

А.Е. Махов

## ДЬЯВОЛ – IMITATOR ИЛИ AEMULATOR БОГА?

УДК 235.2

Статья раскрывает смысл распространенного в средневековых текстах определения дьявола как “соревнователя Бога” (“aemulus Dei”), которое восходит к античной риторической концепции соревновательного подражания (aemulatio). Проанализированы некоторые средневековые тексты и изображения, описывающие стратегию дьявола-соревнователя; выявлены словесные и визуальные маркеры, передающие неудачу дьявольского соперничества с Богом.

*Ключевые слова:* дьявол, подражание, соревнование, риторика, теология, визуальные маркеры демонического

*Keywords:* devil, imitation, emulation, rhetoric, theology, visual signs of demoniacal

Подражание – мимесис, осмысленный Аристотелем как неотъемлемое свойство человеческой природы<sup>1</sup>, – безусловно, относится к базовым категориям европейской культуры. Понятие, без которого невозможно представить историю прежде всего риторики и поэтики, было отодвинуто в тень предромантической и романтической “эстетикой оригинальности”, но в XX в. вновь привлекло интерес – и не только литературоведов, увидевших в нем своего рода телос всей истории европейской словесности (Эрих Ауэрбах), но и антропологов, по-новому осмысливших аристотелевскую идею о миметичности человеческого поведения (Рене Жирар).

Человеку “свойственно подражать” – но подражать чему? История мимесиса дает нам разные ответы на этот вопрос. Для Аристотеля поэзия должна подражать в первую очередь человеческим действиям (и в меньшей степени – характерам). Античная риторика создает внутрисловесную теорию подражания – имитации признанных образцов и “классических” авторов (*imitatio auctorum*). Однако в риторике же появляется и идея “*imitatio morum*” – воссоздания некоего человеческого характера посредством соответствующих фигур и/или тропов<sup>2</sup>. Здесь, в риторике, такое подражание достигалось чисто литературными средствами; однако именно из данной риторической стратегии возникает этическая идея жизненного подражания образцовой личности – в первую очередь, конечно, *imitatio Christi*.

С представлением о “Богине Природе”<sup>3</sup> как персонификации мирового творческого начала, развитым в ряде значительных текстов XII в. (“О мире” Бернарда Сильвестра, “Плач Природы” Алана Лилльского), утверждается идея подражания природе, занимающая, в частности, исключительно важное место в системе воззрений Шартрской школы. Человек в любой своей деятельности подражает природе: именно поэтому в “Металогике” Иоанна Солсберийского (1159) природа предстает матерью искусств (*artium mater*). Грамматика, не будучи сама по себе природной (*naturalis*), тем не менее подражает природе (*naturam imitatur*): например, в звуках речи, которые “создала природа”. “И в поэзии подражают природе (*et in poetica naturam imitatur*)”: “законы поэзии открыто отображают природу нравов и требуют, чтобы творец искусства следовал природе (*praecepta enim poeticae, naturam morum patenter exprimunt, exiguntque ut artis opifex sequatur naturam*)”. Речь идет о том, чтобы поэт “шел, не отступая, по следам природы (*a naturae vestigiis poeta non recedat*)” и согласовывался (*cohaerere*) с ней “обличием, жестом, словом (*habitu, et gestu, item verbo*)”<sup>4</sup>.

Подражание фактически оказывается неким базовым человеческим действием – “родом”, включающим в себя, на правах видов, все конкретные человеческие практики. В эпоху Ренессанса, уже на основе платоновского представления о подражании как воспроизведении Идеи или восходящих к ней образцов, подражанию будет придан еще более объемный смысл: так, Е.В. Лозинская отмечает, что для поэтолога Аньоло Сеньи (“Рассуждение о вещах, касающихся поэтики”, 1576, опубликовано 1581) “весь мир, в сущности, строится на подражании: Бог подражает себе в человеке, природа есть подражание миру Идеи, искусство подражает природе, люди подражают друг другу”<sup>5</sup>.

Найдется ли в этой веренице подражаний место дьяволу как подражателю? Кажется, что ответ должен быть отрицательным. Подражатель – тот, кто почтительно следует за образцом; зависимость от него нередко передается именно глаголом “sequor”<sup>6</sup> – как в античных риторических текстах, так и в вышеприведенной цитате из Иоанна Солсберийского. Но тот, кто решил “выше звезд Божиих” вознести “свой престол” (Ис. 14:3), явно не следует за Создателем, а собирается с ним сравняться или даже превзойти. Такая стратегия не могла быть определена как *imitatio*: по мнению Петра Ломбардского, дьявол “хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу (*similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae*)”<sup>7</sup>.

Однако и в античной риторике, и в поэтике существовало представление об особой разновидности подражания, при которой автор или оратор не просто следовал за образцом, но вступал с ним в состязание. Для этой стратегии в римской риторической традиции существовал особый термин – *aemulare*, осложнявший идею подражания семантикой соперничества. Если *imitatio* понималось как “следование”, то «с “*aemulari*” связывали агональную метафорику»; появление этого концепта нередко сопровождалось глаголами “*certare*”, “*contendere*”, “*provocare*”<sup>8</sup>.

