

КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ: ГРАНИЦЫ ВОСПРИЯТИЯ И СТРАТЕГИИ ПЕРЕНОСА

Ю. Е. Арнаутова

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ БЛАГОСЛОВЕНИЯ (*BENEDICTIONES*) В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

doi: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-6-14

УДК 94(4)“4/14”

ББК 63.3(0)4

Церковные благословения (*benedictiones*) — литургические обряды, совершаемые священником по частным поводам. В средневековой культуре благословения и благословенные предметы — сакраменталии (*sacramentalia*) — получили репутацию «церковной магии» из-за обилия проникших в эту практику суеверий. В статье используется обоснованная Ю. М. Лотманом коммуникативная модель культуры, характеризующаяся семиотической неравномерностью («ядро» и «периферия», включающая иносемиотические элементы), что позволяет представить деструктивные изменения в этом сегменте литургии как временные, соответствующие определенной фазе динамического взаимодействия культур — церковной (письменной) и традиционной (устной) культуры рядовых верующих. Зоной наиболее близкого их контакта является религиозная жизнь в церковном приходе, которую автор соотносит с культурной периферией, где происходит трансграничное взаимодействие (диалог «ядра» и «периферии») и выработка общего языка коммуникации («семиотизация»). Именно там на рубеже X–XI вв. возникают многочисленные неофициальные благословения по разным бытовым поводам (полей, скота, домов и амбаров, больных и паломников). Они сочинялись на латыни, однако их содержание заметно разрасталось за счет привлечения апокрифических источников, детализаций и уточнений, стилистика молитвы смешивалась со стилистикой заклинания, что свидетельствует о влиянии народной ритуальной словесности. Так Церковь в лице приходских священников невольно вовлекалась в процесс создания языка, понятного ее пастве, интегрируя элементы традиционной культуры. Отклоняющиеся от строгой ортодоксии благословения исчезают из практики только в XVII в., поскольку с распространением книгопечатания появилась возможность теологической цензуры и унификации литургических книг.

Ключевые слова: *средневековые церковные благословения (benedictiones), церковный приход, семиосфера, периферия, трансграничное взаимодействие*

Христианизация европейских народов, особенно не принадлежавших античной культуре, пожалуй, один из самых масштабных примеров культурного трансфера. В средневековой культуре посвященная этой проблематике историография уже не поддается обзору и в целом сводится к изучению так называемой средневековой народной культуры, которая стала результатом «диалога–конфликта» (М. М. Бахтин) письменной (церковной, христианской) и устной культуры местного населения. После работ А. Я. Гуревича к этой теме трудно добавить что-либо принципиально новое. Поэтому я поставлю вопрос иначе: если «в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично»,¹ то как этот диа-

лог отразился на другом его полюсе, на церковной культуре и ее святой святыне — христианской литургии?

Моей темой будут церковные благословения (*benedictiones*) — обширный комплекс литургических обрядов, совершаемых священником по частному поводу. А. Я. Гуревич, посвятивший им часть своего исследования, полагал, что благословения возникли «в слабо нам известной сфере, не принадлежащей ни явному язычеству, ни строгой ортодоксии», где питательной средой для них «была своего рода “буферная зона” между этими антагонистическими полюсами», и рассматривал их как «церковную магию» и «субституты народных заклятий». ² Это мнение отражает состояние средневековедения 1980-х гг., открывшей для себя народную культуру, и восходит к французской социологии религии, а именно к известной теории Э. Дюркгейма и М. Мосса о «коллективных представлениях» как производных формах религии, которые выделились

¹ Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 122.

Арнаутова Юлия Евгеньевна — д.и.н., г.н.с., руководитель Отдела исторической антропологии и истории повседневности, Институт всеобщей истории РАН (г. Москва)

E-mail: odysseus1989j@gmail.com

² Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 290, 284.

на фоне взаимопроникновения «простых» и «архаических» религий с более сложными «высокими» религиями «осевого времени», к которым относится и христианство. Однако теория «коллективных представлений» как источник религиозных верований, рассматривающая религию нераздельно от магии, была уже многократно подвергнута критике.³

Альтернативой может стать структурный (семиотический) подход к изучению культуры как совокупности знаковых систем (языков), уподобляющий ее коллективному интеллекту, способному порождать, сохранять и транслировать информацию. Признание органической связи между культурой и коммуникацией и аналогии «коллективных представлений» с языком позволяет рассматривать всю сферу ритуализованного поведения — «магию» — как языки культуры, моделирующие мир системы. Коммуникативная природа магии лишает ее мистического компонента веры в сверхъестественное, ведь вера — часть сознания, тогда как магический ритуал — форма поведения, способ общения и обмена информацией «мира людей» (микрокосма) с внеположенной ему реальностью (макрокосмом). Это фундаментальное свойство мифологической картины мира: оба мира находятся в отношениях гомеоморфизма, потому что оцениваются в одних и тех же категориях человеческого опыта. Магический обряд — коммуникативный акт, в ходе которого исполнитель (адресант) моделирует выгодную для себя ситуацию, а убежденность, что тот, к кому он обращается (адресат), обязательно получит это сообщение и выполнит «программу», обусловлена устным характером культуры, ориентированной на межличностную коммуникацию и, следовательно, на «реальность» отношений между говорящим и слушателем.

