

К.А. Куксо

ОТ «ГОЛОДНОЙ ДУШИ» К «ДУХОВНОЙ ЯСНОСТИ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОПЫТА БОЛЕЗНИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Статья посвящена процессу выделения экзистенциального измерения болезни в культуре высокого и позднего Средневековья. На материале теологических учений данного периода показывается, каким образом болезнь становится принципиальным и неизбежным параметром человеческого онтоса. Анализ взаимосвязей сформированных здесь трактовок телесных расстройств с фундаментальными понятиями христианской антропологии служит акцентированию этической продуктивности средневековой семиотики болезни. Автор уделяет преимущественное внимание теологическим истолкованиям страдания в средневековой культуре и рассматривает, каким образом последние предreshали экзистенциальный аутопоэзис больных. Прослеживаемая в статье генеалогия экзистенциально-феноменологического измерения опыта болезни осуществляется посредством методологических установок истории идей на материале традиции осмысления больной плоти теологической антропологии Средневековья. Основными выводами проведённого исследования выступают, во-первых, что открытию экзистенциального ресурса болезни европейская культура обязана средневековой эпохе. Во-вторых, в статье концептуализированы сформированные в данных хронологических рамках основания культурной экологии страдания, в границах которой такое проявление дефектности человека как болезнь выступает культуросозидательной силой.

Ключевые слова: экзистенциал болезни, страдание, аутопоэзис, фактичность недуга, онтологическое измерение ущербности, рефлексия дефектности, грех, одухотворение факта, персонализация болезни, метаноия.

Abstract. This article is dedicated to the process of determination of existential dimension of illness in the culture of high and late Middle Ages. Based on the material of theological doctrines of this period, it is demonstrated how the illness becomes crucial and inevitable parameter of the human ontology. The analysis of the interconnections between the formed interpretations of bodily disorders and fundamental definitions of Christian anthropology, contributes into accenting the ethical productiveness of the medieval semiotics of illness. The author gives attention primarily to the theological interpretations of suffering in medieval culture, as well as examines how the latter predestined the existential autopoiesis of the sick. The followed in the article genealogy of the existential-phenomenological dimension of the experience of illness is realized by means of methodological orientations of the history of ideas based on the material of the tradition of understanding the sick flash of theological anthropology of the Middle Ages. The author concludes that the European culture owes to the medieval era regarding the discovery of the existential resource of an illness. The article also conceptualizes the formed within the stated chronological framework grounds of the cultural environment of sufferings, within the limits of which such manifestation of illness acts as a cultural constructive power.

Key words: Metanoia, Personalization of illness, Spiritualization of the fact, Sin, Reflection of viciousness, Ontological dimension of inferiority, Facticity of the vice, Autopoiesis, Suffering, Existential of illness.

Для современного самосознания болезнь вне медицинской экспертизы предстаёт явлением со стёртым содержанием. Это предельно парадоксальная ситуация, когда антропологически неизбежный феномен застревает в своей фактической данности, его экзистенциальные очевидности предельно затемняются, различные формы опыта авто-патологии, феноме-

нологическая сторона опыта болезни теряют убедительность. При первых признаках проявления существо болезни сразу передоверяется нашей повседневной медицинской религии: врач не только диагностирует недомогания и предписывает пути их преодоления, но, в первую очередь, производит постановку связанного с ними режима сознания. Так в сферу медицинской компетенции входит от-

слеживание и, что существенней, фиксация истории болезни. В полномочиях медика также прогнозирование её будущего исхода. И, конечно, здесь же тщательно оттачивается вся детализированная выразительность болезней: «болезни хронические», «с неясным генезом», «аутоиммунные заболевания», «ремиссия болезни» и т.п. Всё это удостоверяет, что очевидности болезни всецело определяются профессионалам от медицины. Как следствие – состояние болезни не дублируется рефлексивным замедлением в опыте её носителей. Сама возможность рефлексивной паузы, вырывающей явление из сплошности потока непроблематичной эмпирии и очерчивающей его контур, благодаря чему феномен обретает плотность, предстаёт во всей своей оригинальности и полноте, в отношении немощей профанируется культурой.

Данная ситуация оборачивается выпадением из антропологической конституции одного из фундаментальных феноменов, связанного с человеческой конечностью, временностью, пластичностью. В этом плане картезианский кошмар приобретает чрезвычайные обороты: гипотеза Декарта о злом божье-обманщике, намеренно подменяющем феноменальные ряды нашего опыта, становится попросту неуместной, поскольку сам вопрос об адекватности дублирования событий физического ряда деятельностью *cogito* уже не может быть поставлен. При протекании болезни событие *cogito* (понятое как самоданность переживаний) заведомо приостановлено – оно полностью объективируется в лабораторных дешифровках, аппаратных наблюдениях и априорных допущениях профессиональной диагностики. Всё это привносит ряд скрытых, но экзистенциально необратимых содержаний.

Во-первых, обозначается сакрализация специалистов от медицины: совершенным существом (в трактовке Картезия), обеспечивающим взаимосвязь между соматическими явлениями и когитальной активностью оказывается конкретный медик с воплощённостью в его интеллекте достижений научной медицины. Вопрос ответственности при этом решается автоматическим образом – безальтернативность субъекта достоверности разрешается в рефлекс доверия пациента. Автоматизм ответственности и рефлекс доверия: эти невозможные в метафизическом плане реалии, тем не менее, беспроblemно реализуются. Если ситуацию формализовать, то здесь можно фиксировать гетерономию воли. Остаётся только гадать о её субъекте, которого, заметим, может и не оказаться вовсе: за ней может не быть ни целеполагающего коллектива, ни дискурса идеологии, ни зрелого в позитивистском смысле сознания – только слепой

эффект определённой конфигурации социального поля. Тем неотложней становится проблема тела и власти, мотивов и специфики отчуждения человеческой субъективности от уровня тела.

