

Р.В. ГУРЕВИЧ

О МЕТОДАХ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Средневековую визионерскую литературу анализировать сложно – в каком-то смысле труднее, чем мистическую философию. Во-первых, мистическая философия – как бы ни был сложен ее понятийный аппарат – никогда не престапает исторические и логические пределы мысли. У визионера же задача как раз противоположная: переступив через любые пределы, выразить невыразимое. Конечно, мистик подчинен исторической и логической причинности, но он не признает эту подчиненность, ибо он воспринимает себя вне исторического времени, вне земного пространства. Во-вторых, у визионера немало лиц, не получивших образования, поэтому способ их мышления, их язык не отличается единообразием. Безусловно, материал внутреннего мистического опыта, обретая литературную форму, неизбежно проходит внутреннюю обработку, которая в какой-то степени стирает его единичность, но определенный ее остаток не может не сохраняться. В-третьих, задача исследователя осложняется неясностью литературного и эпистемологического статусов тех сочинений, к которым он обращается. Трудно установить, какова мера объективной или даже субъективной истинности авторов, приложимы ли к ним методы, традиционные для истории культуры и литературы.

Отечественная наука заложила основы для исследования подобных произведений. Ученые (Л.П. Карсавин, П.М. Бицилли, А.Я. Гуревич, В.М. Жирмунский, М.М. Бахтин и другие) рассматривали творчество мистиков в широком культурно-историческом и литературно-историческом контекстах. По такому же пути шли немецкие исследователи жизни и творчества Мехтильды во второй половине XIX века, как и их последователи в XX веке (Г. Нойман, К. Ру, М. Шмидт, А.М. Хаас и другие). Благодаря усилиям нескольких поколений ученых из исторического и литературного небытия вышла фигура выдающегося поэта-мистика XIII века Мехтильды Магдебургской.

Наше исследование творчества Мехтильды Магдебургской также строилось в двух планах: историко-культурном и историко-литературном. Все, что в сочинении Мехтильды Магдебургской не укладывалось в норму или явным образом ей противоречило, давало основания для анализа если не характера, то границ средневековой личности. То же, что обеспечивает ее книге необходимую степень научной, литературной коммуникативности, рассматривалось с точки зрения ее соотнесенности со средневековой жанровой типологией.

В основе исследовательской модели, построенной на этих методах, лежит понимание видения как сообщения о непосредственно пережитом опыте встречи мистика с Богом, сообщение, записанное либо самим духовидцем, либо его доверенными лицами. При таком подходе основное внимание уделялось многообразию типов провидческого переживания, анализу устойчивых образов. С другой стороны, скрупулезно изучались биографии самих харизматических личностей, устанавливались связи между реалиями их жизни и видениями.

Иной взгляд на проблему был предложен германистами уже в 1950–60-е годы. Ученые (Г. Кунц, В. Бланк), занимавшиеся в своих диссертациях житийной литературой, созданной монахинями в женских монастырях Германии, предложили рассматривать видение как составную часть средневековой агиографической литературы. Этот вывод лег в основу концепции З. Ринглера, изложенной им в диссертации «Житийная литература и книги откровений в средневековых женских монастырях» [1, S. 14; 172; 175–177], вызвавшей большой резонанс. На симпозиуме германистов, посвященном западноевропейской мистике (Энгельберг, 1984), собравшем исследователей всего мира, говорилось о «новой ориентации» в средневековой женской монашеской литературе, вызванной данной работой. Однако, как показали и симпозиум, и последующие публикации, речь идет о гораздо большем – о переориентации в подходе к средневековой мистической литературе в целом. Все вышеизложенное заставляет внимательно подойти к теоретическим положениям З. Ринглера.

З. Ринглер является бескомпромиссным сторонником феноменологического метода, основу которого составляет понимание текста из его внутренней структуры. Другими словами, текст постигается из «самого себя», вне связи с какими бы то ни было предпосылками – культурно-историческими, психологическими, социологическими, биографическими. Анализируя житийную и мистическую литературу

XIV века, он делает вывод, что жития монахинь имели своим содержанием «не опыт мистического переживания... а мистическое наставление», они создавались не мистиками, сообщающими под напором чувств о своих видениях, а образованными монахинями для того, чтобы дать занимательное поучение в жанре легенды, близком и понятном средневековому человеку [1, S. 14].

