

ЖЕНЩИНА В АНГЛОСАКСОНСКОЙ АГИОГРАФИИ И ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА В АНГЛИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ X В.

И. И. Болдырева

Воронежский государственный университет

Обращаясь к репрезентации женщины в памятниках поздней англосаксонской агиографии, в первую очередь следует отметить их обилие в изучаемую эпоху. После церковной реформы середины X столетия в Англии наступает период так называемого Бенедиктинского Возрождения, который характеризуется заметным оживлением духовной деятельности англосаксов. Настоящий расцвет переживает их книжная культура. В англосаксонских монастырях, ранее ослабленных разорительными рейдами викингов, возобновляется переписка книг, создается огромное количество религиозных сочинений. Для изучения гендерных представлений, бытовавших в позднем англосаксонском обществе, житийные сочинения рубежа X—XI столетий являются одним из ценнейших источников.

Подавляющее большинство женских житий периода Бенедиктинского Возрождения принадлежит аббату Элфрику – самому крупному агиографу своего времени. Наиболее полной рукописью, где сохранилось его агиографическое наследие, является Кодекс Юлиус Е VII. Хронологически это – третья коллекция работ агиографа, завершенная около 996 – 998 гг.¹ В конце XIX в. она была издана британским исследователем У. Скитом как «*Ælfric's Lives of Saints*»². Здесь представлено 27 житийных памятников, 23 из которых, в том числе шесть женских житий, принадлежат самому Элфрику. Это – легенды о святых Агате, Агнесе, Люсии, Сесилии, Евгении и Этельдред. С сочинениями аббата в рукописи соседствуют четыре анонимных жития: семи отроков, Святого Юстасия, Марии Египетской и Ефросиньи. Все они написа-

ны на национальном англосаксонском языке, активное использование которого было одной из характерных черт англосаксонской письменной культуры конца X — первой половины XI вв.

В англоязычной критической литературе позднесаксонские женские жития не часто оказывались в центре внимания. Обратная тенденция стала ощущаться в последнее десятилетие, что, на наш взгляд, связано по преимуществу с двумя факторами. Во-первых, это динамично растущий интерес к гендерной проблематике в целом. Во-вторых, активизация исследований в области средневековой агиографии, которая предоставляет чрезвычайно интересный и содержательный материал для очень широкого круга специалистов в области истории, средневековой культуры и литературы³. Этот интерес не обошел труды отечественных историков и филологов⁴.

Среди трудов западных, в основном англоязычных, исследователей уже присутствуют более специальные работы⁵. Но, даже судя по англоязычным публикациям, историография изучаемой проблемы все еще достаточно калейдоскопична. Большинство исследователей ограничиваются обращением к отдельным житийным легендам или

³ Blumenfeld-Kosinski R., Szell T. Images of Sainthood. L., 1991; Geary P. Leaving with the Dead in the Middle Ages. Ithaca, L., 1994; Head T. Hagiography and the Cult of the Saints L., 1990; Holy Men and Holy Women / Ed. Szarmach., etc.

⁴ Омельницкий М.П. Образ святого в англосаксонской литературной и агиографической традиции. М., 1997; Парамонова М. Ю. Культы святых королей в Западной и Центральной Европе // Другие Средние века. М., Спб., 2000; Рыбина М.В. Судьбы и образы кордовских мучениц IX века // Адам и Ева: альманах гендерной истории. № 9. 2005.

⁵ Horner S. The Violence of Exegesis: Reading the Bodies of Ælfric's Female Saints // Violence Against Women in Medieval Texts / ed. Roberts A. Gainesville, 1998. P. 22—43; Jackson P. Ælfric and the Purpose of Christian Marriage: A Reconsideration of the Life of Æthelthryth Lines 120—30 // Anglo-Saxon England. V. 29. 2000. P. 235—260; Szarmach, Paul E. Ælfric's Women Saints: Eugenia // New Readings on Women In Old English Literature / Ed. Damico H., Olsen A. H. Bloomington, 1990. P. 147—157; Szarmach, P.E. St. Euphrosine: Holy Transvestite // Holy Men and Holy Women. P. 353—365.

© Болдырева И. И., 2006

¹ Lapidge M. Ælfric's Sanctorale // Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and their Contexts / Ed. Szarmach Paul E. N. Y., 1996. P.115—129; Skeat W. W. Preface to Volume II // Ælfric's Lives of Saints. V. 2. P. XXVII—XXVIII. L., 2003.

² Ælfric's Lives of Saints / Ed. Skeat W. W. V. 1. L., 1881, 1885 (reprinted as one volume 2003); V. 2. 1890, 1900 (reprinted as one volume 2003). Далее — ÆLS с указанием тома.

их частным аспектам. Это не умаляет научной ценности таких работ. Тем не менее, целостное концептуальное представление об особенностях понимания женской святости в письменной культуре позднесаксонской Англии сегодня отсутствует.