Сказанное в полной мере относится и к средневековому обществу, которое на основе своих потребностей и организации труда было аграрным, а значит, продолжало оставаться традиционным. В устной культуре традиция, артикулируемая в фольклоре, обрядах (ритуалах) и их редуцированной форме — обычае, являет собой своего рода «культурный субстрат» коллективной памяти, главный канал передачи знания и социального опыта. Она дает людям образцы, которые рационально-

му осмыслению не подвергаются, потому что «так делали всегда», и имеет программирующую поведение функцию. Поэтому в эпоху Средневековья, когда хорошо ли, плохо ли усвоенное христианство на протяжении жизни уже многих поколений было религией масс, церковная культура имела дело не с «язычеством» или его «пережитками», а с воспроизводящей привычные формы бытия и мироощущения традицией. Запретив традиционную обрядность как «служение демонам», Церковь взамен предложила лишь латинскую молитву. Неудивительно, что в повседневной жизни рядовых верующих, для которых магия была своего рода технологией — инструментом достижения желаемого результата в любых сферах человеческой деятельности, образовалась чувствительная лакуна, которую со временем заполнили в числе прочего и благословения.

Практика благословений возникла отнюдь не в «буферной зоне» между язычеством и христианством. Она появилась в лоне Церкви в середине VII в., имела теологическое обоснование и, главное, евангельские образцы, например благословение Христом детей (Мк. 10:16) или хлебов и рыб (Мф. 14:19; Лк. 9:16). Латинская литургия всегда была внутренним делом Церкви, абсолютно замкнутой сферой, поэтому то обстоятельство, что на исходе раннего Средневековья большая часть благословений действительно изрядно отклоняется от «строгой ортодоксии», нуждается в дополнительных разъяснениях. Для них я воспользуюсь некоторыми положениями сформулированной Ю. М. Лотманом теории динамического взаимодействия культур с их попеременно перенимаемыми ролями «передающей» и «принимающей» и понятийным инструментарием его модели культуры как замкнутой семиосферы.⁴ Средневековую христианскую культуру можно представить как неоднородное семиотическое пространство (в этом смысле Ю. М. Лотман говорит о наличии «ядерных структур... с выявленной организацией и тяготеющего к периферии более аморфного семиотического мира» как «законы внутренней организации семиосферы»), в котором можно выделить разные иерархические уровни, условно соотносимые с письменным и устным способами трансляции культуры

³ Обзор дискуссий вокруг теории «коллективных представлений» см.: Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 111–116.

⁴ Помимо упомянутой работы «Проблема византийского влияния...» (примеч. № 1) см.: Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Избранные статьи. Т. 1. С. 90–101; Он же. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Там же. С. 110–120; Он же. О семиосфере // Там же. С. 11–24.

и соответствующими каждому из них типами мышления. Взаимодействие между уровнями — для простоты обозначим их как «культура церковная», доминирующая, и «культура традиционная» — порождает динамические процессы внутри семиотического пространства. Наиболее интенсивно они протекают на периферии, у культурной границы, которую Ю. М. Лотман определяет как «билингвальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот».⁵

Появление благословений было частью общего процесса усложнения христианской литургии и обусловлено внутренними ее нуждами — необходимостью освящения воды, соли, масла (ея), пепла, свечей и других используемых в богослужении предметов. В формулы (или формуляры), то есть установленный чин («последование»), благословений входили элементы литургии слова (молитвы, экзорцизмы, молитвенные испрошения, фрагменты месс, псалмов, библейских текстов) и литургии знаков (движения, жесты, предметы) — так Божье слово дополнялось видимыми образами Божественного. Благословения относились к так называемым малым таинствам — сакраменталиям (*sacramentalia*) — и в отличие от основных таинств Церкви (*sacramenta*) самостоятельной сакральной силой, Божьей благодатью (*gratia Dei*), по мнению теологов, не обладали.⁶ И сами формулы благословений, и благословенные предметы предназначались для изгнания демонических сил и помощи в земных делах в интересах спасения души, поскольку употребление сакраменталий должно расположить Бога к тому, чтобы просьбы молящихся были услышаны.