История этого понятия, которую Б. Бауэр прослеживает в вышецитированной статье, показывает, что как термин, составляющий пару с “*imitare*”, “*aemulare*” начинает выступать на рубеже I–II вв. н.э., в “Воспитании оратора” Квинтилиана и в письмах Плиния Младшего. До этого *imitare* и *aemulare* чаще всего употреблялись как синонимы, хотя и в отдельных более ранних текстах уже обнаруживается тенденция к пониманию *aemulare* как творческого соревнования. Так, например, у Горация (Оды. IV, 2, 1–3): “Всякий, кто хочет соперничать (*aemulari*) с Пиндаром, о Юл, летит на восковых крыльях Дедала...”. Соревнование обречено на провал, даже получает негативную моральную окраску “намеком на наказанную гордыню Икара”<sup>9</sup>.

Плиний Младший, который «в своих письмах использует понятия “*imitari/aemulari*” как литературно-теоретическую оппозицию»<sup>10</sup>, также выражает скепсис по поводу возможности “соперничать” с высоким образцом (в данном случае с речами Демосфена) и придает этой затее негативный моральный смысл, оценивая ее как “дерзкую и почти безумную (*improbum enim ac paene furiosum*)” (Ер. 7, 30, 5). Однако уже Квинтилиан, описывая в 10-й книге “Воспитания оратора” состояние философии в Риме, называет Цицерона “*Platonis aemulus*” (10, 1, 123), что в данном случае можно перевести как “соперник Платона”, причем соперник успешный.

Спустя примерно столетие очень сходное выражение появляется не в риторическом, но в богословском контексте: “*aemulus Dei*” – так определяет дьявола Тертуллиан<sup>11</sup>. По всей вероятности, происходит перенос концепта – а именно, концепта соревновательного подражания – из одной культурной формации (античная риторика) в другую (христианское богословие). Казалось бы, эти две формации так далеки друг от друга – однако сходство ситуаций, к которым применяется данный концепт, несомненно: автор, соревновательно подражающий классику (и нередко терпящий крах, как подражатель Пиндару у Горация, чья “икарова” гордыня

обречена на провал), не похож ли на дьявола, тщетно пытающегося “утвердить свой престол в небесах”, подобно Богу, но еще выше?

Идея “творческого соревнования” дьявола и Бога наиболее последовательно разработана именно в сочинениях Тертуллиана. Дьявол подражает Божественным деяниям и установлениям, стремясь их превзойти, но на деле лишь их искажая и тем самым постоянно терпя поражение в своем *aemulatio*. Именно поэтому Тертуллиан одновременно именуется дьявола и *aemulus* – “соперник, соревнователь”, и *interpolator* – “искажитель”: ведь дело дьявола – “извращать истину (*intervertendi veritatem*)”. “Мы, познав Бога, и соревнователя (*aemulum*) его обнаружили; открыв Создателя, мы сразу схватили и искажителя (*interpolatorem*)...”<sup>12</sup>.

Действия и слова Христа находят параллель в действиях и словах дьявола. “Даже самым священным таинствам [дьявол] подражает в идольских мистериях. И он сам крестит некоторых, – тех именно, кто верит в него и верен ему: он обещает взамен снятие грехов в этой купели. ... Ведь и первосвященнику своему он установил единобрачие [имеется в виду жрец Рима. – А.М.]; у него есть и девственницы, есть и аскеты”; он стремится “приноровить божественные тексты и сочинения святых мужей к чуждой и подражательной вере, заимствуя мысль из мысли, слова из слов, притчи из притч”<sup>13</sup>.

Этот мотив ревнующего, соревновательного – и вместе с тем, *volens nolens*, искажающе-пародирующего – подражания появляется и у более поздних авторов. Мы находим его у одного из отцов Восточной церкви – Иоанна Златоуста. Дьявол подражает Божественному плану по спасению человечества: “когда были пророки – он воздвигал лжепророков; когда были апостолы – лжеапостолов; когда явился Христос – лжехристов; когда введены были здравые догматы – он ввел испорченные”. Он мог бы, если ему было бы позволено, имитировать воскресение из мертвых, показывая “как бы восставшими из мертвых тех, кто притворяется мертвым и погребенным”<sup>14</sup>.

У Иоанна Кассиана дьявол подражает одному из эпизодов Священной Истории. Демон, принимаемый монахом за ангела и вестника Божьего, пытается заставить его разыграть вариант жертвоприношения Авраамом Исаака – приказывает ему принести в жертву собственного сына, находившегося вместе с ним в том же монастыре, “дабы этим жертвоприношением он [монах] сравнялся в достоинстве с Авраамом-патриархом”. Отец был уже

готов это сделать, но мальчик, заметив зловещие приготовления, убежал<sup>15</sup>.