Возможно, указанная историографическая специфика отчасти продиктована тем, что практически все женские жития рассматриваемого периода по существу вторичны. Это — лишь переводы (пусть даже адаптированные) оригинальных латинских текстов других авторов на англосаксонский язык. С другой стороны, эти работы не лишены самостоятельности. Заслуживают внимания не просто особенности обработки оригинальных источников, лежащих в основе агиографических трудов позднесаксонских книжников, но и сам принцип отбора материала. Весьма показателен хотя бы тот, уже отмеченный нами факт, что культы почти всех героинь агиографии того времени проникли в Британию с континента, а особенной популярностью у англосаксонских составителей житий пользовались римские девы. Все женские жития аббата Элфрика, исключая историю Этельдреды, повествуют о римских мученицах, в то время как в X столетии, судя по «Древнеанглийской мартирологии», список святых, почитаемых англосаксами, был весьма многочисленным⁶. Не стоит ли искать объяснение такого феномена как в европейском характере самого Бенедиктинского Возрождения⁷, так и в древнеанглийских социальных и внешнеполитических реалиях обозначенного периода? Часто в этих стереотипных образах женской святости находили отражение самые различные аспекты идеологии церковной реформы. «Многочисленны были чудеса Спасителя, и все последователи его покидали, все и жен, и владения и жили в целомудрии, ради Его чистых обетов», — писал аббат Элфрик, как нельзя более точно выразив ее основную суть⁸. В менталитете бенедиктинских реформаторов женщина ассоциировалась прежде всего с миром, собственностью, браком, одним словом, со всем тем, что, по их мнению, для клирика представляло собой безусловное зло. В агиографии Элфрика это зло всецело аккумулировано в образе развратной и богатой вдовы Мелантии, пытающейся соблазнить монаха Смарагдуса

(в действительности, переодетую св. Евгению). Что же предлагала Мелантия служителю Божьему? Свои несметные сокровища и (!) склоняла его к браку⁹.

Период церковной реформы в Англии, начатой в 963 г. Этельвольдом, Дунстаном и Освальдом, вряд ли можно охарактеризовать как повышение статуса англосаксонских женщин, даже в рамках религиозных сообществ. Идеологами и творцами этой реформы были мужчины. В источниках обозначенной эпохи не находит яркого отражения религиозная деятельность современниц и сохранились лишь очень немногочисленные свидетельства образованности тогдашних монахинь¹⁰. Наверняка за этими фактами стояли объективные причины социально-культурного и политического порядка. Слабость королевской власти в предшествующие века, слабость нуждавшегося в поддержке молодого института церкви создали просторную нишу для реализации женщиной властных амбиций и интеллектуального потенциала в религиозно-культурной жизни общества. С укреплением королевской власти и появлением активных централизаторских тенденций ситуация стала меняться. В X столетии время расцвета двойных монастырей, во главе которых, как правило, стояли авторитетные и влиятельные аббатисы, уже давно миновало¹¹.

В X—XI вв. религиозные женщины, конечно, не исчезают из исторических свидетельств. Известно, что сам архиепископ Дунстан был дружен с рядом своих современниц¹². Представительницы женского пола были и в числе святых, которых дал Англии X век, но биография ни одной из них, в отличие от Этельвольда, Освальда и других святых мужей, не нашла отражение в агиографических трудах изучаемого периода. Жена короля Эдмунда Эльфгифу, дочь Эдуарда Старшего Эадбург, а также дочь Эдгара Эдита, как и другие англосаксонские *mulieres sanctae* предшествующих столетий, в своей «карьере» святых были тесно связаны с монастырями¹³. Однако подъем монашеской жизни в

⁹ Life of St. Eugenia, 133—177 // Ibid. P. 25—51.

¹⁰ См. об учености монахинь Уилтона: *Stafford P. Queen Emma and Queen Edith: Queenship and Women's Power in the Eleventh-Century England*. Oxford: Blackwell. 2001. P. 257—258.

¹¹ Об англосаксонских двойных монастырях и их обительницах см.: *Vevgar (de), Carol N. Saints and Companions to Saints: Anglo-Saxon Royal Women Monastic in Context // Holy Men and Holy Women*. P. 51—93.

¹² Extracts from the Oldest Life of St. Dunstan // *English Historical Documents / ed. Whitelock D. V. 1. L., 1955. P. 827.*

¹³ *Rollason D.W. Saints and Relics in Anglo-Saxon England*. Oxford, 1989. P. 137—140.

⁶ *An Old English Martyrology / ed. Herzfeld G. London, 1900.* Далее — OEM с указанием страницы.

⁷ О континентальных истоках англосаксонского Бенедиктинского Возрождения см.: *Godfrey J. The Church in Anglo-Saxon England*. Cambridge, 1962. P. 294—309.

⁸ *Memory of the Saints, 184—188 // ÆLS. V. 1. P. 348—354.*

это время мы наблюдаем, прежде всего, в мужских обителях.

К состоянию женских монастырей бенедиктинские деятели проявляли лишь ограниченный интерес. Число новых или реформированных женских религиозных сообществ за вторую половину X — первую половину XI столетий было достаточно скромным по сравнению с мужскими¹⁴. Имело место практика заселения монахами ранее разрушенных викингами и заброшенных женских монастырей¹⁵. Интересно, что известный исследователь средневекового гендера Дж. Шуленбург, оценивая религиозную ситуацию в континентальной Европе того времени, пишет: «К сожалению, с реформаторскими движениями и их вниманием к аскетизму и целибату в среде клириков изначальное представление о ценности активного участия женщины в церковной жизни было утрачено и вытеснено атмосферой растущего страха и подозрительности к женской сексуальности»¹⁶. Насколько справедливо такое заключение применительно к англосаксонским культурным реалиям изучаемого периода? Позднесаксонские женские жития являются ценным свидетельством, иллюстрирующим восприятие представительницы слабого пола в менталитете деятелей монашеского Возрождения и их эпохи.

Ученик епископа Этельвольда, воспитанный в патриархальной среде Винчестера, одного из главных центров реформы, Элфрик был продуктом этой среды. Его писательский интерес и писательский опыт не могли не испытать на себе ее влияния, а также влияния культурных интересов и духовных потребностей светских магнатов, считавших его своим советником и другом. Если в начале VIII в. Альдхельм Мальмсберийский адресовал «De Virginitate» авторитетной настоятельнице Баркинга и ее сестрам¹⁷, то адресатами Элфрика, как правило, выступали мужчины. Свои сочинения проповедник посвящал архиепископу Сигерику (обе части «Католических проповедей»), знатному мирянину Сигверду (О Ветхом и Новом Завете). В предисловии к «Житиям святых» он обращался к могущественным светским покровителям Этельверду и Этель-

меру, хотя, как следует из того же предисловия, рассматривал свою аудиторию гораздо шире¹⁸.