В своей классической форме обряд благословения состоял из нескольких частей. Чтобы любой объект материального мира, сотворенный Богом для человека, стал для того действительно благодетелем, его нужно было очистить и придать ему новую полезную функцию. Для этого использовались сначала экзорцизмы (*exorcismi*), изгоняющие из него «нечистых духов» — следствие всепроникающего влияния дьявольских сил (ср.: Ин. 12:31; 14:30; 16:11) — и заклинаящие их именем и силой «истинного и живого Бога, а также Господа нашего Иисуса Христа» ни при каких обстоятельствах не вредить человеку. Затем объект

освящали, превращая его во вместилище сил Божественных.⁷

Самый простой пример — приготовление освященной воды (*aqua benedicta*), в которую добавляли соль. Ее использовали как при совершении святых таинств, так и для окропления ею паствы и любых благословляемых предметов. Формуляр «Благословения соли и воды» известен с VII в., однако единого литургического образца не было еще почти три столетия. Он появился только в конце X в. в виде *Benedictio major salis et aquae* и в отличие от краткой старой формы (так называемой *Benedictio minor*) являл собой многостраничный текст, рассчитанный на довольно длинный ритуал: записи благословений содержали и литургические тексты, и описание действий священника — *modus beneficiendi*. После вступительной молитвы *Deus in auditorium meum intende* («Боже, приди и спаси меня...»), краткого славословия (*Gloria Patri, et Filio, et Spiritu Sancto...*) и возгласия *Kyrie eleison* священник приступал к первому экзорцизму «[Божьего] творения соли» (*Exorcizo te, creatura salis...*) властью Бога и пророка Елисея. Затем повторялись молитвы *Deus in auditorium*, «Верую» и «Отче наш», предварявшие второй, гораздо более пространственный экзорцизм соли, которая заклинаясь «именем Бога Отца Всемоущего, любовью Господа нашего Иисуса Христа и силой Святого Духа» стать «спасительным таинством во избежание врага» и «во благо роду человеческому», как ее и сотворил Господь. Далее аналогичным образом заклинаясь очиститься «[Божье] творение вода»: «Да изгонится и отделится от сей воды окропления всякий дух прельщения и все замыслы бесовские...» За текстом экзорцизма следовало чтение двух фрагментов из Священного писания, где говорится об очищении воды солью пророком Елисеем (4 Цар. 2:19–22) и о крещении водой Иисуса Христа (Ин. 1:29–34). После этого священник крестообразно сыпал соль в воду, произнося при этом длинный ряд заклятий «именем Того, кто...» (*In ipsius nomine te exorcizo, qui...*) — тут следовало перечисление чудесных Божественных деяний, так или иначе связанных с водой. Последняя часть ритуала вводилась так называемым вступительным диалогом из евхаристической мессы (*Dialogus orationis Eucharisticae*). Священник просил

⁵ Он же. О семиосфере. С. 14–17.

⁶ См.: Reifenberg H. Zeichenhafte Liturgie. Zur Phänomenologie der Sakramentalien // Liturgisches Jahrbuch. 1967. 17. S. 236.

⁷ О теологическом обосновании структуры благословений см.: Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 1997. S. 389–394.

о благодати Божьей, призывал паству «вознести сердца» и благодарил Господа, после чего обращался к нему с просьбой «услышать и сжалиться над нашими смиренными молитвами» и «ниспослать Свой Святой Дух на эту креатуру воды» (*super hanc creaturam aquae*), чтобы она стала *aqua sanctificata* — «освященной во имя Отца, Сына и Святого Духа» и противостояла всем «дьявольским козням духов в мирах». Подробно перечислялись все обличья этих духов — в образах, вызванных «искусством магии и заклинателей, и драконов, и всех птиц, и всех змей», а также места, куда они могут проникнуть: «будь то в доме, или в вине, или в скотине, или в посевах, или в какой-либо твари, или в напитке, подаваемом человеку». Для окропления этих мест и предназначалась освященная вода — «чтобы изгнать и затворить все злое, чтобы человек мог спастись ее животворящей силой». Священник перемешивал воду с солью «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», произносил молитву *Presta domine tuum salubre remedium*, в которой просил Господа благословить «это Твое спасительное средство», и завершал обряд молитвой *Deus quid ad salute humani generis*, где вновь перечислялись ситуации, когда оно могло послужить «спасению рода человеческого».⁸

Формула *Benedictio major salis et aquae* с незначительными региональными вариациями стала своего рода моделью для создания благословений других предметов или людей. Менялись или добавлялись лишь некоторые молитвы, тексты заклятий и сюжеты подходящих по теме чтений из Священного писания. При том, что вначале официальных, то есть общеупотребимых и вошедших в авторитетные литургические книги, формул было мало, процесс благословляющей деятельности Церкви, единожды начавшись, стремительно набирал темп: расширялась сфера их применения, усложнялась структура формул в отношении как входящих в них текстов, так и самого ритуала, в который включалось множество новых предметов, получавших характер сакраменталий. Распространение благословений за пределы культовых нужд начинается в монашеской среде на рубеже VIII–IX вв. В одном из старейших литургических сборников — сакраментарии Григория Великого — в середине IX в. появляется дополнение для бенедиктинских монастырей

(так называемый *Supplementum Annianense*), содержащее благословения колодцев, найденных старых сосудов, плодов полей и виноградников, монастырских помещений от дормитория до амбаров.⁹ Самое позднее с X столетия практика благословений людей (*benedictiones personarum*) и предметов (*benedictiones rerum*) засвидетельствована и в церковных приходах.

В начале XX в. католический теолог Адольф Франц издал и прокомментировал многочисленные формулы благословений из средневековых литургических книг и отдельных рукописей.¹⁰ Он систематизировал их по группам, в которые помимо необходимых для церковных нужд объединялись благословения полей и садов (в том числе семян, нового урожая, нового вина), дома и подворья (а также колодцев, домашнего скота, птицы, пчел, кормов), продуктов ремесла и самого производства (печей для обжигания черепицы, кораблей, рыбацких сетей). Обширный цикл формул касался защиты от молнии или пожара, засухи или наводнений. Благословения людей в жизненных ситуациях, когда человек особенно нуждается в поддержке свыше, распространялись на вступающих в брак и рожениц, на отправляющихся на войну (в том числе благословения оружия и знамен), в путешествие или паломничество. Наиболее пространную группу составляют формулы для исцеления ран и болезней, а также благословения предназначенных для лечения продуктов: трав, плодов, хлеба, освященных по случаю конкретной болезни воды или вина.

По справедливому замечанию А. Я. Гуревича, церковные формулы как бы подменяли прежние, дохристианские обряды по своему назначению и сфере применения. Однако явление, которое он оценивает как «профанацию христианской религии», полагая, что «многие стороны деятельности самой Церкви были пронизаны магией»,¹¹ можно интерпретировать иначе — как негласное признание ритуала средством воздействия на внешний мир, на содержание веры никак не влияющее. Это был, пожалуй, самый значительный для Церкви и долговременный результат взаимодействия с традиционной культурой ее прихожан, которая, если следовать теории М. Ю. Лотмана, для культуры церковной была

⁸ Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau, 1909. Bd. 1. S. 155–158.

⁹ См.: Series benedictionum episcopaliū // Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Fribourg, 1982. Vol. 3. P. 230–261.

¹⁰ См.: Franz A. Die kirchlichen Benediktionen...

¹¹ Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 281, 292.

«иносемиотической сферой» («не-системой») с собственным набором культурных кодов. Пересечение семиотической границы (в любую сторону) сопровождается переводом чужих культурных кодов в приемлемые для данной системы — Ю. М. Лотман называет этот процесс семиотизацией.¹²

Именно это мы и наблюдаем в практике благословений. Традиционной культуре, восходящей к мифологической модели мира, свойственно специфическое утилитарное отношение к сакральному: оно постоянно как бы оценивается на предмет своей полезности или опасности для человека. Подобное отношение сделало отвечающие самым разным житейским потребностям благословения наиболее популярным у паствы церковным обрядом.

С другой стороны, и Церковь на несколько столетий оказалась в плену у новой для нее установки: «втягивание внесистемных элементов в орбиту системности» имело следствием «порождения смысла, возникновение новой информации».¹³ Хотя и здесь трансграничное взаимодействие сопровождалось переводом на язык церковной культуры: ритуал признавался средством воздействия на мир, но это был, настоятельно подчеркну, ритуал религиозно мотивируемый, христианский — «чужое» в процессе семиотизации стало «своим». От благословений не ожидалось «автоматического» («магического») воздействия. Их предлагали пастве как особый инструмент спасения, опосредующий религиозно-этические отношения Бога, единственного подателя всех благ, и вызывающего к нему в нужде человека, поэтому считать благословения заменой «обращения к природным и сверхъестественным силам язычества призывами к христианскому божеству и пантеону ангелов и святых»¹⁴ применительно к позднему Средневековью, о котором пишет А. Я. Гуревич, представляется существенным упрощением. Следует указать на принципиальные изменения в религиозной ментальности общества, ставшие следствием многовекового процесса христианского воспитания, к тому времени уже не ограничивавшегося простым усвоением догматики, а формировавшего внутреннюю религиозность, которые отчетливо дают о себе знать на рубеже XI–XII вв. Скорее, здесь мы имеем дело с вполне религиозной потребностью в общении с са-

кральным для «спасения» во всех смыслах и, соответственно, с религиозным поведением.

То, что семиотика культуры называет «смешением уровней» и «семиотическим вторжением», в привычных историку понятиях можно назвать «реарханизацией»: раннесредневековая Церковь не удержалась на высоте патристического идеала и помимо главной своей цели — спасения душ подопечных христиан — обратилась к их земным нуждам, окунувшись в мирское, отчего некоторые сферы литургической практики дополнились вполне утилитарными функциями (аналогичный процесс можно наблюдать, например, в культе святых). Расширение благословляющей деятельности Церкви особенно интенсивируется в XII–XV вв.: «передающая» сторона, церковная культура, занимает доминирующую позицию в диалоге, находясь в стадии активного создания текстов. Однако по мере того, как происходит «сцепление текстов с внетекстовой реальностью», сама их сущность начинает трансформироваться.¹⁵ Я покажу это на примере изменений формул благословения больных.

Сначала в официальной литургии появились самые общие благословения больных (*Benedictio super infirmum*), направленные на восстановление «здоровья души и тела» (*ad sanitatem mentis et corporis*) без учета конкретных болезней. Их действие усиливалось потреблением сакраменталий — благословенных для этой цели продуктов, таких как соль, масло, хлеб, позднее — вино, яблоки, сыр, чеснок, целебные травы. Примерно в IX в. возникла формула благословения «для здоровья» воды опущенным в нее деревянным крестом (*Benedictio aquae cum ligno sanctae crucis pro sanitate infirmi*), которая столетие спустя в одном из своих вариантов получила специализацию — «против лихорадки» (*contra febres*). После вступительных молитв в ней следовало чтение фрагмента из Лк. 4:38–40 об исцелении Христом тещи Петра. Далее священник три раза опускал в воду крест и произносил три молитвы, суть которых — обращенная сначала к Христу, затем к Троице Богу просьба «именем Твоим и этой освященной святым крестом водой... исцелить раба Твоего N, которого жестоко мучает жар лихорадки».¹⁶ После XII в. не оставалось уже ни одной болезни (в народной медицине

¹² См.: Лотман М. Ю. О семиосфере. С. 14.

¹³ Там же. С. 17; Он же. Динамическая модель семиотической системы. С. 92.

¹⁴ Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 284.

¹⁵ Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния... С. 122–125; Он же. К построению теории взаимодействия культур. С. 111 и сл.

¹⁶ Franz A. Op cit. Bd. 2. S. 476, 477.

болезнью часто обозначаются только ее внешние проявления, симптомы), против которой не существовало бы соответствующего благословения или заклания.

Однако следует обратить внимание на то, что все эти формулы были локального значения. То обстоятельство, что они составлялись на латыни и в итоге осели в архивах отдельных диоцезов или даже приходов в виде «сакраментариев (или ритуалов) такой-то церкви», заставляет предполагать инициативу местных священников, которые шли навстречу своей пастве, стремясь сохранить контроль над нею и ее благосклонность. Такие формулы не были в полном смысле «законными», но отношение к ним со стороны официальной Церкви оставалось вполне терпимым вплоть до Реформации.

Этому есть простое объяснение. Унификация литургических книг и контроль за их содержанием стали технически возможны только после изобретения книгопечатания. А пока книги оставались рукописными, жесткой нормы в отношении их структуры и состава текстов не существовало, особенно в части, касавшейся частных богослужений (треб), потребность в которых неизменно была высокой. Требы объединялись в сборники ритуалов (*rituale*) или в отдельный раздел сакраментариев (*sacramentare*), и разноречивой в их литургических формулярах с самого начала был обусловлен тем, что епископы разрешали своим священникам пользоваться собственными рукописями. Требники создавались в разных скрипториях, так что подборка текстов и их редакции различались. К тому же священники собственноручно добавляли в них новые формулы из других сакраментариев или циркулировавшие в отдельных списках, по своему разумению вносили изменения и дополнения в тексты или сочиняли по имевшимся образцам новые.¹⁷

Поскольку приходской клир не только осуществлял пастырское окормление прихожан, но знал и разделял их повседневные нужды, приход был своего рода пограничным пространством, где церковная культура ближе всего соприкасалась с традиционной. Религиозную жизнь в приходах можно поэтому рассматривать как ту самую аморфную «периферию», включающую «иносемиотические образования», в которую погружено «ядро» церковной культуры с ее догматикой, этикой,

литургией. Ю. М. Лотман отводит «периферии» роль ключевого семиотического механизма, где разворачивается культурная коммуникация — «диалог ядра и периферии».¹⁸

Если признать за «периферией» право на инициацию динамических процессов, поскольку ее характеризует гораздо более слабый уровень организации и, следовательно, меньшая сопротивляемость новшествам, становится понятным, почему неподконтрольное теологам и церковным властям творчество на местах принесло богатые плоды. Правда, для него было одно существенное ограничение: литургический обряд (как, впрочем, и любой ритуал) нельзя изменять. Поэтому при сохранении общей структурной модели изменения касались только плана выражения, вследствие чего содержание сакральных формул заметно разрастается. Создается впечатление, что в стремлении создавать новые благословения или «совершенствовать» старые некоторые авторы (скорее этого можно ожидать от более образованных ординированных монахов или каноников городских коллегиальных церквей) мобилизуют всю имеющуюся под рукой «литературу». Кроме традиционных обращений к Христу, Богородице, силе Креста, Святой Троице, к святым-патронам при болезнях новые формулы включают в себя фрагменты месс, даже вышедших из употребления, молитв по разным поводам, сюжеты и имена из апокрифов, порою вообще слова и знаки, позаимствованные, например, из каббалистических заклинаний, которые попали в европейские монастыри вместе с античными рецептариями. В целом, чем дальше отстоял сакральный текст от официального образца, тем более пространственным и генетически многослойным он оказывался и тем более сомнительной представлялась заключенная в нем теология.

Общая черта текстов «неофициальных» благословений — склонность к детализации и уточнениям, свидетельствующая о влиянии традиционной ритуальной словесности. Желая усилить действенность формулы, священник подкрепляет авторитет Христа и Девы Марии исчерпывающим перечнем всех чинов небесной иерархии: «Изгоняют тебя ангелы, изгоняют тебя архангелы, изгоняют тебя пророки, изгоняют тебя апостолы, изгоняют тебя мученики, изгоняют тебя исповедники, изгоняют тебя святые и т. п.» Не удовлетворяясь

¹⁷ См.: Arx W. von. Zur Entstehungsgeschichte des Rituale // Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. 1969. Bd. 63. S. 39–57.

¹⁸ Лотман Ю. М. О семиосфере. С. 17.

перечнем чинов, он пускается в длинейшее перечисление имен, доводя его до нескольких десятков: *...et omniumque sanctorum: Isuel, Ioel, Amosoel, Abaudias, Ionas, Micias, Nabbanesaf, Fronias, Sacheus, Zacharias, Malahim, Noe, Daud, Salamon, Elias, Eliseos, Esaias, Hieremias, Ezeahiel, Daniel, Petri, Pauli etc.*¹⁹ О влиянии осуждаемых официальной доктриной апокрифических источников свидетельствуют встречающиеся в текстах необычные имена Бога (*Ayos, Adonay, Emanuel*), заклятия «печатью Соломона», «райскими реками», «тремя заветами». Также подробно могут перечисляться части тела и внутренние органы: голова, нос, рот, язык, печень, желудок, кишки, чресла и т. п., — где могла затаиться болезнь.²⁰ Здесь, по-видимому, сказала народная вера в то, что для неназванной части тела обряд может оказаться неэффективным. Другое восходящее к дохристианской архаике убеждение — что знание имени само по себе уже дает заклиняющему власть над объектом заклинания — обнаруживается в формулах, где болезнь называется по имени. Так, в одном заклении XIII в. эпическим зачином служит рассказ о трех ангелах, повстречавших на горе Синай демонов болезни, имена которых — *Nessia (nescia), Stachedo, Tropho, Crampho, Gigihto, Paralysis, Migranea* и др. — суть обозначения изгоняемых недугов: подагры (в трех видах), водянки, паралича, судорог, головной боли. На вопрос ангелов, куда они направляются, демоны по очереди отвечают, что идут к рабу Божьему такому-то, чтобы мучить его голову, ноги, руки, жилы и т. п., и тогда ангелы, обращаясь к каждому по имени, заклинаяют их именем всемогущего Бога, Святой Троицы и всех святых не наносить вреда упомянутому человеку, ни его голове, ни ногам, ни рукам... (тут следует повторение уже перечислявшихся демонами частей тела и органов больного).²¹

Иногда стилистика молитвы, то есть обращенной к Богу просьбы о помощи, где о болезни говорится в третьем лице, и стилистика заклиная — непосредственного обращения к болезни и ее ритуального принуждения — смешиваются внутри одного текста. В одной из ранних формул против лихорадки, *Oratio contra frigores* (X/XI вв.), священник обращается к силе Креста, и к самому Христу, и к Деве Марии, и к Семи спящим в Эфесе мученикам, называя их всех по-

именно, а затем — к длинному сонму мучеников древних, начиная с первомученика Стефана (Деян. 6–8), которых он просит «молиться за раба Божьего N». Следующая часть текста переходит в заклинание лихорадок: *coniuro vos, frigores et febres...* Употребление множественного числа объясняется тем, что их «семь сестер» (*VII sorores sunt*), персонифицирующих вымышленные разновидности этой болезни: «будь то полуденная, или ночная, или дневная, или вторичная, или третья, или четвертая, или лесная, или иудейская, или еврейская, или какого бы ты ни была рода». Священник заклинаяет их сам, заклинаяет именами архангелов Михаила, Рафаила, Гавриила и «всех ангелов и архангелов», всеми лицами Святой Троицы и «тремя заветами, и бездной небес, и серединой мира, и всеми тварями Божьими, чтобы не дерзали мучить раба Божьего N ни ночью, ни днем, ни бодрствующего, ни спящего, ни во все времена». Заклятие подкрепляется сначала словами из Каббалы — *celar, celiar, celias*, затем из древней христианской молитвы «Трисвятое»: «Бессмертный Боже, помилуй раба Твоего N». В изрядно сокращенном варианте этого текста, сохранившегося в списке, который — несмотря на все церковные запреты амулетов — носили подвешенным на шее, семь сестер-лихорадок названы по именам, представляющим собой бессмысленные аббревиатуры: *Coniuro uos frigores, VII sorores, dicitur klkb, alia rfstklkb, tertia fbgbklkb, quarta sxbfpgllkb, quinta frkcb, sexta kxlkcb, septima kgncb...*²²

Как видим, сам список заклятия получает силу, подобную силе языческого амулета, предохраняющего от всякого зла того, кто его носит, мотивируемую, однако, с позиций христианской религии. В позднее Средневековье такие «христианские» записки-амулеты стали очень популярны. Для экономии места текст благословения мог сокращаться до священных имен, которыми заклинаяется болезнь, к примеру, Трех святых королей — патронов при эпилепсии: *† Melchior † Paptizar portans hec homina † Caspar soluitur a morbo Christi pietate caduco*.²³ Список довольно длинного благословения при трудных родах, содержащий перечень священных рождений «Анна родила Марию, Елизавета родила Иоанна Крестителя, Мария родила Христа без боли и мук и т. д.» и призыв к младенцу, подобно восставшему из мертвых Лазарю, выйти из чрева матери,

¹⁹ Эти и др. примеры: Franz A. Op. cit. Bd. 2. S. 587, 588, 602.

²⁰ См.: Ibid. Bd. 2. S. 583–596, 601, 602.

²¹ См.: Ibid. S. 507.

²² Ibid. S. 481, 483.

²³ См.: Ibid. S. 505.

клали на грудь женщины или привязывали к животу, к голени. Иногда привязывали (как следует из указаний к тексту — к правой ноге) благословенный «для здоровья» каравай хлеба с нанесенными на него знаками креста или предлагали роженице посидеть на погребальных носилках, обвязывали ее поясом церковный колокол и трижды звонили в него.²⁴ Все это ритуальные действия, которые выполнялись после обряда благословения, и священник в них, как правило, не участвовал, однако подобные рекомендации дополняли записи церковных формул в требниках.

Таким образом, с тех пор, как в X в. сформировался более или менее единый регламент церковных таинств и сакраменталий, «официальные» благословения по тому или иному поводу стали обрастать пространными циклами «неофициальных», содержащих порою откровенные суеверия. Церковный ритуал изгнания бесов из одержимых (*exorzismus*) дал, например, образец многочисленным формулам для исцеления эпилепсии («падучей»). В практических рекомендациях, сопровождающих текст «Заклятия против падучей болезни» (*Adjuratio contra cadentem morbum*, XII в.), в котором ей противопоставляется весь сонм сакральных сил вплоть до «всех святых ангелов, и всех святых на небе и на земле», предписывается затем закопать пояс больного на перекрестке трех дорог. В другом заклятии рекомендуется на время проведения обряда надеть ремень из оленьей кожи, а потом подложить его на похоронах в гроб покойнику.²⁵ Перекресток, место погребения в мифологической картине мира соотносятся со сферой сакральных значений. Позволю себе все же предположить, что речь здесь, равно как и в практике записок-амулетов или благословения рожениц, идет не столько о приверженности магическим суевериям авторов этих предписаний, сколько о естественном процессе формирования в зоне контакта общего языка межкультурного диалога: «В реальности семиосферы иерархия языков и текстов, как правило, нарушается: они сталкиваются как находящиеся на одном уровне».²⁶ Рядовые верующие никогда не были лишь пассивными участниками латинской литургии, просто у них было собственное понимание ее «земных плодов», и Церковь в лице приходских священников невольно вовлекалась в процесс создания языка, понятного ее

пастве, интегрируя элементы традиционной культуры. Это тот случай, когда процесс трансграничного воздействия текста связан с его трансформацией. Как отмечает Ю. М. Лотман, трансформация некоторых культурных явлений происходит в соответствии с определенными алгоритмами, когда «чужой текст делается необходимым». Существенную роль здесь играют аналоговые механизмы, своего рода «условная эквивалентность»,²⁷ на глубину христианской веры, повторюсь, никак не влияющая.

Другой стороной процесса формирования общего языка стало появление на рубеже XIII столетия аналогичных церковным формулам благословений на народных языках (*mhd. segen*). Их практиковали не священники, а миряне: так «принимающая» культура, осваивая в определенной степени язык культуры «передающей» и правила создания текстов на этом языке, воссоздавала по этим правилам аналогичные им новые, собственные тексты.²⁸ Их анализ выходит за рамки заявленной темы, поскольку к христианской литургии они не имели никакого отношения. Однако следует отметить, что расцвет «жанра» народных благословений приходится на XVI в. — эпоху, когда церковные благословения стали предметом интенсивной критики как со стороны теологов-реформаторов, так и со стороны католических теологов из лагеря Контрреформации.

