клеветники томились в глубоких пропастях. Повешением за язык карались ябедники, доносчики, злоязычники и идолопоклонники. В рыданиях пребывали свирельщики, плясуны-гудочники и вольтыжники. Неблагочестивые иереи, неправедные судьи и немилостивые гордецы находились в заточении в очень холодных местах, где господствовали лютые морозы. Змеи ядовитые жалили

мужей-беззаконников, жен-беззаконниц и младенческих душегубов. «Комбинированное» наказание было предусмотрено для пьяниц, караемых червем, огненной рекой, горячей смолой, пропастями, смрадом и т.п. Кроме того, они возили дрова для топки адских печей и воду для приготовления кипятка. Ростовщики выгребали голыми руками угли из адских печей. Грешники, уже умершие телесно и осужденные на адские муки, мечтали умереть и душой, чтобы прекратить страдания: «Все призраки умерших на земле Повторной смерти ждут и не дождутся, И от мольбы бросаются к хуле» [47. С. 46].

Протекающая через ад река Флегетон состояла из кипящей крови, находящееся в его пределах озеро Коцит — из сплошного льда. Попасть в сферу ада можно было, лишь преодолев реку Ахеронт, через которую лодочник Харон перевозил души умерших. Пространство между вратами Ада и Ахеронтом заполняли души ничтожных, которые ничего не совершили в земной жизни и не заслужили ни адских мучений, ни райского блаженства. Они были обречены вечно мчаться по кругу вслед за летящим знаменем, страдая от непрерывных укусов мух и ос, жаливших их до крови [См.: 94]. Однако в Библии нет никакого упоминания о том, что ад разделен именно таким образом.

Богословы не были едины в интерпретациях адских мук, которые определялись ими то как телесные, то как нравственные страдания. Духовные мучения заключались прежде всего в переживании самого факта утраты райского блаженства. Грешники в аду друг друга не видели, но лицезрели райские кущи праведников, что усиливало их страдания. Святой Дмитрий Ростовский писал, что грешники, находясь в муках, узрят тех, которых в жизни сей ненавидели, гнали, опечаливали, озлобляли, мучили и убивали. Эти представления о мучениях грешников, по мнению Ч.Беккариа, «и поныне остаются памятником древнего дикого законодательства, когда испытания огнем, кипящей водой и вооруженными поединками назывались судом Божьим, как будто звенья непрерывной цепи явлений, берущей начало в первопричине, обязательно должны перепутываться и рваться в угоду легкомысленным человеческим поступкам» [23. С. 124]. Подземный мир ада воспринимался как сфера действия сатаны.

Григорий Нисский первым из христианских богословов высказал мысль, что под адом следует понимать не место, а внутреннее состояние [10. С. 267]. Такую трактовку разделял идеолог обновленчества А. Введенский. Представление об аде как о внутреннем состоянии человека преобладало в протестантской теологии. Описание ада приобретало вместо буквального истолкования символическое.

Графическим символом ада являлся прямоугольник, его животным олицетворением — осьминог. В западноевропейской средневековой культуре было распространено представление о земном и загробном возмездии за совершенные в течение жизни проступки. Люди той эпохи верили в то, что, раскаявшись и приняв возмездие за грехи на земле или в загробной жизни, они получают возможность очистить свою душу от грехов и воскреснуть.

Знаменательно, что именно в рамках христианства окончательно оформляется и персонифицируется идея ада как концентрации сил зла, а также вместилища предавшихся злу грешников для отбывания мук и для многократно повторенной смерти. В основе этой идеи лежало представление о наличии в природе скрытых действующих сил, доброго и злого начал, о загробном существовании [99. С. 146]. Распространенность представлений о загробном возмездии в средневековой культуре можно объяснить верой людей в связь между злом и грехом, страданием и смертью, жизнью и возмездием. Средневековый человек знал, что за каждый совершенный проступок ему придется отвечать на последнем суде, за каждым грехом обязательно последует возмездие.

§ 3. Взаимообусловленность символов семи смертных грехов и фигуры дьявола в средневековом христианстве

В средневековой культуре были распространены символы зла, сконцентрированные на семи смертных грехах и фигуре дьявола. Душа средневекового человека представлялась «полем битвы» добра и зла, Бога и дьявола (символически их изображали рядом в виде барана и волка соответственно). Дадим определение понятия: «грех» — это негативно оцениваемый поступок, который влечет за собой не уголовную ответственность, а только лишь осуждение со стороны общества; грех предполагает то, что

согрешившего человека настигнет божественная кара при жизни либо после смерти. Оппозиции «преступление — подвиг» и «грех — праведность» затрагивали в средневековой культуре не только сферы морали, права и идеологии, но и религиозную жизнь общества. Полагаем, что в Средневековье была более актуальна оппозиция «грех — праведность». Во-первых, это было связано с тем, что люди прекрасно понимали: грешников в обществе гораздо больше, чем преступников, во-вторых, Церковь призывала общество к спасению, безгрешному существованию и искуплению грехов. Главной заботой церкви в Средние века было порицание грешников и обязательное их раскаяние. Степень тяжести наказания для грешника зависела от искренности его признания и глубины раскаяния. Таким образом, исповедники старались соразмерить потустороннюю длительность мучений с тяжестью земных преступлений и проступков, правильно распределяя время, необходимое для очищения, которое уже в середине XI в. (еще до существования подлинного чистилища) было названо временным проклятием.

Гнев был первым в списке смертных грехов и изображался в искусстве в виде мужчины или женщины, рвущих на себе одежду. Символами жадности и алчности были обезьяна, жаба, барсук, белка, либо мужчина, сидящий на сундуке с деньгами, у которого в руках барсук, либо человек с кошельком, либо гарпия, вцепившаяся когтями в скрягу, сидящего на куче золота (иногда золотых яблок). Желтый, зеленый цвета, скорпион, «дурной глаз» и всадница на собаке с костью в зубах были символами зависти. Однако чаще всего этот грех изображался в виде женщины, которая ест сердце, вырванное из собственной груди, или свои внутренности [121. С. 54].

Рассмотрим символ змеи подробно, т.к. он является очень древним и наиболее сложным из всех символов, воплощенных в животных. Во втором параграфе первой главы мы говорили о том, что в древности супругом Великой богини считался бог преисподней. Так вот одним из его воплощений был образ змея. В мифах разных народов змей ассоциируется с огнем преисподней. Поэтому у евреев издревле было принято, чтобы в доме умершего в течение недели и в годовщину после смерти горел огонь [41. С. 30].

В символическом списке змея считалась находящейся в постоянном контакте с тайнами земли, вод, тьмы и загробного мира — одинокая, хладнокровная и часто ядовитая. Однако некоторые исследователи, в частности Ариэль Голан, видят зримую связь между змеем и яйцом: змеей совместно с Великой богиней, его супругой, являются родителями растительности и всего живого в мире, поэтому одним из атрибутов весеннего языческого праздника, посвященного воскрешению духа произрастания, является яйцо. Церковь была вынуждена примириться с этим языческим обычаем и с IV в. ввела ритуал освящения пасхальных яиц. В Западной Европе при погребении умершего клали крашенные яйца в могилу — ведь умерший отправлялся в преисподнюю, т.е. к дьяволу [41. С. 33]. Извержения вулканов, сопровождающиеся дымом и пламенем, объясняли как дыхание огненного змея из-под земли.

Змея символизировала защиту, целительство и деторождение. Рисунки эпохи палеолита сохранили изображение змея со стреловидной головой. Эта палеолитическая прорисовка головы змеи представляется также интерпретацией головки фалла. В средневековой западноевропейской мистике большой палец, или «палец Геракла», также были символом мужской силы и оплодотворения [41. С. 192—193]. Позднее это привело к существовавшему в средневековой Европе поверью о сексуальности дьявола.