Как попытку дьявола подражать Божественному слову можно оценить загадочные и якобы бессмысленные слова Плутона в начале III песни дантовского “Ада”: “Pape Satan, pape Satan, aleppe!” Согласно остроумной интерпретации Дмитрия Никулина<sup>16</sup>, Плутон искаженно повторяет то, что написано на вратах ада: “*Fecemi la divina potestate, // La somma sapienza, e 'l primo amore*” (“Я высшей силой, полнотой всезнания и первую любовью сотворен”) <sup>17</sup>, пытаясь тем самым поименовать Святую Троицу. Слову “*pape*” соответствует “*la divina potestate*” (“божественная сила”) и Бог-Отец (фонетически “*pape*” и “*pater*” близки). “*Satan*”, фонетически соотнесенное с “*sapienza*”, – еврейское слово (заимствованное из Ветхого Завета греческим языком), означающее “противник”, – представляет собой отсылку, по логике антифрасиса, ко второму лицу Троицы – Христу. Наконец, “*aleppe*”, ассоциируемое с еврейским “алеф” или греческой “альфой” (первыми буквами соответствующих алфавитов), соотносится с “*primo amore*” – “первой любовью”; теологически “первая любовь” связывается с представлением о третьем лице Троицы – Святом Духе. Попытка Плутона воспроизвести Божественные слова выливается в искажающую пародию.

Вернемся, однако, к термину “*aemulatio*”. На его связь с концептом “*imitatio*” в римской риторике мы уже указывали; однако эта связь сохраняется и позднее, в христианских сочинениях, вне собственно риторического контекста. Так, Марий Виторин, римский ритор IV в., обратившийся в христианство, в комментарии на послание ап. Павла Галатам поясняет 14-ю строку (где Павел признается, что был “ревнителем” иудейства) следующим образом: “*Aemulus, id est, imitator, et quasi concertatione quadam*” (“Ревнитель – значит подражатель посредством некоего состязания”) <sup>18</sup>.

Сохраняется и даже, пожалуй, усиливается осознание моральной двойственности “*aemulatio*”. Уже литературные и риторические тексты античности показывают, что стратегия подражания-соперничества могла быть оценена и как похвальная, и как предосудительная, выдающая гордыню и безрассудство (“*improbum*” у Плиния Младшего). Однако еще рельефнее эта двойственность выступает в морально-психологическом дискурсе – в рассуждении о страстях из “Тускуланских бесед” Цицерона (IV, 17), где соперничество (*aemulatio*) предлагается понимать двояко (*dupliciter*): “соперничеством называют и подражание до-

бродетели (*et imitatio virtutis aemulatio dicitur*)”, такое *aemulatio* похвально; однако есть и “соперничество-болезнь” (*aemulatio aegritudo*), когда “человек хочет того, чего у него нет, а у другого есть”.

Средневековые определения “*aemulatio*” перенимают идею его моральной двойственности. “*Aemulatio*” – “движение души, вызванное чужим благом (*propter alienum statum motus mentis*), либо к добру, либо ко злу” (Петр Ломбардский)<sup>19</sup>. В комментариях к посланиям ап. Павла, приписываемых Гуго Сен-Викторскому, “*aemulatio*” также определяется как “движение души к добру или ко злу, вызванное чужим благом”, с последующим разъяснением: “если к добру, то это движение любви; если ко злу, то зависти (*quando est in bonum, tunc est amoris; quando est in malum, tunc est livoris*)”<sup>20</sup>.

*Aemulatio* в позитивном смысле – то же самое, что подражание достойному образцу, прежде всего Богу, Христу: поэтому формулы типа “*Dei/Christi aemulator*” вполне могли применяться, например, к святому. *Aemulatio* в негативном смысле, “ко злу”, уже у Цицерона практически не отличается от зависти, а некоторые средневековые определения проясняют этот момент, недвусмысленно определяя дурное “*aemulatio*” как зависть: слово “*aemulatio*” “иногда используется вместо подражания, иногда – вместо зависти (*aliquando pro imitatione ponitur, aliquando pro invidentia*)” (Хаймо Осерский)<sup>21</sup>; *aemulari* – значит “подражать праведным (...) либо завидовать тем, кто лучше (*bonos imitari, ... vel melioribus invidere*)” (Гонорий Августодунский)<sup>22</sup>.

Если в одних случаях дурное *aemulatio* практически отождествлялось с одной лишь завистью, то в других случаях в нем могла выявляться и семантика соревновательного подражания – конечно, нечестивого, горделивого и т.п. Амвросий Медиоланский, объясняя смысл “благочестивого” *aemulatio*, подчеркивает, что оно ищет “не равенства человека с Богом, но сходства (*Non ergo aequalitatis homini ad Deum, sed similitudinis aemulatio est*)”<sup>23</sup>. Дьявол же – этот, по выражению Жоффруа Вандомского, “*pessimus aemulator*”<sup>24</sup>, – искал, понятное дело, не сходства, но именно равенства или даже превосходства.

Итак, два смысловых компонента “*aemulatio*” в его дурном смысле – зависть и горделивое стремление к равенству или даже превосходству (достигаемому посредством соревновательного, точнее даже сказать – ревнующего подражания); в случае дьявола это стремление к равенству с Богом, “*aemulatio aequalitatis*”, по выражению Амвросия. Несомненно, что состязательное под-

ражание Богу – следствие гордыни, а это значит, что дурное “*aemulatio*” складывается из зависти и гордыни. Один из этих компонентов может доминировать, даже вытеснять другой, но в принципе они, конечно, друг друга совсем не исключают. Августин, для которого гордыня и зависть логически связаны (второе с неизбежностью вытекает из первого<sup>25</sup>), удерживает в своем объяснении “*aemulatio*” оба этих компонента. Цитируя (неточно) ап. Павла – “Любовь не ревнует, не чванится (*charitas enim non aemulatur, non inflatur*)” (1 Кор. 13:4), Августин поясняет: любовь “не завидует, потому что не чванится: ибо там, где предшествует чванство, тут же следует и ревность (*ubi enim praecedit inflatio, continuo sequitur aemulatio*); ибо гордыня – мать зависти (*superbia mater est invidentiae*)”<sup>26</sup>.

