

Н. А. Бондарко

**ИСТОРИЧЕСКОЕ И САКРАЛЬНОЕ ВРЕМЯ
В НЕМЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ ПРОЗЕ XIII ВЕКА***

0. ВВЕДЕНИЕ.

Восприятие времени в средневековой культуре относится к числу наиболее разработанных тем в исторической антропологии, истории литературы и философии. В трудах Ж. Ле Гоффа, А. Я. Гуревича, Д. С. Лихачева и ряда других исследователей были определены основные особенности представления и восприятия, обозначения и измерения времени в разных сферах повседневной жизни, богословских сочинениях и литературных памятниках. В частности, в рамках религиозной культуры европейского Средневековья были изучены такие проблемы, как соотношение мирского и сакрального времени, времени и вечности, совмещение «малой» и «великой» эсхатологии в концепции чистилища, существование особой «истории» потустороннего мира, специфика полезного и бесполезного времяпрепровождения для спасения души.

Характерной особенностью средневекового мироощущения считается осознание человеком собственной жизни «сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий – сотворения мира, рождества и страстей Христовых» [Гуревич 1984: 121]; ср. [Гуревич 1984: 153; Лихачев: 560]. Данная черта в полной мере свойственна монашеской литературе южной Германии XIII в., развивавшейся целиком в русле цистерцианского, викторинского и францисканского богословия. Бернард Клервосский и Франциск Ассизский – наиболее авторитетные имена в латинско-немецкой мистико-дидактической традиции, развивавшейся во францисканских конвентах на территории южной Германии, с основным центром в Аугсбурге. Наиздательная литература францисканского ордена на латыни и средненемецком языке содержит богатый материал для более детального изучения представлений о времени в письменной культуре западноевропейского Средневековья, а также способов воплощения этих представлений в тексте.

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 02–04–00285а) и Фонда содействия отечественной науке.

Рассматриваемая религиозно-литературная традиция связана, прежде всего, с именами Давида Аугсбургского (1200/1210–1272), наставника новичиев в регенсбургском, а затем в аугсбургском конвентах, и знаменитого проповедника Бертольда Регенсбургского (1210–1272). Латинские сочинения обоих авторов – трактаты и проповеди – пользовались популярностью также благодаря переводам и новым редакциям на немецком языке, которые выполнялись, в основном, их непосредственными учениками. Дальнейшая рукописная традиция этих памятников развивалась, хотя и в ограниченном объеме, вплоть до конца XV в. (см. [Steer 1987]). Особой популярностью трактаты Давида пользовались в Нидерландах и Нижней Германии в среде ревнителей «Нового благочестия» (*Devotio moderna*), см. [Smits].

Центральное место в литературном наследии аугсбургских францисканцев занимает трактат Давида Аугсбургского «Три книги о формировании внешнего и внутреннего человека в соответствии с тройким статусом начинающих, продолжающих и совершенных» (*De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*). В нем представлено подробное руководство соответственно для трех категорий людей духовной жизни, стремящихся к духовному совершенству: начинающих (*incipientes*), продолжающих (*proficientes*) и совершенных (*perfecti*). Это разделение, как и сама идея духовной жизни как продвижения вперед (характерно использование понятий *progressus*, *profectus*, *processus*), было заимствовано Давидом из «Послания к братии Мон-Дье», или «Золотого послания» (*Epistola ad fratres de Monte Dei, Epistola aurea*), принадлежавшего перу Гильома из Сент-Тьерри (1085/90–1148/49) – друга и последователя Бернарда Клервосского. «Таким образом, как звезда от звезды отличается по ясности, так и келья от кельи по образу жизни [в ней], а именно, начинающих, продолжающих и совершенных. Статус начинающих можно определить как животный, продолжающих – разумный, совершенных – духовный»¹. «Послание» представляет собой свод наставлений для новичиев ордена картузианцев. Оно было хорошо известно во многих монастырях Западной Европы и приписывалось – в том числе и самим Давидом – Бернарду Клервосскому, а на рубеже XIII–XIV вв. оно было переведено в Аугсбурге на средневерхненемецкий язык. Тракта-

¹ Hoc autem modo, sicut stella a stella differt in claritate, sic cella a cella in conversatione, incipientium scilicet, proficientium, et perfectorum. Incipientium status dici potest animalis, proficientium rationalis, perfectorum spiritualis [Epistola, c. 41: 307–308]. Подробнее см. [Bohl: 356]. – Здесь и далее перевод цитат на русский язык выполнен автором статьи.

ты Давида Аугсбургского и Гильома из Сен-Тьерри объединяет, помимо многих текстуальных совпадений (см. [Heerinckx 1933a]), «вневременная структура духовного опыта» [Bohl: 266–267], лежащая в их основе. В обоих случаях цель автора заключалась в том, чтобы передать читателю общий религиозный опыт как свой личный и найти у него соответствующий отклик, который должен был привести к полному усвоению этого опыта (см. [Bohl]).

Кроме двух названных произведений крупного объема заслуживает отдельного упоминания анонимный компилятивный трактат «Сад духовных сердец» (Geistlicher Herzen Bavngart), который был написан между 1270 и 1290 гг. учениками Давида Аугсбургского и Бертольда Регенсбургского для монахинь обители св. Марии Штерн в Аугсбурге, тесно связанной с монастырем аугсбургских миноритов. В отдельных главах этого труда были напрямую заимствованы или же нашли отражение многие идеи и высказывания Гильома из Сен-Тьерри, Бернарда Клервосского, Давида Аугсбургского и Бертольда Регенсбургского. В круг нашего рассмотрения вошли также приписываемые Давиду Аугсбургскому (с большим или меньшим основанием) трактаты малого объема на латинском и немецком языке, а также цикл его внелитургических молитв, и некоторые проповеди, принадлежащие к традиции Бертольда Регенсбургского. Несмотря на различие жанров, к которым принадлежат все эти тексты – трактат-правило, мистикобогословский трактат, компилятивный трактат-сборник, книжная проповедь для мирян и для духовного сословия, молитва, – представляется целесообразным рассматривать их вместе, поскольку все они принадлежат к единой литературной традиции и обнаруживают много общих содержательных и текстологических черт.

Анализ суждений, посвященных времени, позволяет выделить три основных тематических комплекса, каждый из которых включает целый ряд частных топосов или мотивов².

1. *Время подвижнической жизни*: необходимость бережного обращения со временем, правильного его использования; необходимость быстрого духовного делания; духовное делание как возвращение долга Христу; необходимость постоянства в духовных упражнениях и мистическом восхождении; время как стадийный процесс

² В соответствии с традицией исторического изучения топосов (Toposforschung), восходящей к Э. Р. Курциусу, мы используем термин «топос» не только в значении «общего места» античной риторики (клише, риторическая схема для разных литературных жанров, стандартный способ доказательства), но и как общее понятие, объединяющее устойчивый речевой оборот, цитату, расхожий образ, мыслительную схему, мотив; см. [Baeumer].

духовного совершенствования; время как подготовка к вечности; время тоски по вечной жизни; мимолетность земной жизни.

2. **Время и вечность в загробной жизни:** вечность адских мук; время в чистилище, вечность райского блаженства как награды за земные страдания (вечное лицезрение Бога, вечное воздание хвалы).

3. **Совмещение земного времени, сакрального времени и вечности:** противопоставление времени и вечности в разных аспектах; время как часть мироздания; память о земной жизни и страданиях Христа (мучеников, праведников); божественная вечность (как источник, преодоление, отсутствие времени); божественное присутствие в жизни как вечное настоящее; время и вечность мессы.

В соответствии с такой постановкой проблемы, которая предполагает выявление соотношения между восприятием жизненного времени и его выражением в текстовых структурах, преимущественное внимание в настоящей статье будет уделено анализу некоторых топосов из первой и третьей групп. На примере топоса памяти о земной жизни Христа (*memoria Dei*) будет рассмотрено функционирование одного из аспектов идеи времени в темпоральной структуре текста.

I. Необходимость бережного обращения со временем и правильного его использования.

Вся деятельность человека должна строиться как отработка долга, который он должен вернуть Богу на страшном Суде. В одном средневерхненемецком тексте, приписываемом Давиду Аугсбургскому, в качестве причины долга указывается то, что Христос освободил человечество от вечной смерти и даровал возможность вечной жизни, пролив свою собственную кровь. Соответственно, люди, чтобы удостоиться вечной жизни, должны посвятить жизнь земную Христу [Banta: 24]. Теме возврата долга посвящены также две проповеди Бертольда Регенсбургского: № 2 «О пяти фунтах (талантах)» (*Von den fünf pfunden*) и № 39 «Как нужно возвращать» (*Wie man wider reiten sol*). Обе построены как аллегорическое истолкование евангельской притчи о пяти талантах. Таланты (фунты) интерпретируются как важнейшие аспекты человеческого бытия, о которых нужно дать отчет Богу, потому что Он дал их человеку на срок его жизни ради их преумножения. Время (*unser zît*) выступает как один из них, наряду с телом (*unser lîp*), должностью (*unser ampt*), имуществом (*unser guot*) и ближним (*unser ebenkriste*) [Pfeiffer, Strobl I: 19–24; II: 26, 29]³. Возврат долга состоится в том случае, если, во-первых, время использо-

³ Ср. историко-антропологический анализ этих проповедей в работе [Гуревич 1990: 199–208].

вано по назначению, а во-вторых – если оно проведено в постоянной близости с Богом [Pfeiffer, Strobl I: 19, 21; II: 29]. В приписываемом Давиду Аугсбургскому трактате «Четыре крыла духовного созерцания» (*Die vier Fittige geistlicher Betrachtung*) время также названо в числе разных аспектов и философских категорий человеческого бытия, которые постигаются искусством добродетели (дело, слово, мысль, стремление, земное имущество, сила, бытие и обладание внутреннего и внешнего человека) [Pfeiffer: 352].

Праздное, бесполезное времяпрепровождение является предметом постоянного обличения. Праздность особенно губительна для людей духовной жизни. Давид Аугсбургский в трактате «Зерцало добродетели» (*Der Spiegel der Tugend*) включает потерю времени (*zît vliessen*) в число трех вещей, отпугивающих духовную любовь, наравне с грехом и дурным примером [Pfeiffer: 337]. Глава 19 «О необходимости остерегаться праздности» (*De otio cavendo*) первой книги трактата «О формировании внешнего и внутреннего человека» специально посвящена предостережению от пустого досуга: «Не сиди бездеятельно, внимая пересудам и сплетням, ибо повергнешься из-за этого двойному злу: потеряешь время зря, а стыдливости твоей и смирению такое обыкновение нанесет ущерб. Кроме того, ты и другим подашь нехороший пример»⁴.