Последовательно проводя принцип «литературности» откровения, З. Ринглер приходит к заключению: текст откровения никак не «привязан» к живой, конкретной личности провидца. Он всего лишь некий литературный прием, «литературная конструкция». Подтверждением «литературной конструкции» для него является наличие топики, повторяющихся мотивов, сходных ситуаций. К ним относятся: открытие провидцем (провидицей) своего особого дара; сомнение и колебание в исполнении предназначенной Богом миссии; само отношение «сестра-монахиня – ее духовник», «приказ записать видение», то есть повеление, исходящее от Небес или от духовника; непонимание, а иногда враждебность и преследование со стороны окружающих [1, S. 172; 175 – 177; 484].

Данное направление размышлений З. Ринглера нашло наибольшее число сторонников среди германистов. Уже упоминавшийся нами симпозиум по западноевропейской мистике прошел, можно сказать, под знаком этих идей. Его участники отказались обсуждать вопрос о связи текста откровения с непосредственным опытом. «Можно говорить лишь о тексте, но не о том, какой опыт лежит в его основе» – таково было мнение, высказанное в дискуссии по докладам о немецкой женской мистике и поддержанное участниками этого научного собрания [2, S. 475]. Показателен и другой факт. Исследователи, утверждавшие в своих выступлениях на симпозиуме, что за видениями стоит конкретное чувственное переживание, в ходе дискуссии меняли свою точку зрения. Так, у Урзулы Петерс, анализировавшей писания мистика Кристины Эберт, сначала не было сомнений относительно того, что часть текста, написанная от первого лица, принадлежит самой провидице, которая «фиксирует в письменной форме свои мистические переживания и божественные наставления» [2, S. 403]. Однако в дальнейшем У. Петерс отказалась от собственного «наивного истолкования» и пришла к выводу, что пассажи в Ich-Form могут быть «литературным приемом редактора», составлявшего жизнеописание ясновидицы [2, S. 472].

Подобный подход положен в основу и дальнейших публикаций У. Петерс, в частности, ее книги «Религиозный опыт как литературный факт», где анализ литературного текста проводится без всякого соотношения с реальным опытом (видением) мистика. Результаты ее размышлений таковы: даже постановка «вопроса об отношении аутентичного опыта и его литературной фиксации... исторической реальности и литературного вымысла (фигиции), видимо, таит в себе опасность» [3, S. 190 – 191]. В таком случае, утверждает У. Петерс, игнорируется жанровая специфика данных произведений. Раскрывая свой основной тезис, она останавливается, в частности, на взаимоотношении женщин-мистиков с их духовниками, учеными монахами, помогавшими им в написании. В интересующем нас аспекте – сотрудничестве Мехтильды с ее духовным отцом Генрихом Галленским – ее заключение следующее: совместная деятельность женщины-мистика с упоминаемым в ее книге духовником, которому в научной критике отводится важная роль консультанта по теологическим вопросам и редактора написанного, является «скорее мифом», созданным литературоведением. Духовник и весь связанный с ним комплекс мотивов относится к топике «приказа писать», литературному приему, использованному Мехтильдой в ее произведении [3, S. 125; 128; 129].

Подведем некоторые итоги. Да, сторонники чисто литературного подхода к тексту мистика поднимают актуальную и сложную проблему «разведения» личности автора и его произведения; они справедливо выступают против такой интерпретации литературного творчества, в основе которой лежит абсолютная идентичность лирического ролевого «я» и личности автора, биографии художника и созданного им текста. Действительно, анализ, строившийся на такого рода теоретических основаниях, зачастую оставлял в стороне жанровую специфику, структуру художественного произведения. Не подлежит сомнению и то, что игнорирование жанровой специфики средневековой религиозной словесности искажало как общую картину литературного развития той эпохи, так и само восприятие отдельных произведений. В применении к средневековой литературе это выливалось, например, в попытке реконструировать детальное описание жизни Вальтера фон дер Фогельвейде, исходя только из его песен. Уместно также напомнить остроумную критику, высказанную историком средневековой культуры А.Я. Гуревичем в адрес писателей, пытающихся видеть св. Брендана о странствиях на тот свет «прочитать... как навигационное руководство», и использовать свидетельства святого в качестве доказательства «доколумбовых открытий Америки» [4, с. 75].