Во-вторых, налицо утрата ближайшей окрестности нашего опыта: существование с дальними прицелами (современный пафос технологического оптимизма, когнитивистских улучшений человеческой природы, навязчивость экспериментов трансгуманистов), но с тотальным выпадением из ближайшего. При этом вслед за упадком персонального проживания недуга на периферию уходят существенные регионы опыта. Ситуация разыгрывается по принципу возвратного эффекта. Современный порядок культуры делает предельно второстепенной и засоряет самоданность переживаний больного, замещая их грандиозным медико-технологическим комплексом и инвестициями дисциплинарного контроля. И данная субституция является антропологически трансформативной. Она вымывает из грунта человеческого устройства болезнь как эмоционально-волевой феномен, в котором исполняются временность, реально проживаемая пространственная разметка опыта, а в пределе и экзистенциальный выход к целому реальности.

Дело здесь в том, что сама ситуация болезни онтологична по преимуществу: в ней разрешается безосновность, «не-алиби в бытии» человеческой экзистенции. Способ бытия больным (здесь, прежде всего, подразумеваются хронические заболевания) по определению предполагает отсечение всех дефективных, устроенных по принципу рассеяния в мире модусов присутствия и активное исхождение в реальность. Говоря иначе, болезнь является катализатором действительной причастности к ней. Отсюда – интенсивность проживания времени: проживание структурной для него мимовости вне ухода в его трансцендентально-формализующие, отсрочивающие или утилитаристко-предметные данности. Здесь же возникает и буквальная осязательность пространства: проживание его разметки далёкого-близкого на уровне кинестетических и гаптических возможностей увеченного тела. Но, главным образом, строй экзистенции больного как бытия без подпорок несёт в себе потенциал выхода в *Weltlauf* как в необходимость самого бытия.

Материалы культурной истории демонстрируют, что в совокупности ментальных установок и повседневных практик высокого и позднего Средневековья болезнь получила размерность экзистенциальной структуры. Именно в рамках обозначенного периода был разомкнут экзистенци-

альный ресурс болезни – болезнь начинает особым образом маркироваться в порядке человеческого существования, превышая свой физиолого-патологический срез, утрачивая все возможные вариации смысла случайного происшествия, и чётко прорисовывается в пространстве существования как неизбывная размерность человеческого онто-са. Открытию безаналоговости и экзистенциальной исполненности опыта болезни европейская цивилизация обязана средневековой эпохе.

Итак, европейское Средневековье в смысловой и аффективной акцентуации болезни сделало последнюю измерением не только неустранимым из человеческого существования, но и катализирующим его радикальные трансформации, аутопозитические перекройки. И, в этом, конечно, христианская фатализация страдания сыграла основную роль [1]. Определённость человеческой историчности рубежами первородного греха и спасения предопределила вхождение болезни в план эпохальной онтологии и возвела её в ранг фундирующего мышление понятия. Несмотря на вариативность трактовок болезни в средневековой западноевропейской теологии, недуг здесь предстанет фактом, требующим личной обращённости и удостоверяющим о разомкнутости, несплошности человеческой природы – возможности её радикальной перестройки. В качестве первоначального приближения к своеобразию данной определённости кратко обозначим отсутствие даже условий её возможности в рамках античной классической рациональности.

В классической античности распространилось предельно индивидуализирующее понимание немощей. Предопределившая его связка между физическим неблагополучием и образом жизни обязывала к конкретизации этиологий. Аналогичное отношение управляло и терапией. В гиппократовской медицине универсальные методики должны были поверяться особенностью отдельного случая болезни. Но, несмотря на жёсткую связь осмысления патологии с особенностями индивидуальной конституции и жизни, болезнь не выступала здесь экзистенциальным катализатором.

В греческой профессиональной медицине различные трактовки болезни исходили из понятия патологии как нарушения космического равновесия. Так, больное тело воплощало в себе миниатюру космической коррупции – неправильной сборки элементарных сил мира. На уровне повседневного опыта оно взывало к образу жизни, попадающему в общий космический ритм. На уровне врачевания – к исправлению неравновесных сочетаний мировых стихий в масштабе болящего тела. Для усвоения

данной идентификации патологического состояния достаточно вспомнить, как позиционирует своё искусство участник памятного на протяжении всей истории философии симпозиона врач Эриксимах: «...и в самом теле угождать началу хорошему и здоровому – в чём и состоит врачебное искусство – прекрасно и необходимо, а началу плохому и больному – позорно, безобразно, и нужно, наоборот противодействовать, если ты хочешь быть настоящим врачом. ... Самые же враждебные начала – это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое Благодаря своему умению внушать этим враждебным началам любовь и согласие наш предок Асклепий ... положил начало нашему искусству» [2, с. 95]. Иллюстративна в этом отношении и отмеченное Платоном в рамках теории потоков, мировых первостихий, вращающихся в смертном теле и согласуемых гиперураническим первородством разумной души, балансирование больного на территориях взбешённости живого космоса. Ослабление координирующей способности души, согласно Платону, приводит к самопроизвольному буйству безмерных потоков, разрывающему изнутри конечное тело. Когда доминантное круговращение души не в силах властвовать и править, когда «...они [движения элементарных частиц смертного тела (уточнение моё – К.К.)] пошли вкривь да вкось, всемерно нарушая круговое движение По причине ... этих состояний душа ..., вступив в смертное тело, поначалу лишается ума; ... когда каждый из кругов направляет свой бег согласно природным очертаниям ... носитель их окончательно становится разумным существом. Если же к этому добавится правильное воспитание, он будет цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из недугов; а если он проявит нерадивость, то, идя по своей жизненной стезе, он будет хромать и сойдёт обратно в Аид несовершенным и неразумным» [3, с. 446-447]. Расогласованность вращений элементарных частиц тела обнаруживает себя нездоровьем.