Говоря о поздней англосаксонской агиографии, важно отметить уже то, что, несмотря на общие тенденции реформы и на такое патриархальное окружение, как у Элфрика, женские жития переводились и использовались в пасторских целях, а значит, вызывали интерес и, видимо, немалый. Об этом позволяет судить хотя бы тот факт, что представительнице женского пола в раннесредневековой Западной Европе было труднее снискать репутацию святости, чем мужчинам. Согласно данным, приводимым Джейн Шуленбург, женщины в этот период составляли только 15 %(!) всех святых. Применительно к раннесредневековой Британии эта цифра возрастает до 27 %¹⁹. И хотя речь идет о национальных святых и, более того, не имеет отношения к агиографическим текстам, приведенная информация очень показательна. Таким образом, в английской религиозной культуре X столетия мы сталкиваемся с настоящим парадоксом. В то время как статус «реальной» религиозной женщины относительно понижается и ее присутствие в культурной жизни общества по сравнению с рядом предшествующих столетий становится менее ощутимым, героини англосаксонских агиографических сочинений переживают свой триумф.

В позднесаксонской агиографии большой популярностью пользовались континентальные святые, и в женских житиях такая специфика проявилась в полной мере. Единственным житием национальной англосаксонской святой, которое сохранилось в Кодексе Юниус Е VII, является уже упоминавшаяся нами легенда об Этельдредде, принадлежащая Элфрику²⁰. Правда, легендой оно может быть названо весьма условно. Вне всякого сомнения, Этельдредда, в сравнении с другими героинями англосаксонской агиографии, более исторична. Она была реальной женщиной, жившей в Англии в 30-е—70-е гг. VII в. Скорее ряд подробностей ее жизни и посмертные чудеса, характерные в целом для житийного жанра, носят вымышленный характер. Известно, что будущая святая родилась в семье восточно-английского короля Анны и успела дважды побывать замужем, прежде чем стала настоятельницей, заслужив вскоре после смерти репутацию святости. Оба ее брака, что ни удивительно для представительниц знатных родов того времени, были заключены не без учета поли-

¹⁴ Schulenburg, J.T. Forgetful of Their Sex. P. 110.

¹⁵ Anglo-Saxon Chronicle, a. 963.

¹⁶ Schulenburg J.T. Women's Monastic Communities, 500—1100: Patterns of Expansion and Decline // Signs. 1988—89. V. 14. P. 292.

¹⁷ См. о репрезентации женщины в «De Virginitate» Альдхельма: Lees C. A., Overing G. R. Double Agents: Women and Clerical Culture in Anglo-Saxon England. Philadelphia, 2001. P. 111—124.

¹⁸ Prefacio // AELS. V. 1. P. 2—7.

¹⁹ Schulenburg, J.T. Forgetful of Their Sex. P. 64—65.

²⁰ AELS, V.I. P. 432—441. Далее — Æthelthryth с указанием номера строки.

тических интересов. Однако, согласно «Церковной истории» ее первого биографа Беда, королева чудесным образом осталась девой и убедила мужа разрешить ей «отойти от мирских забот и ... послужить Христу в монашеской жизни по зову своего сердца»²¹.

Аббат Элфрик достаточно подробно передает текст Беда, не забывая рассказывать о посмертных чудесах, связанных с телом святой, которое, разумеется, оказалось нетленным. Его обращение к истории об Этельдредде отчасти является закономерным, ведь она входила в число наиболее почитаемых святых Бенедиктинского Возрождения. Сам епископ Этельвольд оказывал особое покровительство ее культуре. В его «Бенедиктинциалиях» представлена миниатюра, изображающая Этельдредду держащей в своих руках книгу и цветы²². Ее монастырь в Эли был реформирован одним из первых²³. Этельдредда, добровольно отрекшаяся от жизни королевы ради монашеского служения Богу и строгой аскезы, была поистине идеальным образцом того уклада, который проповедовали реформаторы. Будучи приверженцами строгой аскезы, которая была детально разработана в *Regularis Concordia*, к ценностям земного мира и материальному благосостоянию они относились с заметным подозрением²⁴. Как раз по этому поводу в «Житие Этельдредды» имеется очень любопытный эпизод. Святая умирает от болезненной опухоли на шее и благодарит Бога за свои страдания: «Она говорила: воистину знаю, я действительно заслужила, что моя шея теперь поражена столь великим недугом, так как в своей молодости я украшала ее бесчисленными ожерельями и считаю, что справедливость Божья может очистить мою вину, ведь теперь на мне эта опухоль, которая сияет вместо злата, и горящий жар вместо драгоценных камней»²⁵.

Примечательно, что Элфрик сохранил эти слова, хотя в остальном рассказывал о недуге Этельдредды и его чудесном посмертном исцелении до-

²¹ Æthelthryth, 31—33.

²² См. изображение миниатюры: *Rollason D.W.* Op. cit. P. 184.

²³ *The Anglo-Saxon Chronicle*, a. 963.

²⁴ *Godden M.* Money, Power and Morality in Late Anglo-Saxon England // *Anglo-Saxon England*. V. 19. 1990. P. 41—65. 25

Heo cwæð ic wat geare þæt ic wel wyrðe eom.
þæt min swura beo geswenct mid swylcere untrum-nysse.
forðan þe ic on iugoðe frætwode mine swuran
mid mænig-fealdum swur-beagum . and me is nu gepuht
þæt godes arfæstnyss þone gylt aclænsige.
þonne me nu þis geswel scynð for golde
(Æthelthryth, 54—59).