Гильом из Сен Тьерри обращает внимание на вредоносность сна для духовной жизни: «...Ничто не отнимает столько времени у нашей жизни, как сон»⁵. Однако прежде всего праздное времяпрепровождение связано с болтливостью, «множением досужих слов» (*verba otiosa multiplicare*) [Comp. I, с. 22, п. 1: 29]. Автор «Сада духовных сердец» рекомендует стараться все время молчать и лишь кратко отвечать на чужие вопросы. Лишние слова провоцируют такие грехи, как ложь, обман, божба, сплетничество, заносчивость, хвастовство, лесть, разговоры о мирских вещах [Bavngart: 260]. Болтливость стоит в одном ряду с небрежением к молитве, падкостью на шутки и лживые рассказы, поверхностным чтением богослужебных текстов [Ibid.]. В главе 11 «О том, как тебе усердствовать в соблюдении Правил» (*Wie du vollehertest vnder diner regel*) начинающему предписывается ради скорейшего стяжания добродетели быть глухим, слепым

⁴ Noli otiosus sedere et intendere rumoribus et fabulis, quia duplex in hoc malum contrahis: perdis enim tempus inutiliter, et verecundiae tuae et humilitatis patieris detrimentum ex tali consuetudine. Insuper non bonum dabis ex hoc aliis exemplum [Comp. I, с. 19: 24].

⁵ ...Nil temporis tam deperit de vita nostra, quam quod somno deputatur [Epistola, с. 135: 341].

и немой по отношению к явлениям мирской жизни. Последнее качество рекомендуется не в переносном, а в прямом смысле: «Пока добродетели не укоренились в тебе своим постоянным сиянием, молчи, будто немой...»⁶.

Впрочем, проводить время без видимой пользы непозволительно никому. Любые действия, необходимые для поддержания жизнедеятельности, должны быть строго ограничены по времени. Бертольд Регенсбургский в проповеди «О пяти фунтах (талантах)» подчеркивает греховность самых естественных занятий (таких, как еда, питье, сон, поддержание тепла), если им отводится лишнее время [Pfeiffer, Strobl I: 19–20]. За каждый временной излишек, потраченный на то или иное занятие, человек будет держать ответ перед Богом на Страшном Суде: «Время дал Вам Господь для жизни, и его Господь не хочет лишиться: Он хочет знать, как мы его проводим, Господь ни за что не захочет забыть о том, куда делся малейший волосок, который Он тебе дал и которого ты лишился»⁷.

Критерий полезности времяпрепровождения распространяется также и на профессиональные занятия. Так, резкому осуждению Бертольда подвергаются люди, профессии которых связаны с бесполезной, по мнению проповедника, тратой времени, – танцоры и музыканты, которые ставятся в один ряд с разбойниками, убийцами и прелюбодеями. Однако наиболее непримиримое отношение проявляется к ростовщикам, которые торгуют временем, принадлежащим Богу. Ростовщики более всего ненавистны Богу, поскольку даже во время проповеди, когда все остальные грешники слушают проповедника и не совершают грехов, ростовщик продолжает свое несправедливое занятие; время постоянно работает на него, принося деньги [Pfeiffer, Strobl I: 20]⁸.

⁶ Die wil die tugent in dir niht gewurzet habent mit ir stâter lutercheit, so swich als ein stumme... [Bavngart: 200].

⁷ Daz ist diu zît, die iu got ze lebenne hât geben, der wil got niht enbern: er wil wîzen, wie wir sie vertriben, also wênic got des niht enbern wil, wâ daz minneste hâr sî, daz er dir verlihen hât, wie dû es âne worden bist. [Pfeiffer, Strobl I: 19]. Ср. сходный пассаж в проповеди № 39 [Pfeiffer, Strobl II: 29].

⁸ Ср. замечание А. Я. Гуревича: «Человек не властен над временем, потому что оно – собственность бога. Этот аргумент использовался церковью как основание для осуждения ростовщической наживы. <...> Торговля временем или «надеждой на время» незаконна, так как оно принадлежит всем существам и дано им богом. Ростовщик наносит своей деятельностью ущерб всем божьим тварям» [Гуревич 1984: 155], а также его анализ соответствующих мест из проповедей Бертольда Регенсбургского: [Гуревич 1990: 224 и сл.].

Самый лучший способ использовать время – это посвятить его Богу, потратив на посещение церкви, пост, молитву, проповедь. Особенно важен Великий пост перед Пасхой: 40 священных дней являются десятиной, которую человек должен отдавать Богу [Pfeiffer, Strobl I: 21]. Правильное использование времени приносит двоякую пользу: увеличивает награду в Царстве Небесном и сокращает срок пребывания в чистилище, вплоть до полной отмены наказания [Ibid.]. Как пишет Гильом из Сен-Тьерри, участие в церковных праздниках – это также не праздность, а «самое важное дело из всех дел» (*negotium negotiorum*) [Epistola, с. 81: 315]. Главы 81–84 «Послания к братии Мон-Дье» посвящены определению праздности. Праздность касается всего, что человек делает не для Бога. Это положение справедливо, по-крайней мере, для всех людей духовной жизни. Заниматься же каким-либо делом только ради того, чтобы не быть праздным, бессмысленно: это насмешка над монашеским призванием. От всякого внешнего дела и впечатления дух человека должен с легкостью возвращаться к самому себе, ни на чем не задерживаясь [Epistola, с. 81–84: 315–317]; ср. [Comp. II, с. 50, п. 5–6: 157–58].

II. Необходимость постоянства в духовных упражнениях и мистическом восхождении.

Духовное делание требует постоянных упражнений. Как пишет Давид Аугсбургский в трактате «Семь начальных правил добродетели» (*Die sieben Vorregeln der Tugend*), добродетельная жизнь – это «искусство, которое вечно», в отличие от искусств преходящих [Pfeiffer 1845: 309]. Седьмое правило состоит в том, чтобы все время (*alle zît*) представлять себе Бога перед «очами сердца», пребывая в молитвенном настроении, и постоянно ожидать Его благодати [323]. Однако это блаженное состояние достигается только путем каждодневных усилий (*üebunge/exercitium*)⁹. Во всех рассмотренных текстах общим местом является мысль о том, что выполнение тех или иных правил духовной жизни должно осуществляться в течение всей жизни, всегда, во все времена (*semper/ze allen zîten, alle zît; tam die quam nocte/tag und naht*). Наиболее эмоционально этот смысл выражен в «Саде духовных сердец»: «...вплоть до их [праведников] конца, с самого начала, от времени до времени, от поры до поры, когда здесь они будут лежать, а там летать» (...*biz an ir ende, von dem ersten anevange, von zît ze zît, von wil ze wil, biz daz si hie geligent vnd dort vliegent werdent*) [Bavngart: 194].

⁹ См. [Bohl: 247–250]; там же см. перечень соответствующих мест в трактате Давида «О формировании внешнего и внутреннего человека».

Упорство в добродетельной жизни сравнивается с выдержкой рыцаря. В соответствии с общепринятой средневековой традицией, восходящей к Ветхому Завету, с одной стороны, и к сочинениям Отцов Церкви – с другой, искусство духовного совершенствования уподобляется искусству воинскому, а сам человек духовной жизни – воину, ведущему «духовную брань». Соответственно, возникает тема военной тактики – расположения военных действий во времени. В частности, большое внимание этой теме уделено в нескольких главах трактата «Сад духовных сердец». Как для воина духа, так и для его врага – дьявола – время земной жизни имеет прежде всего тактическое значение. В 17-й главе описывается следующая ситуация: когда «рыцарь Господа» приучается к постоянной борьбе против многочисленных искушений, враг временно прекращает свои выпады до тех пор, пока человек не отвыкнет от борьбы, чтобы потом было тем легче его одолеть. Поэтому необходимо быть начеку постоянно (*alle zit*) [Bavngart: 204]. Однако если человек все же забывает о своей борьбе «на день или на неделю или даже на год», то это еще не означает поражения, поскольку Бог готов в любой момент обновить его боевой дух (*ernivwe alle zit vnser gemÿut*) [Bavngart: 206].

III. Земная жизнь как подготовка к смерти.

Аугсбургские францисканцы, опираясь на архетипическое представление о человеческой жизни как о пути, основополагающее и для христианской сотериологии (прежде всего благодаря персонифицированному евангельскому употреблению этого образа¹⁰), часто используют всю связанную с ним метафорику¹¹. Она, по выражению К. Боля, «наглядным образом переводит изначально временное переживание из *уже не* и *еще не* в пространственное представление о движении назад или вперед» [Bohl: 358]¹². Концепция духовного пути

¹⁰ «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Иоан. 14, 5).

¹¹ Метафорика пути в трактате Давида «Формирование внешнего и внутреннего человека» с указанием на соответствующие места в источнике описана К. Болем: [Bohl: 358–361]. Указатель метафор с семантикой пути в немецкоязычных произведениях Давида представлен в исследовании М. Эгердинга: [Egerding: 699–700]. Об архетипе пути в мифопоэтической и религиозной моделях мира подробнее см. [Топоров: 487 и сл.].

¹² Ср. замечание В. Н. Топорова о взаимопроникновении времени и пространства: «В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства <...>, его новым («четвертым») измерением. Пространство же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени («темпорализация» пространства), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе,

наиболее емко сформулирована в немецком трактате Давида «Жизнь Христова – наш образец» (*Kristi Leben unser Vorbild*): «Мы находимся на пути в Царство Небесное и все время (*alle zît*) ждем, когда этому пути наступит конец. Однако тот, кто в короткий путь нагружает себя большим количеством зерна, устанет прежде, чем пройдет путь до конца, и, скорее всего, в пути останется»¹³. В этой короткой фразе выражено амбивалентное отношение к земной жизни человека: с одной стороны, праведник с нетерпением ждет ее конца, чтобы попасть в рай, а с другой стороны, чувствуя себя «нагруженным» грехами, боится не успеть от них освободиться. Использование метафорических образов, связанных с физиологическими ощущениями человека, подчеркивает непосредственную зависимость его телесной жизни от времени. Как замечает К. Боль, «его смертность резким образом ставит его лицом к лицу с ограниченностью срока жизни: таким, каков он есть, он когда-то не был и когда-то не будет» [Bohl: 355–356].

