

ОДИССЕЙ



2010
2011

Школа и образование
в Салоники, Афины и Милане весной

Древняя, византийская и турецкая
в архитектуре и в археологических
исследованиях

Антикварная торговля в Константинополе
«Сфинксы» — Пьеро Гарицци

Самуэль Габриэль и Пьеро Гарицци

ИЛКА

УДК 94
ББК 63.3(0)
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА,
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИНКАЯ (составитель и зам. главного редактора),
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
Л.П. РЕПИНА, А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь),
П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, В. ВЖОЗЕК, Н. ЗЕМОН ДЭВИС,
Вяч.Вс. ИВАНОВ, Ж. Ле ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук И.П. ГЛУШКОВА,
кандидат исторических наук С.Г. ЯКОВЕНКО

Одиссей : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989– .

2010/2011 : Школа и образование в Средние века и Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2012. – 000 с. – 15ВК 978-5-02-037561-1.

Альманах посвящен теме образования и религиозного воспитания в Европе от поздней античности до XX в. Разнообразные формы обучения и системы образования рассматриваются как один из важнейших инструментов формирования религиозной идентичности в европейском обществе. Рассматривается роль античной традиции в возникновении средневековой школьной системы в католическом и православном мире; исследуются проблемы национального и религиозно-конфессионального образования в странах Европы и Америки в Новое время. В разделе “Историк и изображения” публикуются статьи по средневековой иконографии. Другие разделы выпуска посвящены социальной истории, религиозной культуре средневековья и теории исторического знания. Большая часть материалов посвящена проблемам истории России, ее прошлому и актуальному настоящему.

Для историков, историков культуры, специалистов в области гуманитарного знания и более широкого круга читателей...

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-037561-1

- © Институт всеобщей истории РАН, 2012
- © Лучицкая С.И., составление, 2012
- © Коллектив авторов, 2012. Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” разработка, оформление), 1989 (год основания, 2012
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 20102

СОДЕРЖАНИЕ

ШКОЛА И ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

О.В. Ауров

“IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM”: СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ШКОЛЫ В КОРОЛЕВСТВЕ ВЕСТГОТОВ (VI–VII вв.).....

М.В. Рыбина

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ХРИСТИАН МУСУЛЬМАНСКОЙ КОРДОВЫ (IX ВЕК)

О.Е. Кошелева

ОБУЧЕНИЕ В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Л.А. Пименова

МАГИСТРАТЫ ПРОТИВ ИЕЗУИТОВ: СПОРЫ О НАЦИОНАЛЬНОМ И РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ ВО ФРАНЦИИ В СЕРЕДИНЕ XVIII в.

И.М. Супоницкая

ДЖОН ДЫОУ И “НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК” СОВЕТСКОЙ РОССИИ: ДВЕ УТОПИИ

Е.Ю. Рогачева

“НОВЫЕ ЛЮДИ ДЛЯ НОВОЙ ЭРЫ”: ВКЛАД ДЖОНА ДЫОУ В РЕАЛИЗАЦИЮ ИДЕАЛА “НОВОГО ЧЕЛОВЕКА”

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

А.Е. Махов

СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБРАЗА И ИЗОБРЕТЕНИЕ ПОЛИФОНИИ

Д.И. АНТОНОВ, М.Р. МАЙЗУЛЬС

ДЕМОНЫ, МОНСТРЫ И ГРЕШНИКИ: НЕГАТИВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ.....

Ю.Ф. Игина

ИЗОБРАЖАЯ ВЕДЬМУ: ИКОНОГРАФИЯ ВЕДЬМ В АНГЛИЙСКОЙ ПАМФЛЕТНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

В.Н. Малов

КРАХ ГЕРОИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА: “СОФОНИСБА” ПЬЕРА КОРНЕЛЯ

ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ*Отто Герхард Эксле*

“ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ” – ЕЩЕ НЕ ПОНЯТАЯ ИСТОРИЯ.....

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ*О.В. Хаванова*ОБРАЩЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВО КАК АРГУМЕНТ
В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА.....**РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ***Петер Динцельбахер*

СУД ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И СУД ВСЕМИРНЫЙ.....

Жан-Клод Шмитт

СНЫ ГВИБЕРТА НОЖАНСКОГО.....