вольно лаконично, по сравнению со своим первоисточником. Он явно придавал им большее значение, чем сам Беда, и чтобы привлечь к ним внимание, даже изменил структуру оригинального текста. Вслед за Бедой Почтенным Элфрик признавал девственность Этельдредды. Фактически целомудрие становится лейтмотивом изложенного Элфриком жития. В его финале агиограф неожиданно развивает тему целомудренного брака²⁶, видимо, стремясь адаптировать моральный урок жития к духовным нуждам мирян, ведь миряне выступали главными адресатами его третьего сборника.

Следует заметить, Этельдредда — не единственная святая-монахиня в позднеанглийской агиографии. Монахинями (а, вернее, монахами) были передевшиеся Евгения и Ефросинья. Св. Евгения, живя в мужском монастыре, даже дослуживается до должности аббата. Аббатисой была и св. Милдред, героиня еще одного анонимного жития, сохранившегося в двух рукописях XI в.²⁷

Характерная особенность женских житий Англии того периода — то, что почти все они были посвящены девам. Единственное исключение — анонимная легенда о раскаявшейся блуднице Марии Египетской²⁸. Этот факт не удивителен. В церковной реформе X в. одним из ключевых был вопрос о целибате англосаксонского клира. Анонимный автор «Жития святого Освальда», рассказывая об антимонашеской реакции после смерти короля Эдгара, пренебрежительно писал: «Аббаты с их монахами были изгнаны, клирики с их женами поставлены»²⁹. Совершенно очевидно, что в его понимании женщина воплощала в себе все то, от чего истинный служитель Христа обязан был отказаться.

Легенды о римских мученицах, о Ефросинье, о Марии Египетской были достаточно широко распространены на континенте в период поздней античности и средневековья. Культы континентальных святых стали проникать в англосаксонскую Британию с началом ее христианизации на рубеже VI—VII вв. Прибывшая в Англию в 597 г. римская миссия под началом епископа Августина³⁰ навер-

²⁶ Æthelthryth, 120—130.

²⁷ Древнеанглийские святые. Древнеанглийские проповеди и жития об англосаксонских святых: Альбане, Этельтрут, Неоте, Дрихтхельме и Чаде / под ред. М. П. Омельницкого. М. 1999. С. 70—86.

²⁸ ÆLS. V. II. P. 2—53. Далее — St. Mary of Egypt с указанием строки.

²⁹ Extracts from anonymous Life of St. Oswald, archbishop of York // *English Historical Documents*. V. 1. P. 839.

³⁰ Beda Venerabilis. *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, 23—33 // *Monumenta Historica Britannica*. L., 1848. V. 1. P. 103—289.

няка привезла с собой литургические и другие религиозные книги, необходимые для богослужения и познакомившие новообращенных с многочисленными христианскими святыми. Девы, о которых писал Элфрик, присутствовали в реконструированном Д. Ролассоном римском церковном календаре³¹. Агнесса, Агата и Сесилия были известны уже Бедде Почтенному, который упоминает их в «Церковной истории»³². Агнеса, Люсия, Сесилия, Евгения и англосаксонская Этельдредра фигурируют в «Древнеанглийской мартирологии»³³. Но, видимо, несмотря на известность этих святых в Англии и до Бенедиктинского Возрождения, их почитание вряд ли было широко распространено в среде мирян. Согласно Элфрику, оно носило по преимуществу монастырский характер³⁴.

Все римлянки агиографии Элфрика, в том числе героини его двойных житий — не просто девственницы, но мученицы. Это еще одна характерная особенность позднесаксонских представлений о женской святости. Ореол мученичества в поздней англосаксонской культуре был очень популярен. Исследователи отмечают необычайный интерес к культуре распятия в Англии того времени³⁵. Именно в период монастырской реформы здесь появляются изображения мертвого Христа, а ведь жизненный путь Спасителя был основной моделью для имитации в средневековой агиографии.

Другим важным фактором, оказавшим влияние на пристрастия агиографа, стала новая волна скандинавских вторжений, обрушившаяся на Англию в конце 80-х гг. Обеспокоенность Элфрика этими тяжелыми для его страны событиями нашла достаточно яркое отражение в его письменных трудах³⁶. Не стоит забывать и о том, что в ходе этих военных конфликтов современницы Элфрика нередко подвергались насилию со стороны иноземцев, чему существуют убедительные письменные свидетельства³⁷. В конце X в. скандинавы все еще оставались язычниками и излюбленными районами их высадок были крупные религиозные центры, в том числе женские монастыри. Третий сборник работ Элф-

рика появился уже после возобновления норманнских рейдов.

Симптоматично, что в ряде его женских житий мы видим один и тот же сюжет: молодая христианка становится объектом желаний мужчины-язычника, но отказывается поклониться римским богам и сохраняет свою невинность даже перед угрозой смертельной опасности. Преследователь подвергает святую жестоким пыткам, и она принимает венец мученичества. Таким образом, сама угроза сексуального насилия создает возможность для реализации раннесредневековых христианских представлений о женском героизме и характеризует его содержательную сторону. Иногда святой пытаются причинить не только физический, но и моральный вред. Так, нечестивый Квинциан поручает святую Агату известной блуднице Афродосии, чтобы та обучила ее своему ремеслу³⁸. Аналогичные попытки предпринимают преследователи святых Люсии, Агнессы и Дарьи³⁹. Однако Афродосия вскоре вынуждена признать, что все ее усилия тщетны⁴⁰, а Божье покровительство не позволяет мучителям даже завести святую Люсию в бордель⁴¹. Святую Агнессу приговаривают провести раздетой по улицам города, но как только с нее снимают одежду, волосы святой чудесным образом вырастают настолько, что скрывают все ее тело от посторонних взоров. В публичном доме она находит светлого ангела, и Бог укрывает ее сияющей туникой⁴². Честь св. Дарьи охраняет присланная Богом львица, не допускающая до нее язычников⁴³.