В трактате «Семь ступеней молитвы» (*Die sieben Staffeln des Gebetes*)¹⁴, в основу которого положено аллегорическое истолкование лестницы храма из видения пророка Иезекииля (Иез. 40–43) как вертикального пути к Богу, ощущение тяжести земной жизни без возможности лицезреть Бога находит выражение при помощи традиционного неоплатонического топоса «жизнь на земле – темница духа». Когда святые «приходят в себя», возвращаясь с высот небесного созерцания, и видят, что они еще живут на земле, то «одолевают их великое горе и жалобная тоска с плачем сердечным и вздохами о том, что они заключены в этом изгнании, словно в темнице... и столь удалены от небесного блаженства, от которого они очень мало вкусили здесь мельком в духовном восхищении»¹⁵. Противопоставляя духовные реалии земного времени и вечности, Давид подчеркивает их качественную несоизмеримость. Мистическое созерцание дает смертному человеку возможность заглянуть на короткий момент за онто-

сюжете (т. е. в тексте)» [Топоров: 460].

¹³ Wir sîn ûf dem wege des himelrîches unde warten alle zît, wenne des weges ein ende sî. Swer sich aber ûf kurzen wec mit vil getreides ladet, der wirt ê müede, ê er den wec vol gê, unde muoz vil lihte under wegen belîben [Pfeiffer 1845: 344].

¹⁴ Данный памятник представлен в одной латинской и в нескольких немецких редакциях, см. [Ruh 1965: 33–41; 1993: 533].

¹⁵ Dar vmbe, so fi her wider zfv in felben koment [vnde sehent, wa fi noch sint vf der erde, vnde bedenkent, wa fi noch niht sint, das ist in deme himele], so beftet fÿ grÿozzer iamer vnd clagelichÿ fenvnge mit hercen weinen vnde mit fÿften, das fÿ hie sint in difem ellende alfe in eime kerker gefangen [, in manger iamerkeit vnde in mangel forgen] vnde so geferet sint von der himelfchen felikeit, der fi ieze ein vil lûzel in dem geiftlichen zuke gechlîche gefmacket habent [Ruh 1965a: 242].

гическую границу между тварным, конечным временем и вечностью Творца, но переступить этот рубеж в земной жизни нельзя. При более тщательном анализе трактата становится, однако, очевидно, что земное время неоднородно, его восприятие с точки зрения протяженности зависит от конкретных условий субъективной оценки: молитва как духовное упражнение требует серьезных усилий и длится долго (*lange*), тогда как блаженное состояние (ощущение божественного присутствия в душе) наступает редко (*vnder wilten, gar kurze, gechliche*) и длится очень недолго – «словно вспышка божественного света» (*als ein blich des gYotlichen liehtes*) [Ruh 1965: 238]¹⁶. Таким образом, если длительность обычного времени противопоставлена божественной вечности, то временной статус мистического момента амбивалентен: с точки зрения земного времени он краток и контрастирует с бесконечностью вечности, но вместе с тем он онтологически причастен вечности и поэтому не вполне соответствует реальному времени.

В тех памятниках, где дидактический пафос преобладает над мистическим, обнаруживается чрезвычайно позитивная оценка земного времени. Так, рассматривая трактат «О формировании внешнего и внутреннего человека», К. Боль отмечает: «Восприимчивость Давида к утечке времени... кажется отличительной чертой его характера. Снова и снова он призывает к правильному использованию времени <...>. Он предлагает определение всей орденской жизни как попытку восстановить и вернуть все, что было потеряно в мире в результате бесплодной траты времени» [Bohl 2000: 354–355]. Однако еще дальше идет Бертольд Регенсбургский, когда говорит об одном преимуществе времени перед вечностью не только для грешников, но и для святых:

«Все добрые люди, которые проживают свое время полезно и достохвально в служении Господу нашему, в одной вещи имеют преимущество перед святым Петром и святым Николаем и другими святыми в Царстве Небесном. <...> Итак, добрые люди в царстве земном имеют то преимущество, что у них есть время для жизни, при помощи которого они могут преумножить свою славу в вечной жизни: в любое время и в любой час добрый человек, живущий без греха, может преумножить свою награду. <...> Каждым шагом, который ты ступаешь во славу Господа, каждым словом, которое ты говоришь во славу Господа, уменьшаешь ты свой срок в чистилище, ибо все заслуженное тобою время горения сокращается для тебя в то время, что ты проводишь во славу Господа. <...> Итак, Бог дал нам время, чтобы мы использовали его праведно и с пользой и чтобы калялись в грехах, а те, кто без греха, –

¹⁶ Ср. наблюдения А. Я. Гуревича об обесценивании человеческого времени при сравнении с радостями загробной жизни: [Гуревич 1990: 208, 239].

чтобы преумножили свою награду в Царстве Небесном. И потому у добрых людей, которые достохвально используют свое время, есть преимущество в царстве земном, поскольку святые не могут этого сделать. <...> Если бы господин святой Николай мог здесь на земле прочитать на одну «Ave Maria» больше, это было бы ему желаннее, нежели все знамения, которые Бог по его воле когда-либо давал на земле. И потому, если бы я был хорошим человеком и был уверен, что попаду в Царство Небесное, то это время было мне желаннее: столь полезно то время, которое дал нам Господь прожить на земле»¹⁷.

Цитируемые отрывки отражают характерную не только для Бертольда Регенсбургского, но и для всей народной культуры западноевропейского Средневековья тенденцию к пропорциональному соотносению времени земного и небесного¹⁸. Размер загробного воздаяния – как в чистилище, так и в аду и в раю – строго зависит от количества и качества прегрешений и добрых дел в земной жизни. В другой проповеди (5-я «монастырская») Бертольд приравнивает один день, проведенный в терпении, одному году в чистилище [Richter: 62]. Возможность покаяния и божественной милости всегда оговаривается, но эта тема в проповедях Бертольда, отличающихся крайней эмоциональностью в изображении грехов, отходит на второй план.

Преимущество земного времени уравнивается одним недостатком: человек в земной жизни никогда не может быть уверен в том, что попадет на Небеса, а не в ад [Pfeiffer, Strobl I: 22]. В «Саде

¹⁷ Alle guote liute, die ir zît nûtzlichen und lobelîchen lebent in unsers herren dienste, die habent ez an einem dinge wæger danne sant Pêter unde sant Nicolaus unde die andern heiligen in dem himelrîche. <...> Sô habent ez die guoten liute ûf ertrîche dar an wæger, daz sie die zît ze leben habent, dâ mite sie ir lancelben mûgen gemêren: ze ie der wîle unde ze ieglîcher stunde sô mac der guote mensche sînen lôn gemêren der âne sünde lebet. <...> Ze ieglîchem trite den dû in gotes lobe tritest, ze ieglîchem worte, daz dû in gotes lobe sprichest, dâ mite minrest dû dîn vegefiur, wan die zît, die dû ze brennen verdienet hâst, die sleht man dir alle samt abe an der zît, die dû vertribest in gotes lobe. <...> Alsô hât uns got die zît gegeben, daz wir sie sæliclîchen unde nûtzlîchen anlegen unde daz wir unser sünde bûezen, unde die âne sünde sint, daz die ir lôn gemêren in himelrîche. Unde dâ von habent ez die guoten liute ûf ertrîhe wæger die ir zît lobelîchen vertribent, wan des mûgent die heiligen niht getuon. <...> Daz der herre sant Nicolaus eins einigen ave Mariâ mêr hæte gesprochen hie ûf ertrîche, daz wære im lieber dan alliu diu zeichen, diu got durch sînen willen ie getet ûf ertrîche. Unde dar umbe wære mir diu zît lieber danne in himelrîche, wære ich ein guot mensche unde daz ich des himelrîches sicher wære: wan als nûtze ist diu zît, die uns got ze leben hât gegeben hie ûf ertrîche. [Pfeiffer, Strobl I: 22–23].

¹⁸ О проблематике, связанной с «историей потустороннего мира», см.: [Ле Гофф: 118, 120; Гуревич 1990: 235–242; 247].

духовных сердец» приводится в качестве примера сам святой Франциск, отвечавший на похвалы по поводу его праведной жизни, что в этой жизни он может еще завести сына или дочь, то есть впасть в смертный грех [Bavngart: 445].

Общим местом всех религиозных сочинений является мысль о том, что главный смысл земного времени – это подготовка к смерти и вечности. Поэтому тоpos *memento mori* традиционно занимает большое место в рассуждениях о времени и актуализируется обычно при критике мирских устремлений человека (см., напр.: [Epistola, с. 74: 312; Bavngart: 236–237, 251–252, 295, 338]). О праведной христианской кончине молится каждый христианин. В частности, о том, как именно выглядело идеальное завершение жизни в глазах авторов исследуемой традиции, дает представление глава 55 «Сада духовных сердец» под названием «Полезная молитва о хорошем конце» (*Vmb ein gvt ende ein nvtze gebet*).

По аналогии с шестью днями, проведенными Христом в Иерусалиме перед смертью, автор просит Бога дать и ему шесть дней перед смертью для особой подготовки. Первый день нужен человеку, чтобы исповедоваться и покаяться в грехах; второй день – чтобы Бог совершил исцеление и миропомазание душевных ран, а также причастил умирающего своими Телом и Кровью; третий день – чтобы исполниться такой великой любви к Богу, в которой бы забылись все совершенные когда-либо прегрешения; четвертый день – чтобы ощутить такое страстное стремление к Богу, которое возобладало бы над страхом смерти; пятый день – чтобы получить утешение и помощь Богоматери; шестой день – чтобы удостоиться прихода самого Христа, который бы лично принял душу умирающего [Bavngart: 239]. Следует обратить внимание на темпоральную структуру этого текста. Он представляет собой молитву, помещенную в трактат-сборник в качестве отдельной главы и сохранившую все основные жанровые признаки – непосредственную обращенность к Христу, просьбу как определяющий речевой акт, заключительную формулу *Amen*. После объяснения необходимости каждого из шести дней, которое везде оформляется как отдельная просьба, вставляются названия двух молитв в одинаковой последовательности: *Aue Maria*. *Pater noster*. Очевидно, что данный текст был предназначен для использования в реальном времени в качестве личной молитвы (*Privatgebet*) со сложной структурой, включающей, по аналогии с церковным богослужением, молитвы канонические. При этом указывается порядок произнесения этих молитв. Таким образом, сфера будущего времени – еще не известного автору времени смерти – актуализируется в настоящем времени текста. Очевидно, что, согласно авторской интенции, чтение

текста должно непременно становиться его полноценной реализацией во времени как молитвенного акта. Так сходятся воедино настоящее время автора, настоящее время читателя и будущее для обоих время смерти: ведь чтение этой молитвы возможно и непосредственно перед смертью, поскольку на самом деле время ее наступления, как правило, неизвестно.