Гордыня (*superbia*) здесь – практически синоним чванства (*inflatio*). Можно, казалось бы, также приравнять зависть (*invidentia*) и ревность (*aemulatio*). Однако это было бы неверно: у Августина первогрех гордыни рождает зависть, зависть же, в свою очередь, порождает ревность, которую следует здесь понимать в “соревновательном” смысле – как желание сравняться и даже превзойти.

Как проявляются эти два компонента дурного *aemulatio* – зависть и стремление превзойти – в поведении дьявола? Можно различить две возможности в зависимости от того, какой компонент доминирует. Если в *aemulatio* доминирует зависть, то оно вполне могло сводиться к “нетворческой” стратегии: дьявол просто пытается разрушить то, чему он завидует. В этом случае момент подражания в *aemulatio* отсутствует, а само слово “*aemulatio*” вполне можно перевести просто как “зависть”.

Приведу пример из “Книг чудес” Григория Турского – историю “об иудее, который украл и пронзил образ (*iconicam*) Христа”. Об “образе Христа” Григорий говорит следующее: движимые любовью к Христу, люди не только запечатлевают его закон в “скрижалях сердца”, но и прикрепляют его “нарисованный образ (*imaginem pictam*)” “в церквах и домах”. Но тут и “проявил себя враг, вечный завистник рода человеческого (*inimicus semper humani generis aemulus*)”: некий иудей, полагающий, что Христос “унизил” его народ, ночью пришел в храм, нанес висящей там иконе удары острым оружием (*telo ipsam imaginem verberat*), сорвал ее со стены, принес к себе домой и попытался сжечь (подразумевается, конечно, что на это преступление его сподвиг дьявол). Однако икона, которую он нес домой под одеждой, явила

чудо – начала кровоточить, а иудей оказался весь покрыт кровью, которая изблещила его преступление перед христианами<sup>27</sup>.

Дьявол определен в этой истории как “*humani generis aemulus*”: он завидует человеческому роду, спасенному любовью Христа, и пытается разрушить связь человека и Бога, уничтожив (руками иудея) священный образ последнего.

Другая возможность *aemulatio* состоит в том, что дьявол не просто завидует, но и ревнует к творческой мощи Бога, пытаясь создавать собственную реальность, которая была бы “не хуже” Божественной. Он не разрушает, но именно “творит”, подражая Богу. Примером такого понимания *aemulatio* нам послужит проповедь Бернарда Клервоского, где он, толкуя слова Христа “Огонь пришел Я низвести на землю” (Лк. 12:49), рассуждает о двух “огнях” – Божественном и дьявольском: “Се священный и благословенный огонь, который Отец благословил и послал в мир... Но и враг наш, будучи извращенным соперником Божественных творений (*perversus divinatorum operum aemulator*), имеет свой огонь – огонь плотской похоти; огонь зависти и гордыни...”<sup>28</sup>.

В обоих наших примерах дьявол определен через понятие *aemulatio*. Однако в первом случае он *aemulus* человеческого рода – т.е. попросту завистник, который не соревнуется в творении, а лишь пытается уничтожить уже сотворенное Богом, предмет его зависти. Во втором же случае дьявол выступает как *aemulator* Божественного творения, который стремится создать собственные “вещи” и тем самым сравняться с Богом.

В первом случае дьявол, выступая в функции завистника, хочет разрушить образ Христа. Было бы логично предположить, что в функции соревновательного подражателя дьявол захочет этот образ пересоздать на свой лад. И в самом деле, именно с таким проявлением соревновательного подражания мы сталкиваемся в тех случаях, когда дьявол принимает облик Христа. Приведем два примера. В облике Христа дьявол является св. Мартину в его житии, написанном Сульпицием Севером. Правда, это обличье дьявол понимает по-своему: он облачен “в царские одежды (*veste regia*), диадему из драгоценных камней и золота, башмаки, покрытые золотом (*calceis auro inlitis*)”. Комментатор “Жития св. Мартина” Жак Фонтен полагает, что Север здесь описывает “парадное одеяние императора Поздней Римской империи” (выражение *vestis regia* – перифраза, обозначающая пурпурную императорскую мантию)<sup>29</sup>. Проявляя подозрительное нетерпение, дьявол дважды объявляет Мартину: “Я Христос (*Christus ego sum*)”; однако именно парадное одеяние “Христа” – не проявле-



ние ли дьявольского стремления превзойти образец? – заставляет Мартина сомневаться и прийти в конце концов к правильному выводу: “Иисус Господь не предсказал о себе, что он явится сияя в пурпуре и диадеме; я не верю, что Христос придет не в том облике и том одеянии, в каких он принял страдания, без стигматов креста”<sup>30</sup>.