В Библии змея связывается с мудростью и даром прорицания: «Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10, 16). А в библейской истории о Еве, соблазненной змеем, он был «хитрее всех зверей, которых создал Господь Бог» (Быт. 3, 1). Змеем символизировал искушение, предательство, козни и зло. Ева предложила Адаму запретный плод — символ святотатственной попытки обрести божественную власть: «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 4). Отсюда берет начало иудейская и христианская традиция, представляющая змея как врага человечества и даже идентифицирующая его с сатаной: «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр., Апок. 12, 9). Сюжет о борьбе между мужскими богами неба и преисподней за владычество над миром

существует в мифах с II—I в. до н.э. В архаическом греческом мифе о борьбе Зевса с Тифоном победа богу неба далась благодаря большим усилиям. Во второй половине I в. до н.э. речь уже не шла о борьбе, т.к. бог неба считался всесильным, поэтому он просто сбросил противника вниз. В иудаизме и христианстве бог неба стал единственным владыкой, а бог преисподней превратился в «нечистого», и миф приобрел иную трактовку: Бог низверг дьявола в ад, наказав его этим за гордыню [41. С. 191—192].

Бог намеревался увенчать свое милостивое отношение к человеку, одарив его бессмертием, но это доброе намерение не было осуществлено из-за коварства змея. Возникает вопрос: почему змей обманул человека? Что побудило змея лишиться человечество того великого преимущества, которое создатель решил предоставить ему? Дж.Дж.Фрезер полагал, что библейский рассказ не дает никакого ответа на этот вопрос, и далее поясняет: «От своего обмана змей не извлек никакой выгоды; напротив, он много потерял, ибо был проклят богом и осужден с тех пор ползать на чреве и лизать земной прах» [126. С. 33]. Дж.Дж.Фрезер считал, что вся суть грехопадения состояла в попытке объяснить смертную природу человека, показать, откуда явилась смерть на земле. Нам дают понять, что человеку были даны обе возможности — смерти и бессмертия, и что выбор между обеими возможностями зависел только от него самого, т.к. дерево Жизни не было для него недосыгаемо и плоды его не были запретными [Там же]. Это заставило Дж.Дж.Фрезера предположить, что запретным на самом деле было не дерево познания, плоды которого влекут смерть, а дерево смерти, и что пользование его смертоносными плодами было само по себе достаточным для того, чтобы повлечь за собою смерть съевшего их.

Грехи похоти и чревоугодия были популярными объектами изображения на картинах средневековых художников. Целесообразно обратиться к творчеству известного художника, представителя северного Возрождения И.Босха. Причина нашего выбора объясняется тем, что художники, представляющие северное Возрождение, унаследовали традиции средневековых художников, затрагивавших в своих работах тему смертных грехов. В этом отношении наиболее показательна будет так называемая «столешница» — картина И.Босха «Семь смертных грехов и Четыре

последние вещи», в которой «условия человеческого существования» и сама судьба человечества представлены серией композиций, вписанных в окружности. Ряд концентрических кругов — это глаз Бога, «Всевидящее око», в зрачке которого изображен Христос, восстающий из гроба и показывающий свои раны. Под зрачком — надпись: «Берегись, берегись, Бог видит все» [33. С. 25]. Изображенное И. Босхом Око должно было отображать, как в зеркале, смертные грехи, которые зритель видел в собственной изуродованной пороками душе. Уподобление божества зеркалу часто встречалось в средневековой литературе. Круговое расположение семи смертных грехов соответствовало традиционной схеме. По мнению многих исследователей, возникающая ассоциация с крутящимся колесом символизирует повсеместное распространение греха [33. С. 25—26].

О том, что люди, забывшие Бога, имеют веские основания бояться Его взгляда, свидетельствуют надписи над и под центральным изображением. Верхняя надпись, взятая из Библии, такова: «Ибо они народ, потерявший рассудок, и нет в них смысла. О, если бы они рассудили, подумали о сем, уразумели, что с ними будет!» (Втор. 32, 28—29). Нижняя надпись: «Сокрою лице Мое от них и увижу, какой будет конец их» (Втор. 32, 20). Этот конец изображен в четырех круговых композициях по углам панно, где представлены смерть, Страшный суд, Рай и Ад. В рамках «столешницы» «Семь смертных грехов» И.Босх охватывал представителей всех сословий.

Хотелось бы остановиться на сакральном числе «семь». Оно наиболее показательно при обнаружении связи с астрально-мистическими культами Вавилонии, с мистикой чисел Пифагора. В Библии из семи планет возникли семь архангелов; Ной был предупрежден о потопе за семь дней, он взял с собой в ковчег по семь чистых животных каждого вида, он выпускал из ковчега голубя на разведку через каждые семь дней; в книге «Откровения Святого Иоанна Богослова» упоминается о семи церквях: «То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию» (Откр.; Апок. 1, 11). Здесь же упоминаются семь звезд и семь золотых светильников: «Семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семи церквей» (Откр.; Апок. 1, 20). Нужно было

снять семь печатей, семь урожайных и семь неурожайных лет. В иудейской традиции существовало семь религиозных праздников, семь обрядов очищения и семилетний цикл исчисления человеческой жизни [121. С. 327].

Работы И.Босха оказали большое влияние на творчество немецкого художника эпохи Возрождения А.Дюрера, обличавшего в своих картинах пороки человеческой души. В отличие от И.Босха, ему было свойственно не только осуждать, но и смеяться над пороками. А. Дюрера хорошо характеризует такое понятие, как «черный юмор», ставший отличительной чертой его работ. В серии гравюр на дереве «Апокалипсис» (1498 г.) он обратился к теме конца мира, отвечавшей общественным настроениям переломной эпохи. Искусствовед Ц.Г.Нессельштраус отмечала, что здесь художник воплотил свое видение возмездия. Одна из лучших резцовых гравюр, вошедших в историю искусств, носит название «Немезида» (начало 1500 г.) [84. С. 58].

В эпоху Средних веков монахов обвиняли в любострастии и чревоугодии. С XV в. стали все чаще звучать обвинения в адрес монашеских орденов: мол они-то и есть рассадники этих пороков. В изобразительном искусстве грех любострастия изображали в виде змеи или жабы, впившихся в женское тело. Апельсин, вишня, вепрь, заяц, козел, кошка, свинья, обезьяна, осел, медведь, боров, кот, петух, лошадь, леопард, кролик, кентавр, сатир, минотавр, василиск, ведьма, дьявол, факел, а также воробей в руках молодой женщины тоже символизировали похоть. Женские сексуальные желания казались служителям церкви более отвратительными, чем мужские. Дж. Фрезер объяснял это следующим образом: «Даже ее способ сотворения необычный и унижительный — из ребра ее господина и владыки, тогда как все низшие животные сотворены нормальным способом, — в достаточной степени обнаруживают его (автора Ветхого Завета. — *З.Ц.*) невысокое представление о женской природе. Впоследствии это его, прямо сказать, женоненавистничество принимает еще более мрачный оттенок, когда он все несчастья и горести человеческого рода приписывает легковерной глупости и неуемному аппетиту его праматери» [126. С. 33].