Срок земной жизни краток: всячески подчеркивается необходимость исполнять дела благочестия быстро и своевременно, не откладывая напоследок, – в этом заключается, в частности, первое из правил достижения добродетели в трактате Давида Аугсбургского «Семь начальных правил добродетели» [Pfeiffer: 309]. Чем меньше остается времени до конца жизни, тем сильнее душу человека преследует дьявол [314]. Распущенность же сильнее всего мешает молитвенному настроению [319].

IV. Стадиальный процесс духовного совершенствования.

То или иное конкретное действие, направленное на стяжание добродетели, должно осуществляться постоянно на протяжении всей жизни, однако его результат сказывается уже через некоторое время; качественно новое состояние духа создает предпосылки для новых действий – так совершается продвижение по духовному пути. Анализируя восприятие времени у Давида Аугсбургского, К. Боуль отмечает: «Время представляется как движение по горизонтали, как растяжение *вперед* в будущее, как обращенная *назад* отсылка к прошлому или как осознанное восприятие простирающегося между этими двумя полюсами настоящего. Тем самым, переживание времени переводится в пространственные категории близости и дистанции: любое действие можно квалифицировать в отношении существующего в прошлом нормативного начала или же находящейся в будущем цели как *прогресс* или *регресс*» [Bohl: 353]. Молитве как способу духовного восхождения Давид Аугсбургский уделяет особое внимание в своем главном труде «О формировании внешнего и внутреннего человека». Этой же теме специально посвящен трактат «Семь ступеней молитвы». Каждая из семи ступеней молитвы представлена как этап на пути к мистической встрече с Богом. Если на начальных этапах требуется множество духовных усилий, то на последних ступенях человек выходит за пределы своего обыденного сознания, а следовательно, и границ земного времени, и его душа непосредственно соединяется с ипостасями св. Троицы [Ruh 1965: 238–240]. Тем не менее, проводится четкое разграничение отдельных «ступеней молитвы» во времени, и каждый этап имеет завершение. Так, в одной из средневерхненемецких редакций трактата высказывается мысль, что тот, кто не

освоил полностью первую ступень, никогда не перейдет на другие [Pfeiffer: 397]. Далее автор (редактор) в качестве формулы скромности указывает на степень своего собственного продвижения по лестнице совершенства: «Милый человек, я бы охотно сделал это лучшим образом; к сожалению, я еще совсем далек от этого, ибо я и на первую ступень взошел не до конца. Если бы у меня было время (*die wîle*) и досуг (*die muoze*) в те моменты (*ze der zît*), когда мне это представляется правильным образом, то я все же довел бы это до конца...»¹⁹.

В 67-й главе «Сада духовных сердец» три раза подряд употребляется конструкция «столь долго... пока не» (*als lange... vnz daz/bis*), например: человек должен столь долго думать о своем грехе, пока он не ляжет ему на сердце и не начнет причинять боль [Bavngart: 251]. Достигнутое состояние является некоторым пределом по отношению к многократно повторяемому действию, однако не отменяет необходимость его повторения; в дальнейшем данное действие будет осуществляться на автоматическом уровне, тогда как духовное усилие будет направлено на более сложные задачи. Окончательный результат достигается уже не в земном времени, а в вечности после смерти – это значит, что человек «обретает хороший конец» (*gewinnet ein gut ende*) [Bavngart: 252]. Тем не менее, уже в земной жизни существует определенный уровень святости, дающий некоторую уверенность в будущем спасении. Этот необходимый уровень достигается тогда, когда человек творит ежечасную молитву (*wie du... naht vnd tach an dinem gebet sist*), а его душа постоянно устремлена к Богу и не находит никакой радости в мирских делах, а питается исключительно пищей, получаемой от св. Троицы [Bavngart: 258; 261–262].

В трактате «О формировании внешнего и внутреннего человека» Давид Аугсбургский, используя ветхозаветный текст (Лев. 19, 23–25), аллегорически уподобляет процесс духовного становления проповедника времени вызревания и сбора плодов. Только урожай пятого года пригоден в пищу – соответственно, лишь после первых четырех этапов внутреннего совершенствования человек духовной жизни получает право учить других [Comp. I, с. 13: 17–18]²⁰.

Духовная работа на пути к умножению добродетели и совершенству осуществляется изо дня день, *von tag ze tage* [Bavngart: 298]. Гильом из Сен-Тьерри в «Послании к братии Мон-Дье» посвятил главы

¹⁹ Vil lieber mensch, ich hête ez gerne baz gemacht; leider nû ist ez mir gar vremde, wan ich enbin an dem êrsten staphel niht endlichen. Hête ich die wîle gehabet unde die muoze ze der zît sô ez mir rehte war kom, sô hête ich ez doch endehafter gemacht... [Pfeiffer: 397].

²⁰ Cp. [Bohl: 361].

93–120 теме постепенного духовного роста начинающих. Их восхождение завершается состоянием, в котором человек полностью познает присутствие Бога в своей душе [Epistola, с. 102: 326], и временной план смыкается с вечным. Однако опытный аббат подчеркивает длительность этого пути, требующего не часа и не дня, а долгого времени и постоянного усердия монаха в келье [Epistola, с. 93, 94: 321–322]. Начинаящий должен приступать к духовному делу без горячности и своеволия, а прежде всего исполнять правило послушания [Epistola, с. 94: 322]. Усердие подвижника поддерживается помощью Святого Духа, который во время духовного измождения быстро подает врачебную помощь и готов это делать всегда [Epistola, с. 96: 323–324].

Гильом дает подробные наставления по поводу различных каждодневных трудов благочестия – «упражнений» (*exercitia*), которые должны быть подчинены общему правилу и происходить «своим способом, в свое время и в своем месте» (*suo modo, suo loco, suo tempore*) [Epistola, с. 109: 330]. Особое внимание уделяется распределению духовной работы по разным временам суток и соблюдению семи канонических часов (*horas*). У каждого времени суток – свое предназначение. Утром нужно размышлять о том, как прошла ночь и как нужно провести день; вечером следует дать себе отчет за прошедший день и мысленно готовиться к ночи. И всегда необходимо следить за тем, чтобы ни малейшего времени не пропало зря [Epistola, с. 108: 329]. Сходные по смыслу указания весьма подробно излагаются в главах 78 «О том, как нужно правильно проводить время» (*Wie man die zit ordenlich vertribe*) и 79 «В церковь нужно ходить так» (*So div chirchen hiessest gen*) «Сада духовных сердец»: помимо вечернего и утреннего времени регламентируется также поведение монаха в храме – в хоре, на молитве, после мессы, на капитуле, в рефектории [Bavngart: 262–266].

Приводя цитаты из Псалтыри (5, 5; 140, 2), Гильом подчеркивает особую роль утренней, вечерней и полночной молитвы: *...matutinum ac vespertinum sacrificium, ac mediae noctis maxime est observandum* [Epistola, с. 110: 330]. Утром (после сна) мы еще не обременены внешними заботами, вечером (перед сном) мы должны уже избавиться от них, в полночь же полагается славить Господа: *media nocte surgimus ad confitendum nomini Domini*²¹ [Epistola, с. 110, 111: 330–331]. Молитва в указанные времена суток имеет то свойство, что она выводит человека за пределы земного времени в вечность,

²¹ Гильом перефразирует стих 118-го псалма: *medio noctis surgam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae* («В полночь вставал славословить Тебя за праведные суды Твои»).

ставя его лицом к лицу перед Господом: *Istis enim horis potissimum coram Deo nos debemus constituere quasi facie ad faciem...* [Epistola, с. 112: 331]. Впрочем, упражнение во внутренней молитве необходимо в любое время, пока дух бодр (*quamdiu sobrius invenitur*), – в частности, на утренней службе и после нее [Epistola, с. 114: 332].

V. Память о земной жизни Христа.

Тип религиозной литературы, специально посвященной памяти о жизни, страданий и смерти Христа (*Passionsliteratur*), возник в первой половине XII в. – его основоположником считается Бернард Клервосский (1090–1153). Наряду с латинскими трактатами XII–XV вв., в которых затрагивается тема страстей Христовых, в Германии с XIII в. появляются их многочисленные переводы и обработки в виде проповедей, трактатов, драм и поэм. Факт того, что памятники средневековой литературы этого рода столь многочисленны (помимо медитативной литературы, это и проповеди пасхального цикла, и богословские труды по христологии и сотериологии), самоочевиден ввиду центрального места, которое воплощение Христа занимает в религиозной системе христианства. Однако идея памяти о страстях Христовых, человеческих страданий Иисуса Христа (*memoria passionis*), сострадания (*compassio*) и подражания Христу (*imitatio Christi*) заняла особое место в мистико-аскетической литературе цистерцианцев в XII в., а в XIII–XIV веке в литературе новых орденов – как францисканцев (Франциск Ассизский, Бонавентура, Давид Аугсбургский, Яков Миланский), так и доминиканцев (Гумберт из Романы, Гуго Рипелин Страсбургский). Углубленное переживание страстей, подражание Христу не только в делах, но и в мыслях, стало одним из основных принципов формирования духовного человека, начиная с XII в.²². Принципиальное значение в наставлениях Гильома из Сент-Тьерри и Давида Аугсбургского имеет каждодневное воспоминание о жизненном пути Христа и его муках (*memoria Dei*). Автор «Сада духовных сердец» настоятельно советует: «В течение дня (*durch den tag*) и во все времена (*ze allen ziten*) ты должен всматриваться в его жизнь, равняйся на нее и воспитывай себя в соответствии с ней, насколько можешь» [Bavngart: 266]. Без такой памяти невозможно участие в таинстве причастия. Именно в этом таинстве (при условии, что оно принимается достойными его людьми) земное время смыкается с со-

²² См. [Steer 1993: 52–56]. О принципе подражания Христу у Давида Аугсбургского в сопоставлении с идеями Франциска Ассизского см. [Einhorn: 364–370], там же библиографические указания; более подробно эта тема разработана Г. Штеером (Давид Аугсбургский и «Сад духовных сердец») [Steer 1993: 57–62].

бытиями евангельской истории (Тайной Вечери), в результате чего человек мистическим образом приобщается к вечности: *Sacramentum enim sine re sacramenti sumenti mors est; res vero sacramenti, etiam praeter sacramentum, sumenti vita aeterna est* [Epistola, с. 118: 334]. Срок, в течение которого длится благодатное состояние после таинства причастия, зависит от того, как долго верующий испытывает любовь к Богу и мысленно пребывает с Ним (*quamdiu in eo manes per amorem*) [Epistola, с. 119: 334]. В идеале человек духовной жизни должен достичь такого уровня, когда непосредственное общение с Богом будет возможно в любое время и по любому поводу [Epistola, с. 175: 360]²³.