Из приведенных примеров видно, что ключевым парадоксом этих житий становится чрезмерное внимание к женскому телу (в мужских житиях трудно встретить что-либо подобное), хотя агиография в принципе не предполагает акцент на телесном и неоспоримым приоритетом ее интересов является сфера духовного. Такой парадокс отчасти связан с тем, что мужчина в сознании раннесредневекового человека ассоциировался с духом, женщина, напротив, — с плотью. На рубеже VI—VII вв., со слов Беды Почтенного, Григорий Великий писал в послании к Августину Кентерберийскому: «Весь грех вершится тремя путями, то есть через предложенье, удовольствие и согласие...

³¹ Rollason D.W. Op. cit. P. 61.

³² Beda Venerabilis. Op. cit., IV, 20.

³³ OEM. P. 26—29, 102—103, 208—209, 218—219.

³⁴ Prefacio // ÆLS. V. 1. P. 2—3.

³⁵ John E. Op. cit. P. 132—134.

³⁶ Godden M. Apocalypse and Invasion in Late Anglo-Saxon England // From Anglo-Saxons to Early Middle English: Studies Presented to E. G. Stanley. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 130—162; The Maccabees 705—714 // ÆLS. V. II. P. 66—125.

³⁷ Wulfstan. The Sermon of the Wolf to the English // EHD VI. P. 857—858.

³⁸ Agatha, 9—17 // ÆLS. V. I. P. 194—209.

³⁹ Lucy, 81—83 // Ibid. P. 210—217; Agnesa, 141—143; Chrysanthus and Daria, 247—249 // ÆLS. V. 2. P. 378—397.

⁴⁰ Agatha, 29—38.

⁴¹ Lucy, 95—110.

⁴² Agnesa, 141—159.

⁴³ Chrysanthus and Daria, 249—262.

Именно змей предложил первый грех. Ева, символизируя плоть, получила от него удовольствие, а Адам, символизируя дух, согласился с ним»⁴⁴.

В агиографии Элфрика женское тело мученицы всегда остается закрытым, недостижимым для мучителя, но при этом несет в себе глубокий духовный смысл. Тело святого так или иначе играло существенную роль в средневековых религиозных культах. Почитание святых гробниц, останков как одна из важнейших и широко распространенных религиозных практик средневековья неоднократно оказывалось предметом отечественных и зарубежных историко-культурологических исследований. Проблеме функционирования тела святого (святой) в агиографических, в том числе в мартирологических текстах, за редким исключением пока уделяется недостаточное внимание. Р. Вульф и Н. Моховикова, рассматривая англосаксонские мартирии вне рамок гендерного ракурса, обращают внимание на чудесную защищенность святых от боли во время пыток, что означало перенос акцента с мученичества святого, присутствующий в более ранних житиях, на божественное над ним покровительство⁴⁵. В этом нет ничего удивительного, ведь основной задачей своих трудов Элфрик рассматривал умножение веры среди его современников. Не сверхчеловеческое терпение, а вера этих святых, обеспечивающая им божественную помощь, — вот что привлекало англосаксонского агиографа и в период скандинавских вторжений, вызванных в его понимании умножением человеческих пороков, это казалось более актуальным. Американская исследовательница Ш. Хорнер идет дальше и в своем герменевтическом анализе усматривает в телах англосаксонских мучениц некий зашифрованный текст, выявляющий особую роль материального, плотского аспекта в духовных отношениях святой девы с Христом⁴⁶.

Известно, что аббат Элфрик активно интересовался проблемами интерпретации. В своих гомилиях Элфрик часто рассуждал о буквальном и фигуральном (*lichamlice* и *gastlice* соответственно), противопоставляя эти две категории в пользу *gastlice*, отражающего внутренний смысл⁴⁷. Мучители

святых дев, как и нерадивые христиане, оказывались не в состоянии раскрыть этот внутренний смысл, понять их духовность и ограничивались созерцаемым, видя лишь одну плоть. Квинциан, приказавший отрезать грудь Агате, очевидно, надеялся таким образом искоренить ее веру, вспоминая слова блудницы Афродосии: «Камни могут потерять твердость и тяжелое железо станет как свинец, но вера в груди Агаты никогда не сможет угаснуть»⁴⁸. Пасхасий, решивший насильно отвести Люсию в публичный дом, прежде всего, реагирует на буквально истолкованную им фразу: «Люсия ответила нечестивому, сказав: апостол говорил, что те, кто хранит целомудрие, являют собой храм Божий и обитель Духа Святого. И сказал нечестивый: я сейчас же прикажу отвести тебя в публичный дом, чтобы ты потеряла свою невинность и Святой Дух мог убежать от тебя, когда ты полностью осквернена»⁴⁹. Но самый яркий пример, безусловно, в «Житие святой Агнессы», где девушка рассказывает язычнику сыну префекта о Христе как о своем женихе, широко используя любовную символику Песни Песней: У меня есть другой возлюбленный, не сравнимый с тобой в благородстве, который предложил мне лучшие украшения и подарил мне в залог кольцо своей веры, и украсил меня невообразимыми почестями. Он обвил мою правую руку и шею драгоценностями и сияющими камнями. Не могу я к его бесчестью избрать другого и покинуть того, кто обручил меня своей любовью. Его образ краше и его любовь дороже [твоей — И. Б.]. Его супружеское ложе уже давно приготовлено для меня с весельем. И сейчас я в его чистых объятиях, а его тело соединяется с моим...⁵⁰ Молодой человек

48

Stanás magan hnexian . and þæt starce isen
on ledes gelicnyse . ærðan þe se geleafa mæge
of agathes breoste . beon æfre adwæsced
(Agatha, 22—23, 29—31).