Явное осуждение духовенства воплощено на картине И.Босха «Корабль дураков»: изображены монах и монашка с лютней,

ставшие объектом насмешки и символом греховности церкви. В Средние века корабль — одна из самых распространенных метафор. Например, расхожим был образ «Корабля церкви», которым управляли прелаты и клирики: они везли христианские души прямо к вратам Рая. На картине «Корабль дураков» на развевающемся розовом флаге изображен не христианский крест, а мусульманский полумесяц, а из гущи листвы выглядывает сова — символ тьмы или дара мудрости. Двое мужчин и женщина якобы удалились от мира и присоединились к общему разгулу. Монах и монахиня, аккомпанирующая на лютне, горланят песню, напоминающая влюбленные пары со средневековых изображений «сада любви», для которых музицирование было прологом к любовным забавам. Грех любострастия символизируют и другие традиционные атрибуты: блюдо с вишнями и висящий за бортом металлический кувшин с вином. Грех чревоугодия недвусмысленно представлен персонажами веселого пира, один из которых тянется с ножом к жареному гусю, привязанному к мачте, другой в приступе рвоты перевесился за борт, а третий гребет гигантским черпаком как веслом. Исследователи высказывали мнения, что мачта в виде дерева соотносится с майским деревом, вокруг которого происходили народные празднества в честь прихода весны — времени года, когда и миряне, и духовенство склонны были преступать моральные запреты [33. С. 30].

И, наконец, о назначении корабля, изображенного И.Босхом, свидетельствует фигура шута, жадно пьющего из чаши. На протяжении столетий придворному «дураку» позволялось высмеивать нравы и мораль общества; именно в этом качестве с середины XV в. он появляется на гравюрах и картинах в колпаке с ослиными ушами, держа в руке жезл. Он часто изображался резвящимся среди любовников и гуляк, указывая им на их беспутное поведение.

Изображения тучного человека или животного (свинья, медведь, лиса, волк или еж), наиболее часто связываемые с этим телесным недостатком, символизировали грех чревоугодия и лень. Глубинную внутреннюю взаимосвязь чревоугодия и любострастия, существовавшую в средневековой системе морали, И.Босх показал на картине «Аллегория чревоугодия и любострастия» [33. С. 31]. Чревоугодие воплощено в образах купальщиков, собравшихся вокруг большой винной бочки, верхом на которой сидит

толстый крестьянин. Еще один персонаж подплывает к берегу, держа на голове блюдо с мясным пирогом и ничего из-за этого не видя, а любовники в шатре, пьющие вино, придают картине завершающий вид.

Символом гордости была женщина с павлином, а также лев или орел. По христианским представлениям, как о том свидетельствует Библия, дьяволом стал падший ангел, чья гордыня привела его на сторону зла и сделала врагом Бога. А. Данте в «Божественной комедии» писал, что в гордыне своей он, «повергнутый за то однажды в Ад, Что с Саваофом в дерзкое боренье Хотел вступить...» [47. С. 264]. По другой версии, Люцифер не хотел быть подобным Богу, но в то же время ревнует к человеку, поднял мятеж и был отрешен от божественных законов [20. С. 197]. Библейское изречение «Погибели предшествует гордость, а падению — надменность» (Притч. 16, 18) стало поводом того, что гордыню стали изображать в виде всадника, выпавшего из седла. Другими символами гордости были петух, падший ангел, леопард, зеркало и Вавилонская башня («Вавилон» означает «смешение», «царство дьявола») [28. С. 78].

Ярым противником совершенства, воплощением тьмы, обмана и зла, особенно в рамках моральных норм христианства и иудаизма, был сатана (или дьявол). Слово «сатана» еврейского происхождения, означает «противник» и «враг»: «И восстал сатана на Израиля» (1 Пар. 21, 1). В Священном Писании название это применимо к дьяволу, который считался главным злым духом, искусителем и губителем человеческих душ. Дьявол, как вечный разрушитель, символизировал принцип времени — выражение конечности всех земных явлений. Поэтому ад изображался как бездна, поглощающая все живое. Так, Мефистофель в трагедии И.В. Гете говорил Фаусту: «Я дух, всегда привыкший отрицать. И с основаньем — ничего не надо — Нет в мире вещи, стоящей пощады, Творенье не годится никуда. Итак, я то, что ваша мысль связала — С понятием разрушенья, зла, вреда, Вот прирожденное мое начало, Моя среда» [39. С. 69]. Обычно дьявола изображали с рогами, раздвоенными копытами и хвостом, а иногда и с крыльями летучей мыши. В Откровении сатана описан как «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадем» (Откр., Апок. 12, 3), однако

изображение это символичное. Странная тайна зверя, которую раскрывает Иоанну Ангел, состоит в том, что «зверь был, и нет его, и выйдет из бездны, и пойдет в погибель; и удивятся те из живущих на земле, имена которых не вписаны в книгу жизни от начала мира, видя, что зверь был, и нет его, и явится» (Откр., Апок. 17, 8). «Возможно, — отмечает исследователь средневековой культуры Л.Романчук, — речь здесь идет о недопустимом двойном переходе невидимой демонизированной реальности в видимую и наоборот» [99. С. 145]. Следовательно, без воли и желания человека сатана не обладает должной энергией для перехода в видимую реальность.

Знаменательно, что именно в рамках христианства впервые появляется зловещая фигура Антихриста — сатаны, в противовес богочеловеку Христу. Очеловечивание (вочеловечивание) сатаны получило мощный импульс развития в трудах средневековых мыслителей. Манихеи и их преемники с VII в. отождествляли добро с духом, а зло с материей. В учении павликиан присутствовало два начала: Бог и Сатана, из которых первый был творцом мира невидимого, духовного и вечного, а второй — мира видимого, вещественного и тленного [72. С. 33]. Аврелий Августин, в противовес манихейскому дуализму, разработал неоплатоническую доктрину о бытии как совершенстве, в свете которой зло оказывается простым недостатком бытия. В трактате «Исповедь» он впервые констатировал «темные бездны» души, которые возможно преодолеть только с помощью благодати (хотя большое значение он придавал и свободной воле) [3. С. 37]. «Самопознание» и «богопознание» объявлялись достойными целями ума, причем самопознание предполагалось тождественным богопознанию. Возвысив человека до Бога, А.Августин смирился с наличием в душе человека «темных бездн».

Проявление дьявольской сущности видели также в стремлении материи бесконечно возобновляться в разнообразных формах. Христианство противопоставляло себя ранним формам религии, утверждая превосходство духа над материей. Однако демон чувственных вожделий в тиши монастырей или на брачном ложе демонстрировал сопротивление плоти духу. Природа, которая снова и снова порождала себя в каждом из своих видов, включая человека, стала для христианского учения воплощением

непристойности. Недаром средневековые демоны представлялись как инкубы и суккубы, разжигавшие в человеке плотское вожделение. В Средние века бытовало связанное с грехом любострастия представление о существовании у дьявола еще одного лица на гениталиях и ягодицах [121. С. 89].

Фигура дьявола в христианском учении представляла собой сосредоточие зла. Жизнь средневекового человека — голод, лишения, религиозные войны, чума — была полна страданий, борьбы и ненависти на земле. «Ubique daemon — дьявол повсюду» [20. С. 196] — такое представление господствовало в Средние века. Земля в представлениях людей была адом, а Церковь, чтобы сохранить свою власть, убеждала их, что сатана явился на землю с целью утвердить свое господство на ней.

Из книги Иова нам известно, что дьявол непрестанно боролся с Богом за овладение душой человека. Согласно учению св. Иринея Лионского, жившего в первой половине I в. н.э., дьявол получил право власти над человеком в тот момент, когда тот под влиянием обольщения и искушения нарушил божеские предписания и совершил грех. Разумеется, обольщение и вовлечение человека в грех — это преступления дьявола. Но из-за того, что Адам и Ева дали себя обольстить и отошли от Бога, Бог дал дьяволу право искушать уже раз обольстившихся людей. «Это право должно было быть отнято у дьявола. Так было бы восстановлено первоначальное правовое отношение между тварью и ее творцом, и дьявол был бы побежден и более не обладал бы властью над человеком» [134. С. 6], — полагал св. Иринея Лионский.