Г. Штеер обращает внимание на 20-ю главу первой книги трактата «О формировании внешнего и внутреннего человека» Давида Аугсбургского под названием «О размышлении о Господе Иисусе» (*De meditatione Domini Jesu*) [Steer 1993: 59] – в ней Давид дает основополагающее определение жизни Христа как образца для подражания, который нужно всегда носить в своем сердце. Степень духовного продвижения, цель которого заключается в восстановлении образа Божьего (*imago Dei*) в душе, определяется мерой подражания жизни Христа:

«Во всех добродетелях и добрых обыкновениях всегда имей перед собой **наияснейшее зеркало и совершеннейший во всей святости образец** – а именно, жизнь и характер Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, Который послан нам с небес для того, чтобы показать и открыть нам жизнь добродетелей и дать нам Своим примером закон послушания, и научить нас своим собственным примером тому, что, насколько мы от природы созданы по образу Его, настолько же мы должны – в меру наших возможностей – изменить себя до сходства с Его поведением, подражая Его добродетелям, – мы, которые запятнали грехом Его образ в нас. И насколько кто-либо бу-

²³ Важное наблюдение о роли памяти в той концепции духовной жизни, которую развивал Давид Аугсбургский, делает К. Боль: «Давид переводит силу воспоминания в методические шаги. При этом понятие *memoria* обозначает отчасти процесс внутреннего припоминания, а отчасти, наряду с *ratio* и *voluntas*, третью силу души человека. Главная задача духовной жизни состоит в том, чтобы обратить к Богу эту способность припоминания, которая после грехопадения беспокойно занята всем, чем только возможно; вернуть ее к постоянной *memoria Dei*, в которой уже теперь предвосхищается будущее небесное блаженство (...). По этому поводу Давид дает практические наставления. Поведение и поступки Христа должны быть настолько актуальны в памяти духовного человека, чтобы определять его дела и речи. Тому, кто просыпается ночью, он советует с благодарностью вспоминать о страстях Христовых. Однако и в течение дня память должна быть постоянно занята мыслью о Боге. Прежде всего, празднование Евхаристии является *memoriale totius dilectionis suae et omnium beneficiorum suorum memoria*» [Bohl: 370–371].

дет усердствовать в том, чтобы уподобиться Ему через подражание добродетелям, настолько же в отечестве [небесном] будет он близок и схож с Ним во славе и свете»²⁴.

Далее автор не только перечисляет поступки и черты характера Христа, которые должны стать предметом подражания, но и предлагает модель текста, который может строиться в глагольных формах перфекта и имперфекта как цепочка воспоминаний о событиях из евангельского повествования:

«Запиши же в своем сердце нрав и дела Его: как смиренно Он держал себя среди людей; каким приветливым был Он среди учеников, каким умеренным в еде и питье, как милосерден к нищим, которым Он уподобился во всем и на которых смотрели особо как на принадлежащих к его семье; как Он никого не прогнал и не испугался, даже если тот был прокаженным; как Он не льстил богатым; как свободен Он был от земных забот и не обеспокоен телесными нуждами; как скромнен видом, как терпелив к обидам и как мягок в ответах; ведь Он не пожелал отомстить за себя словом язвительным и горьким, но хотел вылечить чужую злобу ответом кротким и смиренным. <...> Равным образом, как бодр Он был во время ночного бдения, как послушен Своим родителям, как уклонился Он от всякого хвастовства и всякого указания на Свою исключительность, как избегал Он всякой славы и пышности этого мира; и пусть будут наготове в твоей памяти многие подобные деяния Его, чтобы во всех делах и словах своих ты всегда оглядывался на Него как на образец – на ходу, стоя, сидя и за едой, в молчании и в разговоре, в одиночестве или на людях. И от этого ты полюбишь Его еще больше и достигнешь благодати дружбы Его и уверенности в ней и станешь более совершенным во всякой добродетели.

Пусть будут твоя мудрость и твое размышление и твое усердие таковы, чтобы всегда что-нибудь думать о Нем, и благодаря этому ты либо воодушевишься к подражанию Ему, либо возгоришься любовью к Нему. Размышляя же и обдумывая это, ты с пользой проводишь время, пока в праведных стараниях ты пребываешь подле самого Господа Иисуса Христа и улущаешь свое поведение, чтобы оно стало

²⁴ In omnibus virtutibus et bonis moribus propone tibi semper **clarissimum speculum et totius sanctitatis perfectissimum exemplar**, scilicet vitam et mores Filii Dei, Domini nostri Iesu Christi, qui ad hoc nobis de caelo missus est, ut ostenderet et aperiret nobis viam virtutum et legem disciplinae suo exemplo daret nobis et erudiret nos per semetipsum, ut sicut ad imaginem eius naturaliter creati sumus, ita ad morum eius similitudinem per imitationem virtutum pro nostra possibililate reformemur, qui eius imaginem in nobis foedavimus per peccatum. Quantum enim quisque se ei in virtutum imitatione hic conformare studuerit, tantum ei in patria in gloria et claritate propinquior et similior erit [Comp. I, c. 20, n. 1: 25].

слепок с Его жизни и речи. Постоянно оглядываясь на Него, размышляй о том, как, по твоему разумению, Он при этом держал или мог держать себя, поскольку Он во всем всегда поступал наилучшим и самым совершенным образом, – Тот, Кто сам во всем всегда является наилучшим»²⁵.

Эта модель в полной мере реализована самим Давидом (или его неизвестным учеником) в трактате «Жизнь Христова – наш образец» (см. ниже).

VI. Воспоминание в темпоральной структуре текста.

Мистическая актуализация евангельской истории в памяти оказывает влияние на лингвистическую структуру текста. Если в «Послании» Гильома из Сен-Тьерри в целом доминирует не локализованное во времени употребление глаголов в презенсе, то упоминание в 115-й главе евангельского события (обращение Христа к ученикам во время Тайной Вечери) требует перфекта, выражающего семантику завершённого и локализованного во времени конкретного действия: ...quod **est** spiritualiter manducare corpus Domini et bibere ejus sanguinem, in memoriam ejus qui omnibus in se credentibus **praecepit** dicens: Hoc **facite** in meam commemorationem «...что значит духовным образом вкушать Тело Господне и пить Кровь Его, в память о Том,

²⁵ Describe igitur tibi in corde tuo mores et actus suos: quam humiliter se **habuit** inter homines; quam benignus (**fuit**) inter discipulos, quam modestus in edendo et bibendo, quam misericors super pauperes, quibus se similem **fecerat** per omnia, et qui de eius specialiter familia videbantur; quomodo nullum sprexit vel horruit, etiamsi erat leprosus; quomodo divitibus non **adulabatur**; quam liber **fuit** a curis mundi nec anxius pro corporis necessitatibus, quam verecundus in visu, quam patiens ad contumelias et quam mitis in responsis; non enim **studuit** se vindicare verbo mordaci et amaro, sed placido et humili response malitiam alterius sanare **volebat**. <...> Item, quam sobrius ad vigilias, quam obediens parentibus, quomodo omnem iactantiam et omnem singularitatis ostentationem **declinavit**, quomodo omnem gloriam et pompam huius mundi **fugit**; et multa talia ipsius acta in memoria tua prompta sint, ut in omnibus factis et verbis tuis semper quasi ad exemplar respicias in eum, incedens, stans, sedens et comedens, tacens et loquens, solus et cum aliis. Et ex hoc magis diliges eum et familiaritatis eius gratiam et fiduciam assequeris et in omni virtute perfectior eris.

Haec sit sapientia tua et meditatio tua et studium tuum semper aliquid de ipso cogitare, unde vel provoceris ad imitandum eum, vel afficiaris ad eum amandum. Talia enim meditando et ruminando et tempus utiliter expendis, dum occuparis in bonis studiis circa ipsum Dominum Iesum Christum, et mores tuos emendas ad formam vitae ipsius et conversationis. Semper ad ipsum respiciens, cogita, qualiter ipse se in his habuerit vel habere **potuerit** secundum aestimationem tuam, quia in omnibus semper optimo modo et perfectissimo se gerebat, qui in omnibus semper optimus est [Comp. c. 20, n. 2, 3: 25–27].

Кто заповедал всем верующим в Неего: сие творите в Мое воспоминание»²⁶ [Epistola, с. 115: 333]. Далее, однако, цитирование слов Христа, обращенных в будущее (императив) и подразумевающих многократную повторяемость действия (вкушения плоти и крови Христа), возвращает повествование в сферу настоящего обобщенного времени. Семантика временной нелокализации преобладает здесь потому, что «Послание», как и прочие рассматриваемые нами духовно-дидактические сочинения, в силу своих жанровых особенностей – прежде всего, сочетания директивной и апеллятивной текстовых функций, – обращено в будущее, срок действия которого не ограничен. Автор описывает те действия, которые люди духовной жизни должны совершать в любое время²⁷.

Примеры прямого соотнесения плана настоящего времени автора и читателя с планом прошедшего времени евангельской истории обнаруживаются также и в проповедях Бертольда Регенсбургского. Так, например, в 4-й монастырской проповеди «О тройном орденском обете» (Vom dreifachen Ordensgelübde) в риторическом диалоге проповедника и некой монахини из слушающей публики предписываемая актуальная норма поведения обосновывается при помощи ссылки на исторический пример из жизни Христа: 'Brvder, **e3** ift gar **fwær**, da3 man **gehorfam** fi.' Nv **fich**, got dem **wa3** auch **fwær**, da3 **er** den galgen def crvcel vf **fich nam** vnd in 3eder marter **trvch**; der tot def galgen **wa3** bi den 3iten also schantliche, da3 man chein Romær bi den 3iten **ge-torft** getoten def selben todef. («“Брат, это очень тяжело – быть послушной.” – Вот смотри, Богу тоже было тяжело, когда он взвалил на себя крест и понес на мучение; смерть на кресте была в те времена настолько позорной, что ни одного римлянина не смели в те времена умертвить подобной смертью») [Richter: 59].

Не только отдельная часть текста (микротекст), но и весь текст целиком может быть построен по принципу актуализации евангельской истории. Именно таков немецкий трактат Давида Аугсбургского «Жизнь Христова – наш образец». В нем автор кратко излагает основные события жизни Христа в прошедшем времени. Упоминание отдельных ключевых фактов служит основой для подробного описа-

²⁶ Лук. 22, 19.

²⁷ Ср. замечания Д. С. Лихачева о «вневременном» аспекте древнерусских проповедей: «В проповедях есть и еще один аспект художественного времени, аспект чрезвычайно действенный: настоящее время, охватывающее всю жизнь человечества. Поэтому призывы к исправлению не имеют в них в виду каких-либо определенных людей какого-то одного исторического периода, а имеют в виду людей всех эпох и народов. Это настоящее богословского обобщения...» [Лихачев: 562].