Масштабная ревизия всего фонда церковных формул начинается с конца XV в., поскольку епископы в своих диоцезах стали вводить одинаковые для всех церквей литургические книги. Появление книгопечатания давало возможность для их предварительной цензуры университетскими теологами. Соответственно, издавались только тщательно отредактированные сборники ритуалов, откуда были удалены все «неофициальные» формулы. В общецерковный *Rituale romanum* (1614) вошли уже только те благословения, которые соотносились с образцами из Священного писания и считались общепотребимыми. Конечно, они не покрывали всех потребностей прихожан, и в сельских приходах священники еще обращались к рукописным требникам, так что процесс очищения литургической практики благословений от последствий «диалогической ситуации» в этом сегменте церковной культуры в некоторых местностях растянулся едва ли не до середины XVIII в.

²⁴ См.: Ibid. S. 203.

²⁵ См.: Ibid. S. 504, 505.

²⁶ Лотман Ю. М. О семиосфере. С. 16.

²⁷ Он же. К построению теории взаимодействия культур. С. 112.

²⁸ См.: Он же. Проблема византийского влияния... С. 122, 123.

Yulia E. Arnautova

Doctor of Historical Sciences, Institute of World History of the RAS (Russia, Moscow)

E-mail: odysseus1989j@gmail.com

MEDIEVAL BENEDICTIONS (*BENEDICTIONES*) IN INTERCULTURAL DIALOGUE

Benedictions (*Benedictiones*) are liturgic rites in Catholic church, pronounced by a priest on individual occasions. Medieval studies viewed benedictions and sacramentals (*sacramentalia*) as a “clerical magic” due to multiple superstitions that surrounded these practices. The article uses Yu. M. Lotman’s communicative model of culture, which can be viewed as semiotically unbalanced (“core” and “periphery”, including foreign semiotic elements), to present destructive changes in this segment of the liturgy as temporary, corresponding to a certain phase of dynamic interaction of two separate cultures — the clerical one (written) and traditional (oral) culture of ordinary believers. The zone of their closest contact is the religious life in the parish, which the author correlates with the cultural periphery, where cross-border interaction takes place (dialogue between the “core” and “periphery”) thus producing the universal communication code (“semiotization”). It was at the level of the local parishes that a number of “unofficial” benedictions on different ordinary occasions (benedictions of fields, cattle, houses etc.) emerged in the 10th–11th centuries. Written in Latin, they were quite extended by specification, application of apocryphal sources, so the prayers mixed up with incantations using elements of folk oral tradition. Thus, the Church, represented by parish priests, got involuntarily involved in the process of creating a language understandable to its flock, adopting elements of traditional culture. Benedictiones deviating from strict orthodoxy vanish only in 16th century with the spread of printed literature and unification of liturgic books.

Keywords: *medieval benedictions (benedictiones), parish, semiosphere, periphery, transboundary impact*

REFERENCES

- Angenendt A. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Primus Verlag, 1997. (in German).
- Arx W. von. Zur Entstehungsgeschichte des Rituale. *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1969, Bd. 63, ss. 39–57. (in German).
- Gurevich A. Ya. *Srednevekovyy mir: kul'tura bezmolstvuyushchego bol'shinstva* [The Medieval World: The Culture of the Silent Majority]. Moscow: Iskustvo Publ., 1990. (in Russ.).
- Lotman Yu. M. [On the semiosphere]. *Izbrannyye stat'i: v 3 t.* [Selected articles: in 3 vols]. Tallinn: Aleksandra Publ., 1992, vol. 1, pp. 11–24. (in Russ.).
- Lotman Yu. M. [Dynamic model of a semiotic system]. *Izbrannyye stat'i: v 3 t.* [Selected articles: in 3 vols]. Tallinn: Aleksandra Publ., 1992, vol. 1, pp. 90–101. (in Russ.).
- Lotman Yu. M. [On the construction of the theory of interaction of cultures (semiotic aspect)]. *Izbrannyye stat'i: v 3 t.* [Selected articles: in 3 vols]. Tallinn: Aleksandra Publ., 1992, vol. 1, pp. 110–120. (in Russ.).
- Lotman Yu. M. [The problem of Byzantine influence on Russian culture in typological coverage]. *Izbrannyye stat'i: v 3 t.* [Selected articles: in 3 vols]. Tallinn: Aleksandra Publ., 1992, vol. 1, pp. 121–128. (in Russ.).
- Novik E. S. [Archaic beliefs in the light of interpersonal communication]. *Istoriko-etnograficheskiye issledovaniya po fol'kloru* [Historical and ethnographic research on folklore]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994, pp. 110–163. (in Russ.).
- Reifenberg H. Zeichenhafte Liturgie. Zur Phänomenologie der Sakramentalien. *Liturgisches Jahrbuch*, 1967, 17, ss. 233–240. (in German).

Для цитирования: Ю. Е. Арнаутова. Средневековые церковные благословения (*benedictiones*) в диалоге культур // Уральский исторический вестник. 2022. № 3 (76). С. 6–14. DOI: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-6-14.

For citation: Arnautova Yu. E. Medieval benedictions (*benedictiones*) in intercultural dialogue // Ural Historical Journal, 2022, no. 3 (76), pp. 6–14. DOI: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-6-14.