В другом примере – из латинского перевода корпуса житий первых христианских отшельников, “*Vitae patrum*”, – облик дьявола-“Христа” не описан, а отказ монаха вступить с “Христом” в контакт мотивирован тем соображением, что Христос вообще не может больше явиться в этом несовершенном мире. “Рассказывают об одном старце, что сидел он в своей келье и претерпевал искушения, видел демонов как они есть (*manifeste*) и презирал их. Когда же дьявол увидел, что старец победил его, пришел и показал себя ему, сказав: “Я Христос”. Увидев его, старец закрыл глаза. И сказал ему дьявол: “Я Христос, почему же ты закрываешь глаза?” И ответил старец: “Не хочу видеть Христа здесь, но хочу его увидеть в другой жизни”. Услыша это, дьявол исчез и больше не появлялся”<sup>31</sup>.

Это перевоплощение в Христа – дьявольский способ *aemulatio Christi*: напомним, что понятие “мимесис” в одном из древнейших его смыслов предполагает именно некое перевоплощение, превращение в “другого”. Так, у Платона подражать – значит “уподобиться другому человеку”<sup>32</sup>; Аристотель рассматривает как один из способов подражания такое повествование, когда автор “становится в нем кем-то иным”<sup>33</sup>. Поэт здесь – наследник актера, его драматического мимесиса-перевоплощения. Дьявол, перевоплощающийся в Христа, продолжает традицию драматического мимесиса.

Он может представляться и Богоматерью, хотя случаи такого перевоплощения чрезвычайно редки и появляются, видимо, уже на излете Средневековья. Приведем рассказ тирольского теолога Ганса Финтлера из его дидактического стихотворного произведения “Цветы добродетели”, написанного в начале XV в. К св. Фоме Аквинскому приходит некая женщина и сообщает, что она чудесным образом “часто бывала у самой Девы, родившей Иисуса Христа (*ich var oft zue der mait, die Jesum christum selb gepar*)” (v. 8257–8258), т.е. в Царстве небесном (*ins himelreich*) (v. 8261). Она описывает рай, где “едят, пьют, не забывают и о прекрасной любви”, а также устраивают турниры, танцуют, музицируют и т. . Святой сразу понимает, что речь идет о “дьявольском наваждении (*des teufels gespenst*)” (v. 8281). Он выражает готовность в следую-

щий раз сопроводить женщину в ее путешествии в “рай”. Попав туда вместе с ней, он действительно видит людей, предающихся всевозможным утехам. Среди них на троне восседает “прекрасная дева в богатых одеяниях (*ain minnicleiche mait, die trueg an so reichen clait*)” (v. 8314–8315); подходившие к ней люди снимали головные уборы и становились на колени. Наконец, к ней подводят и самого Фому. “Не ты ли – тот Фома, что восхваляет меня ежечасно?” – спрашивает “Святая Дева”. “Госпожа, мне неизвестно твое имя, – уклончиво отвечает святой. – Неужели ты та, кто родила нам Христа, истинного сына Божьего (*mein frau, mir ist nicht chunt, wie dein nam gehaissen ist. Pistu die, die uns da Christ gear, den waren gottes sun*)?” (v. 8331–8334). “Дева” отвечает утвердительно. Тогда Фома достает гостию, которую он “хранил на груди”, и говорит “Деве”: “Прими же (*nim hin*) твоего единокровного сына, любимого Иисуса Христа” (v. 8341–8342). Обманчивое видение (*trugness*) немедленно исчезает, а простодушная женщина признает, что ее “попутал дьявол (*der teufel petrogen*)” (v. 8342, 8347)<sup>34</sup>.

Во всех подобных случаях *aemulatio* дьявола, конечно же, неудачное, ложное. Как тексты передают эту неудачу? В двух из приведенных нами случаев в описание дьявольского обличия вводятся черты, которые предлагается понимать как противоречащие идеалу *humilitas*: и императорское облачение “Христа” у Севера, и богатые одеяния “Богоматери” у Финтлера слишком земные и светские для истинных Христа и Богоматери. В третьем случае обличье вообще не описано, а его “провал” передан косвенно, через реакцию старца.

Такова ситуация с текстами. В визуальной культуре, где уклониться от воссоздания дьявольского обличия (как это делает автор “Речения старцев”) невозможно, должны были бы использоваться иные, более однозначные маркеры “провала” *aemulatio Christi*: когти, темные крылья и т.п. Изображения такого рода весьма редки, но все же существуют. Примером нам послужат фрески Уголино ди Прете Иларио и его мастерской в капелле Корпорале в соборе Орвьето (ок. 1364), где дьявол одновременно принимает обличье и Христа-младенца, и Богоматери. (См. рис. 8, 9 цвет. илл. 8 и 9).

Как и история Финтлера, эти фрески связаны с темой зримых чудес гостии. На первой фреске мы видим красивую белокурую женщину в богатой мантии; на руках она держит младенца. Оба – и женщина, и младенец, – указуют перстом в сторону группы из трех людей, двое из которых еретики (как свидетельствует надпись над ними), а третий – истинный верующий (*fidelis*, согласно надписи). Женщина обращается к верующему со словами, написанными

ниже: “Я – мать Божия: верь им [т.е. еретикам] (*ego sum mater Dei istis credas*)”. Между тем, никакого сомнения в истинной природе “матери Божьей” не оставляют когти, торчащий внизу из-под богатого платья, и серые крылья за спиной. Сомнителен и младенец, который вместо привычных атрибутов (яблоко, виноградная лоза и т.п.) держит в руке некое членистоногое животное – видимо, скорпиона (трудно в этой связи не вспомнить бытующее в bestiариях представление, что скорпион не кусает, если держать его в руке).