49

Lucia andwyrde þam arleasan and cwæð.
Se apostol behét þam ðe healdað clænnysse.
þæt hi synd godes templ . and þæs halgan gastes wunung.
þa cwæð se arleasa . Ic hate þe ardlice lædan.
to þæra myltestrena huse . þæt ðu þinne mægð-had forleose.
þæt se . halga gast þe fram fleo . ðonne þu fullice byst gecynd.
(Lucy, 78—83).

50

Ic hæbbe oðerne lufiend.
þinne ungelican . on ædelborennysse
seðe me bead bæteran frætegunga.
and his geleafan hring me let to wedde.
and me gefrætewode . mid ún-asmeagendlicra wurðfulnyse.
He befeng mine swiðran . and eac mine swuran.
mid deorwurðum stanum . and mid scinendum gimum.

⁴⁴ Beda Venerabilis. Op. cit., I, 28.

⁴⁵ Моховикова Н. В. Жития святых Эльфрика как памятник Бенедиктинского возрождения. Автореф ... канд. фил. наук. М., 1999. С. 11; Woolf R. Saint's Lives // Continuations and Beginnings: Studies in Old English Literature / ed. Stanley E. G. L., 1966. P. 43.

⁴⁶ Horner S. Op. cit. P. 22—42.

⁴⁷ Clemoes P. Ælfric // Continuations and Beginnings. P. 188.

понимает эти слова буквально и от ревности к мнимому жениху переживает психическое расстройство.

Обозначенная сюжетика женских житий, а тем более приведенная выше цитата дают вполне весомые основания несколько пересмотреть выводы Хью Магениса, который полагает, что англосаксонские книжники были склонны избегать эротической тематики и вообще уделяли очень скромное внимание женской привлекательности⁵¹. Уже в поздних проповедях Элфрика на библейские книги «Юдифь» и «Эсфирь» красота фигурирует как одно из ключевых качеств этих женщин⁵². Очень пикантный эпизод присутствует в «Житие святой Евгении», когда вдова Мелантия, пытающаяся соблазнить аббата (а в действительности Евгению), его обнимает⁵³. Красота святой Ефросиньи (Смарагдуса) становится причиной, пожалуй, самого серьезного казуса в ее биографии. Привлекательность молодого монаха обращает на себя внимание монастырской братии, с которой святая живет, переодевшись в мужское платье. Монахи не на шутку начинают опасаться плотского искушения и вынуждены обратиться за помощью к аббату⁵⁴.

Другое дело, что женская сущность этих мучениц и святых (Эсфирь и Юдифь заслуживают отдельного обсуждения) всячески отрицается самими героинями и реализуется разве что в духовном союзе с Христом, выступающим в роли *brydguma*. Жития Евгении и Ефросиньи — наиболее яркий пример такого отрицания. Эти две женщины не просто стремятся сохранить свою девственность, но переодеваются мужчинами, обманом проникают в мужской монастырь. Евгения впоследствии становится мученицей, а Ефросинья умирает в своем монастыре и лишь перед смертью открывает родному отцу свою тайну.

Агиографический мотив переодевания был достаточно широко распространен в раннесредне-

вековой Европе. Ипполит Деле возводил этот мотив к античным легендам об Афродите и кипрской богини Амафе, которую изображали в женском платье и с мужской бородой⁵⁵. Англосаксонские книжники Бенедиктинского Возрождения подчеркивали в женском переодевании стремление святой остаться непорочной, избежать возможного брака и таким образом полностью посвятить себя служению Христу.

В эпоху средневековья отношение к женщинам, ведущим такой образ жизни, как Ефросинья или Евгения, не было однозначным. Тем не менее, сюжет переодевания имел в христианстве свою доктринальную основу. Она восходит к трудам апостолов и отцов церкви, чьи рассуждения по этому поводу тоже далеко не всегда отличались последовательностью. Так, апостол Павел в одном из своих посланий к коринфянам оговаривал даже необходимость различий в мужской и женской прическе⁵⁶. В послании к галатам он заявлял, что среди принявших святое крещение нет мужчин или женщин, все люди едины во Христе: “*Non est Iudaeus, neque Graecus; non est servus, neque liber; non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*”⁵⁷. За женщиной в средневековом мире закрепилась репутация более слабого и грешного пола. Самоотверженное служение Богу уподобляло ее мужчине. В англосаксонской агиографии святая Евгения не просто облачается в мужскую одежду и стрижет волосы. Она живет в монастыре «*mid wærlīcum mode*» (по-мужски)⁵⁸, а значит, духовно приближается к совершенству.

Согласно «Житию святой Ефросиньи» после ее смерти аббат монастыря, где она укрывалась, просит ее молиться Богу о людях, чтобы «направить нас мужественно идти к прибежищу спасения» (*ƿæt hē gedó ús werlice becuman to hælo hyðe*)⁵⁹. Применительно к самой Ефросинье автор-переводчик этого жития вдруг переходит от местоимений женского рода к мужскому. Затем также внезапно он возвращается к женскому роду. Видимо, ассоциации святости с представителями сильного пола как ее основного носителя настолько укоренились в подсознании англосаксонского книжника, что он не вполне понимал, кем теперь была переодевшаяся Ефросинья, мужчиной или женщиной.

Ne mæg ic him to teonan oðerne geceosan.
and hine forlætan . þe me mid lufe beweddode.
His ansyn is wlitigre . and his lufu wynsumre.
his bryd-bedd me is gearo . nu iú mid dreamum.

...
nú iú ic eom beclypt . mid his clænum earmum.
his fægera lichama is minum geferlæht

(Agnesa, 27—62).