Однако добровольное освобождение из-под власти дьявола превосходило силы человека, и Спаситель вынужден был вступить за человека. «Из-за греха одного человека, — писал св. Иринея Лионский, — все люди стали греховны, а в силу совершенного повинования одного все люди очистились от греха» [134. С. 5—6]. Смертью Спасителя люди освободились от власти дьявола.

Правовая теория св. Иринея Лионского нашла своего сторонника в лице греческого христианского теолога, философа и основателя библейской филологии Оригена (ок. 185—254 гг. н.э.), доказывавшего, что дьявол был обманут Спасителем. Получив власть над человеком, дьявол мог вернуть ее лишь взамен какого-либо возмездия, и таким наказанием стала кровь спасителя.

Смерть Христа стала средством уничтожения силы дьявола: человечность в Иисусе была приманкой, на которую оказался так падок дьявол. Не заметив божественной силы Христа, скрывавшейся под человеческой оболочкой, дьявол «проглотил» вместе с телом и ангельскую божественность [133. С. 5].

Так св. Иринеи Лионский ввел дьявола в церковную догматику, определив ему в ней точное место. Иринею принадлежит и ясно выраженная мысль о том, что дьявол был создан подобно другим ангелам, что он по природе своей добр, обладая свободной волей, он мог бы творить одинаково добро и зло, но по собственной воле и вине стал злым и творил одно лишь зло [133. С. 6]. Некогда сатана был ангелом, самым прекрасным из всех ангелов, созданных Богом. Имя Люцифер означает «тот, кто несет свет»: «И указал Мой верный путник на того, кто ране Звездой лучистой в полночи сиял» [47. С. 267].

Начиная с VIII в. в католической дидактической церковной литературе начинает фигурировать такое понятие, как «Книга жизни», которая была своего рода «реестром человеческих деяний», в нее записывались злые и добрые поступки человека. Согласно представлениям средневековых людей, учетом человеческих деяний занимался тот, кто был заинтересован в том, чтобы злых поступков было больше, — это был дьявол. Не случайно на картинах, фресках и рельефах часто изображалась «Книга жизни» повернутой к дьяволу, т.к. именно он выступал необходимым участником неминувшего возмездия. Таким образом, средневековый человек знал, что после смерти каждому поступку, совершенному при жизни, будет дана оценка.

На смертном одре дьявол подвергал умиравшего человека испытаниям. Во-первых, он разворачивал картину смертных грехов, но не для обвинения и не для того, чтобы чаша весов перевесила в сторону зла, а для того, чтобы вселить в человека отчаяние и неверие в спасение. Он также искушал умиравшего мыслью о самоубийстве, т.к. последний отчаивался и уже верил в то, что из-за тяжести своих грехов он не сможет спастись. Во-вторых, алчных и жадных людей дьявол искушал земными благами, которые у них отнимет смерть. Таким образом, в средневековой культуре были частыми попытки объяснить смерть не как переходное состояние, а как проявление дьявольской активности. В связи

с этим смерть в иконографии нередко изображалась как борьба за душу умершего между св. архангелом Михаилом и дьяволом [15. С. 219]. Смерть ассоциировалась с чем-то недобрым, предвещающим страдание. Ф.Арьес отмечал, что в старых романских языках физическая боль, моральное страдание, наказание, превратности фортуны выражались одним и тем же словом «mal, male», восходящим к латинскому «malum» и, в свою очередь, породившим во французском языке такие слова, как «malheur» — несчастье, «maladie» — болезнь, «malchance» — неудача, «malin» — лукавый, дьявол. Ф.Арьес подчеркивал: «первоначально существовало единое синкретическое понятие зла, одно зло в разных аспектах: страдание, грех, смерть. Все эти различные проявления зла христианство сводило воедино и объясняло одним: первородным грехом. Ни один другой миф не имел таких глубоких корней в народном менталитете, как миф о грехопадении: он отвечал всеобщему ощущению постоянного присутствия зла в мире. Ответом на это присутствие было не примирение со злом, но признание неотделимости зла от сущности человека» [15. С. 497].

С другой стороны, в литературе сатана выступал и в роли пересмешника, веселого балагура, проказника, постоянно и тонко шельмующего, примером чему может служить народная легенда о Фаусте, бытовавшая в отдельных пересказах и изложенная систематически И.В.Гете в XIX в. В этом произведении Господь так обращался к Мефистофелю: «Тогда ко мне являйся без стеснения. Таким, как ты, я никогда не враг. Из духа отрицанья ты всех менее, Бывал мне в тягость, плут и весельчак. Из лени человек впадает в спячку. Ступай, расшевели его застой. Вертись пред ним, томись и беспокой, И раздражай его своей горячкой» [39. С. 40]. Эсхатологическое настроение, свойственное средневековому сознанию, компенсировалось особой смеховой культурой. Европейский писатель Ф.Рабле в своих трудах уделил особое внимание народной смеховой культуре. Необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной, серьезной культуре Средневековья [21. С. 57]. Смех сопровождал обычно и гражданские, и бытовые церемониалы и обряды: шуты и дураки, будучи неизменными их участниками, пародийно дублировали различные моменты серьезного церемониала.

В рамках народной смеховой культуры дьявол и злые демоны появлялись непременно в смешном, опороченном, посрамленном виде, внушая не ужас, а смех. Человек озорничал с дьяволом, держа его на расстоянии гротескного высмеивания. Дьявол выступал представителем умерщвляющей и обновляющей силы материально-телесного низа [21. С. 61]. Согласно мнению Ф. Рабле, внешняя свобода народно-праздничных форм была неотделима от их внутренней свободы и от их положительного, мирозерцательного содержания. Они репрезентировали новый положительный аспект мира и одновременно право на его безнаказанное выражение. «Средневековая культура смеха, — писал М.М. Бахтин, — дала подготовленные формы для выражения исторического ощущения наступления нового времени. Ведь эти формы имели самое существенное отношение ко времени, к временной смене, к будущему. Они развенчивали и обновляли господствующую власть и официальную правду. Они торжествовали возврат лучших времен и всенародного изобилия и справедливости. В них и подготавливалось новое историческое сознание. Поэтому именно в смехе это сознание и нашло свое наиболее радикальное выражение» [21. С. 58].

Таким образом, средневековый человек ощущал взаимосвязь грехов и дьявола. Он знал, что за ним пристально наблюдает дьявол, искушая, скрупулезно ведя учет всех совершенных при жизни грехов. Средневековый человек понимал, что греховные поступки только усилят власть дьявола над ним и повлекут за собой возмездие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе изучения западноевропейских средневековых символов возмездия важно было решить проблему соотношения сохранившихся в этой эпохе остатков предшествующих культур, потому что каждая из них обладала своими символами. Частое совпадение значений символов в различных культурах можно объяснить нормами коллективного мышления, если, конечно, согласиться с утверждением К.Леви-Строса о «неизменности человеческого мышления» [65. С. 164]. Легко можно обнаружить тесную связь средневековой культуры с культурами предшествующих эпох, мышлением и мировосприятием людей, живших в то время.

Вслед за П.М.Бицилли мы поддерживаем идею разумности, целесообразности и историчности средневекового символизма, т.к. простейшие геометрические символы восходят к очень глубокой древности, которые в праисторические времена составляли первичный графический язык человечества. Следовательно, существует культурно-символический и сакральный исток средневековой культуры. Изучение символов дает наиболее достоверную информацию, потому что остаются неизменными на протяжении тысячелетий.