Здесь совершенно корректны пассажи Шпенглера о соматичности в греческой транскрипции нижних «этажей» души [4, с. 484-490]: животная и вегетативная части души телесны, они лишены бесконечной открытости – в них нет никакой дали. И равно поэтому им просто «некуда» экзистировать. Свидетельство невозможности чистого экзистирования в ситуации болезни косвенным образом присутствует и у Аристотеля. Так в трактате «О душе» Аристотель заключает о необходимости двойной оптики при определении природы даже душевных состояний (негодования, страха, сострадания, отвая и т.п.). К исследованию реальности

последних необходимо должно быть подключено сугубо натуралистическое рассмотрение, трактующее душевные волнения как изменения, «движения» в теле или в его части. Так в рассуждении о природе гнева позиция диалектика, утверждающего самодостаточность феноменологического описания аффекта, дополняется взглядом натурализующего естествоиспытателя: «...диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление...; рассуждающий же о природе – как кипение крови или жара около сердца» [5, с. 374].

И потому ясно, что если даже душевные события вызывают к физиологической аналитике, которая, в свою очередь, проводится посредством замеров на уровне отдельного тела альянсов космических первоэлементов, то состоявшаяся в античном классическом контексте индивидуализация болезни не приведёт к сколь-нибудь масштабному экзистенциальному предпрятию. Подобно тому как всякое движение в порядке тел должно быть «скорректировано» восстановлением космического равновесия, тело, охваченное болезнью, необходимым образом вызывает к состоянию, согласному с космическим порядком. Комментируя существенное для аристотелевской физики понятие «естественных мест», об этом хорошо пишет Койре: «Всё это восстановление порядка и является как раз тем, что мы назвали движением “по природе”. Нарушить равновесие – вновь восстановить порядок; совершенно ясно, что порядок составляет прочное и длительное состояние, которое само по себе стремится пребывать вечно» [6, с. 134]. Именно поэтому классика греческого медицинского мышления утверждает «надстроечность» медицины по отношению к природе. Этим же предуготовлен и существенный для гиппократиков императив заботы о больном как сохранения природы. Персонализированное отношение к недугу и его носителю тонет в космофилии.

Христианская духовность, а именно догмат о Воплощении и событие крестной смерти, разомкнул измерение одухотворённости факта: «Тезис о творении “из ничто” означает, что наш мир не имеет в своём основании эйдетического плана. ... Соответственно, меняется и задача “теоретика”: дело теперь идёт не столько о том, чтобы обнаружить сущность, сообразно с которой Бог творил мир, сколько о том, чтобы гипотетически синтезировать феноменальные ряды. ... мы видим, как открывается “фактичность факта”. Христианство придаёт невиданную ценность опыту свидетельства (событие свидетельства возводится в эпистемологический абсолют): перед нами событие немислимое (смерть Бога) – и притом очевидное.

Для греков это – нонсенс: немислимое постольку и невидно, оно – скотома. ... Присматриваясь к дальним аватарам этого онто-теологического прорыва, скажем: именно здесь исток декларируемого “эмпиризма” новых наук. Факт – это не просто важно, факт – это главное. Но если факт так важен, то важна и дающая его непосредственность опыта: интуиция – любимое слово и номиналистов, и мистиков. ... Но это доверие к непосредственности опыта ни в коей мере не есть что-то спонтанное и “природно-присущее” познанию – доверие это веками отработывалось на апостольском тренажере» [7]. Отсюда – обусловленность догматом Боговоплощения новоевропейской науки, отыскивающей математические связи уже на этом свете [8, с. 420-428]. И полное прерывание платонизма, в границах которого занятие физикой являлось лишь «правдоподобным», а астрономам было парадоксально предписано, как можно меньше вовлекаться в наблюдения и пристально заниматься интеллигибельными соотношениями [9, с. 313-314]. Собственно в этих духовных ревизиях и обнаружится сверхценность фактичности, которая, будучи закрытой от эйдетических редукций, впредь сможет вызывать личное экзистенциальное усилие.

Данные культурные установки открывают измерение болезни как экзистенциально ёмкую ситуацию, наделяя её смыслами индивидуального переживания, фундаментального выбора и времени метанойи. Совокупность закреплённых за недугом параметров уникальности, одухотворённости и личной адресованности болящему переведёт последний в разряд феноменов, побуждающих к созданию духовной монады. В рамках христианской антропологии вырабатывается разветвлённая сеть понятий о необходимости и принципиальности болезни в человеческом опыте, а средневековая дидактическая литература содержит примеры отношения к телесным расстройством как к благодетельному состоянию. Здесь болезнь ставится, прежде всего, в связку с грехом и спасением, выступает прямым выражением Божественной воли и свидетельствует об особой готовности экзистенции к чуду.

Так у Оригена помимо медицинской фактологии (свидетельств о распространённости лихорадок, галенистской этиологии телесных немощей и врачевании путём «мучительного применения железа» и «болезненного отсечения членов») болезнь упоминается в качестве аллегории греха, а врачевание – душевного исцеления самим Творцом: «...врачи ... подозревая в теле присутствие яда думают, что для больного лучше подольше побыть в жару и слабости, но зато получить вернейшее выздоровление... Может быть, таким же образом

поступает и Бог: ... Он попускает в своём долготерпении и, посредством внешних событий, извлекает (наружу) скрытое зло, чтобы таким образом очистить человека, нерадением собравшего (в себе) семена греха.... Бог же управляет душами, имея в виду, что они предназначены не к каким-нибудь пятидесяти годам здешней жизни, но к бесконечному веку... и (после смерти) разумная душа не лишается врачевания, как и в этой жизни» [10, с. 214-215]. Ориген культивирует и образ божественного врачевателя, развивая сравнение между исцелением телесных немощей и врачеванием души: «...Если для выздоровления тела от ... болезней ... мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства то тем более, должно думать и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ, ... пользуется подобными же карательными средствами...» [10, с. 173]. Данное аллегорическое сопоставление встречается и у Августина в трактате «О блаженной жизни»: Августин, распространяя физиологическую риторику на описание душевной реальности, вводит фигуру «тощих и голодных душ» и сравнивает определяющую их нехватку добродетелей, коснения в ничто и следующую отсюда постепенную смерть с многочисленными недугами, вызванными недостатком питания [11, с. 92-93].