ния привычек и поведения Христа – образца для подражания. Текст обращен к самому Христу²⁸, а реальный читатель представлен в виде обобщенного субъекта и обозначается разными местоимениями: swer – der, wir, nieman, man, alle. Перечисление действий и состояний Христа как исторической личности, занимающее основную часть текста, сосредоточивает внимание на Его человеческой природе и опирается на глаголы, стоящие исключительно в форме претерита. Когда же автор говорит о Христе прежде всего как о Боге, то используется презенс, причем в этом случае особенно частотны предикативные конструкции с глаголом *sîn* («быть») в связочной функции, передающие семантику абсолютизированного настоящего времени: *Dû bist daz lieht, dû bist der wesc...* («Ты еси Свет, Ты еси Путь...») [Pfeiffer: 344–345]. Впрочем, уже само обращение к Христу, функционирующее как персональная доминанта текста, актуализирует исторический план, приближает его к настоящему. Также и действия современного автору читателя относятся к плану обобщенного настоящего времени и выражаются либо презентными формами (как индикативными, так и конъюнктивными со значением императивной модальности), либо претеритальными формами в конъюнктиве, выводящем их из сферы прошедшего. Такое распределение грамматических форм характерно для трактата в целом, но может быть реализовано и в пределах одного предложения, например: *Joch woltestû alsô getempert leben haben an ezzen, an gewande und an den lîplîchen arbeiten, daz beidiu den hœchsten hœhe wære, unde den kranken niht ze schiuhlich, wan dû ein gemeinez und ein volkomenez exemplar bist aller tugende hœhen und nidern, daz alle, die tugende gern, an dir vinden gânzliche aller heilikeit lêre, spiegel aller gûete* («Однако Ты пожелал вести столь умеренную жизнь в еде, одежде и физической работе, так что Ты был и для величайших велик, и для малых не слишком страшен, ибо Ты еси общий и совершенный образец всех добродетелей для великих и малых, так что все, кто жаждет добродетели, находят в Тебе исполненное всяческой святости учение, зеркало всяческой благодати») [Pfeiffer: 344–345].

Обращение к Христу, будучи стилистическим приемом, не лишено и концептуального смысла: трактат, скорее всего, воспринимался самим автором как запись внутреннего диалога с Богом, как прямая реализация монашеского предписания постоянно вспоминать и размышлять о жизни и страданиях Христа. Имея перед собой цель преподать начинающим францисканский принцип *imitatio Christi*,

²⁸ Ср. начало трактата: *Hêrre Jêsu Kriste, dô dû mensch wurde dô geschahen driu din âne underlâz mit einander...* [Pfeiffer: 341].

Давид выбирает наиболее эффективную риторико-стилистическую форму и, вместе с тем, сам подает пример монашеского поведения.

В качестве примера для подражания могут вспоминаться обстоятельства жизни не только Христа, но и праведников и пророков из Ветхого и Нового Заветов, а также христианских святых. В проповеди Бертольда Регенсбургского «О пяти фунтах (талантах)» (№ 2) после пересказа евангельской притчи о пяти талантах (Мат. 25, 14–30) приводится история жизни святого Алексия. По своей жанровой принадлежности это «пример» (*exemplum*) – «короткий рассказ, выдаваемый за правду (= случившееся на самом деле) и предназначенный для включения в речь (преимущественно в проповедь) с целью преподать слушателям душеспасительный урок» [Ле Гофф: 130]. Все повествование выдержано в претерите, однако заслуживает внимания темпоральный аспект включения примера в текст проповеди, реализация категории времени на «входе» и на «выходе»:

...Wer **ist** nû dirre wîse kneht unde der getriuwe kneht? Den **dürfen** wir niht verre suochen: daz **ist** der guote sant Alexius, des tac man **hiute** an etelîcher stat **begêt** in der kristenheit. Wan er **ist** ein nôthelfer unde **was** eins fürsten sun von Rôme, ein rehter Rômaere, und ez **hete** sîn vater grôze rîcheit, und er **gab** im eine gemahelen. <...> Unde dô er **erstarp**, dô **lûten** sich die glocken selber ze Rôme, sô grôziu heilikeit **was** an im, wan er gemacht und êre **liez** durch die liebe unsere herren und leit grôze versmâcheit und arbeit durch got und ouch gebresten. Unde sîn marter **hât nû ende**, aber sîn freude **hât niemer mêr kein ende**: unser herre **sprichet nû** zuo im: „nû wis frô, getriuwer kneht, nû gang in die freude dînes herren“, alse man hiute liset in dem heiligen êwangelîô. [Pfeiffer, Strobl I: 11].

(«...И кто же этот разумный раб и верный раб? Его нам не нужно далеко искать: это добрый святой Алексий, день которого сегодня празднуется кое-где среди христиан. Ибо он помощник в нужде, а был княжеским сыном в Риме, настоящим римлянином, и имел отец его великое богатство и дал ему супругу. <...> И когда он умер, то колокола сами собой зазвонили в Риме – столь великая святость пребывала в нем, ибо он оставил дворец и почести ради любви к Господу нашему и терпел великое унижение и тяготы ради Бога, равно как и лишения. И вот его мучения ныне имеют конец, а его радость никогда не будет иметь конца; Господь наш говорит ему: “Радуйся, верный раб, войди в радость господина твоего», как читаем сегодня в Святом Евангелии”»).

Наблюдаемая в приведенном отрывке темпоральная ситуация²⁹ имеет трехчастную структуру, первый и последний элементы которой противостоят центральному: настоящее – контрастирующее с ним прошлое – настоящее. Как в начале, так и в конце примера противостояние временных планов специально маркировано. Оппозиция прошедшего времени «примера» как нарративного жанра по отношению к доминантному настоящему времени проповеди, конечно, композиционно обусловлена. Однако особая темпоральная маркированность композиционных переходов делает очевидным тот факт, что она несет дополнительную смысловую нагрузку³⁰. Место, которое занимал святой в мире, противопоставляется его нынешней роли в вечной жизни, причем в качестве маркирующего средства выступает чередование временных форм глагола *sîn* («быть»): *Wan er ist ein nôthelfer unde was eins fürsten sun von Rôme...* Завершенность земной, телесной жизни святого контрастирует с бесконечностью жизни его души (*Unde sîn marter hât nû ende, aber sîn freude hât niemer mêr kein ende*). Ее настоящее время смыкается с «вечным» настоящим Бога, когда Он обращается к Алексию словами из притчи (Мат. 25, 21; 25, 23). Се-

²⁹ Темпоральную ситуацию А. В. Бондарко определяет как «темпоральную характеристику высказывания, т. е. тот аспект выражаемой высказыванием «общей ситуации», который так или иначе характеризует ее временную отнесенность. Темпоральная ситуация, как и другие категориальные ситуации, представляет собой определенную содержательную структуру, соотношенную с представленными в данном высказывании средствами формального выражения» [Бондарко 2002: 474].

³⁰ Ср. замечание Ж. Ле Гоффа о месте «примеров» в темпоральной структуре средневековых проповедей: «Время «примера» обусловлено контекстом проповедей, аргументация которых зиждется на трех основных источниках: *auctoritates* (ссылки на авторитеты), *rationes* (доводы), *exempla* (примеры). Время «примера» развивается в диахроническом времени, относящемся не только непосредственно к сюжету, но определенным образом к ходу земной истории; это время совмещается с ретроспективным и эсхатологическим временем *auctoritates* и с вневременными *rationes*. Вместе с тем время в *exemplum* не должно выходить за временные рамки проповеди, в которую он включен. Ссылки на авторитеты, в основном библейские, на уровне цитат отличаются временной многоплановостью, однако само обращение к Библии с целью заслужить вечное спасение одинаково необходимо и в настоящем, и в будущем, вплоть до самого конца света. Гомилетический комментарий авторитетных высказываний относится к вневременному настоящему, ибо речь идет о вечных истинах. *Rationes* же пребывают в дидактическом настоящем. Повествовательное время *exemplum*, историческое, линейное и членимое, «втискивается» между эсхатологическим временем Библии, актуализированным и направленным в определенное русло посредством комментария, и вечностью прописных истин» [Ле Гофф: 131].

мантика вечности, передаваемая презентными глагольными формами, дополнительно обозначается частицей *nû* («ныне», «теперь»). Однако в вводной части «примера» следует провести различие между этим значением и значением обобщенного настоящего времени, в котором разворачивается ход мысли проповедника: ...wer **ist** **nû** dirre wîse kneht unde der getriuwe kneht? Den **dürfen** wir niht verre suochen... Кроме этого присутствует и значение узуральности, «настоящего календарного»³¹, отражающее ситуацию произнесения проповеди, которая специально сочинена на день празднования памяти св. Алексия (17 июля): ...daz **ist** der guote sant Alexius, des tac man **hiute** an etelîcher stat **begêt** in der kristenheit. Оба отмеченных значения настоящего времени, в отличие от первого (вечностного), относятся к сфере временной автору человеческой жизни³².

Об Иисусе Христе в текстах изучаемой традиции может говориться как в прошедшем, так и в настоящем времени. Последнее часто сочетается с подачей слов Христа как прямой речи. Во всех обнаруженных нами случаях цитирования Евангелия как авторской речи Бога глаголы, вводящие цитаты (или квазичитаты, парафразы), стоят только в настоящем времени – как, например, в приписываемой Бертольду Регенсбургскому проповеди «О любви» (Von der liebe): Vnser herre der schreibet an dem ewangelio... («Господь наш пишет в Евангелии») [Banta: 55]; ...daz er sprichet... («...что он говорит») [56]. Однако в последующем за словами Христа обращении проповедника к слушателям / читателям о Христе говорится уже прошедшем времени (перфект): Wir sullen an einander minnen vncz an daz ende, als er vns geminnet hat... («Мы должны любить друг друга до конца, как Он нас любил») [Ibid.].

Аналогичный пример сочетания грамматических временных форм представлен, в частности, в главе 152 «Сада духовных сердец» – («Ради справедливости следует охотно терпеть поношение») (Dvrch die gerehticheit sol man æhtsal gern liden). Сначала перечисляются персонажи из Ветхого и Нового Заветов, прославившиеся своим смирением, – Авель, Авраам, Иосиф, Товий, Даниил, Иоанн Креститель, волхвы; при этом используются претеритальные глагольные формы. Наконец, наиболее подробным образом сообщается о жертвенной жизни самого Христа – также в претерите, однако посередине повествования речь о нем переводится из прошедшего в настоящее (темпоральная оппозиция претерита *twange*, *bedorft* – презенса *hat*); с

³¹ См. [Лихачев: 562; Гуревич 1984: 121].