В процессе исследования было совершено системное разложение западноевропейской средневековой культуры на отдельные части, не исключая их взаимосвязи. При этом выделили ряд частных, которые позволили исследовать символы возмездия в их закономерности и взаимообусловленности. Понятие «возмездие» рассмотрено как кара за совершенное зло в отношении Бога, Церкви и общества. Следовательно, символы возмездия выходили за рамки только лишь своего символического значения, поскольку в них «входили иррациональные и трансцендентальные величины» [74. С. 7].

Католическая Церковь занимала в обществе доминирующее положение. Ее стремление к верховенству в значительной степени повлияло на ход культурно-исторических событий, а также на сам характер западноевропейского средневекового общества. Священники предупреждали, что в загробной жизни грешников ожидает Божественное возмездие, которое, однако, может наступить

и на земле. Священники считали, что они наделены властью правосудия самим Богом. Она дала почувствовать всем облеченным властью, что занимаемые ими места — это, в сущности, должности всемирной теократии, главная цель которой — поддержание чистоты веры. В связи с этим светская власть была вынуждена подчиниться Церкви и осуществлять тотальный контроль над обществом, людскими поступками и помыслами. Частные лица и государство становились помощниками инквизиции под угрозой наказаний вплоть до обвинений в ереси.

Церковь приучила людей смотреть на ересь не просто как на преступление, а как на мать всех преступлений. Ересь в большей степени отделяет человека от Бога, и наказание за нее должно быть самым тяжелым. Земные страдания, с одной стороны, предвещали наказуемым ужасные мучения в чистилище или в аду, а с другой стороны, уже служили искуплением грехов. Согласно представлениям о загробном возмездии, мера взыскания за каждый проступок назначалась после смерти на последнем Суде индивидуально. Таким образом, средневековый человек нес ответственность за свои преступления и грехи перед обществом, правителем, Церковью и Богом.

Методы, изобретенные и одобренные инквизицией, епископские суды применяли к еретикам; и вскоре насилие и произвол распространились на все дела, подсудные епископским судам. Более губительно сказалось влияние инквизиции на светском судопроизводстве. До конца XVIII в. в большей части Западной Европы инквизиционное судопроизводство, развивавшееся в целях уничтожения ереси, стало обычным методом наказания, применявшимся в отношении всех обвиняемых. В глазах светского судьи обвиняемый был человеком, стоявшим вне закона, виновность его всегда предполагалась, и от него хитростью или силой получали признание. В случае недоказанности виновности обвиняемого его наказывали как подозреваемого, причем вид наказания выбирал судья по своему усмотрению [72. С. 201].

Чрезмерное проявление жестокости по отношению к еретикам и преступникам объясняется тем образом жизни и умонастроением, которые существовали в Средние века. Настроение тревожности, хаоса, всеобщее ожидание конца света обостряли подозрительность, предвзятость суждений, жестокость пыток

и наказаний со стороны инквизиции и общества. Идея возмездия, выраженная в духовном и земном наказании, не просто преследовала цель «поучить» наказуемого, а имела характер сложного процесса по охране «своего» мира от влияния дьявола.

Исследователь средневековой культуры Л.Романчук полагала, что средневековая христианская культура воспринимала и разрешала проблематику добра и зла с точки зрения онтологического и космического статуса, исходя из платоновского понятия блага [99. С. 143]. Основанная на Ветхом и Новом Завете, эта культура аккумулировала представления человека о сущем, о добре и зле, сводя их к конкретным символическим формам. Христианское вероучение рассматривало наличный порядок мирового бытия как результат грехопадения человека, а человеческую деятельность — как искупление общего греха. Согласно мнению исследовательницы, христианство утвердило невозможность рационально познания метаисторического смысла добра и зла [99. С. 143].

В эпоху крушения античных империй, зарождения и упрочения христианства как монотеистической религии происходило все большее размежевание, расхождение в пространстве, сути и природе и все большее абстрагирование категорий добра и зла, перевод их в область запредельных, умозрительных, космических понятий, требующих особых толкований. Общечеловеческие категории превращались в сакральные тайны, приоткрыть завесы которых было возможно лишь избранным путем откровения, благодати и прозрения. Однако нельзя допускать, чтобы слушатели проповедников ничего не понимали. П.М.Бицилли отмечал, что они не только понимали проповедников, когда те говорили символами, но иной речи, кроме символической, не понимали [28. С. 86]. В то же время столь четко обозначенные границы противоположных категорий на самом деле весьма зыбки и легко проходимы с помощью неких специально созданных приемов. Так, состоянию греха, т.е. нахождения в сфере зла, соответствовал прием раскаяния, переводящего душу, состояние человека в противоположный «лагерь». Раскаяние выступало в роли связующего звена, такими же «мостиками» являлись исповедь, причастие, покаяние и крещение. Очень хорошо это видно в картинах художников Западной Европы XIV—XV вв., на которых изображена праведная и неправедная смерть. Если человек перед смертью

искренне раскаивался, то чаша весов с благими деяниями автоматически перевешивала, и это становилось спасением от мук ада для души.

П.М.Бицилли отмечал, что было много написано о бездушном, формальном характере католицизма с его «бухгалтерской» расценкой воздаяний за грехи и добрые дела. Сама возможность арифметического приравнивая «дела» и «мзды» вытекает из понимания отвлеченных идей как объектов. «Дело» мыслится как объект, существующий самостоятельно, независимо от действующего. «Вся „бухгалтерия“ основана на том, что сопоставляются величины соизмеримые, — писал П.М.Бицилли, — а соизмеримы они потому, что смутно мыслятся в одном плане, и именно как „вещи“ с определенной „плотностью“, с определенным „весом“, имеющие бытие в пространственном мире» [28. С. 79]. Он привел пример, который хорошо характеризует эту особенность мышления, смешав противоположные точки зрения — субъективную и объективную. Среди фресок Джотто ди Бондоне в падуанской церкви св. Петра имеется одна, изображающая тайную вечерю, именно тот момент, когда Христос открывает Петру и «возлюбленному ученику» имя предателя (Ин. 13, 21—27). Одна подробность картины останавливает внимание: все трапезующие изображены с нимбами, в том числе Иуда. Как это понять? Нельзя допустить просто небрежность со стороны такого мастера, как Джотто ди Бондоне, у которого всегда все продумано. Основывался ли он на 27-м стихе, где сказано: «И после сего куска вошел в него сатана»? Но на фреске Иуда еще только протягивает руку за хлебом. Джотто ди Бондоне не мог не знать, что дьявол еще раньше «вложил в сердце Иуде Симонову Искаротию предать Его» (Ин. 13, 2). Почему же художник окружил голову предателя венком святости? Единственное объяснение — в том, что Джотто ди Бондоне изобразил сцену не с точки зрения зрителей, а с точки зрения учеников Христовых, из которых «никто из возлежавших не понял» (Ин. 13, 28), что произошло между Иудой и Учителем [28. С. 78]. Данный пример демонстрирует и то, что символы в средневековой культуре не мертвые, а порождающие многочисленные, закономерные и единичные структуры, обозначенные им в общем виде как отвлеченно-данная идейная образность [74. С. 43].

Медленное течение жизни в Средние века и совпадение субъективной и интерсубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его ощущать мир неподвижным, прежде чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях [28. С. 139]. Если для нас мир есть процесс, то для средневекового человека мир — это уже готовый результат. Единство средневековой картины мира обусловлено присутствием Бога как совершеннейшего и высочайшего Абсолюта, которому принадлежит все сущее. Земной и небесный миры мыслились как иерархии, в которых все предметы располагались не в зависимости друг от друга, а согласно от их отдаленности или приближенности к Богу.