Значимо, что у наставника Августина и духовника императора Грациана Амвросия Медиоланского прямым образом высказывается мысль о духовности телесных немощей и их «адских мук». В трактате «О покаянии» Амвросий однозначно определяет болезни как результат грехопадения, которое своими многочисленными способами вызывает мельтешение и смятение духа. Сам Амвросий, описывая пути греха, прибегнет к выразительному образу «вина содомского», учреждающего «колебание духа» и «волнение сердца».

И тем не менее, болезнь ни в коем разе не предрешает коснения во грехе. Напротив, у Амвросия ясно показано, что болезнь есть экзистенциально-динамичный феномен, выступающий в качестве медиатора между ветхим и новым человеком. Неоднократно обращаясь к догматичным, отбрасывающим альтернативные интерпретации заключениям, вроде «когда плоть уничтожается ... душа не пожирается» [12, с. 67] или «печаль [мысли (уточнение моё – К.К.)] переменится на радость» [12, с. 67], Амвросий опознаёт в болезни уникальный инструмент отелесевания греховности, запускающий самоотчёт о глубине падшести, который способен разрешиться тотальным обновлением – новой волей и новым разумом. «...когда болеет тело твоё, в то время печальна твоя мысль,

но эта печаль переменится на радость. Потому не устрашайся, когда плоть твоя уничтожается, ибо душа твоя не пожирается. И для того Давид небоязненным духом взирал на то, что плоть его, а не душу уничтожали враги, как читаем во псалмах: Если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут. ... Писание показывает, что сатана есть причина измождения плоти, как Павел говорит: Дано мне жало в плоть, ангел сатаны удручать меня, чтобы я не превозносился. Таким образом Павел научился исцелять, как и сам выздоровел» [12, с. 67]. И этот пассаж Амвросия метафизически убедителен: увеченная плоть есть не только модус, но и показательное выражение устройства телесного существования. Больное тело выразительно раскрывает хаос телесного становления с его слепой органикой, нерасчлнённой сенсильностью. Прервать беспорядок режима тела означает организовать его формой, которая способна приостанавливать, обращать телесные порывы. Проницательности Амвросия, обнаружения которой позже будут активно развиваться в христианской антропологии, удалось нащупать, что болезнь как более не утаиваемый телесный разлад показывает всю хафонию тела, в котором последнее беспрестанно пребывает. И постольку именно болезнь располагает потенциалом броска к возможностям жизни на принципиально других основаниях, нахождение которых соответствует акту христианского обращения.

У Амвросия присутствуют и рассуждения о самовырастании духа из опыта болезни. Он постулирует, что актуализируемая в мучениях любовь к Христу онтологически сильней, чем заявляющие о себе в немощи страхи. Бесстрашие любви превозмогает бессилие. Открываемое телесными мучениями следование путём Христа превращают страдание в радость. Запускаемый здесь опыт веры в Царствие Небесное переламинает устрашение телесных скорбей. Вслед за апостолом Павлом, Амвросий скажет, что телесные муки явно телеологичны: «Однако возлюбил я Господа и в болезни смертной. Муки адские постигли меня, постигли меня не боязнью объятого, но любящего и уповающего, что никакая скорбь и теснота, никакое гонение и беды не разлучат меня с Христом. Но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда (Рим. 5,3)» [13, с. 176]. Для Амвросия страдание есть опыт жертвенности, прототип у которого один – это Христос. Постольку страдание как повторение Страстей предполагает великое единство страдающих и разрешается перекрытием его физической воронки на-

деждой: «...Похвально смирение, которое избавляет бедствующих и лежащих. ...Так любим и мы, когда потребуется, да не избегаем и самой смерти за имя Господне, болезнь да не отвращает нас и ничего да не устрашаемся: совершенная любовь изгоняет страх» [13, с. 178-180].

Значительно позже это понимание будет активно развиваться. Аллегорические сопоставления недуга и греха колоссально утяжеляются: недостаток благодати уже непосредственно будет объявлен патогенным фактором. В одном из авторитетных средневековых медицинских трактатов, известном как «Физика» (Physica) и «Книга по сложной медицине» (Causae et curae) (1150-1160 гг.) Хильдегарда Бингенская обрежет только лишь образность сравнения болезни и греха: здоровье будет определено как естественное состояние, а грех как болезнетворное начало. Отсюда – рекомендации Хильдегарды о постоянной заботе о духе, которые соседствуют с античным наследием пространственных диетологических предписаний [14, с. 89-93].

Болезнь может выражать суть греха – воплощать постепенную смерть. Но тоннель страданий несёт в себе и возможность полной перемены «расслабленного» погружённостью только лишь в фактичность (как физического, так и феноменального ряда) сознания. Так Франциск Ассизский, отмечая одновременность опыта телесного выздоровления и трансформации сознания болящего «от жалкой жизни к жизни блаженной», опознаёт болезнь как инструмент преодоления греховности и опишет буквальные воздействия «Небесного Врача» Христа и Девы Марии: «...телесные недуги посылаются ... Господом ради спасения души» [15, с. 101]; «...он, по Божьему решению, смертельно заболел...» [15, с. 192]. Аналогичное понимание фиксирует и биограф Людовика Святого Ж. де Жуанвиль. В речах Людовика с Жуанвилем король сопоставляет проказу и смертный грех, заключая о несравненно меньшей в онтологическом плане деструктивности лепры, нежели чем смертельной болезни души: «Нет более отвратительной проказы, чем смертный грех: душа тогда подобна дьяволу и посему нет проказы ужасней» [16, с. 14]; «из любви к Господу и ко мне скорее принимайте проказу и всякие недуги, чем допускайте смертный грех» [16, с. 14].