Безусловно, верны замечания сторонников литературного прочтения текстов и относительно топики (повторяющихся мотивов, образов, ситуаций), которую авторы видений заимствуют у своих предшественников. Нельзя отрицать и дидактических, назидательных целей таких повествований. Очевидно и оформление видений в суверенный литературный жанр. Однако прямолинейное следование принципу «вычитывания» смысла только из структуры текста, последовательное вычленение средневековой религиозной литературы из историко-психологических связей своего времени и, как следствие, принципа-

альное игнорирование выводов историков культуры и историков религии снижает ценность собственно литературного анализа и приводит к односторонним выводам.

Покажем это на основной проблеме – на соотношении в видении непосредственного опыта и литературной традиции. То, что видения находятся в русле определенного направления средневековой религиозной литературы, а стало быть, подпитываются традицией; то, что данные тексты воспроизводят определенный набор образов, – факт неоспоримый. Однако является ли наличие топики проявлением только литературного вымысла, фикцией? Историки культуры, изучающие ментальность средневекового человека, не дают положительного ответа на данный вопрос. Напротив, они подчеркивают особую роль «клишированного мышления», традиции для средневекового мировосприятия в целом, поэтому «стереотипная форма, которую принимали видения у разных авторов, была, собственно, единственным возможным способом их описания и осознания... (курсив мой. – *Р. Г.*), ибо... сам визионер... не мог не облечь свои видения в знакомые ему традиционные образы» [4, с. 11]. Вот почему нельзя с уверенностью утверждать, что имена визионеров – фикция, что и они, и обстоятельства полностью выдуманы, что многократно встречающиеся ссылки на свидетелей – «тоже не более как «литературный прием» [4, с. 10]. Таково мнение отечественного исследователя.

Обратимся к другому авторитету в данной области – Э. Бенцу. Э. Бенц детально исследует воздействие всех основных форм традиции на видения: а) через Библию; б) литургию; в) догму (учение). Отмечая «глубокую внутреннюю взаимосвязь между видением и традицией», ученый подчеркивает (а затем убедительно показывает на конкретных примерах), что образное мышление ясновидца «использует образный и символический язык, точно так же сформированный древней тысячелетней традицией, как это имеет место... с человеческим языком» [5, S. 443]. Особое место Э. Бенц отводит Библии, ибо христианское мышление принципиально ориентировано на Священное Писание не только как на основной источник откровения, но и христианского воспитания. Именно в процессе христианского религиозного образования – а иного в средневековье не существовало – библейские символы и образы оставляли наиболее глубокие следы в юных восприимчивых душах. Благодаря Библии, подчеркивает Э. Бенц, «в нашем подсознании уже лежит наготове огромная универсальная сокровищница образов, образных композиций и процессов, которые в определенный момент могут из подсознания подняться наверх и появиться, освященные светом нового, более высокого смысла, заряженные новым смысловым содержанием» [5, S. 444].

Воздействие психологического фактора поддерживалось в средневековье общей духовной атмосферой эпохи, тем стержневым направлением, что на протяжении пятнадцати веков культивировалось католической церковью. Речь идет об экзегезе, истолковании Священного Писания, учившем за каждым его словом находить тайный, внутренний духовный смысл. Литургия и религиозное учение довершали усвоение, делали мир образов привычным и обыденным. Каждодневное повторение, «закрепление» их во время церковной службы и обучения способствовали тому, что впоследствии ясновидец «подтягивал» свой собственный мистический опыт до церковно признанного канона и использовал традиционные библейские формы религиозного переживания и видения в качестве модели и масштаба. Литературная зависимость топоса является таким образом, по Бенцу, абсолютно естественной ситуацией видения. Он считает «принципиальным заблуждением» отказывать видению в подлинности, считать его лишь «литературой» только потому, что оно существует в рамках традиции [5, S. 443].