С точки зрения средневековых эсхатологов, возможен только один исторический период. Вся история мыслилась как одно сплошное целое, как поприще постоянно продолжающейся драмы — борьбы зла и добра, начавшейся с грехопадения и имеющей свой предел только в кончине мира. Однако с XIII в. стала господствовать точка зрения иахимизма с его идеей окончания жизни в пределах земного существования. У хилиастов и эсхатологов общий источник идей — «Откровение Иоанна». Но если эсхатологи, толковавшие это писание, проходили мимо 4—7 стихов 20-й главы, хилиасты сосредотачивали на них свое внимание — в своих предвещаниях они говорили только об этой эпохе «первого воскресения» (Откр., Апок. 20, 7), о тысячелетнем царстве праведных на земле, когда будут реализованы залогов, оставленные Небесным Женихом своей Земной Невесте, и когда освящен будет их брачный союз. Земная история, таким образом, получит свое завершение уже на земле.

Исторический период воспринимался как система символов, отражавших события последующего периода. Историчность мышления присуща мистическому богословию позднего Средневековья. Мистики переработали в духе историзма идейное наследие А.Августина и вложили в созданные им формы новое содержание. «Вековечное состязание двух градов они обратили в процесс вырастания Божьего града непосредственно из земного, и в этом им раскрывался новый смысл мировой истории» [28. С. 179], — писал П.М.Бицилли.

Западноевропейской средневековой культуре было свойственно воспринимать не только исторический период как систему символов, но и потусторонний, и посюсторонний миры. Символ и в плане выражения, и в плане содержания всегда представлял собой некоторый текст, т.е. обладал некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, позволявшей ясно выделить его из окружающего семиотического контекста. Стержень этих символов имеет глубокую архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе, когда определенные (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляли собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива. Известно, что символическое сознание — наиболее ранняя форма сознания [37. С. 72]. Однако несмотря на это понимание и трактовка символов является проблемой, своего рода пересечением различных точек зрения, философских позиций и взглядов.

Во всех сферах средневековой культуры использовался язык символов и аллегорий: в архитектуре, живописи, духовной и светской литературе, прикладном искусстве. В философии и теологии также развивались традиции символического знания. Отечественный исследователь культуры Средних веков А.А.Столяров писал: «Для философско-теологической литературы средневековья характерен предметный символизм. Он превращает процесс восприятия любой вещи в религиозно значимый акт. Его истоки — в сложной многозначной символике, пронизывающей всю жизнь церкви» [115. С. 305]. Детали храмовой архитектуры и живописи, предметы, используемые в богослужении, действия священнослужителей и молящихся — все знаменует собой что-либо относящееся к реальности духовного мира, реальности, которая не может быть предьявлена, но на нее указывает и переживанию ее соприсутствия служит восприятие предмета-символа. Литургический символизм — одно из проявлений предметного символизма. Другое выражение предметно-символической установки сознания — восприятие каждой вещи в мире как результата творения, несущего в себе отпечаток божественного совершенства. Мир в этом случае предстает как система прозрачных символов, посредством которых душе, устремленной к Богу, открывается замысел Творца. Предметный символизм опирается на догматику,

на катафатическое богословие, на практику церковного богослужения. А.А.Столяров определил сочинения св. Бонавентуры, выдающегося теолога и философа XIII в., одного из учителей католической церкви, как вершину философского символизма Средневековья [115. С. 307].

Символы возмездия в средневековой культуре представляют собой один из наиболее устойчивых элементов культурного континуума. Они несут в себе глубокую информацию о понимании средневековым человеком смысла жизни, который заключался в искуплении грехов. Символы и символические образы западноевропейского Средневековья, взятые у предшествующих культур или созданные самостоятельно (например, «Книга жизни», образ дьявола), позволяли передать понятия, суть которых многозначна и неисчерпаема. Даже в современном обществе этот символизм продолжает играть важную, хоть и не всегда очевидную роль в повседневной жизни.

Являясь важным механизмом памяти средневековой культуры, символы перенесли тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Пронизывающие диахронию культуры константные наборы символов в значительной мере брали на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе, они не давали ей распасться на изолированные хронологические пласты [72. С. 193]. Единство основного набора символов и длительность их культурной жизни в значительной мере определили национальные и ареальные границы западноевропейской средневековой культуры. Трансформируя и трансформируясь, символы возмездия коррелировали с культурным контекстом Западной Европы. Смысловые потенции символов средневековой культуры всегда шире их данной реализации: связи, в которые вступали символы с помощью своего выражения с тем или иным семиотическим окружением, не исчерпывали всех их смысловых значений. Это и создает тот смысловой резерв, с помощью которого символ может вступать в неожиданные связи, меняя свою сущность и деформируя непредвиденным образом текстовое окружение. Именно «простые» символы образовали символическое ядро западноевропейской средневековой культуры. Насыщенность ими позволяет судить о символизирующей либо десимволизирующей ориентации культуры в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абеляр П.П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 131—181.
2. Абеляр П.П. Этика, или Познай самого себя. Теологические трактаты / Пер. с лат., коммент., ввводн. ст. С.С.Неретиной; сост. С.С.Неретина. М., 1995.
3. Августин А. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий / Пер. с лат. М.Е.Сергеенко. М., 1992. (Человек в исповедальном жанре).
4. Августин А. Творения: В 4 т. / Сост. и подг. текста С.И.Еремеев. СПб.; Киев, 1998. Т. 4. Кн. XIV—XXII: О граде Божьем.
5. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88—112.
6. Аверинцев С.С. Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса) // Аверинцев С.С. Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 308—337.
7. Аквинский Ф. О правлении государей / Пер. Н.Б.Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI—XVII вв.) / Сост. М.Н.Грачев. Л., 1990. С. 233—243.
8. Амфитеатров А. Дьявол в быту, легенде и в литературе Средних веков. М., 2010.
9. Андреев Д.Л. Роза Мира: В 2 т. М., 2006. Т. 2. Кн. I—VII.
10. Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века: В 3 т. / Сост. иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 2000. Т. 2: Дадим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский.
11. Апокалипсис Петра / Пер., сост., вступ. ст. М.Г.Витковская, В.Е.Витковский. СПб., 2000. URL: <http://www.heretics.com/library>.
12. Аристотель. Сочинения: В 4 т. / Пер. Т.А.Миллера. М., 1981. Т. 3: О возникновении и уничтожении.
13. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4: Никомахова этика.
14. Арну А. История инквизиции. СПб., 1995.
15. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр., общ. ред. С.В.Оболенской, предисл. А.Я.Гуревича. М., 1992.
16. Афинагор. Прошение о христианах. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов / Пер. П.Преображенского. СПб., 1999. С. 53—125. (Античное христианство. Источники).
17. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
18. Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения / Пер. с чешского. М., 1989.