Эта линия не только смирения, но и полного приятия болезни станет чрезвычайно существенна в одном из направлений христианской мистики: для Терезы Авильской и Франциска Сальского состояние телесных мук выступает знаком избранничества и предметом почитания. Фуко, проводя различие между платоническими и христианскими техниками себя, совершенно верно подмечает, что

усилие осознания себя падшим для христианской духовности принципиально [17, с. 456]. В этом – опыт болезненности служит как нельзя лучше. Но не следует упускать из вида, что разгром тела – это ещё и знак приближения к жертве Христа, великий дар, по толкованию мистиков, духовной ясности и стяжения духовной формы.

И у данного понимания немощей был культурный горизонт. Сакрализация страдания, которой было проникнуто средневековое христианство, нашла выражение в многочисленных культурных практиках. Прежде всего, здесь, конечно, культ мученичества, в чьих границах отрабатывались как поведенческие образцы, так и ориентиры благочестия истинного христианина. Значимо, что, несмотря на наличие в средневековых исследованиях упоминаний о физической мощи как атрибута святости [18, с. 316], для коллективной чувствительности всё-таки мученик выступал куда более существенной фигурой, чем непроницаемый для страданий. Это подтверждает длительная традиция святых мучеников, которую на протяжении многих столетий воспроизводил средневековый социум: «Вся средневековая история пронизана процессами открытия мощей мучеников и их перемещений, установления их культов далеко за пределами прежнего римского мира. Культы нередко формировались в связи с легендарными персонажами, чья историческая реальность весьма сомнительна. Несмотря на то, что в эпоху позднего средневековья папство пыталось осуществить своеобразную “ревизию” этих культов с точки зрения подлинности почитаемых святых, в массовом сознании их достоверность не подвергалась сомнению» [19, с. 334-335]. Показательно, что мариологический опыт не только поверял, но и цементировал значимые для воспроизводства общности практики: регулярный обычай поминовения мучеников, проводимый в дни их смерти, упрочнял единство общины; наличие мощей мучеников в конкретном храме способствовало популяризации церковной институции; кроме этого, будучи «друзьями Божиими», проводниками сакрального мученики воспринимаются как заступники – с IV-V вв. обычай молитвенного обращения к мученикам о заступничестве приобретает массовый характер [19, с. 333-334]. Мариологический опыт как место явление истины ввёл кладбище в социальный обмен: «В результате развития культа мучеников места христианских погребений становились центром церковной жизни, могилы мучеников – почитаемой святыней. Это означало радикальное изменение в позднеантичном восприятии, в котором город живых и мёртвых были разделены

непроходимой гранью и только город живых являлся местом социального бытия (кладбища располагались за городской чертой). Этот переворот в сознании делался особенно радикальным, когда в города стали переноситься мощи мучеников, вокруг которых группировались и обычные захоронения (поскольку погребение рядом с мучеником рассматривалось как средство получить его заступничество)» [20, с. 65-66].

Теология страдания находила выражение и в тех социальных традициях, которые в силу собственной специфики должны распространять идосинкразию к боли, мучениям и телесным скорбям. Для навыка средневековых профессионалов ратного дела подразумевалась модель кодирования, позволяющая уравновесить сквозную для него свирепость насилия жертвенностью и божественной призванностью. В зрелой военной мистике Средневековья увечья и смерть на поле брани опознавались как извод христианского мученичества. «Наряду с формированием слоя фогтов утверждал себя и новый тип военного спиритуализма. Папы, используя теологию великомученичества, могли объявить погибшего во имя церкви человека безгрешным. Благодаря этому новые ряды мучеников пополняли мариолог принявших тяжкую смерть ранних христиан. ... на первый план выдвигалось то, что воин отдаёт свою жизнь в бою и тем самым как бы подтверждает свою приверженность вере. Тот факт, что на войне христианский воин погибал с оружием в руках и тем самым тоже становился убийцей, с точки зрения учения церкви о принятии мученической смерти за веру превращался в ничего не значащий эпизод. Более того, именно благодаря подобному подходу убийство косвенным образом оправдывалось как святое дело. ... Для христианского воина каролингской и оттоновской эпохи, причём ничуть не в меньшей мере, чем для его современника викинга или мусульманина, рай находится на острие меча. Христиане уверены, что это меч врага» [21, с. 325-326]. Говоря иначе, культурная инициатива одухотворения страдания проникала во все социальные поля. В этом эпизоде введения идеи жертвенности в мужскую военизированную культуру можно, конечно, видеть искусственный интерпретативный акт (ретроактивное узнавание культурной логикой жертвенности на месте исходного изуверства), но в самой жестокости средневекового милитаризма прекрасно отработан опыт пренебрежения смертным телом.

Так в различных культурных практиках Средневековья активно закреплялся опыт терзаемого муками тела: уязвлённое тело выступало проводником жертвенности во всех её спиритуальных

значениях – духовного заряда, взыскующего обновлённого способа жизни и нового личностного синтеза. Жертвенность, записанная на страдающем теле, вызвала к жизни как экстравагантные массовые движения, по характеру которые ближе к аномиям, чем к явлениям социального порядка, так и устойчивые коллективные традиции. Проявленный в обоих случаях массовый интерес к данной идеи демонстрирует высокую захваченность ей коллективной чувствительности. И здесь неважно, подразумевала ли она безболезненное созерцание или принуждала к конкретному проживанию в здесь и теперь предъявленном опыте тела, – куда более значимей навязчивость возвращения коллективного вкуса к выразительным в отношении истязаемой плоти феноменам.

