Рецензии

Newman, Barbara (2013) *Medieval Crossover: Reading the Secular against the Sacred*. (Conway Lectures in Medieval Studies.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. — 400 p.

Барбара Ньюман, американская медиевистка, профессор Северо-Западного университета в Иллинойсе, блистательный переводчик и плодовитый ученый, известна как автор новых переводов и критических изданий нескольких важнейших средневековых источников, включая переписку Абеляра и Элоизы[1], и как плодовитый исследователь средневекового западного христианства и женской роли, женской темы в нем. Так, ее первая монография «Сестра мудрости: феминнная теология св. Хильдегарды» (1987) была посвящена женской образности в учении Хильдегарды Бингенской, влиятельной аббатисы и мистика Высокого Средневековья, а более поздняя книга «Бог и богини» (2003) о женских фигурах в средневековом христианском пантеоне, по словам Кэролайн Байнем, «изменила наше представление о средневековом христианстве»[2], пролив свет на его женскую сторону, малоизвестную и недооцениваемую.

Ее новая книга тоже снискала высокую оценку коллег и критиков — как за концептуальную новизну, так и за красноречие и изысканность стиля, свойственные Ньюман как автору и как переводчику[3].

Книга посвящена отношениям между сакральным и секулярным в различных жанрах средневековой литературы. В типе соотношения этих двух фундаментальных категорий видится основное отличие сов-

1. *Making Love in the Twelfth Century: "Letters of Two Lovers" in Context*. A new translation with commentary by Barbara Newman. University of Pennsylvania Press, 2016.

2. Bynum C.W. God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages (review) // Common Knowledge. 2006. Vol. 12 (3). P. 517–518.

3. См., в частности, рецензии Х. Гранжа во *French Studies*, 2014, 68 (2): 235–236, и Р. Макдермотта в *Modern Philology*, 2015, 113 (2): E69–E72.

ременного мировосприятия от средневекового: для нас секулярное — норма, а сакральное — исключение, область Другого, в то время как в Средние века люди, предположительно, воспринимали и чувствовали наоборот.

Тема соотношения сакрального и секулярного в медиевистике, разумеется, не нова, однако в последние десятилетия, как с сожалением отмечает Ньюман, за исключением «вернакулярной теологии» в исполнении Николаса Уотсона на английском материале и Жана Жерсона — на французском, она мало разрабатывалась: ученые «отвернулись от нее в полном изнеможении» и занялись другим, следуя за лингвистическим, феминистским и квир-поворотами.

Внедренному полвека назад Д.У. Робертсоном «экзегетическому» подходу — декодировать рыцарские романы с помощью богословских трактатов, вычитывать сакральное в профанном, отделяя одно от другого, — Ньюман противопоставляет подход Жака Рибара: понимать профанное как сакральное, интегрировать первое во второе при чтении средневековых текстов. Однако Ньюман отвергает оба. Она иначе видит соотношение сакрального и секулярного в средневековой литературе и ментальности и предлагает, как отправную точку анализа, понятие *crossover* — перекрестка, пересечения, наложения и даже слияния сакрального и секулярного в различных их формах. Метафорически она описывает их отношения так: «иногда сакральное и секулярное текут как масло и вода, двумя отдельными потоками, в других же случаях они смешиваются, как вода и вино». Светские литературные жанры могут подвергаться реинтерпретации в сакральных категориях: например, французская бегинка, мистик и писательница[4] Маргарита Поретанская превращает профанную, карнальную любовь из «Романа о розе» в духовную, жертвенную любовь к Богу, а сам текст — в эзотерический мистический диалог; и наоборот, сакральные жанры — жития, гимны, *passiones* — и сакральные топосы часто используются в секулярном контексте и даже пародируются, как, например, страсти Христовы в «Страстях евреев Праги». Если аллегорический взгляд возносит вполне мирской нарратив в небеса, то пародийный — возвращает его обратно на землю.