Чтобы совсем развеять сомнения зрителя, художник подписал под образом “богоматери”: “Дьявол”. Однако изображенный на фреске верующий, похоже, не видит ни звериных когтей, ни скорпиона, ни, конечно же, обращенную вовне, к зрителю, надпись: он полностью во власти дьявольского наваждения, о чем свидетельствует его молитвенная поза – соединенные ладони. Один из еретиков при этом упирается рукой ему в спину, как бы подталкивая его к мнимой “богоматери”. Общая поясняющая надпись гласит: “Здесь еретики обманывают ложным обликом верующего человека (*hic haeretici decipiunt per falsam imaginem hominem fidelem*)”.

На второй фреске появляется экзорцист – доминиканский монах Петр Мученик (Петр Веронский), ревностный борец с еретическими движениями. Протягивая “богоматери” гостию, он произносит слова: “Если ты мать Божия, то поклонись этому твоему сыну (*si es mater Dei adora hunc filium tuum*)”, имея в виду Христа, “скрытого” в гостии. “Мать божия” при этом обращении открывает свою подлинную сущность: само ее женское обличье оказывается мертвым симулякром (на что указывают закрытые глаза, бессильно опущенные руки), младенец же обрушивается вниз, роня скорпиона, а вместе с ним обрушивается вниз и дьявол (возможно, в соответствии с общераспространенной в экзегетических текстах этимологией своего имени – *deorsum fluens*, обрушивающийся вниз), изрыгая из пасти то ли кровь, то ли языки пламени.

Эта история, видимо, пользовалась популярностью в Европе, о чем свидетельствует сходство географически далеких текста Финтлера и фресок капеллы Корпорале. Сама фраза с предложением поклониться “этому сыну”, видимо, пользовалась популярностью как своего рода *bon mot*: мы встречаем ее и в латинском тексте (видимо, начала XIV в.) о “чудесах” Петра Веронского, который приведен в посвященной этому святому монографии Доналда Прадло. Еретики приглашают святого придти в церковь, где якобы явилась Богоматерь. Святой входит в храм, и “богоматерь” обращается к нему со следующим монологом: “Брат Петр, ты, что доселе был моим противником, я – мать милосердия и готова, по

указанию моего сына, явить тебе милосердие, если ты отступишься от греха римской церкви и пожелаешь присоединиться к сообществу верующих в меня”. Тут Петр “достаёт коробочку, в которую он поместил тело Христа”, и обращается к “богоматери” с теми же словами, которые мы уже видели на фреске капеллы Корпорале: “Если ты и в самом деле мать Божия, поклонись этому моему сыну”. “Фантастическое видение” тут же исчезает “с ужасным воем и вонью”, стены еретической церкви обрушиваются, соблазненный ересью верующий возвращается в лоно истинной церкви<sup>35</sup>.

Фрески капеллы Корпорале в работе Д. Прадло не упоминаются; однако он указывает “на весьма редкий и необычный образ Богоматери с рогами, используемый в иконографии Петра”, и приводит два примера: фрески XV в. Виченцо Поппа в капелле Портинари в соборе Сант-Эусторджио в Милане (месте захоронения Петра) и алтарный образ так называемой “Мастера св. Петра Мученика” в Национальной галерее Пармы. Рога на этих изображениях – такое же указание зрителю (не замечаемое персонажами картины) на истинный смысл образа, как когти на фреске капеллы Корпорале.

Еще одним визуальным маркером “неудачи”, постигшей дьявола в его попытке принять образ Христа, служит на фреске Уголино ди Прете Иларио скорпион, которого держит в руке младенец-“Христос”. Символика скорпиона в средневековой, как и в ренессансной традиции неоднозначна. С одной стороны, в изображениях свободных искусств он может служить атрибутом Логикки, которая держит его в руках, видимо, в знак своей полной неуязвимости (фреска в соборе Нотр-Дам в Пюи-ан-Веле – Puy-en-Velay). С другой стороны, скорпион становится символом ереси (видимо, под влиянием трактата “Скорпиак” Тертуллиана, где со скорпионом сравниваются еретики). В изобразительном искусстве XV в. скорпион, нарисованный на знаменах, щитах, попоне коней и т.п., указывает на “нехристей”<sup>36</sup>. В “Распятии” Джованни Боккати (1445, Национальная галерея провинции Марке, Урбино) мотив скорпиона неоднократно повторен в амуниции римских солдат, участвующих в распятии Христа (илл. 2). На пределле Палло Учелло “Чудо оскверненной гостии” (1467–1468) мы видим изображение скорпиона над камином в комнате еврейского ростовщика, намеревающегося купить освященную hostию. Скорпион помещен и на щите некоего сарацина в тюрбане, который “притаился” за спиной ап. Иоанна на изображении Мадонны с младенцем, выполненном “Мастером палы Бертони” (см. цветн. илл. 10, 11). Именно эту семантику скорпиона обыгрывает фреска капеллы Корпорале.