Так в XIII-XIV вв. отмечается массовая популярность движения флагеллантов. «Процессии флагеллантов имели народный характер, являясь своего рода паломничеством мирян. ... Обязательной процедурой собственно покаяния было самобичевание. Оно производилось также ради умиротворения. Подобные ритуалы совершались в первую очередь в периоды социальных и религиозных кризисов, под влиянием милленаристских идей, и особенно частыми они стали в XIII веке как следствие воздействия на умы теорий Иоахима Флорского. Первый крупный подъём движения флагеллантов имел место в 1260 году. Он зародился в Перудже, а затем шествия распространились в Северной Италии, за Альпами, во Франции – от Прованса до Эльзаса, в Германии, Венгрии, Богемии и Польше. Другой значительный подъём, вызванный эпидемией черной чумы, произошел в 1349 году и охватил главным образом Германию и Нидерланды» [22, с. 54]. Теоретическая основа и историческая фактичность практик самобичевания не позволяют причислить их к разряду социальных эксцессов: «При Карле Великом “самоистязателем” был св. Вильгельм, герцог Аквитанский; в X веке на этом поприще рьяно подвизался св. Ромуальд, жестоко истязавший себя и своих монахов. XI век дал теоретика флагелланства Петра Дамиани (1007-1072), автора трактата “De lande flagellorum” (“Похвала бичам”), где дана следующая апология бичевания и самобичевания: 1) это подражание Христу; 2) деяние для обретения мученического венца; 3) способ умерщвления и наказания скверной и грешной плоти; 4) способ искупления грехов. Образцом ревностного флагелланта Петр Дамиани выставлял св. Доминика, биографию которого и написал» [23].

Повышенная коллективная чувствительность к страданию проявилась и в религиозно-театральном жанре мистерии, активно распространяю-

щемся в Европе с XIV в. В этих театрализованных постановках евангельской истории особое место уделяется Страстям Христовым и Воскресению. Специалисты по средневековым формам театральности обращают внимание на тщательную проработку сцен распятия и мучения Христа, на предельную выразительность развёрнутых здесь репрезентаций жестокости и страдания: «Франкфуртская мистерия поражала современников своим размахом, но прежде всего своей жестокостью, особенно в сценах мучений и распятия Христа. Каждая пытка (насмешки, удары, вырывание волос, оплевывание, бичевание) повторялась трижды. В сцене бичевания (являвшейся кульминацией ритуала) каждый мучитель изощрялся в своих особых профессиональных приёмах. В конце обезображенному до неузнаваемости Иисусу грубо насаживали на голову терновый венец. В сцене распятия солдаты использовали сверхтупые гвозди, причём дыры разводились в разные стороны как можно шире, чтобы привязанное веревками в этой позиции тело мученика выглядело как можно более отталкивающе. ... Передать весь репертуар средств пыток... встречавшихся в мистериях, невозможно» [24, с. 53-54]; «уже стало традицией или даже каноном ужесточать известные сцены и насыщать их грубым реализмом. Так, в сцене распятия обязательно должны были использоваться тупые гвозди, а члены Иисуса вытягиваться при распятии до предела» [24, с. 64]. Также: «Страсти Христовы создавали наиболее устойчивый ряд образов человеческого страдания: кровоточащий и истощённый Иисус, пригвождённый к кресту, терновый венец как символ глумления на его голове, открытый рот Спасителя в страшной агонии» [25, с. 125]. В некоторых мистериях (в частности – в Альсфельдской) присутствовал и утяжеляющий атмосферу страдания двухчасовой плач Марии. Исследователи приписывают этим радикальным сценам компенсаторную функцию, определяя их как инструмент разгрузки страхов людей данной эпохи [24, с. 58]. Существует и взгляд, отслеживающий здесь действие механизма драматерапии. Сценический накал оказывал катартическое воздействие на уstraшенного социальными катастрофизмами и насилием зрителя, и как следствие – обладал для него анальгезирующим эффектом. «...средневековый человек воспринимал тело Спасителя как стартовую площадку самоидентификации, где отправной точкой являлась боль, благочестие же позволяло верующим лицезреть собственные страдающие от боли тела с телом распятого Христа.... Искупление через страдание, т.е. боль и вера также сливались в единое целое, и такое взаимодействие между пропитанной

религиозными переживаниями виртуальностью и медицинским, физическим восприятием тела представляло собой евхаристическую метафору, обогащённую медико-религиозным дискурсом. Такой прочный симбиоз между религиозным возвышенным сознанием и плотским восприятием боли служил основной целью медиализации средневекового общества. ... трансляция когнитивно реконструированного образа Иисуса Христа, прошедшего через муки к воскресению является уникальным, насыщенным религиозным содержанием и необыкновенно эффективным социальным анальгетиком в истории человечества» [25, с. 125-126].

В качестве гипотезы можно принять катартический и анальгезирующий эффект христианских репрезентаций жестокости. Но главное, что в череде практик возобновления свирепости насилия и телесных агоний, страдающее тело становится местом явления истины. С болью не только связывается ресурс нового опыта, но из терзаемого страданиями тела непосредственно извлекается предельно другая конфигурация духа и плоти. Так срабатывает инструмент преодоления сорного времени страдания. Посредством различных коллективных практик, проникнутых эйфорией и почитанием к разбиваемому конвульсиями телу, средневековое общество включает телесную немощь в социальный обмен. И этот акт имеет существенные резоны, как в плане коллективной этики, так и человеческой онтологии. При данных условиях болезнь не оборачивается растерянностью и инерцией сознания, пытающегося обрести «себя» в серии институализированных ритуалов записи истории недуга, строгого распорядка его узкоспециализированных исследований, а выступает основанием для новой стратегии персональности. Жестокость воспитывает пластические силы жертвенности. Неперелицованные очевидности телесного распада, наличие культурных инструментов для их самовыговаривания, оставляют возможность для качественного скачка человеческого способа быть.

Кроме этого, включённость мираклей выступает клише средневековых свидетельств об исходе неизлечимых заболеваний – элемент излечения чудом постоянно присутствует в описаниях внезапного выздоровления. Августином приводится целый свод чудесных исцелений от рака груди, подагры, паралича, застаревшей мочекаменной болезни, тремора [26, с. 522-535]. Более этого, об оживлении умерших приложением раки святого Стефана он говорит как о регулярном факте [26, с. 530-535] и сетует на отсутствие надёжного канала массового просвещения в чудотворной помощи: «...если бы я ... захотел описать только те

чудеса исцелений, которые через этого мученика, т.е. досточтимейшего Стефана, были совершены в Каламской и в нашей колонии, то потребовалось бы составить весьма много книг; да и не все такого рода чудеса могут быть собраны, но только лишь те, о коих составлены записки, предназначенные для публичного прочтения. ... Ещё нет и двух лет, как начала существовать в Гиппоне упомянутая рака, и хотя о многих чудесах ... записей не имеется, ... их число достигает семидесяти. В Каламе же, где и сама рака появилась раньше, и записи публикуются чаще, число их несравненно больше. ... чудеса эти не так известны и не так запоминаются от частого чтения, чтобы не выпадать из памяти, подобно песчинкам прошлого» [26, с. 531-533].

Предельные примеры чудесных исцелений представлены во францисканских притчах. Врачевателями здесь предстают самолично Дева Мария или Спаситель, и божественное вмешательство завершается полным выздоровлением: истощенный послушник обретает телесную бодрость, а тело прокажённого вновь полностью очищается [15, с. 100-103]. Но оздоровление больной плоти синхронно излечению души (мотив гомогенности телесного очищения от болезни и душевного покаяния повторяется у Франциска). Через несколько дней выздоровевшие умирают – вечное здоровье приобретается ценой конечной жизни.

Другими словами, болезнь для высокого и позднего Средневековья прочно вписана в онтологию человека, затрагивая его целостную конституцию: «...в сознании людей того времени не существовало болезни, которая бы не затрагивала бы всего человека целиком и не несла бы в себе символа. ... Страдающее тело прокажённого означало также и язвы души» [22, с. 104]. Поэтому самодостаточность физиологической сферы для Средневековья не событийна: тело здесь проникнуто духовными значениями, органика всецело спиритуальна. Культурную устойчивость схватывания тела в спиритуальных терминах хорошо демонстрируют диахронические примеры.

Показательно, что первый энциклопедист Средневековья Исидор Севильский, чей труд «Этимологии, или Начала» был чрезвычайно популярен на протяжении всей эпохи, в корпусе сведений о болезнях, проникнутых гиппократовско-галенистским подходом, говорит о спиритуальной основе сердечных заболеваний. Патологии сердца, следуя ему, приобретаются вследствие чрезмерного страха или скорби: «Название *cardiaca* происходит от сердца (*cor, cordis*) как болезни, когда сердце сокрушено ужасом или горем, поэтому греки называют сердце *крадiа*. Это страдание сердца сопровожда-

ются ужасными страхами» [27, р. 110]. Неслучайно в данной этиологии используется греческое понятие сердца как места средоточия чувств и страстей, что созвучно и христианскому опыту физиологии.

Впечатляющий в отношении восприятия болезни и спиритуализации органики фрагмент содержат «Хроники» Ж. Фруассара. Согласно ему, предсмертным завещанием короля Шотландии Роберта Брюса, «покрытого воском» от измождения «серьёзной болезнью» (в которой, как правило, опознают лепру), был наказ его ближайшему другу лейтенанту сэру Джеймсу Дугласу исполнить «долг души» умирающего – совершить крестовый поход и доставить его забальзамированное сердце к гробу Господню. Примечательно, что в предсмертный час Роберт Шотландский продумывает надёжный способ выражения любви к Спасителю и избирает фетишистский сценарий, в соответствии с которым сердечный орган в полной мере представляет волю и воплощает присутствие покойного: «Я хочу, чтобы лишь только я скончаюсь, вы изъяли моё сердце из тела и велели хорошо забальзамировать. Возьмите из моей казны такое количество денег, которое вам покажется достаточным для того, чтобы вы смогли совершить этот поход вместе со всеми, кого вы пожелаете зачислить в свою свиту. Затем отвезите моё сердце за море и поместите его в Священную Гробницу, туда, где был погребён Наш Господь, поскольку моё тело уже не может идти туда само. Сделайте всё это как можно величественней и очень тщательно подберите себе спутников, подобающих вашему положению королевского посланца. Пусть всюду, куда бы вы не ехали, становится известно, что по приказу короля Роберта Шотландского вы везёте за море его сердце, ибо его тело уже не может идти туда само» [28, с. 70]. Послежитие короля в форме сердца вызывает в Дугласе только преклонение – с драгоценным сокровищем он вскоре выступает против короля Гранады.

Все эти сюжеты теологии болезни показывают, что средневековая культура, задействуя различные смысловые тональности, удерживала болезнь как мужественное само-упражнение человека, его выход к заданным, но фактически не данным возможностям. В этом плане диагностика Ницше коллективного измерения христианства как тотального ressentimenta не состоятельна. В отношении болезни Средневековья, конечно, развивало идею ущербности как специфики человеческого онтоса, но таковая определённость не выступала поводом для ярмарки тщеславия «сырых и убогих». Напротив, телесная воплощённость онтологического параметра ущербности мотивировала со стороны больного активный взлом фактичности своего бытия.

Список литературы:

1. Куксо К.А. Без боли. Очерк генезиса массовой анальгезии // Человек. 2013. № 6. С. 81-95.
2. Платон. Пир // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81-134.
3. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421-500.
4. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 663 с.
5. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369-448.
6. Койре А. Галилей и Платон // Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 128-153.
7. Грякалов Н.А. Христология науки. URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/11544/13834> (дата обращения: 13.10.2015).
8. Кожев А. Христианское происхождение науки // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 416-428.
9. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79-420.
10. Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007. 464 с.
11. Августин Блаженный. О блаженной жизни // Августин Блаженный. Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 86-113.
12. Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997. С. 45-94.
13. Амвросий Медиоланский. Слово на смерть Феодосия Великого // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997. С. 170-185.
14. Перну Р. Хильдегарда Бингенская. М.: Изд-во Францисканцев, 2014. 133 с.
15. Цветочки Франциска Ассизского. СПб.: ИД «Азбука-классика», 2007. 224 с.
16. Жуанвиль Ж. де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб.: Евразия, 2007. 400 с.
17. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
18. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. М.: Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. 376 с.
19. Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 331-336.
20. Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994. 112 с.
21. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1997. 264 с.
22. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела. М.: Текст, 2008. 189 с.
23. Панченко А.М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство. URL: http://panchenko.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2332#_ednref12 (дата обращения: 15.10.2015).
24. Колязин В.Ф. От мистерии к карнавалу. Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего средневековья. М.: Наука, 2002. 208 с.
25. Шихов Г.Л. Медиализация боли посредством религиозной драмотерапии: опыт Средневековья // Омский научный вестник. 2013. № 5 (122). С. 124-128.
26. Августин Блаженный. О граде Божием // Августин Блаженный. Творения: в 4 т. Т. 4: О граде Божием (Книги XIV-XXII). СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
27. The Etymologies of Isidore of Seville / translated with introduction and notes by A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof. New York: Cambridge University Press, 2006. 475 p.
28. Фруассар Ж. Хроники. 1325-1340. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 2009. 656 с.
29. Егорова И.В. За что мы страдаем? // Педагогика и просвещение. 2012. № 4. С. 6-12.

References (transliterated):

1. Kukso K.A. Bez boli. Ocherk genezisa massovoi anal'gezii // Chelovek. 2013. № 6. S. 81-95.
2. Platon. Pir // Platon. Sobr. soch.: v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 81-134.
3. Platon. Timei // Platon. Sobr. soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1994. S. 421-500.
4. Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii. T. 1. Geshtal't i deistvitel'nost'. M.: Mysl', 1993. 663 s.
5. Aristotel'. O dushe // Aristotel'. Soch.: v 4 t. T. 1. M.: Mysl', 1976. S. 369-448.
6. Koire A. Galilei i Platon // Koire A. Ocherki istorii filosofskoi mysli. M.: Progress, 1985. S. 128-153.
7. Gryakalov N.A. Khristologiya nauki. URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/11544/13834> (data obrashcheniya: 13.10.2015).
8. Kozhev A. Khristianskoe proiskhozhdenie nauki // Kozhev A. Ateizm i drugie raboty. M.: Praksis, 2006. S. 416-428.
9. Platon. Gosudarstvo // Platon. Sobr. soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1994. S. 79-420.
10. Origen. O nachalakh. SPb.: Amfora, 2007. 464 s.
11. Avgustin Blazhennyi. O blazhennoi zhizni // Avgustin Blazhennyi. Tvoreniya: v 4 t. T. 1: Ob istinnoi religii. SPb.: Aleteiya; Kiev: UTsIMM-Press, 2000. S. 86-113.
12. Amvrosii Mediolanskii. Dve knigi o pokayanii // Amvrosii Mediolanskii. Dve knigi o pokayanii i drugie tvoreniya. M.: Uchebno-informatsionnyi ekumenicheskii tsentr ap. Pavla, 1997. S. 45-94.
13. Amvrosii Mediolanskii. Slovo na smert' Feodosiya Velikogo // Amvrosii Mediolanskii. Dve knigi o pokayanii i drugie tvoreniya. M.: Uchebno-informatsionnyi ekumenicheskii tsentr ap. Pavla, 1997. S. 170-185.
14. Pernu R. Khil'degarda Bingenskaya. M.: Izd-vo Frantsiskantsev, 2014. 133 s.
15. Tsvetochki Frantsiska Assizskogo. SPb.: ID «Azbukaklassika», 2007. 224 s.

16. Zhuanvil' Zh. de. Kniga blagochestivnykh rechenii i dobrykh deyanii nashego svyatogo korolya Lyudovika. SPb.: Evraziya, 2007. 400 s.
17. Fuko M. Germenevtika sub'ekta. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1981-1982 uchebnom godu. SPb.: Nauka, 2007. 677 s.
18. Le Goff Zh. Tsivilizatsiya Srednevekovogo Zapada. M.: Izd. gruppy «Progress», «Progress-Akademiya», 1992. 376 s.
19. Paramonova M.Yu. Mucheniki // Slovar' srednevekovoi kul'tury. M., 2003. S. 331-336.
20. Zhivov V.M. Svyatost'. Kratkii slovar' agiograficheskikh terminov. M.: Gnozis, 1994. 112 s.
21. Kardini F. Istoki srednevekovogo rytsarstva. M.: Progress, 1997. 264 s.
22. Le Goff Zh., Tryuon N. Istoriya tela. M.: Tekst, 2008. 189 s.
23. Panchenko A.M. Letopisnyi rasskaz ob Andree Pervozvannom i flagellanstvo. URL: http://panchenko.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2332#_ednref12 (data obrashcheniya: 15.10.2015).
24. Kolyazin V.F. Ot misterii k karnavalu. Teatral'nost' nemetskoj religioznoi i ploshchadnoi stseny rannego i pozdnego srednevekov'ya. M.: Nauka, 2002. 208 s.
25. Shikhov G.L. Medikalizatsiya boli posredstvom religioznoi dramoterapii: opyt Srednevekov'ya // Omskii nauchnyi vestnik. 2013. № 5 (122). S. 124-128.
26. Avgustin Blazhennyi. O grade Bozhiem // Avgustin Blazhennyi. Tvoreniya: v 4 t. T. 4: O grade Bozhiem (Knigi XIV-XXII). SPb.: Aleteiya; Kiev: UTsIMM-Press, 2000.
27. The Etymologies of Isidore of Seville / translated with introduction and notes by A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof. New York: Cambridge University Press, 2006. 475 p.
28. Fruassar Zh. Khroniki. 1325-1340. SPb.: Izd. S.-Peterburgskogo universiteta, 2009. 656 s.
29. Egorova I.V. Za chto my stradaem? // Pedagogika i prosveshchenie. 2012. № 4. S. 6-12.