4. Ньюман как филолог настаивает на филологическом ракурсе, в частности, призывая рассматривать Маргариту Поретанскую или Юлиану Норвичскую не только как женщин-мистиков, но и как писательниц.

Ньюман выступает против герменевтики «зерна и плевел», призывающей отвергнуть внешний, секулярный смысл как оболочку и везде искать сакральное ядро; против утвердившейся в медиевистике традиции видеть во всех латинских текстах или, по крайней мере, в сакральных жанрах — экзегезе и агиографии — предсказуемую, неинтересную, ортодоксальную норму, а в венакулярных текстах — бунт против этой нормы; и вообще против выбора какого-либо одного смысла. Она призывает не терять эту двойственность, полагая ее намеренной: «двойное кодирование писателей требовало двойного понимания читателями». «Если современные ученые не могут прийти к согласию относительно подлинных намерений Андрея Капеллана или Чосера [...], вероятно, и средневековые читатели не имели единого мнения», что доказывают бурные полемики по поводу тех или иных «культовых» текстов вроде *Querelle de la belle dame sans merci* или *Querelle de la Rose*.

Вместо герменевтики «зерна и плевел» Ньюман, возводя в принцип средневековую склонность к парадоксу, разрабатывает герменевтику «оба/и». Наиболее яркий пример такого подхода, когда автор и читатель в одном и том же сюжете или герое умеют одновременно видеть и профанное, и сакральное, и низкое, и высокое, и дурное, и благое, — это понятие *felix culpa*, «счастливой ошибки» — прегрешения, получившего благоприятные последствия; именно этот концепт делает в глазах читателей героями таких грешников, как Ланселот, Тристан или «святой Мерлин». Другой принцип, используемый зачастую в антииудейских и суперсессионистских (заместительных) построениях, это принцип аллегорической инверсии, когда ветхозаветные герои воспринимаются как прообразы новозаветных, причем получают совершенно обратную оценку: скажем, в согрешившем в истории с Вирсавией царе Давиде мы должны видеть прообраз Христа, а в его невинной жертве Урии — иудеев.

Отношения сакрального и секулярного осложняются — или обогащаются — наличием дохристианского пласта. Не стоит недооценивать увлечения средневековых людей языческим наследием, включая кельтскую мифологию, которое привлекало их, как классическая древность привлекала гуманистов эпохи Возрождения. Поэтому во многих, даже самых теологически безупречных рыцарских романах плавают волшебные корабли,

а из скал торчат заколдованные мечи, и, как полагает Ньюман, диалектика сакрального и профанного здесь уже не двойная, а тройная, поскольку сакральное, в свою очередь, конструируется диалектикой христианского и языческого.

Изложив в первой, теоретической, главе историю вопроса и сформулировав принципы и основные концепции своего подхода, в последующих главах Ньюман описывает разные типы взаимодействия сакрального и секулярного в средневековых текстах — как программных, так и малоизвестных. Вторая глава посвящена «двойному кодированию» на примере знаменитого цикла прозаических рыцарских романов «Ланселот — Грааль», где христианские концепты облекаются в языческие образы и утверждаются одновременно сакральные и мирские ценности. Третья глава описывает «обращение» или «преобразование» куртуазной любовной литературы в духовную мистическую и плотской любви в возвышенную любовь к Богу на примере «Зерцала простых душ» Маргариты Поретанской. В четвертой главе, к которой мы еще вернемся, речь идет о пародии и ее разных типах и предполагаемых целях. Пятая глава анализирует «конвергенцию» сакрального и секулярного на примере аллегорий Рене Анжуйского, где эротические приключения и духовные искания приводят к одинаковому концу. Во всех главах и, соответственно, во всех типах взаимодействия, выделяемых Ньюман, сакральное и секулярное не подчиняют и не поглощают друг друга, а соприсутствуют, сосуществуют.