Говоря о дьяволе как подражателе, а скорее даже соревнователе, мы не рассматривали обратную ситуацию, когда предметом подражания служит дьявол. Казалось бы, говорить здесь особенно и нечего, поскольку ситуация очевидна: грешники – *imitatores diaboli*, которые тащатся по его следам. Однако, как это ни странно, демоны, в определенном отношении, могут быть поставлены в пример и монахам, *imitatores Christi*. Именно это делает автор “Жития св. Синклетики” (коим считался Афанасий Великий). “Чем гордишься? – вопрошает он собрата по монашескому житию, – ...не мни о себе слишком много. Ведь демоны достигли и достигают большего, чем ты: они и не едят, и не пьют, и в брак не вступают, и не спят: они обитают в пустыне, и если ты в пещере живешь, то видишь, сколь многим они тебя превосходят?”<sup>37</sup>.

По сути дела, автор побуждает собрата именно к *aemulatio* – подражательному соперничеству с демонами. Как и соревнование дьявола с Богом, соревнование монаха с демоном обречено на “провал” (ведь собрат не сможет совсем не есть и не спать); однако здесь, конечно, важна не цель (достижение которой невозможно), но воспитательная функция самого процесса *aemulatio*. Впрочем, о дидактической пользе *aemulatio* как игрового соревнования между учениками писал еще Квинтилиан (“Воспитание оратора”. I, 2, 22). Мы вновь сталкиваемся с тем фактом, что модель *aemulatio*, которую выработала античная риторика, в христианскую эпоху, хотя и перенесенная в другой контекст, все-таки не теряет своего значения.

<sup>1</sup> “Подражание свойственно нам по природе...” – “Поэтика”, 1448b20; перевод М.Л. Гаспарова. О различных научных интерпретациях этого места см.: *Границер Н.П.* Античная поэтика // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения. М.: Издательство Кулагиной – Intrada, 2010. С. 77.

<sup>2</sup> См.: *De Rentiis D.* Imitatio morum // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1998. Bd. 4. Col. 285–303.

<sup>3</sup> О становлении этого представления как топоса европейской культуры см. главу “Göttin Natura” в кн.: *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. 8 Aufl. Bern; München: Francke, 1973. S. 116–137.

<sup>4</sup> *Joannes Saresberiensis.* Metalogicus. Lib. I, Cap. XIV, XVII // PL. Vol. 199. Col. 840–841, 847.

<sup>5</sup> *Лозинская Е.В.* Подражание // Европейская поэтика от Античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель. М.: Издательство Кулагиной – Intrada, 2010. С. 385.

<sup>6</sup> *Kaminski N.* Imitatio // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1998. Bd. 4. Col. 238.

<sup>7</sup> *Petrus Lombardus.* Sententiae. Lib. II, dist. VI, 1 // PL. Vol. 192. Col. 663.

<sup>8</sup> *Bauer B.* Aemulatio // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von G. Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1992. Bd. 1. Col. 142.

- <sup>9</sup> Ibid. Col. 147.
- <sup>10</sup> Ibid. Col. 148.
- <sup>11</sup> *Tertullianus*. De cultu feminarum. I, 8 // PL. Vol. 1. Col. 1312.
- <sup>12</sup> *Tertullianus*. De spectaculis. II, 12 // PL. Vol. 1. Col. 633.
- <sup>13</sup> *Тертуллиан*. О прескрипции против еретиков. 40. Перев. А.А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения / под ред. А.А. Столярова. М., 1994. С. 126.
- <sup>14</sup> *Иоанн Златоуст*. О Лазаре, слово IV // PG. Vol. 48. Col. 1010.
- <sup>15</sup> *Joannes Cassianus*. Collationes. II, 7 // PL. Vol. 49. Col. 534.
- <sup>16</sup> *Niculin D.* The distorting mirror of hell (On the interpretation of Pluto's words in Dante's Inferno, VII, 1). // *Orbis litterarum*. Review of literary studies. Copenhagen. 2000. Vol. 55, № 4. P. 250–262.
- <sup>17</sup> “Ад”. III, 5–6. Перевод М.Л. Лозинского.
- <sup>18</sup> *Marius Victorinus*. In epistolam Pauli ad Galatas // PL. Vol. 8. Col. 1154.
- <sup>19</sup> *Petrus Lombardus*. Collectanea in epistolas Pauli // PL. Vol. 192. Col. 70.
- <sup>20</sup> *Hugo de S. Victore*. Quaestiones in epistolas Pauli // PL. Vol. 175. Col. 550.
- <sup>21</sup> [Хаймо Осерский]. Expositio in Pauli epistolas // PL. Vol. 117. Col. 895 (в издании PL авторство приписано Хаймо Гальберштадскому).
- <sup>22</sup> *Honorius Augustodunensis*. Expositio in Cantica canticorum // PL. Vol. 172. Col. 481.
- <sup>23</sup> *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii secundum Lucam // PL. Vol. 15. Col. 1816.
- <sup>24</sup> *Goffridus Vindocinensis*. Sermo iv in nativitate Domini IV // PL. Vol. 157. Col. 248.
- <sup>25</sup> См. об этом: *Махов А. Е.* Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. 2-е изд. М., 2013. С. 113.
- <sup>26</sup> *Augustinus*. De gratia Novi Testamenti liber, seu epistola CXL // PL. Vol. 33. Col. 561.
- <sup>27</sup> *Gregorius Turonensis*. Libri miraculorum. Liber primus: De gloria beatorum martyrum. Cap. 22 // PL. Vol. 71. Col. 724.
- <sup>28</sup> *Bernardus Claraevallensis*. In Purificatione B. Mariae. Sermo II: De ordine et modo processionis Christi in templum // PL. Vol. 183. Col. 369.
- <sup>29</sup> *Sulpice Sévère*. Vie de Saint Martin. (Sulpicius Severus. Vita Martini Turonensis) / Ed. J. Fontaine. Vol. 1–3. P., 1968–1969. Vol. 3. P. 1025.
- <sup>30</sup> Cit. ed. Vol. 1. P. 306–308. (24, 4).
- <sup>31</sup> Vitae patrum. Lib. V, libell. 15, 70 // PL. Vol. 73. Col. 965.
- <sup>32</sup> *Платон*. Государство (393с). Пер. А.Н. Егунова.
- <sup>33</sup> *Аристотель*. Поэтика (1448a19). Пер. М.Л. Гаспарова.
- <sup>34</sup> *Vintler H.* Die Pluemen der Rugent. Innsbruck, 1874. S. 276–279. Анализ этой легенды см. у Ж. Вирта: *Wirt J.* L'image médiévale. Naissance et développements (VI–XV siècle). P., 1989. P. 296–297.
- <sup>35</sup> *Berengarius de Landora*. Miracula collecta de mandato Berengarii magistri ordinis. 1318 г. (Городская библиотека Трира, MS 1168). Цит. по: *Prudlo D.* The martyred Inquisitor: The life and the cult of Peter of Verona. Aldershot, 2008. P. 109. Как здесь же показал Д. Прадло, эта легенда восходит к житийному сборнику “Vitae Fratrum”, где ее героем выступает не Петр, но не названный по имени немецкий проповедник; событие отнесено к 1230 г.
- <sup>36</sup> *Gadda L., Stivani E.* Oratorio di Santa Cecilia. Bologna, 2006. P. 47.
- <sup>37</sup> Vita Sanctae Syncreticae. 53 // PG. Vol. 28. Col. 1519.