Остановимся еще на одном тезисе приверженцев анализируемой теории. Он состоит в обосновании необходимости полного пересмотра литературоведческих концепций мистической средневековой литературы в силу того, что все они строятся на очень «ненадежной базе». Их фактическая основа не только весьма скудна, пишет, например, У. Петерс, но и «явно ничем не подкреплена». Сказанное У. Петерс относится к Мехтильде Магдебургской, но его можно дополнить за счет материала, касающегося и других мистиков. Жалобы исследователей на наличие пробелов в фактической информации о средневековой литературе справедливы. На них указывает каждый историк литературы, поэтому бесполезной является и проверка фактического фонда, на котором строятся теоретические основы современных исследований по средневековой мистической словесности. Однако «инвентаризация», проведенная У. Петерс, приводит к весьма проблематичным выводам. «Дело не в том, – пишет У. Штермер в своей рецензии на работу У. Петерс, – что у доведенного до отчаяния исследователя отнимают всякую надежду с помощью допустимых для доказательства фактов получить какую-то законченную картину. Дело в том необоснованном оптимизме, что с помощью свидетельств иного рода можно подняться на более высокую ступень исторической истинности» [6, S. 188].

Как было показано, все критические возражения в этой дискуссии шли со стороны смежных с германистикой наук, что не было случайным. Немецкий историк средневековой культуры П. Динцельбахер, давший наиболее обстоятельную критику анализируемой теории, видит две причины ее «перегибов». Одна из них состоит в неоправданно расширительном толковании выводов, сделанных З. Ринглером на основе небольшого количества источников, появившихся в ограниченном литературно-географическом пространстве и в определенном временном отрезке (XIV век). Это житийные и визионерские

писания монахинь из доминиканских монастырей, расположенных на юге Германии. В сравнении со всей религиозной словесностью такого направления в Германии и Западной Европе, охватывающей период с XII по XIV века, она представляет собой скорее «особый случай в европейском развитии» [7, S. 316]. П. Динцельбахер не оспаривает необходимость поиска германистами метода, адекватного предмету исследования. Он с пониманием относится к их стремлению освободиться от крайностей позитивистско-психологического подхода к художественному произведению. Однако П. Динцельбахер считает неправомерным при любом способе рассмотрения полностью изымать мистическую литературу из культурно-исторического контекста эпохи, иначе имеет место упрощенный способ рассмотрения, чрезмерно акцентируется только одна тенденция [7, S. 314].

Работы наиболее последовательных поборников данной теории, которые были приведены выше, убеждают нас в справедливости выводов П. Динцельбахера. Нет никаких оснований заниматься «узким спецификаторством», анализировать литературу «через голову культуры», что противоречит самой природе литературы, являющейся неотъемлемой частью культуры. Эта мысль принадлежит М.М. Бахтину, предупреждавшему об опасностях, таящихся в розысках «единоспасающего метода» в такой молодой науке, как литературоведение: «Оправданны и даже совершенно необходимы разные подходы, – подчеркивал ученый, – лишь бы они были серьезными и раскрывали что-то новое в изучаемом явлении литературы...» [8, с. 329; 331].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ringer, S. *Viten und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters: Quellen und Studien* / S. Ringer. – München: Artemis, 1980.
2. *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984* / hrsg. von Kurt Ruh. – Stuttgart: Metzler, 1986.
3. Peters, U. *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* / U. Peters. – Tübingen: Niemeyer, 1988.
4. Гуревич, А.Я. *Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков: Труды по знаковым системам. VIII. К 70-летию академика Дмитрия Сергеевича Лихачева* / А.Я. Гуревич // *Ученые записки Тартус. ун-та.* – Вып. 41. – Тарту, 1977.
5. Benz, E. *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt* / E. Benz. – Stuttgart: Ernst Klett, 1969.
6. *Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge.* – Bern [u.a.]: Europäischer Verlag für Wissenschaft, 1993. – Nr. 1.
7. Dinzelsbacher, P. *Mittelalterliche Frauenmystik* / P. Dinzelsbacher. – Paderborn [u.a.]: Schöningh, 1993.
8. Бахтин, М.М. *Эстетика словесного творчества* / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979.