В заключении автор суммирует предложенные вначале и опробованные в ходе *close reading* различных источников подходы к пониманию диалектики сакрального и профанного и высказывает надежду на появление дальнейших исследований в рамках заданной парадигмы: «достижения книги измеряются не только тем, что она раскрыла, но и перспективами, которые она наметила». И рецензенты, сравнивая книгу с «Введением в Чосера» Д. У. Робертсона, предсказывают ей даже б*о*льшую продуктивность, воздействие на других исследователей, причем не только в области средневековой теологии и филологии, но и в области эпистемологии модерности; в частности, анализ Ньюман противоречия и парадокса в позднесредневековой литературе представляется крайне релевантным для изучения перехода к Новому времени.

Для темы этого номера журнала, — богохульства, его поэти-

ки и прагматики, — релевантна, прежде всего, четвертая глава книги Ньюман, посвященная не «повышению» жанра (из труверской любовной лирики в воспевание божественной любви), а обратной трансформации — пародии. Обозревая существующие исследования этого жанра, Ньюман отмечает, что суть пародии ускользает от определения более четкого, чем «имитация с критическим отличием». За редкими исключениями ученые занимались преимущественно великими мастерами средневековой пародии: Жаном де Меном, Боккаччо или Чосером, — но не самим жанром как таковым. Исключениями являются работы Пауля Лемана и Марты Бэйлис, посвященные известным, сохранившимся во множестве списков, латинским текстам, лежащим в русле традиции клерикального юмора, построенного на инверсии Писания, литургии и агиографии. Ньюман же обращается к гораздо менее известным, сохранившимся в единственном или нескольких списках текстам: «Лэ об Иньоресе», «Диспуту между Богом и Его матерью» и «Страстям евреев Праги»[5] — и обнаруживает иные, далеко не всегда комические подходы к разрешению коллизии сакральное *vs* профанное. Эти три текста показывают, что иммунитета перед пародированием в Средние века не было ни у чего и ни у кого — ни у таинства евхаристии, ни у страстей Христовых, ни у Девы Марии.

Сужая жанровое поле, Ньюман обращается к термину *parodia sacra* («священная пародия»), получившему широкое распространение благодаря М.М. Бахтину, понимающему под этим использование священных текстов или топосов в профанном контексте с целью их снижения и(ли) осмеяния. Примечательно, что изначально этот термин, возникший в раннее Новое время, в устах гуманистов означал совсем иное — использование языческих, классических текстов в христианских целях, например, в таких сочинениях, как «Христианский Гораций» или «Переродившийся Марциал». Этот эпистемологический экскурс уже намекает на вариативность пародийных интенций. В отличие от случаев, описанных Бахтиным, тексты, анализируемые Ньюман, не были связаны с ритуалами социальной или литургической инверсии и необязательно включали фольклорный (вернакулярный) элемент — ведь основной

5. “*Lai d’Ignaure*”, “*La Desputoison de Dieu et de sa mère*”, “*Passio Judaeorum* Pragensium”.

корпус антиклерикальной сатиры создавался самими клириками. Ньюман полагает, что средневековая сакральная пародия добавляла в пародируемый текст юмора и заявляла некоторую дистанцию, но не отменяла вовсе торжественности и, собственно, сакральности пародируемого содержания, что и здесь работает герменевтический принцип «оба/и», или *sic et non*, позволяющий не выбирать одно значение или одну предполагаемую интенцию автора, а читать текст полифонически.

В «Лэ об Иньоресе», рассказывающем о том, как один галантный рыцарь был любовником сразу двенадцати дам, пока их мужья-бароны не прознали об этом, не убили его и не угостили жен трапезой из пениса и сердца их возлюбленного, угадывается образ двенадцати, преданных одному, мотивы предательства за деньги, задержания в саду, исповеди, поста перед причастием и причастия телом возлюбленного. Ньюман предлагает видеть здесь не столько пародию на евхаристию как таковую, сколько мизогинистскую насмешку над религиозностью женщин, прежде всего, бегинок, настаивавших на ежедневном причастии, практиковавших длительные посты и экстатически поклонявшихся Христу как Возлюбленному, божественному Жениху.