# СОДЕРЖАНИЕ

## К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

*М.Л. Андреев*

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?..... 5-11

*Л.М. Баткин*

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ  
ТЕКСТАМ ..... 12-17

*М.Ю. Парамонова*

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК  
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР ..... 18-65

## *IMITATIO CHRISTI* В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

*Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн*

ВВЕДЕНИЕ ..... 66-74

*Д.Б. Кейнс*

*IMITATIO CHRISTI* И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ ..... 75-98

*Ю.Е. Арнаутова*

*IMITATIO CHRISTI*: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В  
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ ..... 99-139

*М.Р. Ненарокова*

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-  
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) ..... 140-161

*Мехтильда Хакеборнская*

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) ..... 162-181

*М.Г. Логутова*

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО ..... 182-224

*А.Е. Махов*

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? ..... 225-238

*О.И. Тогоева*

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*  
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) ..... 239-257

*Х. Крайсель*

*IMITATIO DEI* В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА .... 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА  
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ  
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ .....	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в. ....	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв. ....	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:  
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв. ....	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

**ОБРАЗ “ДРУГОГО”**

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

**РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ**

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S. ....</i>	441-454



**НАШИ ЮБИЛЯРЫ**

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА .....	455-456
---	---------

**IN MEMORIAM**

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ .....	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....	471

# CONTENTS

## COMMEMORATING THE 90<sup>th</sup> ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

*Mikhail L. Andreev*

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO  
EPISTEMOLOGIES? .....

*Leonid M. Batkin*

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS .....

*Marina Yu. Paramonova*

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS  
AN INDIVIDUAL CHOICE .....

## **IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE**

*Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein*

INTRODUCTION .....

*David B. Capes*

*IMITATIO CHRISTI* AND THE GOSPEL GENRE .....

*Yulia E. Arnautova*

*IMITATIO CHRISTI*: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY  
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY .....

*Maria R. Nenarokova*

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE  
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN) .....

*THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN*  
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*) .....

*Margarita G. Logutova*

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS .....

*Alexander E. Makhov*

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD? .....

*Olga I. Togoëva*

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE  
HISTORY OF JOAN OF ARC (15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> CENTURIES) .....

*Howard Kreisel*

*IMITATIO DEI IN MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED* .....

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE  
‘CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE  
BE STUDIED?’**

*Olga E. Kosheleva*

INTRODUCTION .....

*Yulia E. Arnautova*

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES .....

*Pavel Sh. Gabdrakhmanov*

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> CENTURIES).....

*Yulia P. Krylova*

“THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE”, OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14<sup>th</sup> CENTURY FRANCE.....

*Olga I. Togoeva*

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

*Susanna C. Tsaturova*

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS’ GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> CENTURIES.....

**VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY**

*Paola Lanaro*

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> CENTURIES .....

*Nada Zečević*

*SERENISSIMA* BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS’ BEHAVIOUR.....

**IMAGE OF THE ‘OTHER’**

*Marianna Y. Andreycheva*

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS .....

**REVIEWS**

*Mikhail Y. Reutin*

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

---

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S. ....

**ANNIVERSARIES**

THE 70<sup>th</sup> ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH .....

**IN MEMORIAM**

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....