19. Баткин Л.М. Итальянское возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 272.
20. Бауэр Э., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов / Пер. с нем. Г.Гаева. М., 2000.
21. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М., 1990.
22. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991.
23. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М., 1995.
24. Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? — Что такое школа «Анналов»? // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. М., 1991. С. 7—25.
25. Бертрам Д.Г. История розги: В 2 т. / Сост. Г.Г.Кудрявцев; пер. с англ. А.Б.Головина. М., 1992. Т. 1. (Преступление и наказание в мировой практике).
26. Библейская энциклопедия // Труд и издание Архимандрита Никифора. М., 1990.
27. Библия. М., 2002.
28. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.
29. Блок М. Характерные черты французской аграрной истории. М., 1957.
30. Блок М. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В.А.Мильчиной, предисл. Ж. Ле Гоффа; науч. ред. и послесл. А.Я.Гуревича. М., 1998.
31. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд., доп. М., 1986. (Памятники исторической мысли).
32. Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии / Пер. Ю.С.Терентьева // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры: В 2 т. / Под ред. С.Я.Левит. СПб., 1997. Т. 1. С. 509—518. (Культурология. XX век).
33. Босх И. Между Адам и Раем / Пер. с англ. П.Бобрыкина; отв. ред. С.Александрович. М., 2001.
34. Бозций А.М.С. Утешение философией и другие трактаты / Пер. В.И.Уколовой, М.Н.Цейтлина; примеч. В.И.Уколовой. М., 1996.
35. Букалаев А.К. Наказание как символический слой мировой культуры // Летняя философская школа «Голубое озеро — 2006». Технопарк как модель интеграции, науки и образования: материалы. Новосибирск, 2006. С. 206—212.
36. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репр. 5-го изд. 1899 г. М., 1991.

37. Вирт Г.Ф. Хроника Ура Линда: древнейшая история Европы. М., 2007.
38. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1.
39. Гете И.В. Фауст. Трагедия / Пер. с нем. Б.Пастернака. М., 1978.
40. Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи: В 7 т. / Пер. с англ. М., 1997. Т. 1. (Историческая библиотека).
41. Голан А. Миф и символ. М., 1993.
42. Гришина Е.С. Вина как экзистенциал человеческого существования // Вестник НГУ. Сер. Философия. 2005. Т. 3. Вып. 2. С. 85—94.
43. Губанов В. Благодатный огонь на Гробе Господнем. М., 2002.
44. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
45. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.
46. Гуревич А.Я. Избранные труды: В 2 т. СПб., 1999. Т. 2: Средневековой мир. Категории средневековой культуры.
47. Данте А. Божественная комедия / Пер. с ит. Д.Минаева; совр. поэт. ред. И.Евсы; предисл. В.Татарина; примеч. Т.Шеховцой. М., 2008.
48. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь: около 200 000 слов и словосочетаний. 6-е изд., стереотип. М., 2000.
49. Дубовцев В.А. Эволюция идеи отчуждения в европейской мысли в контексте проблематики преступности и зла // Философия и общество: научно-теоретический журнал. М., 2007. № 1. С. 14—32.
50. Дюби Ж. Европа в Средние века / Пер. с фр. В.Колесникова. Смоленск, 1994.
51. Еманов А.Г. Север и Юг в истории коммерции: на материалах Кафы XIII—XV вв.: нумизматический сборник. Тюмень, 1995.
52. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века: Монография / Пер. А.Д.Бакулов; ред. С.С.Неретина. М., 2004.
53. Ильин И.А. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1: О сопротивлении злу силой.
54. История средних веков: Учебник: В 2 т. / Под ред. С.П.Карпова. 4-е изд. Т. 1. М., 2003.
55. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. М., 2003.
56. Кассирер Э. Философия символических форм: В 2 т. // Мифологическое мышление / Отв. ред. Д.М.Носов. М.; СПб., 2001. Т. 2. (Книга света).
57. Каутский К. Происхождение христианства. М., 1990.
58. Климова И.В. Мотив «Пляски смерти» и образ черта в мистериях позднего средневековья // Культура. Искусство. Образование: Актуальные проблемы. М., 1996.

59. Кон И.С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности / Отв. ред. М.И.Бобнева. М., 1979. С. 85—113.
60. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В.Васильева. М., 2004.
61. Кулакова Л.А. Символика античных мистерий // Символы в культуре: Сб. ст. / Отв. ред. В.В.Савчук. СПб., 1992. С. 3—20.
62. Кули Ч.Х. Общественная организация. Изучение углубленного разума / Пер. А.Марченко // Тексты по истории социологии XIX—XX вв.: Хрестоматия / Отв. ред. В.И.Добренко, Л.П.Беленкова. М., 1994.
63. Культурология XX век: словарь / Гл. ред., сост. и автор проекта Л.Т.Мильская. СПб., 1997. (Культурология XX в.).
64. Крылов А.Г. Этимологический словарь. СПб., 2005.
65. Леви-Строс К. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7; 1970.
66. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б.Островского. М., 1994. С. 111—336.
67. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. Е.И.Лебедевой, Ю.П.Малинина, В.И.Райцес, П.Ю.Уварова; общ. ред. Ю.Л.Бессмертного; послесл. А.Я.Гуревича. М., 1992.
68. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб., 2003.
69. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Е.В.Морозовой; общ. ред. С.К.Цатуровой. М., 2001.
70. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Пер. с фр. В.Бабинцева, Т.Краевой. Екатеринбург; М., 2009.
71. Лемешко А. Духовные стороны христианства. URL: <http://serafimov.narod.ru/temmat/smert.html>.
72. Ли Г.Ч. История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А.В.Башкирова. Смоленск, 2001. (Популярная историческая библиотека).
73. Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1: Символ в системе культуры: ст. по семиотике и типологии культуры.
74. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М., 1995.
75. Лосский Н. Бог и мировое зло. СПб.; М., 1994.
76. Мелетинский Е.М. Клод Леви-Строс и структурная типология мифа // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 165—173.
77. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринт. М., 2000. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
78. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. М., 2000. Т. 2. К—Я.

79. Моленко О. Проповедь всемирного покаяния. Церковь Иоанна Богослова. URL: http://www.omolenko.com/biblio/ignatiy_osmertj.
80. Монах Митрофан. Загробная жизнь. М., 1994.
81. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., 2002.
82. Настольная книга священнослужителя: В 7 т. М., 1992. Т. 7.
83. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.
84. Нессельштраус Ц.Г. Альбрехт Дюрер 1471—1528 / Под ред. Н.В.Семенниковой. М., 1961.
85. Нессельштраус Ц.Г. Очерки истории и теории изобразительных искусств. Л.; М., 1964.
86. Нессельштраус Ц.Г. Рисунки Дюрера: альбом. М., 1966.
87. Никитина И.П. Универсализм и символизм средневековой культуры // Философские исследования. 1995. № 3. С. 7—15.
88. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого: В 13 т. / Пер. Ю.М.Антоновского; под ред. К.А.Свасьяна. М., 1990. Т. 4.
89. Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. 1990 / Отв. ред. А.Я.Гуревич. М., 1990.
90. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С.И.Ожегов, Н.Ю.Шведова; Российская академия наук. Ин-т русского языка им. В.В.Виноградова. 4-е изд., доп. М., 1999.
91. Пилецкий С.Г. О мести и ее месте в жизни человеческой. Ярославль, 2008.
92. Платон. Горгий. Собрание сочинений: В 4 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и др.; авт. вступ. статьи А.Ф.Лосев.; примеч. А.А.Тахо-Годи; пер. С.П.Маркиша. М., 1990. Т. 1.
93. Полищук В.И., Новикова М.М., Емельянов Б.В. Культура: мир познания и жизни / Под общ. ред. Б.В.Емельянова. Екатеринбург, 2008.
94. Проект о Жизни. 2001—2010. Жизнь после смерти — смерть в различных культурах. URL: <http://lossofsoul.com/DEATH/Religion/other.htm>.
95. Райт Дж.К. Географические представления в эпоху Крестовых походов: исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе / Пер. с англ. М., 1988.
96. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
97. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней (От библейского послания до Макиавелли) / Пер. С.А.Мальцев. СПб., 1994.
98. Ренан Э.Ж. Жизнь Иисуса / Пер. с фр. А.С.Усовой. М., 1991.