В «Диспуте между Богом и Его матерью» «Бог» перед папским судом в Авиньоне обвиняет свою мать в том, что она присвоила себе львиную часть отцовского наследства, не оставив ему ничего стоящего: все лучшие соборы Франции принадлежат ей. Если видеть здесь разновидность диспута аллегорий — души и тела, Церкви и Синагоги — можно счесть Иисуса олицетворением мендикантской позиции, включающей критику богатства Церкви, с толикой протопротестантской критики гипертрофированного марианского культа. «Буржуазное» же мнение Девы Марии, с которым впоследствии соглашается судья из корыстолюбивой папской курии, состоит в том, что бедность — не добродетель, а признак лености и глупости, транжирства и разврата, которыми грешит ее сын. Сопоставляя этот источник с известным анонимному автору «Диспута» «Лэ о войне», где отчасти сходные аргументы против «Благодати Божьей» высказывает Война, дочь Сатаны и богиня ада, Ньюман предлагает не отождествлять мнение автора с победившей позицией Марии, а видеть здесь «обоюдоострый меч» сатиры — и на нищую жизнь

Христа, и на приземленное сознание, неспособное понять эту жизнь, а заодно и на марианский культ, апостольскую бедность, судебную коррупцию и авиньонское пленение. Но при этом, судя, например, по вполне конвенциональным соседям по антологии, выбранным переписчиком, «Диспут» воспринимался как пикантное озорство с оттенком богохульства, но не как ниспровержение устоев, цель автора состояла, скорее, в том, чтобы повеселиться и повеселить читателя, чем серьезно полемизировать или, тем более, спровоцировать настоящий бунт бедняцких толп против «жирной» Церкви.

Третий источник, анализируемый в этой главе, в отличие от «Диспута», отнюдь не весел, а его макабричность, в отличие от макабричности «Лэ об Иньоресе», имеет вполне реальные основания. На примере «Страстей евреев Праги», короткого описания пражского погрома 1389 года в категориях евангельского и литургического нарратива страстей Христовых, Ньюман показывает, что пародия может быть не комическим жанром, а жанром *hate speech*, выражать не «прогрессивный» революционный протест против церковной коррупции и ханжества, а вполне тривиальный, традиционный антииудаизм, разве что маргинализируемый высокой степенью своей радикальности.

В семистраничных «Страстях евреев Праги» цитируется более 90 библейских стихов, более половины — из Евангелия от Матфея, большинство из них инвертируются так, что благословение превращается в угрозу, спасение в гибель, жертва в преступника. К примеру, фрагмент знаменитой молитвы *Exsultet*, читаемой в начале пасхальной вигилии: «Это ночь, которая ныне во всём мире верующих во Христа, освобождённых от мирских пороков и тьмы греховной, возвращает к благодати и собирает в общение святых. [...] О воистину блаженная ночь, которая обобрала египтян и обогатила евреев. О воистину блаженная ночь, в которой соединяется земное с небесным, человеческое с божественным!» — переписан следующим образом: «О воистину блаженная ночь, которая обобрала евреев и обогатила христиан! О самая священная наша Пасха, в которую истинно верующие [...] освобожденные из цепей греха [...] не пожалели ни еврейских детей, ни их седоволосых стариков».

В анализе «Страстей евреев Праги» Ньюман на материале христианского источника делает то же, что упоминаемый

ею Исраэль Юваль и не упоминаемый Джереми Коэн делают на материале источников еврейских: реконструирует — или воображает — некий иудео-христианский континуум, общее культурное поле, где пражский клирик при всей своей юдофобии должен представлять себе обычаи Пурима, а майнцский еврейский хронист — иконографический образ *пьета*. Этот подход, безусловно, делает картину еврейско-христианских отношений более объемной и многомерной, чем некогда традиционные исследования законодательной дискриминации и эпизодов физического насилия. Если крупнейшие католические богословы одного периода могли учиться у евреев правильному пониманию буквального смысла Писания и задаваться вопросом, подлинно ли евреи люди, не следует ли их скорее относить к миру животных, то и погромщики могли знать содержание пасхальной агады. Это, правда, дезавуирует традиционный аргумент о том, что евреи отчасти сами виноваты в средневековой юдофобии: герметизм еврейских общин породил недоверие к незнакомому, враждебность и агрессию; стены гетто были вполне проницаемы, но агрессию это не останавливало, значит, и провоцировалась она не неизвестностью, а чем-то иным. С другой стороны, конкретных доказательств знакомства средневековых авторов с соседской культурой зачастую нет, и этот континуум, зиждящийся на сходствах и параллелях, представляется, скорее, отражением источникового континуума в головах ученых.

И относительно не только «Страстей», но и других источников и других глав книги Ньюман: насколько ее сложный и тонкий филологический анализ отражает замыслы авторов и совпадает с читательской реакцией? Имели ли они в виду двойную инверсию, обратную типологию, амбивалентную сатиру — или, как несколько раз обмолвливается Ньюман, те или иные задачи достигались «подсознательно»?

Может быть, работая в технике центона, автор «Страстей» просто пишет евангельским и литургическим языком, используя подходящие по сюжету стихи, но меняя персонажей, детали и эпитеты на актуальные? Насколько радикально это пародийное, инверсивное цитирование отличает «Страсти» от множества других средневековых текстов, как христианских, так и еврейских, тоже изобилующий библейскими цитатами или парафра-

зами и тоже подставляющих вместо библейских народов и героев — современных?

Зачем авторы писали эти пародии? Чего добивался автор «Страстей»? Возможно, осознавая антиканоничность погрома, хотел таким образом оправдаться не столько перед судом земным, сколько перед небесным судом, сакрализуя греховные действия библейскими аллюзиями? Было ли развлечение достаточной причиной творчества, как предполагается относительно «Диспута между Богом и Его матерью»? А может быть, здесь можно увидеть разновидность «символического сопротивления» довлеющей идеологии и институции, проявляющегося в глумлении над разными позициями в рамках этой идеологии?

И наконец, можем ли мы вообще реконструировать восприятие текста средневековым читателем? На основании чего Ньюман полагает, что читатели, уловившие пародию на евхаристию, «чувствовали явный дискомфорт»? Можем ли мы согласиться с Мартой Бейлис, не видящей в «Страстях евреев Праги» «ни малейшего юмористического компонента»? И какой толк в обнаружении «текстуального подсознания», если оно было сокрыто как от средневекового автора («но даже если в намерения Яна не входило намекать на Книгу Есфири, эта аллюзия все равно существует в текстуальном подсознании “Страстей”»), так и от средневекового читателя? Деконструирующее чтение может оказаться непродуктивным, деконструкцией ради деконструкции, если разбор текста на множество компонентов, не предусмотренных авторами и современниками, происходит лишь в угоду логике филологического анализа, стремящегося назвать все новые и новые источники и параллели.

Искусно и детально обсуждая примеры двойственности, преобразования, инверсии и конвергенции, Барбара Ньюман блестяще отвечает на вопрос о границе между сакральным и профанным, говоря, что ее как таковой — стабильной границы — не существовало. Применительно, прежде всего, к пародии хочется поставить другой вопрос: где проходила граница между комичным и некомичным, в какой момент средневековому читателю становилось смешно? Возможно, это одна из упомянутых в заключении перспектив для дальнейшего исследования, тесно связанная с описанной Ньюман диалектикой сакрального и профанного.

Г. Зеленина