³² Здесь мы оставляем в стороне проблему соотношения авторского и исполнительского времени.

помощью глаголов в презентной форме вводятся слова Бога, обращенные к людям. Отвечает Ему св. Бернард – благодаря чему возникает вневременной диалог, построенный на цитатах: Ja **twange** in chein not zfv, daz er vnser iht **bedorft**, nivr sin selbes gfv vnd erbarmherzicheit vnd div minne vnd div liebe, die er her ze vns **hat**. Des suln wir in billichen lazzen geniezzen vnd gern durch in liden vnd im di rach gebn, als er selbe her ze vns begert: Mensch, gib mir di rach; ich wil dich selbe rechnen. Vnd aber so spricht er: Swer der minen dem minsten iht tvt, der grifet mir in minen gesehen. Vnd aber sa spricht er: Mir mfuz min zvnge haften an minem gfvmen, ob ich si immer verlazze, di arbeit lident in minem namen. Herre, spricht sand Bernhart, nu la si nimmer chomen ab minem ruggen den worten, daz dv mit mir sist³³ [Bavngart: 362–363]. После этого обмена репликами продолжается пересказ евангельских событий в прошедшем времени. На некоторое время читатель превращается из адресата в наблюдателя. Св. Бернард оказывается одновременно «внутри» текста (поскольку его высказывание является элементом текста) и «вне» текста (поскольку он так же, как и автор и читатель, обращается с молитвой к Богу). Однако образ св. Бернарда продолжает незримо присутствовать в тексте и после завершения «диалога»: глава заканчивается мыслью о том, что святой подробно обдумывал все сказанное о смирении и эти размышления непосредственно повлияли на его практические действия в жизни: Daz bedacht sant Bernhart wol, do er niemen straffen wolt, di wil er vngedultich waz («Это хорошо понимал святой Бернард, когда он никого не хотел наказывать в то время, пока пребывал в нетерпении») [Bavngart: 36].

Как показывает анализ темпоральной структуры изучаемых текстов (в частности, сочетания используемых грамматических форм), ключевое событие евангельской истории – смерть Христа на кресте –

³³ «И никакая необходимость не требовала, чтобы Ему что-нибудь было от нас нужно, лишь Его собственная благость и милосердие, и расположение, и любовь, которые Он испытывает к нам. Мы должны по справедливости дать Ему эту радость и с охотой страдать ради Него и предоставить возмездие Ему – как Сам Он взывает к нам: «Человек, предоставь возмездие Мне; Я Сам воздам за тебя». И, однако, Он говорит так: «Если кто сделает что-нибудь малейшему из [малых] Моих, тот даст пощечину Мне». И, однако, Он говорит так: «Прильпни язык мой к гортани моей, если когда-либо оставлю тех, кто несет бремя во имя Мое». – «Господи, – говорит святой Бернард, – не отними же от меня никогда тех слов, что Ты со мной!»). Несмотря на то, что в репликах Бога парафразируется несколько мест из Библии, точного перевода не дается. Ближе всего к немецкому тексту – шестой стих 136 псалма: *adhereat lingua mea gutturi meo si non recordatus fuero tui si non praeposuero Hierusalem in principio laetitiae meae* (Ps. 136, 6). Ср.: Иоан. 22, 12; Евр. 10, 30; Отк. 2, 23; Лук. 17, 2; Мат. 18, 6; Мар. 9, 42; Евр. 6, 10.

воспринимается не только как свершившееся и оставшееся в прошлом, но и как происходящее также в настоящем времени. Примером может служить уже упоминавшаяся глава 55 «Полезная молитва о благом конце» (Vmb ein gvt ende ein nvtze gebet) «Сада духовных сердец»: An dem sehsten tage, so bit ich dich, minen herren vnd minen got, daz dv gedenchest der minne, div dich zfv dem tode **brahte**, vnd selbe chomest zfv minem ende vnd selbe enphahest min sele in die arme, die dv also barmherzechlichen **zerdenst** an dem chruce gegen mir, vnd gib mir die ere vnd die vrævde, die dv vns **verdient hast** mit dinem tode. Amen. («На шестой день – прошу я тебя, Владыку и Господа моего, – чтобы Ты вспомнил о той любви, которая привела Тебя к смерти, и пришел Сам к моменту моей кончины и Сам принял мою душу в те самые руки, которые ты столь милосердно простираешь ко мне на кресте, и даруй мне ту честь и ту радость, которые Ты заслужил для нас Твоею смертью. Аминь») [Bavngart: 239]. В данном случае важно, что такое восприятие сакрального времени библейского события (одновременно как прошедшего и как настоящего) обнаруживается не в богослужебном тексте, для которого актуализация сакральных событий является нормой, а в девициональных текстах – руководствах в делах личного благочестия. Практический мистицизм многократного переживания Страстей Христовых в субъективной реальности (вне прямой зависимости от богослужебного календаря) как факта не только прошлого, но и настоящего, характерен, как уже указывалось, для францисканской литературы XIII в. и последующего времени. Вместе с тем, в нем отражается универсальная черта средневекового сознания, о которой Д.С. Лихачев пишет: «События священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человечества относительно Бога. События эти совершились под знаком «вечности» и поэтому продолжают существовать и вновь совершаться. Спасение человечества, например, – это вечный акт, совершаемый в результате однажды происшедшей смерти и воскресения Иисуса Христа...» [Лихачев: 560]³⁴.

Рассмотрим еще один пример субъективного переживания объективного сакрального времени. В главе 161a «Для кого Бог родился, претерпел муки и воскрес» (Wem got geporn sei, gemartert vnd erstanden) «Сада духовных сердец» обнаруживается своеобразное проявление солипсизма: для индивидуального сознания евангельские события имеют действительное место во времени лишь в том случае,

³⁴ Ср. суждения А.Я. Гуревича о двойственности одновременно «историчного» и «антиисторичного» средневекового мышления: [Гуревич 1984: 153–154]; ср. также [Бейч: 73–74].

если они оказывают воздействие на духовную жизнь человека, причем степень их реализации пропорциональна их осознанию христианином и, соответственно, может быть различной: Ez sint etlich, den noch der heilige Christ niht geborn ist; etlichen ist er noch niht gemartert; den andern ist er noch nicht erstanden; etlichen hat er noch niht gesant den heiligen geist; sumlichen ist er noch niht ze himel gevarn. («Есть некоторые, для кого святой Христос еще не родился; для некоторых Он еще не претерпел мук; для иных Он еще не воскрес; для некоторых Он еще не послал Святого Духа; для прочих Он еще не вознесся на Небеса») [Bavngart: 375]. Именно в степени осознания и полноты переживания земного пути Христа отражается продвижение человека по пути духовного восхождения к подлинному мистическому созерцанию Бога. Каждый этап (рождение, муки, смерть, воскресение) подвергается аллегорическому истолкованию в контексте идеи подражания Христу:

Swer hochvertich ist vnd gern werltlich riht/fvm vnd er hat, den **ist er niht chleiner geborn**. Er **ist** den **geborn**, di gesprechen mvgen mit guter gewizzen: Paruulus natus est nobis. Er **ist** vns **chleiner geborn**: wir sin willichlichen arm. Aber den **ist** der heilig Christ **noch niht gemartert**, di durch sinen willen niht arbeit noch mÿve mÿugen vertragen vnd vurhtent den tot vnd bedenchent niht, waz er **arbeit erliten hat** vnd den **töd überwunden hat**. Aber den **ist er noch niht erstanden**, di in der arbeit, di si durch in lident, trurich vnd betrÿubt sint vnd habent noch niht enphangen di vrævde des geistlichen trostez. Etlichen **ist er erstanden vnd niht ze himel gevarn**. Daz sint di, die an der andaht svzze ze allen ziten sint vnd an ir gebet wol geweinen mÿugen vnd vrolichen vnd minnechlichen gedenchent an vnsern herren; den muz benomen werden div milch, daz si lernen vest spise ezzen. Vnd ist in nutz, daz der heilige Christ hin var, daz in disiv zerganchlichiv svzcheit benomen werde. Daz dvnchet si aber gar vnverträglich vnd iehent, vnser herre hab si verlazen vnd si sin itel worden von der gnad. [Ibid.].

(«Тот, кто надменен и любит мирские богатства и славу, для тех Он **не родился младенцем**. Он **родился** для тех, которые со спокойной совестью могут сказать: Paruulus natus est nobis. Он **родился** для нас **младенцем**: мы бедны по доброй воле. Но для тех святой Христос **еще не претерпел мук**, которые по Его воле не могут выносить, ни тягот, ни труда, и боятся смерти, и не задумываются о том, какие **страдания** Он **претерпел** и как **превозмог смерть**. Однако для тех Он **еще не воскрес**, которые в тех тяготах, которые они терпят ради Него, печальны и огорчены и еще не познали радости духовного утешения. Для некоторых Он **воскрес, но не вознесся на Небеса**. Это те, которые постоянно испытывают сладость от молитвенных мыслей и могут охотно плакать на своей молитве, а также с радостью и любовью раз-

мышляют о Господе нашем; у таких должно быть отнято молоко, чтобы они научились вкушать жесткую пищу. И на пользу им будет, если святой Христос вознесется – [то есть] если эта преходящая сладость будет отнята у них. Это, однако, кажется им совершенно невыносимым, и они говорят, что Господь наш покинул их, ибо они стали тщеславны от этой милости»)

Темпоральная доминанта³⁵ этого текста формируется на основе употребления форм перфекта и результативного пассива настоящего времени (везде используется *sein* в качестве вспомогательного глагола). Однако значение недавней завершенности или же, наоборот, неполной реализации действия выражается не только с помощью определенных временных и залоговых форм, но и посредством лексического интенсификатора *noch niht* («еще нет»), а также предельных глаголов (*erstân, erlîten, überwinden, hinvarn*). В том, что в ряде случаев завершение обозначаемых этими глаголами действий не наступает, заключается элемент языковой игры. Недавнее событие соотносено с состоянием в настоящем. В целом создается ощущение дробности, дискретности процесса духовного становления, равно как и промежуточности, несамодостаточности отдельных духовных состояний человека.

VII. Заключение.

Среди рассмотренных топосов, связанных с восприятием времени и вечности, большая часть находит универсальное отражение в текстах разных жанров. Таковы мотивы необходимости полезного времяпрепровождения, возвращения времени Богу как долга и отчета за него на Страшном суде, мимолетности земной жизни и, вместе с тем, постоянного присутствия в ней Бога, вечности райского блаженства как награды за земные страдания и, наоборот, адских мук как наказания за грехи. При этом, однако, можно выделить топосы более и менее активные с точки зрения воздействия на выбор жанра и структуру текста. В частности, изображение наказаний в чистилище характерно для проповедей, обращенных к народу; идеи о необходимости постоянства в духовных упражнениях и описания отдельных этапов духовного восхождения к мистическому соединению с Богом развиваются в монашеской литературе. Особую роль в композиционной организации текста и выборе его темпоральной доминанты играет топос памяти о земной жизни и страданиях Христа.

³⁵ О понятии темпоральной доминанты (иначе — «актуализационного ключа» текста) в связи с концепцией актуализационной значимости морфологических категорий см. [Бондарко 1976: 50–64].

Описание разных аспектов времени требует использования различных темпоральных моделей – комбинаций грамматических форм. В руководствах для новичиев и монахов речь заходит о многих сторонах времени и вечности, но темпоральная доминанта такого текста как целого формируется на основе настоящего времени богословского обобщения – в основном, речь идет о том, что должен делать монах во всякое время своей жизни. При вводе цитат из Священного Писания также используется настоящее время, поскольку его подлинный автор – Святой Дух – мыслится как постоянно присутствующий также при создании и любого нового текста, и иногда Он непосредственно появляется в нем – в качестве авторитетного свидетельства. При этом отдельные главы могут быть посвящены пересказу событий евангельской истории в прошедшем времени, но для таких компендиумов этот аспект представляет собой не столько жанрообразующий фактор, сколько дань цистерцианско-францисканским идеям *memoria Dei* и *imitatio Christi*. Напротив, в специальных трактатах малого объема и молитвах, представленных в традиции аугсбургской францисканской литературы (Давид Аугсбургский и его неизвестные ученики) большей частью на средневерхненемецком языке, весь текст может строиться как актуализованное воспоминание. Что касается проповедей, то идея совмещения события из Священного Писания или церковного предания с сакральным временем церковного праздника, настоящим временем произнесения проповеди и необозримым временем ее последующей реализации как письменного текста лежит в самой основе этого жанра и находит отражение в нормативной композиции текста – в таких ее элементах, как тематическое изречение (*thema*), «история» (*historia*) или «пример» (*exemplum*), заключительное назидание (*admonitio*)³⁶.

В целом, анализ высказываний о времени в памятниках немецкой францисканской традиции XIII в. обнаруживает в достаточной степени стройную концепцию. Вечность и время – обычное, сакральное, потустороннее – как совмещены, так и противопоставлены друг другу. Например, размышления новичия о жизни Иисуса Христа должны быть частью его каждодневной жизни в монастыре, они относятся к обязательным духовным упражнениям и квалифицируются как полезное времяпрепровождение. Однако эти размышления, наряду с умной молитвой (*oratio mentalis*), предписываются именно потому, что в них человек отрешается от земного времени и воспроизводит в памяти время евангельской истории. Это евангельское время приобретает статус сакрального, поскольку оно не только организует

³⁶ См. подробнее: [Cruel: 279–290; 307–309; Hansen: 24–30].

церковный календарь и постоянно повторяется в Евхаристии, но и символическим образом распространяется на настоящее время вспоминающего человека: оно «вбирает» это время в себя, в итоге приводя верующего к мистическому переживанию сакральных событий уже вне всякого времени, «выбрасывая» человека в вечность. Однако после краткого соприкосновения с вечностью человек возвращается обратно в свою земную жизнь, чтобы успеть до смерти подготовиться к ответу на Страшном Суде за использование отпущенного ему времени и возвратить его, преумножив.

ЛИТЕРАТУРА

- Бейч – *Бейч Дж.* Восприятие времени в воскресных молитвах Кирилла Туровского // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 68–74.
- Бондарко 1976 – *Бондарко А.В.* Теория морфологических категорий. Л., 1976.
- Бондарко 2002 – *Бондарко А.В.* Теория значения в системе функциональной грамматики. На материале русского языка. М., 2002.
- Гуревич 1984 – *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич 1990 – *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Ле Гофф – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. М., 2001.
- Лихачев – *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т.1. Л., 1987.
- Топоров – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. (= 1983). С. 455–515.
- Baeumer – *Baeumer M.L.* (Hrsg.) Toposforschung. (Wege der Forschung; 395). Darmstadt, 1973.
- Banta – *Banta F.G.* Predigten und Stücke aus dem Kreise Bertholds von Regensburg (Teilsammlung Y^{III}). Göppingen, 1995.
- Bavngart – *Bavngart = Unger H.* Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text. (Münchener Texte und Untersuchungen; 24). München, 1969.
- Bohl – *Bohl C.* Geistlicher Raum: Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk *De compositione* des David von Augsburg. Werl, 2000 (Franziskanische Forschungen; 4).
- Comp. – *Frater David ab Augusta OFM.* De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres // Ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1899.
- Cruel – *Cruel R.* Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold, 1879 [Neudruck Darmstadt 1966].

- Egerding – *Egerding M.* Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 2. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1997.
- Einhorn – *Einhorn W.* Der Begriff der „Innerlichkeit“ bei David von Augsburg und Grundzüge der Franziskanermystik // *Franziskanische Studien*. Vierteljahrsschrift, Bd. 68. 1966.
- Epistola – *Honemann V.* Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen der „Epistola ad fratres de Monte Dei“ des Willhelm von Saint-Thierry. (Münchener Texte und Untersuchungen; 61).
- Hansen – *Hansen M.* Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler. Diss. Hamburg, 1972.
- Heerinckx 1933 – *Heerinckx J.* Le ‘Septem gradus orationis’ de David d’Augsburg // *Revue d’ascétique et de mystique* 14, 1933. P. 146–170.
- Heerinckx 1933a – *Heerinckx J.* Influence de l’Epistola ad Fratres de Monte Dei sur la composition de l’homme extérieur et intérieur de David d’Augsburg // *Études franciscaines* 45, 1933 a. P. 330–347.
- Pfeiffer – *Pfeiffer Fr.* Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. 1. Leipzig, 1845.
- Pfeiffer, Strobl – *Pfeiffer Fr., Strobl J.* Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten, 2 Bde. Wien, 1862, 1880.
- Richter – *Richter D.* Berthold von Regensburg. Deutsche Predigten. (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 5). München, 1968.
- Ruh 1965 – *Ruh K.* David von Augsburg. Die sieben Staffeln des Gebetes in der deutschen Originalfassung herausgegeben. München, 1965.
- Ruh 1965a – *Ruh K.* David von Augsburg: Die sieben Staffeln des Gebetes // *Ruh K.* Franziskanischer Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. 1. (Münchener Texte und Untersuchungen; 11). München, 1965a.
- Ruh 1993 – *Ruh K.* Geschichte der deutschen Mystik. Bd. 2. München, 1993.
- Smits – *Smits C.* David van Augsburg en de invloed van zijn ‘Profectus’ of de Moderne Devotie // *Collectanea Franciscana Neerlandica* 1927. S. 171–203.
- Steer 1987 – *Steer G.* David von Augsburg und Berthold von Regensburg. Schöpfer der volkssprachigen franziskanischen Traktat- und Predigtliteratur // *Handbuch der Literatur in Bayern vom Frühmittelalter bis zum Gegenwart*. Hrsg. von A. Weber. Regensburg, 1987. S. 99–118.
- Steer 1993 – *Steer G.* Die Passion Christi bei den deutschen Bettelorden im 13. Jahrhundert // *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*. Arbeiten zur literarischen Tradition zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert. Hrsg. von W. Haug und B. Wachinger. (Fortuna vitrea; 12). Tübingen, 1993.

ZUSAMMENFASSUNG

Die frühe latein- und deutschsprachige religiöse Erbauungsliteratur des Franziskanerordens in Süddeutschland, die hauptsächlich mit den Namen Davids von Augsburg (1200/1210–1272) und Bertholds von Regensburg (1210–1272) verbunden ist, wird in Bezug auf die Zeitvorstellungen und ihre Rolle in der temporalen Struktur von Texten untersucht. Es wird eine Reihe von Topoi betrachtet, die sich in zwei thematische Grup-

pen vereinigen lassen: 1) die zeitlichen Aspekte einer frommen Lebensführung, 2) Überschneidungskomplexe von irdischer Zeit, sakraler Zeit und Ewigkeit. In den behandelten Schriften gebraucht man sich bei der Darstellung von verschiedenen zeitbezogenen Aspekten mehrere temporale Modelle, die durch bestimmte Kombinationen grammatischer Formen repräsentiert sind. Als grundlegender Faktor für die temporale (auch kompositorische) Struktur und Gattungskonstitution zeigen sich die zisterziensisch-franziskanische Topoi der memoria Dei und imitatio Christi, ob schon mit unterschiedlicher Intensität. So werden in Novizentraktaten zwar viele Facetten von Zeit und Ewigkeit behandelt, aber die temporale Dominante dieser Texte wird durch das Präsens der theologischen Verallgemeinerung gebildet, da es sich um Verhaltensnormen handelt, die für das ganze Leben eines Geistlichen gelten. Dagegen können gänzliche kleinere Traktate und Privatgebete, die in der literarischen Tradition des Augsburger Franziskanerkreises seit der zweiten Hälfte des 13. Jhs. entstehen, als vergegenwärtigte Erinnerung aufgebaut werden. In Predigten gehört die Überschneidung eines Ereignisses aus der Hl. Schrift bzw. einer Heiligenlegende mit sakraler Zeit eines Kirchenfestes, mit lebendiger Gegenwart einer gesprochenen Predigt und unbegrenzter Zeit ihrer hachhaltigen außerliturgischen ‚literarischen‘ Realisierung zum Grundgedanken der Gattung, deren temporaler Aspekt in solchen Komponenten der normativen Textkomposition wie thema, historia, exemplum, admonitio seinen Ausdruck findet. Ewigkeit und Zeit in der Vielfalt ihrer Bezüge sind sowohl von einander durchdrungen, als auch einander gegenübergestellt. Die evangelische Geschichte gewinnt einen sakralen Wert nicht nur, weil sie das Kirchenjahr prägt und sich in der Eucharistie stets wiederholt wird, sondern auch weil sie die Gegenwart des sich an das irdische Leben Christi erinnernden Menschen auf symbolische Weise durchdringt und umgestaltet. Die Schilderung dieses Umwandlungsprozesses hängt mit einer (in der mystisch-asketischen Literatur des Spätmittelalters immer währenden) Bestrebung zusammen, sakrale Ereignisse in der Ewigkeit außerhalb der zeitlichen Dimension mystisch erleben zu können.