99. Романчук Л. Творчество Годвина в контексте романтического демонизма. Днепропетровск, 2000.
100. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993.
101. Священник Григорий Дьяченко. Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. СПб., 1900.
102. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам, IV, 1: В 12 т. / Св. Иоанн Златоуст; рус. пер. СПб, 1903. Т. 9. Кн. 2.
103. Св. Ириной Лионский. Творения / Пер. П.Преображенского, Н.Сагарды. М., 1996. (Библиотека отцов и учителей Церкви).
104. Севильский И. Этимологии, или Начала: В 20 кн. / Пер. Л.А.Харитоновна. СПб., 2006. Кн. 1—3: Семь свободных искусств.
105. Сен-Викторский Г. О созерцании и его видах: о пяти способах познания Бога / Пер., прим. и послесл. М.А.Гарнцева // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 304—314.
106. Серафимов Б. Природа добра и зла. Теософские и научные взгляды. СПб., 1998.
107. Сидоренко Ю.И. Добро и зло как изначальный смысл сущего (конференция «Этика и мораль в современном мире») // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2001. № 1. С. 9—18.
108. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В.Гульги, А.Ф.Лосева; примеч. С.Л.Кравца и др. 2-е изд. М., 1990. Т. 3. (Философское наследие).
109. Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики. М., 1992.
110. Словарь символов / Пер. с англ. С.Палько. М., 2001.
111. Словарь мифов / Пер. с англ. Ю.Бондарева. М., 2001.
112. Смертная казнь: за и против / Сост. О.Ф.Шишов, Т.С.Парфенова. М., 1989.
113. Смирнов В.В. Стражи Святого Огня. Воскресение тамплиеров. М., 2007. (Тайные общества, ордена и секты).
114. Сперанский Н., Конторович Я., Шпренгер Я. История инквизиции. Средневековые процессы о ведьмах. М.; Харьков, 2001.
115. Столяров А.А. Соотношение веры и разума: два подхода к решению проблемы в средние века // История философии. Запад — Россия — Восток: В 2 кн. / Под ред. Н.В.Митрошиловой. М., 1995. Кн. 1. Философия древности и средневековья. С. 295—309.
116. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А.М.Сухотина, под ред. А.А.Холодовича. Екатеринбург, 1999.
117. Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди / Пер. И.М.Прохоровой. СПб., 2000.

118. Телицын В.Л., Багдасарян В.Э., Орлов И.Б. Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия / Под общ. ред. В.Л.Телицына. 2-е изд. М., 2005. URL: <http://www.slovari.yandex.ru>.
119. Тираспольский Г. Беседы с палачом. Казни, пытки и суровые наказания в Древнем Риме. М., 2003.
120. Толпыкин В.Е. Соотношение веры и разума в философии средневековья // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса (Ростов н/Д, 16—20 сентября 2002 г.): В 3 т. / Ред. колл. Г.В.Драч и др. Ростов н/Д, 2002. Т. 2: История древней и средневековой философии, история философии Нового и новейшего времени, русская философия, философия Востока, философия культуры, этика, эстетика: коллоквиумы, круглые столы. С. 16—17.
121. Трессидер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С.Палько. М., 2001.
122. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
123. Тюрьмы и наказания: инквизиция, тюрьмы, телесные наказания, казни. Минск, 1996.
124. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: ок. 4000 слов: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. 4-е изд., стереотип. М., 2003. Т. 1. А—Д.
125. Флори Ж. Повседневная жизнь рыцарей в Средние века / Пер. с фр. Ф.Ф.Нестерова. М., 2006. (Живая история: Повседневная жизнь человечества).
126. Фрезер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ. Д.Вольпина. 2-е изд., испр. М., 1989.
127. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному / Пер. с нем. А.М.Боковой. СПб.; М., 1997. (Классики зарубежной психологии).
128. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Под ред. И.Борисовой; пер. с фр. В.Наумова. М., 1999.
129. Хейзинга И. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1992.
130. Хрестоматия по античной литературе: Для высших учебных заведений: В 2 т. М., 1965. Т. 2: Римская литература.
131. Шанский Н.М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка: Пособие для учителя / Под ред. С.Г.Бархударова. 2-е изд., испр. и доп. М., 1971.
132. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. Харьков, 2002.
133. Шпенглер О. Закат Европы. Минск; М., 2000.
134. Шпренгер Я., Инститориус Г. Роковая книга средневековья. Мо-лот ведьм / Пер. с лат. Н.Цветкова. Саранск, 1991.
135. Эко У. Имя розы / Пер. с ит. Е.А.Костюкович. СПб., 2003.

136. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. М.В.Сабашникова. М., 2002.
137. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Пер. с англ. Киев; М., 2002.
138. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
139. Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика / Пер. с нем. Т.И.Ойзермала // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 102—110.
140. Яковлев В.В. Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: историко-культурологический анализ: Дис. ... канд. культурологии. Тюмень, 2000.
141. Ястребицкая А.Л. Праздники и торжества в средневековой Европе в свете современных исследований: темы, проблематика, подходы к ее изучению // Соц. и гуманитар. науки. Отеч. и зарубеж. лит. Сер. 5. История. М., 1995. № 1. С. 57—78; № 2. С. 32—65; № 3. С. 118—156.
142. Boglioni P. La culture populaire au Moyen Age: Themes et problems // La culture populaire au Moyen Age: Etudes pres. au Quatrieme colloque de l'Inst. d'etudes medievals de l'Univ. de Montreal 2—3 avr. 1977. Quebec; Montreal, 1979. P. 11—37.
143. Cardini F. L'homme medieval / F.Cardini, E.Castelnuovo, G.Cherbini et al.; sous la direction de Le Goff J. P., 1989.
144. Hagendahl H. Von Tertullian zu Cassiodor: die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum / Harald Hagendahl. Göteborg, 1983. Vol. 44.
145. Spiegel G. History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages / G.Spiegel // Speculum. Cambridge (Mass.). L., N.Y., Bombay, 1990. V. 65. № 1. P. 59—86.
146. Werner K.F. Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. Bis 12. Jh.) / K.F.Werner // Dues qui mutat tempora: Menschen u. Institutionen im Wandel des Mittelalters: Festschrift für A.Becker zu seinem 50 Geburtstag. Thorbecke, 1987. P. 1—31.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ СМЫСЛ КАТЕГОРИИ «ВОЗМЕЗДИЕ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.....	9
§ 1. Исторические и религиозные предпосылки возникновения символики в западноевропейской средневековой культуре.....	9
§ 2. Основные характеристики символов возмездия в культуре Средних веков.....	28
Глава 2. ЗНАЧЕНИЕ И САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ СИМВОЛОВ ВОЗМЕЗДИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ХРИСТИАНСТВЕ.....	47
§ 1. Представления средневековых мыслителей о земном возмездии.....	47
§ 2. Представления средневековых мыслителей о загробном возмездии.....	60
§ 3. Взаимообусловленность символов семи смертных грехов и фигуры дьявола в средневековом христианстве.....	80
Заключение.....	93
Библиография.....	100

Изд. лиц. ЛР № 020742. Подписано в печать 15.10.2014
Формат 60×84/16. Бумага для множительных аппаратов
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 6,75
Тираж 300 экз. Заказ 1593

*Отпечатано в Издательстве
Нижевартовского государственного университета
628615, Тюменская область, г.Нижевартовск, ул.Дзержинского, 11
Тел./факс: (3466) 43-75-73, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru*