

СВЯТАЯ ВОДА

В ИЕРОТОПИИ И ИКОНОГРАФИИ
ХРИСТИАНСКОГО МИРА



HOLY WATER

IN THE HIEROTOPY AND ICONOGRAPHY
OF THE CHRISTIAN WORLD



Российская академия художеств
Russian Academy of Arts

Посвящается 260-летию Российской академии художеств

СВЯТАЯ ВОДА

В ИЕРОТОПИИ И ИКОНОГРАФИИ
ХРИСТИАНСКОГО МИРА

РЕДАКТОР-СОСТАВИТЕЛЬ

А.М.ЛИДОВ

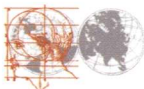


HOLY WATER

IN THE HIEROTOPY AND ICONOGRAPHY
OF THE CHRISTIAN WORLD

EDITED BY

ALEXEI LIDOV



Издательство

Ф Е Р И Я

МОСКВА / MOSCOW 2017



МГУ им. М. В. Ломоносова,
Институт мировой культуры
Lomonosov Moscow State University,
Institute for World Culture



Российская академия художеств
Russian Academy of Arts



Научный Центр
восточнохристианской культуры
Research Centre for Eastern
Christian Culture

УДК [7.04:271.22-524-032.2](082)
ББК 85,012я43+86.372-503.8я43
С25

Ответственный редактор А. М. Лидов

Издано при финансовой поддержке Московского
международного фонда содействия ЮНЕСКО

C25 **СВЯТАЯ ВОДА В ИЕРОТОПИИ И ИКОНОГРАФИИ ХРИСТИАНСКОГО МИРА /**
Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Феория, 2017. — 760 с., 278 ил.

Сборник, впервые в мировой науке, посвящен воде как важнейшему средству создания сакральных пространств, преимущественно в византийско-древнерусской традиции, рассматриваемой в широком историческом и географическом контексте. Сборник носит междисциплинарный характер. При этом внимание сосредоточено на сакрально-символических аспектах использования воды и на методологии историко-культурных исследований. Концепция книги связана с новой областью гуманитарного знания, получившей название иеротопия (наука о создании сакральных пространств). Она продолжает серию изданий, в которую входят ранее опубликованные книги: «Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств» (М., 2009), «Пространственные иконы. Перформативное в Византии и на Руси» (М., 2011), «Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира» (М., 2013). Сборник включает 34 статьи как отечественных, так и ведущих зарубежных авторов, которые публикуются на русском и английском языках в соответствии с языком оригинала.

Книга адресована историкам культуры, религиоведам и искусствоведам, а также всем интересующимся проблематикой Византии и христианского средневековья, особенно теории и практикой создания сакральных пространств.

HOLY WATER IN THE HIEROTOPY AND ICONOGRAPHY OF THE CHRISTIAN WORLD / Ed. by Alexei Lidov — Moscow: Theoria, 2017. — 760 с., 278 ил.

For the first time the Collection tackles the subject of water as a means of creating sacred spaces, with a focus on the Byzantine-Russian tradition. Nonetheless, Eastern Christian practices will also be considered within broad historical and geographical context. The Collection is multi- and interdisciplinary in nature, embracing scholars with various research interests and academic backgrounds. The book will explore the often overlooked cultural and artistic aspects of sacred water, as well as scrutinizing the — as yet — under developed methodology of the subject in modern cultural history. The Collection is the result of many years of continuous research, dedicated to the hierotopy, or to the creation of sacred spaces as a distinct form of artistic and spiritual creativity. Within the framework of this research project, a number of international symposia have been held and books published, e.g. Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Russia. Moscow, 2006; New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces. Moscow, 2009; Spatial Icons. Performativity in Byzantium and Russia. Moscow, 2011; Hierotopy of Light and Fire in the Culture of the Byzantine World. Moscow, 2013.

The Collection consists of 34 papers of scholars from various countries, which are published in their original language, English or Russian, and supplemented by the abstracts at the end of each article.

Содержание / Contents

А. М. Лидов. Введение	11
<i>Alexei Lidov.</i> Introduction	13
Вяч. Вс. Иванов. Священная вода в языках и культурах древней Западной Евразии	15
<i>Vyacheslav V. Ivanov.</i> Holy Water in Languages and Cultures of the Ancient Western Eurasia	24
Л. С. Чаковская. Стихия Воды в Иерусалимском Храме и в древних синагогах	28
<i>Lydiya Chakovskaya.</i> Water in the Jerusalem Temple and in Ancient Synagogues	65
А. Б. Ковельман. Трон в баптистерии: о иудео-христианской традиции <i>hygiene sacra</i>	68
<i>Arkady Kovelman.</i> Throne in the Baptistery: <i>Hygiene sacra</i> in the Jewish/Christian Tradition	76
Е. В. Федотова. «Горькая вода, наводящая проклятие»: библейский ритуал Числ 5:11–31	77
<i>Elena Fedotova.</i> “Water of Bitterness Bearing a Curse”: Biblical Rite Num 5:11–31	87
Nathan S. Dennis. Living Water, Living Presence: Animating Sacred Space in the Early Christian Baptistery	89
<i>Натан Деннис.</i> Живая вода, живое присутствие: одушевление сакрального пространства в раннехристианском баптистерии	118
О. Георгий Урбанович. Баптистерий как сакральное пространство в североафриканской христианской архитектуре (IV–VI вв.)	120
<i>Fr. George Urbanovich.</i> Baptistery as a Sacred Space in Christian Architecture of North Africa in the 4 th to 6 th Century	132
Richard Maguire. A Dialogue Between Water and Oil in Late Antique Cyprus	134
<i>Ричард Мэгвайр.</i> Диалог между Водой и Маслом в баптистериях позднеантичного Кипра	158

- A. M. Lidov.** Священные воды в пространстве храма:
«Райские реки» как образ-парадигма византийской иеротопии159
Alexei Lidov. Sacred Waters in Ecclesiastical Space.
The Rivers of Paradise as an Image-Paradigm of Byzantine Hierotopy175
- Nicoletta Isar.** Images Borne on Dewy Lightning:
Byzantine παρθένογένεσις as *Hierotopy* of Fluid Brilliance184
Николетта Исар. Образы светящейся росы.
Византийское παρθένογένεσις как иеротопия текущего сияния208
- Jane Chick.** *Okeanus* and the Nile: The Imagery of Sacred Waters
in the East Church Complex at Qasr el-Lebia in Cyrenaica, Libya210
Джейн Чик. Океан и Нил: образы священных вод
в комплексе восточной церкви Каср эль-Лебия в Киренаике, Ливия230
- Beatrice Leal.** The Symbolic Display of Water at the Qusayr Amra
Bathhouse, Jordan232
Беатрис Лиль. Символическая репрезентация воды
в раннеисламском пространстве Кусейр Амра в Иордании260
- Michele Bacci.** Water in the Making of Memorial Sites:
The Wall of the Star, the Bath Grotto and Other Cisterns of Bethlehem262
Микеле Баччи. Роль воды в создании памятных мест Вифлеема:
Стена Звезды, Грот Омовения и другие водоемы277
- M. A. Boitsov.** «Aqua Spiritus sanctus est»: символизм воды у Гильома Дюрана ...278
Mikhail Boitsov. «Aqua Spiritus sanctus est»: Symbolism of Water in the
Rationale of William Durand294
- Elka Bakalova.** The Miraculous Icon-Reliquary of Rila Monastery
and the Ritual of the Consecration (Blessing) of Water (Evoking the
Constantinopolitan Rituals?)296
Элка Бакалова. Чудотворная икона-реликварий Рильского монастыря
и обряд освящения воды (вспоминание о константинопольских ритуалах?)....317
- Nikolaos Livanos.** The Protective Water and Miraculous Icons.
An Aspect of Hierotopy on Mount Athos319
Николаос Ливанос. Охраняющая вода и чудотворные иконы:
один из аспектов иеротопии горы Афон330

А. С. Преображенский. «Слезы из суха древа». Плачущие, кровоточащие и мироточащие иконы в сообщениях русских летописей	332
<i>Alexandr Preobrazhesky.</i> “Tears from Dry Wood”. Weeping, Bleeding and Chrism-Exuding Icons in Russian Chronicles	368
Jelena Bogdanović. The Phiale as a Spatial Icon in the Byzantine Cultural Sphere	372
<i>Елена Богданович.</i> Фиал как пространственная икона в Византийской культуре	393
Вл. В. Седов. Боголюбовский киворий: фиал и проблема интерпретации комплекса	397
<i>Vladimir Sedov.</i> The Bogoliubovo Ciborium: The Phial and the Interpretation of the Architectural Complex	414
М. С. Гладкая. Священные воды в пространственной иконе Покрова на Нерли	415
<i>Magdalena Gladkaya.</i> The Sacred Waters in a Spatial Icon of the Intersession of the Virgin Church on the Nerl River.....	435
Вс. М. Рожнятовский. Свет как вода: изображение воды и эффекты освещения	437
<i>Vsevolod Rozhniatovsky.</i> Light as Water: The Images of Water and Lighting Effects	461
Г. П. Геров. Образ воды как знак пограничного пространства у входа средневекового православного храма: идейный замысел и его отражения в иконографии	464
<i>Georgii Gerov.</i> The Water Imagery as a Sign of the Liminal Space at the Entrances of the Orthodox Churches: The Concept and its Reflections in Iconography	479
А. Г. Бобров. Сакральная вода в древнерусской традиции: утренняя роса и парная баня	481
<i>Aleksandr Bobrov.</i> The Morning Dew and the Steam Bath: Sacred Water in Old Russian Tradition	494

- А. Г. Мельник.** Вода в христианских сакральных практиках Древней Руси конца X–XVII веков.....496
Alexandr Melnik. Water in the Christian Sacred Practices of Medieval Russia from the End of the Tenth to the Seventeenth Centuries.....519
- В. В. Игошев.** Водоосвящение и древнерусские богослужебные предметы521
Valery Igoshev. The Consecration of Water and Medieval Russian Liturgical Vessels552
- Ю. Н. Бузыкина.** «Остров на море лежит, град на острове стоит». Тема святого града, окруженного водами, в русской иконописи Позднего Средневековья553
Yulia Buzykina. “On an Island Far Away, Stands a City...”: The Holy City, Surrounded by Waters, in the Late Medieval Russian Painting.....582
- Kevin M. Kain.** The Sacred Waters of the “Holy Lake” (Sviato Oзера). A Wellspring of Hierotopic Activities in the Reign of Aleksei Mikhailovich586
Кевин М. Кейн. Священные воды Святого озера как источник иеротопического творчества в правление царя Алексея Михайловича607
- Г. М. Зеленская.** Вода и образы воды в сакральном пространстве Нового Иерусалима под Москвой608
Galina Zelenskaya. Water and Water Imagery in the Sacred Space of New Jerusalem near Moscow634
- К. А. Щедрина.** Рукомойный прибор в иеротопии дворцового церемониала в Москве в XVI–XVII веках636
Xenia Schedrina. The Role of the Hand-Washing Set in the Hierotopy of Royal Ceremonial in Sixteenth and Seventeenth Century Moscow.....648
- В. И. Ульяновский.** Омование/отираание святых икон и мощей в практике Русской и Иерусалимской церквей: деяния Патриарха Феофана в Троице-Сергиевой обители 1619 г.....649
Vasily Ulianovsky. Ablution / Wiping of Holy Icons and Relics in the Practice of Russian and Jerusalem Churches: The Action of Patriarch Theophanes in the Trinity-Sergius Monastery in 1619658

М. В. Дмитриев. «Вода вся — святая». О древнерусских обрядах освящения воды в «народной» и «высокой» культуре.....	659
<i>Mikhail Dmitriev. "All Water is Holy". Sanctifying Water in Rituals of "High" and "Popular" Culture in Old Rus'</i>	671
О. В. Чумичева. «Скверная вода» чужого учения: механизмы антисакрального.....	672
<i>Olga Chumicheva. "Foul Water" of Alien Doctrine: Mechanisms of Anti-Sacral</i>	681
А. Д. Охоцимский. Святая вода, Реформация и протестантская иеротопия.....	685
<i>Andrew Simsky. Holy Water, the Reformation and Protestant Hierotopy</i>	717
Ксана Бланк. Священный град, отраженный в воде: Китеж vs. Петербург	725
<i>Ksana Blank. The Sacred City Reflected in Water: Kitezsh vs. Petersburg</i>	739
Ю. А. Крейдун (протоиерей Георгий). Остров Новый Патмос на Алтае как миссионерский иеротопический проект XIX — начала XXI веков.....	742
<i>Fr. George Kreidun. The Island of New Patmos in Altai as a Missionary Hierotopical Project of the XIX — Beginning of the XXIst Century</i>	755
Список сокращений	757

М. А. Бойцов

«Aqua Spiritus sanctus est»: символизм воды у Гильома Дюрана*

«Рационал божественных служб» (*Rationale divinatorum officiorum*) в восьми книгах, написанный в 1286–1296 гг. близким к папской курии юристом и богословом Гильомом Дюраном (Вильгельмом Дурандом, Гилельмом Дурандусом, Гилельмо Дуранти) (ок. 1230–1296), епископом Мендским¹, является самым полным (во всяком случае, из сохранившихся) средневековым толкованием католической литургии². Сопоставимых по масштабу попыток систематизировать и аллегорически объяснить церковное богослужение не предпринималось примерно с 823 г., когда было написано сочинение Амалария Мецского «*Liber officialis*» (или «*De ecclesiasticis officiis*»)³. Труд Дюрана пользовался большой популярностью на протяжении нескольких веков: историкам известно около полутора сотен полных его рукописей (некоторые с иллюстрациями) и еще около полусотни неполных⁴. Изобретение книгопечатания, видимо, только усилило интерес к «Рационалу»: согласно «Общему каталогу инкунабул», до 1500 г. вышло более 40 изданий этого труда, увидевших свет в Майнце, Страсбурге, Аугсбурге, Кёльне, Ульме, Шпайере, Нюрнберге, Париже, Лионе, Базеле, Риме, Венеции, Виченце, Неаполе и Тревизо⁵. Общий тираж составил около 20000 экземпляров, что сопоставимо разве что с публикациями Священного писания⁶. На протяжении XVI в. последовало еще 53 издания. Только в XVII в. — под несомненным влиянием Реформации и рационализма — интерес к труду епископа Мендского снизился: за целое столетие его опубликовали «всего» восемь раз⁷. Труд Дюрана рано начали переводить на новые языки: король Карл V в 1374 г. заказал перевод на французский язык, причем его личный экземпляр сохранился. Затем последовали переводы на испанский, немецкий, итальянский... Не далее как в 1495 г. одну из книг «Рационала» (а именно восьмую) перевели даже на русский язык⁸.

Дюран предназначал свое сочинение, видимо, не столько для церковноначалия, сколько для обычных клириков, которые могли получить

на его страницах самое полное, но вместе с тем доступное им объяснение богослужения⁹. Как говорит сам автор, он стремится в словах ясных и точных обсудить, разъяснить и обосновать все, относящееся к церковным службам, литургическим предметам и храмовому убранству, показав, что это означает и к чему отсылает¹⁰. Впрочем, автор видел свою задачу и еще глубже: открыть и разъяснить вечные истины истории спасения от сотворения мира до грядущего второго пришествия Христа. Дюран использовал много различных сочинений, порой называя их авторов, порой же пересказывая или даже дословно переписывая страницу за страницей чужие труды без каких-либо указаний на то, откуда он берет свой материал. Чаще и охотнее всего он ссылался на трактат Лотарио ди Сеньи (будущего Иннокентия III) «О таинствах мессы» (издавался также под названием «О священном таинстве алтаря»), написанный ок. 1195 г., «Mitrале» Сикарда Кремонского (ок. 1198/1200) и «Сумму о церковных службах» Гильома Осерского (ок. 1218/1228)¹¹.

В большинстве случаев автор суммировал или продолжал уже сложившиеся традиции в понимании тех или иных элементов литургии, но порой не стеснялся давать и собственные — иногда новаторские — интерпретации. В отношении «освященной» или «благословенной» воды (*aqua benedicta*) Дюран, похоже, радикальных новшеств не предлагал, зато добротнo обобщил сделанное до него. Впрочем, вряд ли он заимствовал у предшественников свою любопытную классификацию: Дюран различает четыре вида освященной воды¹². Причем неожиданным на нынешний взгляд оказывается первый ее вид («который [теперь] не используется») — это холодная «вода очищения», применявшаяся при ордалиях (в нее бросали подозреваемых в преступлении: всплывавших наказывали, тонувших признавали невиновными и вытягивали из воды за веревку, которой обвиняемые были связаны). Понятно, что прежде чем начинать суд, над водой совершали некие обряды, подобно тому, как сегодня освящают воду на Иордани. Как правило, священник окроплял реку, где происходило испытание, святой водой¹⁴.

Три других вида ничего удивительного для нас уже не содержат, но интересен сам факт их качественного различия, очевидный автору, хотя вряд ли само собой разумеющийся прихожанам — как средневековым, так и сегодняшним. Второй вид воды используется при освящении церквей и алтарей¹⁵. Третьим — кропят в храме во время богослужения¹⁶. Четвертый же — это вода крещения¹⁷.

Никаких подробностей о первом виде воды — воде ордалий — Дюран не сообщает. Зато о втором, предназначенном «для изгнания врага» (*ad effugandum inimicum*)¹⁸, он говорит немало. Для получения «благосло-

венной воды второго вида» необходимо, помимо самой воды, еще три ингредиента: соль, вино и пепел¹⁹. Автор не ссылается здесь на авторитет папы Григория Великого (с именем которого обычно связывали изобретение такой смеси), но предлагает тройное обоснование ее состава.

Во-первых, именно такая смесь нужна, потому что «врага изгоняют четырьмя способами» (*quatuor sunt, qui inimicum expellunt*): 1) пролитием слез (*lacrimarum effusio*), как раз и выраженным водой, 2) духовным возвышением (*spiritualis exultatio*), знаменуемым вином, 3) зрелым размышлением (*matura discretio*), символизируемым солью, и, наконец, глубоким смирением (*profunda humiliatio*), воплощенным в пепле²⁰.

Во-вторых, вода означает «народ или человечество» (*populus seu humanitas*²¹), потому что «воды многие» — это народы многие (Откр 17: 1,15), вино же — божественность (*deitas*), соль — «учение божественного закона» (*doctrina diuinis legis*), а пепел хранит память о страстях Господних (*memoria dominice passionis*)²². Соответственно, вино, смешанное с водой, сопоставлено с Христом — Богом и человеком (*Christus Deus et homo*). С другой стороны, благодаря вере в божественный закон и в страсти Господни, народ, символизируемый водой, соединяется со своим главой — Богом и человеком одновременно.

В-третьих, вода обозначает Святого Духа, без чьего воздействия ничто не может быть освящено и без чьей милости не может быть избавления от грехов²³. То, что Святой Дух именуется водой, доказывается стихами Евангелия от Иоанна: «Кто верует в Меня, у того... из чрева потекут реки воды живой», и далее: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин 7: 38–39). Поэтому новое церковное здание только внешне освящается водой, но по сути — Святым Духом²⁴. Там, где вода, — там и Дух, ведь в таинстве крещения нет ни воды без Духа, ни Духа без воды, что было показано самим Духом, когда еще при сотворении мира Он носился над водою (Быт 1 : 2)²⁵.

Такой водой второго вида епископ при освящении престола «изображает» в каждом из углов напестольной доски по кресту и еще один в ее середине²⁶. (Хоть Дюран об этом и не пишет, понятно, что celebrant не «рисует» каждый крест перстом или каким-либо инструментом, а просто взмахивает кропилом дважды крест-накрест над соответствующим местом алтаря.) Кресты по углам обозначают четыре вида любви, которую должны питать те, кто приближаются к алтарю: любовь к Богу, к себе самим, к друзьям и ко врагам²⁷. А еще они означают, что Христос, приняв крест, спас тем самым все четыре стороны света. Кроме того, они показывают, что мы должны нести крест Господень четырьмя способами: сердцем — погружаясь в благочестивые размышления, устами — испо-

ведущая, телом — умерщвляя его, лицом — блюдя на нем соответствующее выражение²⁸. (Сразу становится понятно, что к «нам» автор относит клириков и, может быть, монахов, но отнюдь не светских лиц.) Крест же в середине престола означает страдание, принятое Христом в середине земли, благодаря которому и спасение тоже свершилось в середине земли, то есть в Иерусалиме²⁹.

«Начертав» водой кресты, епископ дважды обходит алтарь кругом по семь раз и всякий раз кропит его освященной водой³⁰. (Кропило должно быть сделано из иссопа — травы, «смирение» которой можно сопоставить со смирением Христа³¹.) Поскольку же алтарь в храме — это то же, что сердце у человека, кропление его водой знаменует, что исповедание слова Божьего очищает сердца людей от грехов: ведь и исповедание есть вода, согласно словам «Жаждающие! идите все к водам» (Ис 55: 1). Так что водой, т. е. исповедованием Евангелия и освящением Духа Святого, очищается и освящается как алтарь сердца, так и весь человек³². Семикратное окропление алтаря знаменует, что при крещении передаются семь даров Святого Духа, но оно же напоминает о семикратном пролитии крови Христом (обрезание, кровавый пот при молении в Гефсиманском саду, бичевание, терновый венец, пригвождение рук, пригвождение ног, рана в боку)³³. Впрочем, делает оговорку Дюран, в некоторых диоцезах окропляют алтарь только три раза, либо потому, что делают это во имя Троицы, либо же потому, что очищают таким образом церковь от грехов помысленных, сказанных и содеянных (*cogitationis, locutionis et operis*)³⁴. Эту практику автор отнюдь не осуждает.

После окропления престола кропят всю церковь, а оставшуюся воду выливают в основание алтаря (*infunditur ad basim altaris*) — по аналогии с тем, как в Ветхом завете оставшуюся кровь выливали к «стене жертвенника» (Лев 1: 12), как говорится в синодальном переводе. (В Вульгате здесь стоит «*super crepidinem*» — оборот, очевидно, по мнению Дюрана, синонимичный «*ad basim*»)³⁵. Обращение с такой оставшейся после жертвоприношения кровью или водой в равной степени «превосходит силы человеческие» (*excedit viros humanas*), и с помощью таинства (*in tanto sacramento*) изливания к жертвеннику вода (как и кровь) передается Богу как высшему священнику (*summus sacerdos*), способному восполнить любое несовершенство (*supplere defectum*) обычных священнослужителей³⁶.

Насчет третьего вида освященной воды Дюран утверждает, что ею кропят алтарь, храм и людей, чтобы прогнать скверну всех нечистых духов (*omnis spirituum immundorum spurcitia*) как из здания, так и из сердец верных³⁷. С той же целью ею окропляют и мертвых³⁸. Дюран усматривает в такой освященной воде (здесь он ее называет *aqua exorzisata*) прямой

аналог крови агнца, которой Господь велел евреям обмазать косяки и притолоки своих домов: «и не попустит губителю войти в дома ваши для поражения» (Исх 12: 23). Если ветхозаветное кропление пеплом сожженной телицы очищало народ от простительных грехов (автор здесь подразумевает Числа 19: 2–10, 17–19), то тем более это может делать вода, смешанная с солью и освященная молитвами к Господу. И раз Елисей очистил воду, бросив соли в ее исток (4 Цар 2: 21–22), то сколь более может очистить дела человеческие соль, освященная молитвами к Господу? Вслед за св. Киприаном Дюран указывает здесь на стих из Иезекииля (36: 25) «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас», а также на установления об очищении водою после прикосновения к мертвецу (Числа 19: 11–12) или же об очищении тела человека, избранного в число левитов (Числа 8: 7). Все эти места из Писания свидетельствуют, согласно Дюрану, что у такой воды есть общее с водой крещения.

И действительно, освящение воды каждое воскресенье (за исключением Пасхи и Троицына дня) делается в воспоминание о крещении, а окропление зданий и людей о крещении свидетельствует. Однако кропление не означает повторного крещения — оно только призывает милость имени Божия и напоминает о крещении³⁹. Поскольку на Пасху и Троицу кропят только алтарь, Дюран делает вывод, что окропление алтаря и окропление паствы имеют разное значение. (Характерен ход мысли литургиста, для которого священнодействие оказывается первичным: не ритуал строится на основе тех или иных богословских принципов, а напротив, принципы можно выводить, вникая в детали ритуала⁴⁰.) Понятно, что все люди пребывают под тяжестью греха, поэтому кропление их в церкви освобождает от повседневных прегрешений, подобно тому, как то же самое делалось с помощью пепла в Ветхом Завете. (В другом месте Дюран даже утверждает, что тот, кого не окропляли святой водой, не достигнет и блаженства вечной жизни⁴¹.)

Алтарь же кропят из почтения к тому таинству, которое на нем совершается, и чтобы охранить его от присутствия любых злых духов. При этом во время воскресной литургии кропят (помимо прихожан) один только главный алтарь, хотя кадят (во время вечерни и всенощной) перед всеми алтарями в храме. И это естественно, поскольку главный алтарь означает Христа — ибо сказано «камень же был Христос» (1 Кор 10: 4), веруем же мы в единого Христа, а не во многих. Понятно и почему при окроплении только главного алтаря кропят и всю паству: ведь Христос один взял на себя все грехи мира⁴². Что же до каждения, то означает оно нечто совсем иное, нежели кропление: распространение духовных даров,

а дары эти не только у главы (т. е. Христа), но и у тех, кто у него в подчинении (т. е. у святых).

В период от Пасхи до Пятидесятницы при кроплении поется антифон «Vidi aquam egredientem de templo a latere dextro, alleluia, Et omnes, ad quos pervenit aqua ista, Salvi facti sunt, et dicent, Alleluia, Alleluia...», основанный на первом стихе из 47 главы книги пророка Иезикииля: «И вот, из-под порога храма течет вода на восток, ибо храм стоял лицом на восток, и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника». В образе храма Господь показал пророку не кого-нибудь, а самого Христа, — уверен Дюран вслед за Сикардом Кремонским, притом что град на горе, посреди которого стоит храм, — это Церковь. Вода же, текущая из храма, представляет собой воду крещения, вытекающую из отверстого бока Христа⁴³.

Дальнейшие рассуждения Дюрана многим покажутся весьма спорными, поскольку он уверен в том, что Христос на кресте был пронзен копьем в левый бок. В Евангелии от Иоанна не говорится, с какой стороны римский воин нанес удар, но в иконографии самое позднее с VI в. (см., например, сирийский кодекс Рабулы) то и дело повторялась иконографическая формула, показывающая либо воина с копьем по правую руку от Христа, либо же рану в правом боку Распятого. Она будет воспроизводиться с той же стороны и при изображении стигматов св. Франциска. Однако Дюран счел необходимым в точности повторить ученое объяснение Сикарда, почему поток в видении Иезекииля вытекает с правой стороны храма, а не с левой. Правый бок Христа означает его божество, тогда как левый — его человечество. Поэтому с правой стороны, от божественной природы Христа, истекла *невидимая вода* Св. Духа, и это она придала спасительную силу *воде видимой*, вытекшей из левого бока, т. е. из пронзенной копьем человеческой природы Христа⁴⁴. Потому и поется в пасхальной процессии антифон во славу потока, истечение которого и возродило нас через смерть Христа.

Однако после октавы Пятидесятницы и вплоть до пасхальной недели по воскресеньям при окроплении алтаря и прихожан поется другой антифон — не столько торжественный, сколько покаянный — «Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor, lavabis me, et super nivem dealbabor...», составленный из стихов 50 псалма «Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега...» (Пс 50: 9). Делается же это потому, что пророк (псалмопевец Давид) предрекает здесь веру в страсти Христовы и смирение крещения, — бегло и не особенно убедительно объясняет Дюран.

К освященной воде добавляют соль — обыкновение, которое Дюран вполне логично возводит к Елисею. Означает же сочетание воды и

соли то, что народ (символизируемый водой), дабы освятиться, должен выпить слово Божие (обозначаемое солью), каковое внушает ему священник при богослужении⁴⁵. Воду и соль крестят трижды, чтобы народ понял, что просвещением и искуплением он обязан Св. Троице. Вода же означает исповедь (*confessio*), а соль — горечь покаяния⁴⁶. О растворении соли в воде Дюран высказывается не вполне ясно. Он усматривает здесь два последствия этого процесса. Первое относится к проступкам: они как-то «разделяются» и «отделяются». Может, автор хочет сказать, что благодаря исповеди грехи растворяются, как соль? Второе же кладет начало добродетелям и благим делам⁴⁷. Почему подсолённая вода сама по себе дает основания для такой аллегии, объяснить пока трудно.

Дюран здесь, впрочем, задается совсем другим вопросом: почему сначала благословляют соль, а не воду? Дело в том, что соль обозначает горечь покаяния (*amaritudo penitentiae*), вода же — крещение. Поскольку сердечное сокрушение (*cordis contritio*) должно предшествовать отпущению грехов и крещению, то и благословение дается в соответствующем порядке⁴⁸. В пользу того, что такая вода дает освобождение от простительных грехов, автор приводит несколько мест из Ветхого завета⁴⁹. Однако он признает, что ряд церковных авторитетов связывают эти места только с водой крещения.

Если освященная вода смешается с обычной, то, поскольку «более достойное притягивает к себе менее достойное» (*maius dignum trahit ad se minus dignum*), смесь будет представлять собой не обычную воду, а освященную⁵⁰. (Вероятно, на этом принципе и строилось окропление воды реки святой водой при подготовке ордалии.)

Четвертый вид благословенной воды — используемой при крещении — естественно самый важный. Дюран, однако, не очень углубляется в ее символический смысл — вероятно, исходя из того, что его читателю этот смысл понятен. Охотнее он разбирает некоторые детали, говоря о применении масел при крещении, и протестует против старинного (но уже запрещенного) обряда, тем не менее практиковавшегося кое-где и во времена самого автора, — кропить крестящегося водой ранее помазания хризмой. По его словам, ошибаются те, кто думают, будто таким способом удастся избавиться от грехов, поскольку действие благословенной воды может проявиться только над уже принявшим крещение⁵¹.

Зато Дюран довольно подробно пересказывает чин освящения крещального источника, как и чин самого крещения. То и другое по давней традиции помещено в разделе о богослужении на Великую субботу.

Подготовка воды к обряду крещения состоит, как суммирует сам же Дюран, из шести видов действий: во-первых, целебрант молится, во-вто-

рых, касается воды рукой, в-третьих, опускает в нее свечи, в-четвертых, дует на нее и, наконец, в-пятых, капает в нее миром⁵².

Само же описание обряда выглядит у Дюрана не вполне логично: возможно, при редактировании была сделана большая вставка, разбившая первоначальный рассказ (но не отмеченная издателями)⁵³. Или Дюран сначала последовательно описал один вид действий целебранта (его прикосновения к воде), а потом вернулся назад и начал отдельно рассказывать о молитвословиях, сопровождавших эти касания? А может быть, Дюран передает два разных обычая, например, из двух разных диоцезов?

В любом случае вначале следует вступительная молитва, в которой прелату помогает вся паства⁵⁴. Молится он Отцу и через Иисуса Христа взывает к Св. Духу, чтобы тот сошел в крещальную воду. При этом трижды он как бы разделяет воду рукой по образу креста, произнося формулы, должествующие, во-первых, приуготовить воду к восприятию Духа Святого и, во-вторых, изгнать духа нечистого. В первый раз он обращается к Христу, приуготовившему воду крещения для спасения человечества. Второй раз священник укрепляет воду обращением к Св. Троице, чтобы у изгнанного из воды врага не было сил туда возвратиться. В третий раз он снова «разделяет» воду на четыре части, но автор ничего не говорит о произносимых при этом словах или же о том, какой смысл здесь заключается. Троекратное повторение жеста трактуется просто как указание на Св. Троицу⁵⁵. Но, надо полагать, именно при последнем прикосновении целебрант и призывает Духа Святого сойти в приуготовленную воду.

То ли сразу после такого троекратного касания, то ли вместо него (альтернативный вариант, принятый в другом диоцезе?), то ли, напротив, параллельно с ним (а значит, в двух последних случаях сразу после общей молитвы) следует также трехчастное действие, похожее на предыдущее, но иначе описываемое Дюраном. Целебрант благословляет воду именем Бога живого, притом впервые произнося «благословляю» от первого лица (а не обращаясь к Богу, как перед этим). В первый раз священник благословляет воду именем Отца, называя пять «чудес» (*miracula*) с водой, случившихся до воплощения: «Благословляю тебя Богом, который словом отделил тебя от тверди...», «...чей Дух носился над тобой...», «... кто повелел тебе изливаться из Рая четырьмя реками и напоить всю землю...» (священник произносит эту формулу, как раз когда «разделяет» воду рукой на четыре части, показывая тем самым, что благодать крещения распространилась по всем четырем частям света. Это уже четвертый жест такого рода, или же Дюран здесь новыми словами рассказывает еще о самом первом?)⁵⁶, «...кто превратил тебя, горькую, в пустыне во вкусную, годную для питья...» и «... кто добыл тебя из скалы жаждущему народу...»⁵⁷.

Во второй раз священник благословляет воду именем Сына, перечисляя теперь пять новозаветных чудес с водой. «Благословляю тебя Иисусом Христом, кто в Кане Галилейской превратил тебя в вино...», «...кто ступал по тебе ногами...», «...кто в тебе был крещен Иоанном...», «...кто выпустил тебя вместе с кровью из бока своего...», и «...кто повелел, чтобы все народы крестились в тебе его учениками...»⁵⁸. (Вероятно, при произнесении третьей фразы о крещении Иоанном священник опять опускает руку в воду и «делит» ее на четыре «части». Если так, то Дюран забыл об этом написать.)

Во всех этих формулах, по мнению Дюрана, так или иначе говорится о крещении, и каждая строка из второй пятерницы перекликается с аналогичной из первой. Так, отделение словом вод от тверди соответствует тому, как вода крещения, силой произносимого слова, отделяет от нас твердь наших грехов. С другой стороны, в ходе крещения вода превращается в вино, потому что после изгнания скорби прегрешений сознание наше оказывается словно опьянено той радостью духовной, которая и обозначается вином. Отчего и сказано: «вино, которое веселит сердце человека» (Пс 103: 15). Превращение воды в вино и означает превращение страха перед совершенными грехами в воспарение духа⁵⁹.

Параллелизм между тем, как «Дух носился над водой», и тем, как Христос ходил по водам, состоит не только в использовании одного и того же предлога *super*, — пишет Дюран, — он и так очевиден. Причем именно при крещении (хотя и не при нем одном) действуют все три ипостаси, и действуют нераздельно.

Насчет третьей пары понятно, что это из райских рек вытекла вода крещения, а благодаря крещению церковь распространилась, растекшись по всем четырем сторонам света. И случилось это потому, что Господа крестил Иоанн, в результате чего теперь все воды и обладают «силой возрождения».

Четвертая параллель также прозрачна для Дюрана: язычество и было той пустыней, которую оживила вода крещения. Особую сладость, т. е. особую силу воздействия, она приобрела в силу крестной муки, и потому из бока Христа текла вода⁶⁰.

Пятое сопоставление основывается на том, что Христос и есть та скала, из которой и произошло крещение, возродившее людей, его жаждавших. Ведь крещение не приносит пользы тому, кто сам не жаждал бы его получить. От того и было велено апостолам крестить все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В конце священник громким голосом призывает Духа Святого сойти в освящаемый источник и тотчас же опускает в воду свечу (надо пола-

гать, горящую), что и символизирует схождение Св. Духа, как если бы он спустился в виде голубя. К тому же воск свечи знаменует тело Христа, освятившего им воды при крещении и придавшего им спасительную силу. А еще погружение свечи означает отпущение грехов, обетованное нам самой смертью Христа⁶¹.

В некоторых церквях, пишет Дюран, священник после тушения свечи еще и дует на воду. После троекратного дуновения на воду священник троекратно знаменует ее крестом во имя Св. Троицы, укрепляя ее тем самым против любых возможных попыток дьявола вернуться в нее⁶².

И в завершение со словами «Да освятится источник сей» в воду каплют миром, обозначая тем самым единство Христа и Церкви, поскольку хризма — это Христос, а вода — это народ⁶³.

Итак, в изложении Дюрана вода в зависимости от обстоятельств может обозначать слезы, «народ или человечество», кровь Христову, человечество Христа, Святого Духа или его дары, исповедание Божественного слова, покаяние, крещение, вино и радость духовную, а также кровь ветхозаветного жертвенного животного, в первую очередь, разумеется, агнца. Сама вода или же только упоминание о ней отсылает к ряду ключевых текстов Ветхого и Нового заветов — как взятым по отдельности, так и в тех или иных связях между ними. Правда, на одно из важнейших в данном случае мест из Писания (Иоанн 7: 37) Дюран так и не сослался — на то, где Иисус сравнивает самого себя с водой: «кто жаждет, иди ко Мне и пей» (в Вульгате «*si quis sitit veniat ad me et bibat*»).

Читателю очевидно, что рассматриваемое сочинение передает специфический тип ассоциативного мышления своего автора, которое должно было восприниматься в европейской академической среде XIX — начала XX вв. как сугубо ей чуждое и глубоко архаическое. До революционных достижений этнологии и антропологии (начавшихся, видимо, с работы Л. Леви-Брюля 1922 г. «Первобытное мышление»), «нерациональные» или «дорациональные» формы сознания не пользовались у историков и иных гуманитариев особым вниманием. Так, Л. П. Карсавин оказался едва ли не единственным отечественным исследователем, который всерьез заинтересовался «Рационалом» Дюрана. В блестящей статье 1910 г. он представил труд епископа Мендского в качестве самого выразительного проявления «средневекового мирозерцания», того характерного средневекового мышления, который он назвал «символическим» или «символизирующим»⁶⁴.

Определение это может сегодня вызвать некоторые сомнения, потому что связи, которые Дюран старательно выстраивает, скажем, между водой и народом или водой и кровью агнца, выглядят слишком прямыми и однозначными. При столь жестко проведенном соответствии между озна-

Во второй раз священник благословляет воду именем Сына, перечисляя теперь пять новозаветных чудес с водой. «Благословляю тебя Иисусом Христом, кто в Кане Галилейской превратил тебя в вино...», «...кто ступал по тебе ногами...», «...кто в тебе был крещен Иоанном...», «...кто выпустил тебя вместе с кровью из бока своего...», и «...кто повелел, чтобы все народы крестились в тебе его учениками...»⁵⁸. (Вероятно, при произнесении третьей фразы о крещении Иоанном священник опять опускает руку в воду и «делит» ее на четыре «части». Если так, то Дюран забыл об этом написать.)

Во всех этих формулах, по мнению Дюрана, так или иначе говорится о крещении, и каждая строка из второй пятерницы перекликается с аналогичной из первой. Так, отделение словом вод от тверди соответствует тому, как вода крещения, силой произносимого слова, отделяет от нас твердь наших грехов. С другой стороны, в ходе крещения вода превращается в вино, потому что после изгнания скорби прегрешений сознание наше оказывается словно опьянено той радостью духовной, которая и обозначается вином. Отчего и сказано: «вино, которое веселит сердце человека» (Пс 103: 15). Превращение воды в вино и означает превращение страха перед совершенными грехами в воспарение духа⁵⁹.

Параллелизм между тем, как «Дух носился над водой», и тем, как Христос ходил по водам, состоит не только в использовании одного и того же предлога *super*, — пишет Дюран, — он и так очевиден. Причем именно при крещении (хотя и не при нем одном) действуют все три ипостаси, и действуют нераздельно.

Насчет третьей пары понятно, что это из райских рек вытекла вода крещения, а благодаря крещению церковь распространилась, растекшись по всем четырем сторонам света. И случилось это потому, что Господа крестил Иоанн, в результате чего теперь все воды и обладают «силой возрождения».

Четвертая параллель также прозрачна для Дюрана: язычество и было той пустыней, которую оживила вода крещения. Особую сладость, т. е. особую силу воздействия, она приобрела в силу крестной муки, и потому из бока Христа текла вода⁶⁰.

Пятое сопоставление основывается на том, что Христос и есть та скала, из которой и произошло крещение, возродившее людей, его жаждавших. Ведь крещение не приносит пользы тому, кто сам не жаждал бы его получить. От того и было велено апостолам крестить все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В конце священник громким голосом призывает Духа Святого сойти в освящаемый источник и тотчас же опускает в воду свечу (надо пола-

гать, горящую), что и символизирует схождение Св. Духа, как если бы он спустился в виде голубя. К тому же воск свечи знаменует тело Христа, освятившего им воды при крещении и придавшего им спасительную силу. А еще погружение свечи означает отпущение грехов, обетованное нам самой смертью Христа⁶¹.

В некоторых церквях, пишет Дюран, священник после тушения свечи еще и дует на воду. После троекратного дуновения на воду священник троекратно знаменует ее крестом во имя Св. Троицы, укрепляя ее тем самым против любых возможных попыток дьявола вернуться в нее⁶².

И в завершение со словами «Да освятится источник сей» в воду каплют миром, обозначая тем самым единство Христа и Церкви, поскольку хризма — это Христос, а вода — это народ⁶³.

Итак, в изложении Дюрана вода в зависимости от обстоятельств может обозначать слезы, «народ или человечество», кровь Христову, человечество Христа, Святого Духа или его дары, исповедание Божественного слова, покаяние, крещение, вино и радость духовную, а также кровь ветхозаветного жертвенного животного, в первую очередь, разумеется, агнца. Сама вода или же только упоминание о ней отсылает к ряду ключевых текстов Ветхого и Нового заветов — как взятым по отдельности, так и в тех или иных связях между ними. Правда, на одно из важнейших в данном случае мест из Писания (Иоанн 7: 37) Дюран так и не сослался — на то, где Иисус сравнивает самого себя с водой: «кто жаждет, иди ко Мне и пей» (в Вульгате «*si quis sitit veniat ad me et bibat*»).

Читателю очевидно, что рассматриваемое сочинение передает специфический тип ассоциативного мышления своего автора, которое должно было восприниматься в европейской академической среде XIX — начала XX вв. как сугубо ей чуждое и глубоко архаическое. До революционных достижений этнологии и антропологии (начавшихся, видимо, с работы Л. Леви-Брюля 1922 г. «Первобытное мышление»), «нерациональные» или «дорациональные» формы сознания не пользовались у историков и иных гуманитариев особым вниманием. Так, Л. П. Карсавин оказался едва ли не единственным отечественным исследователем, который всерьез заинтересовался «Рационалом» Дюрана. В блестящей статье 1910 г. он представил труд епископа Мендского в качестве самого выразительного проявления «средневекового мирозерцания», того характерного средневекового мышления, который он назвал «символическим» или «символизирующим»⁶⁴.

Определение это может сегодня вызвать некоторые сомнения, потому что связи, которые Дюран старательно выстраивает, скажем, между водой и народом или водой и кровью агнца, выглядят слишком прямыми и однозначными. При столь жестко проведенном соответствии между озна-

чающим и означаемым уместно было бы говорить скорее просто о знаке, в лучшем случае об аллегории, нежели о символе, и, соответственно, о «знаковости», «аллегоричности», а не о «символичности» постулируемого Л. П. Карсавиным «средневекового миросозерцания». Разница здесь велика, поскольку и знак, и аллегория — именно в силу своей однозначности и смысловой определенности — куда проще символа, содержание которого никогда полностью не исчерпываемо даже самыми подробными и изысканными его толкованиями и может быть уловлено различными реципиентами совершенно по-разному.

Л. П. Карсавин и сам чувствовал здесь опасность для предлагаемого им видения средневекового символизма, но решил скорее отмахнуться от нее, нежели всерьез выстраивать аргументацию: «Скажут: „Это сравнение“. — Разумеется, сравнение, но так ли легко и всегда ли возможно отличить сравнение от символа?»⁶⁵. Думается, что сегодня отличить одно от другого довольно просто — согласно именно названному выше критерию. «Сравнение» — как правило, однозначно, а если и нет, то количество возможных оснований для него в любом случае ограничено. К тому же сами эти смыслы, как правило, поддаются ясному выражению — переводу в речевые объяснения. Символ же — всегда неоднозначен, количество возможных его определений неизвестно в своей бесконечности, содержащиеся в нем смыслы могут легко схватываться сознанием, но при этом лишь с трудом поддаваться вербализации или не поддаваться вовсе.

Замечает Л. П. Карсавин и вторую опасность, грозящую его концепции, но и к ней относится, похоже, без должной серьезности: «Утверждая существование символизма мышления и его последствий и стараясь показать распространённость наблюдаемого, я оперирую относительно ограниченными данными, к тому же касающимися сравнительно образованных слоев общества. Не следует ли потому ограничить в этом смысле и приведённые выше замечания?»⁶⁶. На свой риторический вопрос автор дает, разумеется, отрицательный ответ, указывая на символизм зданий соборов, который должен был понятен простым мирянам, на то, что проповедники с кафедр постоянно разъясняли пастве значение тех или иных символов, на символизм Евангелия и символическую экзегезу катаров, распространявшуюся среди людей темных, на любовь необразованного Франциска Ассизского к символам... «А что касается упрощённой формы символизма — веры в необходимую связь между двумя явлениями, она ещё распространённее, отражаясь в пророчествах и знамениях, в приметах и гаданиях, в верованиях в какую-то таинственную связь между статуей Марса и судьбами Флоренции, в астрологии, к которой обращаются не только сильные мира сего, а и тёмные люди, народ и войско»⁶⁷.

В отличие от Л. П. Карсавина, писавшего свою статью на пике оптимистически-рационального самовосприятия европейской цивилизации, мы сегодня, благодаря усилиям антропологов, историков, психологов (и еще больше — благодаря великим разочарованиям XX в.), готовы смириться с тем, что «символическое мышление» — как его понимал Л. П. Карсавин — едва ли не столь же значимая часть нашего собственного бытия, как и далекого Средневековья — разве что не каждый обыватель будет связывать судьбы Флоренции со статуями Марса. Аналогично, структуры «первобытного мышления» (а если точнее переводить заголовок знаменитой книги, то «первобытной ментальности») вовсе не остались в прошлом, как полагал Л. Леви-Брюль, но продолжают влиять на жизнь сегодняшних сообществ, притом даже в самых футуристических мегаполисах. Мы вправе говорить о вытеснении таких форм мышления из ученого дискурса, но вовсе не из массовой повседневности. Если же, вслед за Л. П. Карсавиным, принять в качестве определяющей черты символического мышления уверенность в наличии связей между явлениями, в действительности никак не связанными между собой, то подборка примеров такого «символизма» из сегодняшней жизни вполне может поспорить по колоритности с теми, что нашел он в латинском Средневековье.

Самое главное — текст Дюрана (как и сочинения других литургистов, его предшественников) может быть прочитан в совершенно ином ключе, чем это сделал Л. П. Карсавин. Притом так, что «Рационал» окажется (в согласии с собственным названием) выражением отнюдь не якобы господствовавшего во всем европейском обществе на протяжении Средних веков ассоциативного мышления, отличающего «среднего религиозного человека», а как раз напротив: развивавшейся в этом обществе новой тяги к рационализации взгляда на весь мир вообще и на Божественное — в частности. Ведь мы имеем дело не с чем иным, как с последовательным *рациональным* истолкованием литургической *мистерии*. И такому рациональному истолкованию Дюран старается придать всеобщность. Конечно, он делает оговорки и про разнообразие церковных обычаев, и про то, что некоторые из них возникли из тех или иных случайных обстоятельств, не заслуживающих усилий экзегета для их объяснения⁶⁸. Но, несмотря на это, Дюран с большим или меньшим успехом старается предложить понятное объяснение для каждого элемента церковного здания, убранства и литургии — он словно боится оставить хоть единую деталь без назначения ей единственно возможного места в драме предопределения и спасения. В методичном стремлении Дюрана ко всеохватности и систематичности ощущается подход юристов болонской школы, с одной стороны, и недавно появившихся новых последователей Стагирита — с другой.

Характерно, что Дюран не просто предлагает свои объяснения, но еще и сурово критикует тех прелатов и священников, которые даже «сегодня» позволяют себе служить, не понимая смысла литургических действий и предметов. Он сравнивает их со слепыми поводырями, ведущими слепцов⁶⁹. Тем самым книга Дюрана оказывается исполнена просветительского пафоса, будучи к тому же нацелена против клириков, понимающих литургию более в мистическом, нежели аллегорическом ключе. Конечно, епископ Мендский дает понять, что опирается на авторитетную традицию, но вместе с тем с самого начала заявляет, что не все из суждений его предшественников заслуживают доверия⁷⁰. Тем самым он, по сути дела, развязывает себе руки в изобретении собственных интерпретаций, необходимых, чтобы истолковать все уголки богослужебного пространства и всё, что происходит в каждом из них.

Пожалуй, мы вправе — в полную противоположность Л. П. Карсавину — констатировать, что Дюран ведет дело в сторону демистификации и рационализации богослужения. Ради того, чтобы придать литургическим жестам значимость в глазах клириков, склонных к формальному выполнению своего служения, он называет мистические тайны, стоящие за этими жестами. Но даже только называя тайны, он профанирует восприятие литургии у тех клириков, которые видели в ней непостижимую разумом мистерию единения с Богом.

И все же не стоит спешить отказывать труду Дюрану в символизме — уже хотя бы потому, что мы плохо представляем себе, как именно его воспринимали читатели, какие выводы о содержании богослужения они из него делали. При том, что выявленные Дюраном соответствия, как правило, однозначны, они сплетены в такую густую сеть, что могут «отсвечивать» одно в другом. В конце концов, связи между покаянием, паствой, слезами, кровью, дарами Святого Духа и крещением могут выстраиваться в самые разнообразные сочетания и связываться в ассоциативные поля, как через общий им всем «синоним» — воду, так и помимо него. И если тренированный Дюраном взгляд в состоянии узнать в воде дюжину «однозначно» связанных с нею смыслов, ни к одному из которых ее значение полностью не сводится, то он вполне в состоянии заподозрить наличие у нее бесчисленных иных значений, пока еще не выявленных.

Кроме того, Дюран ведь не клянется рассказать нам действительно все о смыслах, сокрытых в литургическом действе. На благо своей душе и к пользе читателя он обещает вскрыть, изложить по возможности ясным стилем и разъяснить тайные мистерии божественных служб — но вообще-то лишь в той мере, в какой необходимо клирикам для выполнения их повседневных обязанностей⁷¹. Надо полагать, автор предполагает

наличие и более высоких смысловых уровней в литургии, которые он не освещает, но приблизиться к постижению которых читатель при определенных условиях может попробовать. В конце концов, Дюран и сам говорит, что истина еще во многом сокрыта⁷², а, как мы знаем, символ как раз и представляет собой способ приобщения к скрытым истинам.