⁵¹ Magennis H. “No Sex, Please, We’re Anglo-Saxons”? Attitudes to Sexuality in Old English Prose and Poetry // Leeds Studies in English. V. 26. 1995. P. 1—27.

⁵² Текст проповедей см.: Ælfric’s Homilies on Judith, Esther and Maccabees / ed. Lee S. D., 1999 — <http://users.ox.ac.uk/~stuart/kings/main.htm>

⁵³ Eugenia, 169—170 // ÆLS V. I. P. 24—25.

⁵⁴ Euphrosyne, 159—168 // ÆLS V. II. P. 334—355.

⁵⁵ Delehaye H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography / trans. Crawford V. W. L., 1907. P. 197—207.

⁵⁶ 1 Corinthians, 11: 14—15 // Biblia Sacra Vulgata — <http://www.biblegateway.com>

⁵⁷ Galacians, 3:28 // Ibid.

⁵⁸ Eugenia, 93.

⁵⁹ Euphrosyne, 315—316.

Тем не менее, светские источники демонстрируют, что между полами англосаксы проводили совершенно четкую грань. Женщина, действующая по-мужски, не вызывала восхищения или одобрения, скорее, напротив. Если Беовульф, расправившись с Гренделем, поступил “*swa manlice*”, то Вальхтеов, Хигд, Фреавару в древнеанглийском обществе была отведена совершенно другая роль — роль «пряжи мира»⁶⁰. В то время как с мужчиной англосаксы ассоциировали силу и храбрость, женщина воплощала слабость и даже трусость⁶¹.

В характеристике женской святости, особенно в более поздний период англосаксонской эпохи, отмечена скорее обратная тенденция. Так, святая Перепетуя из «Древнеанглийской мартирологии», еще будучи девочкой, мечтает быть похожей на мужчину, держать в руке меч и отважно сражаться. Когда Перепетуя вырастает, ее мечты осуществляются, и она «с мужской решимостью» (*mid werlice gefohte*) борется с язычниками и дьяволом⁶². На рубеже X—XI столетий, чтобы поднять боевой дух своих современников, аббат Элфрик использовал пример святой Юдифи, обезглавившей Олоферна⁶³. Женщины мартирологии Элфрика демонстрируют необычайную храбрость и твердость духа⁶⁴.

Очень показательны, что согласно «Житию святой Ефросиньи» братья, обнаружив в лице умершего монаха деву, «возблагодарили Бога, который в женской и хрупкой природе творит такие чудеса»⁶⁵. В сознании позднесаксонских агиографов женщина становилась святой, побеждая, отрицая собственную слабую природу. Сохранение девственности было самым важным, но далеко не единственным аспектом этого отрицания.

Впрочем, в позднесаксонской письменной культуре понятия «святость» и «*werlice*» не обязательно неотделимы друг от друга. Достаточно вспомнить «Житие святой Этельдреды» Элфрика, его проповедь на библейскую книгу «Эсфирь», «Житие св. Милдред». В последнем фигурирует целый ряд святых представительниц кентской ко-

ролевской династии, что косвенно отражает рост авторитета англосаксонских королей конца X — середины XI вв.

Анонимное «Житие Марии Египетской» в женских агиографических моделях обозначенного периода стоит заметным особняком. Как и Мария Магдалина, Мария Египетская входит в группу так называемых «святых блудниц» раннесредневековой агиографии. Это — единственное дошедшее до нас англосаксонское житие бывшей блудницы. Зато известно, что Мария Египетская широко почиталась во всей христианской Европе (в Италии, Испании, Франции, в Славянском мире) и в Византийской империи⁶⁶. Еще У. Скит заметил существенное отличие более сложного стиля жития от остальных агиографических сочинений базового манускрипта и пришел к заключению, что работа принадлежит не Элфрику, а другому англосаксонскому книжнику⁶⁷. В современной историографии его точка зрения разделяется практически единогласно⁶⁸.

История Марии Египетской — история раскаявшейся грешницы, выбравшей уединенную жизнь пустынной отшельницы. Характерно, что житие начинается с рассказа не о самой Марии, а о неком палестинском монахе Зосиме, который «с утробы матери был посвящен монастырю» (*wære fram þam modorlicum beorðrum on þæt mynster befæst*) и «никогда не переставал размышлять над Святыми Писаниями» (*he næfre fram þam smeagungum haligra gewrita his mod awenda*)⁶⁹. Он прожил в монастыре более 50 лет, изрядно преуспел в аскезе и заслужил репутацию мудрого духовного наставника. Постепенно Зосима укрепился во мнении, что в нелегкой задаче подчинения тела духу он достиг всего и ему нечему и не у кого больше учиться. Однажды старцу является ангел и отправляет его на поиски новых путей спасения⁷⁰. Следуя повелению ангела, Зосима идет в пустыню за Иордан, где и встречает Марию Египетскую. Бывшая распутница, посвятившая свою жизнь служению Богу, до встречи с Зосимой вот уже 47 лет живет в полном одиночестве в борьбе с собственными страстями.

⁶⁰ Beowulf, 1046—1047, 1940—1943, 2016—2017, 1020—2029. Paderborn, 1958. V. 1.

⁶¹ Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources / ed. and tr. Keynes S., Lapidge M. L., 2004. P. 74.

⁶² OEM. P. 34—37.

⁶³ Ælfric's Homilies on Judith, Esther and Maccabees / ed. Lee S. D.

⁶⁴ Agatha, 20, 65, 83; Agnesa, 24, 122; Cecilia, 137, 156, 311.

⁶⁵ Euphrosyne, 319—320.

⁶⁶ Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation / ed. Talbot A. M. Washington, 1996. P. 65—68.

⁶⁷ Euphrosyne, 319—320.

⁶⁸ Hill J. Op. cit., Scragg D. G. The Corpus of Anonymous Lives and Their Manuscript Context // Holy Men and Holy Women. P. 236—237.

⁶⁹ Mary of Egypt, 33—34, 45—46.

⁷⁰ “... и чтобы ты мог узреть и понять, насколько велики другие пути спасения, иди из своей страны к монастырю, который расположен за Иордан” (Mary of Egypt, 59—62).

Исследователи усматривают в образе этой святой аллегория Израиля и Экклесии⁷¹. В этом женском житии также ярко представлен раннехристианский идеал анахоретства. Следует заметить, в англосаксонской церкви пик популярности отшельничества и уединенных религиозных размышлений приходится на более ранние века⁷². В эпоху Бенедиктинского Возрождения, к которой и принадлежит «Житие Марии Египетской», приоритетные модели святости изменились. Самые почитаемые святые этого периода — пропагандисты Бенедиктинского уклада в рамках религиозных сообществ. За стенами монастырей большую часть своей жизни проводят Этельдред, Ефросинья и Евгения.

М. Годденен утверждает, что «Жития святых» предназначались для чтения, по крайней мере отчасти, в качестве важных политических и этических уроков современности [Элфрика — И. Б.]⁷³. С ним трудно не согласиться. Очевидно, что Элфрика сильнее интересовал более активный тип святого, чем Мария Египетская.

Известно, что Элфрик сетовал по поводу нехватки в Англии столь необходимых, с его точки зрения, духовных учителей, к которым в равной степени причислял и мучеников, и проповедников⁷⁴. Разве ни духовными учителями были мученицы его агиографии? Одним из ведущих условий спасения в понимании Элфрика становилось также знание святых текстов⁷⁵. Святые девы его агиографии не только отважны и красивы, но мудры (Евгения, Агата, Агнесса, Сесилия), иногда даже хорошо образованны. Увлекавшаяся греческой философией Евгения начинает интересоваться христианской доктриной лишь после того, как в ее руки попадают труды апостола Павла⁷⁶.

В «Житии Марии Египетской» — совершенно иная картина. Братия монастыря за рекой Иордан, к которому приходит Зосима, живет в уединении, почти полностью изолированно от внешнего мира. На противопоставлении учености Зосимы и элементарной неграмотности Марии автор жития делает особый акцент. Сама Мария, по ее же признанию, не просто незнакома со святыми текстами, но даже не умеет читать и никогда не слышала

проповеди. Однако она знает Писание наизусть, чему так изумляется Зосима.⁷⁷ Но ни греховное прошлое, ни отсутствие учености и пастырского опыта не делают Марию духовно ниже искушенного в книжной премудрости старца. Напротив, религиозный опыт раскаявшейся женщины служит святому мужу источником собственного духовного обогащения, и благодаря ее примеру он открывает для себя новые истины, о которых раньше не подозревал⁷⁸.

Подводя итог вышесказанному, следует, прежде всего, отметить очень любопытное противоречие. В религиозной культуре Бенедиктинского Возрождения женщина, с одной стороны, олицетворяла все, от чего должен был отречься истинный бенедиктинец и чего стоило опасаться благочестивому мирянину. В этот период реальные англосаксонские женщины оказывают заметно меньшее влияние на религиозную культуру Англии, чем в первые столетия англосаксонского христианства.

С другой стороны, в памятниках поздней древнеанглийской письменности мы ощущаем заметное присутствие гендера в лице святых дев англосаксонской агиографии. Их яркие образы заимствованы из латинских источников, идеальны, безусловно, стереотипичны, но в то же время служат прекрасной иллюстрацией ключевых пунктов идеологии монастырской реформы конца X столетия. В их числе — целомудрие, аскетизм, приоритет кеновитного общежития и общественной собственности в рамках монастырских сообществ. Женщина поздней англосаксонской агиографии обретает святость, как правило, отрекаясь от собственной природы, иногда надевая мужское платье и действуя по-мужски. Позднесаксонские женские жития — это гимн девственности, которая, как ни парадоксально, в сознании средневекового человека, в том числе средневековых англосаксов, не была связана с женщиной как таковой и скорее имела прочные ассоциации с монашеским сословием. Особое внимание древнеанглийских книжников приковывало к себе женское тело, которое в агиографическом нарративе часто несет в себе глубокий духовный смысл, но в равной степени позволяет говорить о явных элементах ханжества и женоненавистничества в культуре и ментальности англосаксонского Бенедиктинского Возрождения.

Героиня поздней англосаксонской агиографии — как правило, не просто дева, но мученица — деталь, отразившая существенное влияние

⁷¹ Lees C.A., Overing G.R. Op. cit. P. 134—135.

⁷² См. об этом: Clayton M. Hermits and the Contemplative Life in Anglo-Saxon England // Holy Men and Holy Women. P. 147—175.

⁷³ Godden M. Ælfric's Saints' Lives and the Problem of Miracles // Leeds Studies in English. V. 16. 1985. P. 94.

⁷⁴ Clayton M. Op. cit. P. 165.

⁷⁵ Ælfric's Catholic Homilies: The Second Series / ed. Godden M. L., 1979. P. 183.

⁷⁶ Eugenia, 19—27.

⁷⁷ Mary of Egypt, 582—595.

⁷⁸ Ibid. 601—605.

скандинавского фактора на древнеанглийскую духовную культуру, в том числе гендерные стереотипы поведения в сознании современников Элфрика. Женщина-святая активно противостоит язычникам, тем самым выполняя, с точки зрения бенедиктинских реформаторов, важную проповедническую миссию. Однако в женских житиях

позднего англосаксонского периода присутствовала и другая модель святой в лице пустынной отшельницы Марии Египетской, чей сложный образ должен был донести до верующего читателя мысль о безграничности божественного милосердия и о множестве путей постижения божественных истин.