* В данной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 году.

¹ О биографии Дюрана см. прежде всего: *Leclercq A. Guillaume Duranti, surnommé le Spéculeur // Histoire littéraire de la France. Paris, 1842. Vol. 20. P. 413–430; Andrieu M. Le Pontifical romaine au Moyen Âge. Vol. 3. P. 3–5; Vasina A. Guillaume Durand, recteur de Romagne // Guillaume Durand, évêque de Mende (v. 1230–1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24–27 mai 1990 / Textes réunis par Pierre-Marie Gy. Paris, 1992. P. 33–45; Thibodeau T. M. William Durand: Compiler Rationalis // Ecclesia orans. 1992. Vol. 9. P. 97–113; Ткаченко А. А. Дуранд // Православная энциклопедия. Т. 16. М., 2007. С. 346–347. Кроме того, специалисты считают весьма существенной неопубликованную диссертацию: *Menard C. C. William Durand's Rationale divinatorum officiorum: Preliminaries to a New Critical Edition. Rome, 1967.* К теме данной статьи ближе всего диссертация: *Ломакин Н. А. Образы пространства в папском церемониале XIII–XIV вв. М., 2012, частично опубликованная: Он же. Символическое толкование пространства церкви в трактате Гийома Дюрана «Rationale divinatorum officiorum» // Средние века. Вып. 73 (1–2). М., 2012. С. 178–203. Когда делался выбор, как следует здесь транслитерировать имя автора «Рационала», предпочтение было отдано варианту, предложенному Н. А. Ломакиным.**

² См. критическое издание: *Gvilelmi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum I–IV / Ed. A. Davril, T. M. Thibodeau. Turnhout, 1995 (Corpus Christianorum Continuatio Medi-*

aeualis, 140); Gvilelmi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum V–VI / Ed. A. Davril, T. M. Thibodeau. Turnhout, 1998 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis, 140A); Gvilelmi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum VII–VIII / Ed. A. Davril, T. M. Thibodeau. Turnhout, 2000 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis, 140B). Далее при ссылках на сочинение Дюрана: RDO с указанием книги, главы и параграфа, а также в скобках номера тома издания А. Давриля и Т. Тибодо и страницы. Существенно, что в их издании, помимо прочего, отмечены отличия двух редакций трактата: первой, подготовленной в 1286–1291 гг., и второй, переработанной в 1295–1296 гг. Однако в дальнейшем внимания этим отличиям уделяться не будет: они не выявляют возможной эволюции взглядов Дюрана на символизм воды.

³ *Amalarius Metensis. Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. T. 2: Liber officialis. Città del Vaticano, 1949 (Studi e testi, 139).* Об авторе см. прежде всего: *Cabaniss M. Amalarius of Metz. Amsterdam 1954; Усков Н. Ф. Амалар Симфозий // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 92.* Дюран не ссылается на Амалария, хотя и цитирует один пассаж почти дословно — впрочем, возможно, взяв его из вторых рук: *Gvilelmi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum VII–VIII. P. 249.*

⁴ Список см. *Ibidem. P. 211–217.* Одна полная рукопись начала XV в. хранится в Санкт-Петербурге.

⁵ *Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Bd. 7. Leipzig; Stuttgart, 1968. Nr. 09101–09144, 7 Sp. 741a, 7 Sp. 747a.*

⁶ *Albaric M. Les éditions imprimées du Rationale divinatorum officiorum de Guillaume Durand de Mende // Guillaume Durand, évêque de Mende... P. 183–200, здесь P. 184.*

⁷ *Ibidem. P. 183–200.*

⁸ См. ее издание: «Rationale divinatorum officiorum» *Wilgelmi Durandi* в русском переводе

- конца XV в. / Изд. А. А. Романова, В. А. Ромодановская. М.; СПб., 2012. Здесь приводится и латинский текст VIII книги по изданию 1486 г., с которого и был сделан перевод.
- ⁹ Тем не менее, аудитория Дюрана была, видимо, лучше подготовлена, чем те, к кому обращался со своим толкованием богослужебных обрядов другой весьма популярный в Средние века французский литургист Иоанн Белет (ранее 1135 — ок. 1185). Он, похоже, писал для низшего клира и даже мирян, пренебрегая при этом длинными разъяснениями, свойственными стилю Дюрана. Последний очень много заимствовал из «Суммы церковных служб» Белета, хотя практически без каких-либо ссылок. См. ее новое издание: *Iohannes Belet. Summa de ecclesiasticis officiis* / Ed. H. Douteil. Т. 1–2. Tournhout, 1976 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 41–41A). О манере использования Белета Дюраном см.: *Gvilemi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum VII–VIII*. P. 251–252.
- ¹⁰ «...quatenus de singulis que in ecclesiasticis officiis, rebus et ornamentis consistunt, quid significant et figurent, eo valeam reuelante clare et aperte disserere et rationes ponere...» — *RDO Prohemium*, 1 (1, 3).
- ¹¹ Подробный перечень явных и скрытых источников Дюрана см.: *Gvilemi Dvrandi Rationale divinatorum officiorum VII–VIII*. P. 235–269.
- ¹² *RDO IV*, IV, 9 (1, 266).
- ¹³ «Prima in qua fit iudicium purgationis, que in usu non est». — *RDO IV*, IV, 10 (1, 266).
- ¹⁴ Отмечено еще в старой работе: *Majer F. Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland. Ein Bruchstück aus der Geschichte und den Alterthümern der deutschen Gerichtsverfassung*. Jena, 1795. S. 41–42. См. также подробное описание в статье: *Aquae Frigidae* // *Hofmann J.J. Lexicon Universale*. Т. 1. Leiden, 1698. P. 276–277. Для темы данной статьи важна также статья: *Aqua Aspersionis seu Benedicta* // *Ibidem*. P. 275.
- ¹⁵ «Secunda, aqua que sanctificatur in dedicatione ecclesie et altaris...» — *RDO IV*, IV, 10 (1, 266).
- ¹⁶ «Tertia qua in ecclesiis aspegimur...» — *Ibidem*.
- ¹⁷ «Quarta aqua baptismi». — *Ibidem*.
- ¹⁸ *RDO I*, VII, 7 (1, 85).
- ¹⁹ «In qua benedictione quatuor necessaria sunt uidelicet aqua, unum, sal et cinis». — *RDO I*, VII, 7 (1, 85).
- ²⁰ *RDO I*, VII, 8 (1, 86).
- ²¹ *RDO I*, VII, 9 (1, 86).
- ²² *RDO I*, VII, 9, 13 (1, 86 — 87).
- ²³ «...potest dici quod hec aqua benedicta Spiritum sanctum significat, sine cuius flatatione nihil unquam sanctificatur et sine cuius gratia non fit remissio peccatorum». — *RDO I*, VII, 10 (1, 86).
- ²⁴ «Et nota ordinem sacramenti: exterius aqua, interius Spiritus ecclesie consecratur». — *RDO I*, VII, 11 (1, 86).
- ²⁵ *RDO I*, VII, 10 (1, 86).
- ²⁶ «...postmodum benedicit aquam, deinde in quatuor cornibus altaris configurat quatuor cruces cum aqua benedicta». — *RDO I*, VII, 4 (1, 85), ср.: «Hiis omnibus permixtis, pontifex quatuor cruces cum aqua ipsa in quatuor cornibus altaris et unam in medio, facit». — *RDO I*, VII, 14 (1, 87).
- ²⁷ «Quatuor cruces representant quadruplicem caritatem quam hii qui ad altare accedunt habere debent, scilicet ut diligant Deum, seipsos, amicos et inimicos». — *RDO I*, VII, 14 (1, 87).
- ²⁸ «... in corde per meditationem, in ore per confessionem, in corpore per mortificationem, et in facie per assiduam impressionem». — *Ibidem*.
- ²⁹ «Crux in altaris medio significat passionem quam Christus in medio terre subiit per quam operatus est salutem in medio terre, id est Ierusalem». — *Ibidem*.
- ³⁰ *RDO I*, VII, 4 (1, 85); 15–21 (I, 87–90).
- ³¹ «Fiunt insuper huiusmodi aspersiones cum aspersorio de ysopo facto, per quam herbam, que humilis est Christi humilitas congrue designatus...» — *RDO I*, VII, 20 (1, 89). См. также *RDO I*, VII, 4 (1, 85).
- ³² *RDO I*, VII, 18 (1, 88).
- ³³ *RDO I*, VII, 19 (1, 89).
- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ *RDO I*, VII, 21 (1, 90).
- ³⁶ *Ibidem*.
- ³⁷ «...ut omnis spirituum immundorum spurcicia, tam de habitacula, quam de cordibus fidelium, propellatur». — *RDO IV*, IV, 1 (1, 263).
- ³⁸ *RDO VII*, XXXV, 29 (3, 96). Автор здесь специально поясняет, что окропление мертвых не избавляет их от грехов (очевидно, с таким мнением он тоже сталкивался), но только отпугивает злых духов. Кроме того, такое кропление — знак единения в принятии таинств, в котором община состояла с покойным, пока он был жив. «В старину» ради выражения той же

- мысли было принято целовать мертвеца, — замечает Дюран, ссылаясь при этом на какое-то место у Псевдо-Дионисия Ареопажита, которое не удастся идентифицировать.
- ³⁹ «Nec aspergimur ut rebaptizemur, sed ut gratiam diuini nominis cum memoria baptizmi inuocemus». — RDO IV, IV, 4 (1, 264). Данное место является точной цитатой из Сикарда Кремонского: Sicardi Cremoniensis episcopi *Mitralis de officiis* / Ed. G. Sarbak, L. Weinrich. Turnhout, 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 228). P. 538 (VI, 15).
- ⁴⁰ То же, видимо, имел в виду и Л. П. Карсавин, когда писал о методах работы средневековых литургистов, прежде всего Дюрана: «...символическое толкование актов культа рассматривается не как измышление, присоединяемое к ним, а как раскрытие настоящего их смысла, их природы, священной, потому что восходит она к святым и к святой церкви». — *Карсавин Л. П.* Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII века) // Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М., 1992. С. 162.
- ⁴¹ «Si quis aspersus non fuerit ... ad uite eterne beatitudinem non perueniet». — RDO I, VII, 13 (1, 87).
- ⁴² RDO IV, IV, 5 (1, 265).
- ⁴³ RDO IV, IV, 6 (1, 265).
- ⁴⁴ «A latere igitur dextro exiuit quia de diuina Christi natura Spiritus sanctus, aqua inuisibilis, procedit qui aque uisibili, que de latere leuo- id est de humanitate lanceata-profluxit, saluandi uirtutem tribuit». — RDO IV, IV, 7 (1, 265). Сравни: Sicardi Cremoniensis episcopi *Mitralis*, p. 538 – 539 (VI, 15).
- ⁴⁵ «...et fit hoc ad notandum quod populus per aquam intellectus, ut sanctificari possit per sacerdotis officium uerbo Dei imbuitur, quod per salem significatur». — RDO IV, IV, 8 (1, 266).
- ⁴⁶ «Per aquam quoque confessio, per salem amaritudo significatur» — Ibidem.
- ⁴⁷ «Ex qua mixtura geminus partus procedit, scilicet diuisio seu separatio delictorum, et ortus uirtutum ac bonorum operum» — Ibidem.
- ⁴⁸ RDO IV, IV, 9 (1, 266).
- ⁴⁹ RDO IV, IV, 3 (1, 263–264).
- ⁵⁰ RDO IV, IV, 10 (1, 266).
- ⁵¹ RDO IV, IV, 10 (1, 266).
- ⁵² RDO VI, LXXXII, 3 (2, 408).
- ⁵³ Начало вставки: VI, LXXXII, 3, строка 39 (2, 408), конец — LXXXII, (6), строка 67 (2, 409).
- ⁵⁴ RDO VI, LXXXII, 3 (2, 408).
- ⁵⁵ RDO VI, LXXXII, 3–6 (2, 409).
- ⁵⁶ RDO VI, LXXXII, 9 (2, 411).
- ⁵⁷ RDO VI, LXXXII, 7 (2, 410).
- ⁵⁸ Ibidem.
- ⁵⁹ «Aquam enim in uinum mutari est timorem de peccatis conuerti in exultationem menti». — RDO VI, LXXXII, 8 (2, 410).
- ⁶⁰ RDO VI, LXXXII, 8 (2, 411).
- ⁶¹ «Et tunc deponitur cereus in aquam, que cerei immersio est Spiritus sancti aduentus, seu missio, qui in aqua baptismi in specie columbe descendit, Secundo, ideo cereus in aquam deponitur quoniam corpus Christi, per ceram significatum, in baptisate aquas sanctificauit et uim regeneratiuam illis contulit. Tercio, baptismus cerei remissionem peccatorum significat, quam per Christi mortem consecuti sumus». — RDO VI, LXXXII, 10 (2, 412).
- ⁶² RDO VI, LXXXII, 11 (2, 413).
- ⁶³ «Per huius ergo admixtionem, unio Christi et Ecclesie significatur, nam chrisma est Christus, aqua populus...» — RDO VI, LXXXII, 12 (2, 413).
- ⁶⁴ *Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 168, 172 и др.
- ⁶⁵ Там же. С. 164.
- ⁶⁶ Там же. С. 172–173.
- ⁶⁷ Там же. С. 173.
- ⁶⁸ RDO Prohemium, 13–15 (1, 8–9).
- ⁶⁹ RDO Prohemium, 3 (1, 4).
- ⁷⁰ «Licet igitur non omnium que a maioribus tradita sunt ratio reddi posit, quia tamen quod in hiis ratione caret extirpandum est...» — RDO Prohemium, 1 (1, 3).
- ⁷¹ «Decreuimus itaque, pro anime nostre salute atque legentium utilitate, secreta diuinorum officiorum misteria hic claro stylo, prout erit possibile, exarare atque digerere, et que uires ecclesiastices pro cotidiani usus intelligentsia necessaria uisa sunt enucleare et medullitus explicare...» — RDO Prohemium, 14 (1, 9).
- ⁷² «... tamen adhuc multiplex ueritas latet, quam non videmus...» — RDO Prohemium, 6 (1, 5).

Mikhail Boytsov
Centre for Medieval Studies, School of History,
National Research University Higher School of Economics

«*Aqua Spiritus sanctus est*»: Symbolism of Water in the Rationale of William Durand

One of the greatest medieval liturgists, William Durand (c. 1230–1296) distinguished between four kinds of blessed water (*aqua benedicta*): the cold *water of purification* that had been used earlier for ordeals; the water for consecration of church buildings and altars; the water with which aspersions be made during the liturgy (*aqua exorzisata*), and, finally, the Baptismal water.

Without having described the first kind of the blessed water at all ('because it is no longer used'), Durand explained what further ingredients are required for the second one: salt, wine and ashes. This mixture relates to the fact that „the enemy should be expelled in four ways“ (*quatuor sunt, qui inimicum expellunt*): 1) by *lacrimarum effusio* — shedding tears (water), 2) by spiritual exaltation (wine), 3) by profound meditation (*matura discretio*) (salt), and, finally, 4) by deep humility (ashes). On the other hand, water means the *populus* or *humanitas*, wine — *deitas*, salt — *doctrina diuinis legis*, and ashes preserve the remembrance of the Lord's Passion (*memoria dominice passionis*). Therefore wine blended with water denotes Christ as God and Man (*Christus Deus et homo*). But the same mixture means also the people joined through the faith in the Divine Law (salt) and the Lord's Passion (ashes) to its Head, Who is God and Man simultaneously (wine and water). At the same time the blessed water signifies the Holy Spirit, without whom there can be no remission of sins. The altar, the church and the people use to be aspersed with the third kind of blessed water, in order to chase away all the evil spirits not only from the building but also from the hearts of the faithful. To the same end the dead bodies are also sprinkled upon. Durand stresses here that the blessed water does not give remission of sins for the dead. The fourth kind of blessed water, used for baptism, is naturally the most important of all. However, Durand did not cared very much for its symbolic meaning, probably assuming that his readers must be well informed in this point. He preferred rather to discuss here some special details, such as the use of oils in the baptismal rite. So he criticized the old tradition to sprinkle the head of a candidate with water before anointing him. This is false, for any positive effect of the blessed water can occur only over a fully baptized person. What Durand describes, on the contrary, in great detail, is the rite of consecrating the baptismal font.

Thus water, according to Durand, could mean in different contexts quite different things: tears, “the people or the mankind”, the blood of the Old Testament lamb or of Christ, the humanity of Christ, the Holy Spirit or the gifts of the Holy Spirit, Confession of God’s word, repentance, baptism, wine, spiritual joy and so on. Every time Durand mentions water, he makes reference to key texts of the Old and New Testaments in their different combinations. The text of the *Rationale* conveys a very specific type of associative thinking, identified by Leo Karsavin as symbolism combined with mysticism — the amalgam, that, according to him, was quite typical for the ‘medieval mind’. We claim, on the contrary, that this kind of intellectual activity, that we would better call ‘liturgical’, emerged on the basis of allegory and rationalism rather than that of symbolism and mystics.