ИСТОРИК И ВРЕМЯ*Л.В. Вольфцун*МИХАИЛ ЭММАНУИЛОВИЧ ШАЙТАН ИЗ ИСТОРИИ ПЕТЕРБУРГ-
СКОЙ МЕДИЕВИСТИКИ 1920-Х ГОДОВ.....**ДЕЯТЕЛИ ИСТОРИИ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ***Л.Ф. Борусяк*

“САМЫЕ ВЕЛИКИЕ...”

*А.Г. Левинсон*РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ О СТАЛИНЕ (ПО МАТЕ-
РИАЛАМ ЛЕВАДА-ЦЕНТРА)**ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?***А.А. Панченко*КОММУНИСТЫ ПРОТИВ СУЕВЕРИЙ: СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И “НА-
РОДНАЯ РЕЛИГИЯ”*Д.М. Володихин*

ЧТО ЛИКВИДИРОВАЛИ, КОГДА ОТМЕНИЛИ ОПРИЧНИНУ?

М.Ю. Зенченко“...ХОТЯТ ТАТАРОВЕ ТАМГИ И ДЕСЯТИНЫ” (ПО ПОВОДУ СПОР-
НОСТИ БЕССПОРНЫХ МНЕНИЙ О “ТАТАРСКОМ НАСЛЕДИИ” НА
РУСИ)**ПУБЛИКАЦИИ***М.Ю. Неклюдова*

**ИЗГНАННИК ИЗ XVII ВЕКА: ШАРЛЬ ДЕ СЕНТ-ЭВРЕМОН И ЕГО “БЕ-
СЕДА Г-НА МАРШАЛА Д’ОКЕНКУРА С ОТЦОМ КАНЕ”**

SUMMARIES

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

АЛЛА ЛЬВОВНА ЯСТРЕБИЦКАЯ (1932–2010)

CONTENTS

SCHOOL AND EDUCATION IN THE MIDDLE AGES AND MODERN TIME.

O.V. Aurov

“IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM”: THE
MAKING OF THE CHURCH SCHOOL SYSTEM IN THE VISIGOTHIC
KINGDOM (6TH-7TH C.)

M.V. Rybina

RELIGIOUS EDUCATION AND THE SHAPING OF CONFESSIONAL
AND CULTURAL IDENTITY OF THE CHRISTIANS IN 9TH CENTURY
MUSLIM CORDOBA.....

O.Ye. Kosheleva

TRAINING WITHIN THE MEDIEVAL RUSSIAN ORTHODOX
TRADITION.....

L.A. Pimenova

MAGISTRATES VS. JESUITS: DISPUTES CONCERNING NATIONAL
AND RELIGIOUS/CONFESSIONAL EDUCATION IN THE MID-18TH
CENTURY FRANCE

I.M. Suponitskaya

JOHN DEWEY AND SOVIET RUSSIA'S ‘NEW MAN’: TWO UTOPIAS

E.Yu. Rogatchyova

‘NEW PEOPLE FOR A NEW ERA’: JOHN DEWEY’S CONTRIBUTION TO
THE IMPLEMENTATION OF THE ‘NEW MAN’ IDEAL.....

THE HISTORIAN AND IMAGES

A.Ye. Makhov

THE STRUCTURE OF MEDIEVAL IMAGES AND THE INVENTION OF
POLYPHONY.....

D.I. Antonov, M.R. Maizuls

DEMONS, MONSTERS AND SINNERS: NEGATIVE CHARACTERS IN
THE SPACE OF THE OLD RUSSIAN ICONOGRAPHY

Yu.F. Igina

DEPICTING A WITCH: THE ICONOGRAPHY OF WITCHES IN EARLY
MODERN ENGLISH PAMPHLETS

HISTORY AND LITERATURE

V.N. Malov

THE COME-DOWN OF HEROIC INDIVIDUALISM: PIERRE COR-
NEILLE’S SOPHONISBE.....

THE THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Otto Gerhard Oexle

'HISTORY OF CONCEPTS', A HISTORY YET TO BE CONCEIVED

SOCIAL HISTORY

O.V. Khavanova

CONVERTING TO CATHOLICISM AS AN ARGUMENT IN THE LATE
18TH CENTURY HABSBERG MONARCHY

THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

Peter Dinzelbacher

THE FINAL JUDGMENT: PERSONAL AND GLOBAL

Jean-Claude Schmitt

GUIBERT OF NOGENT'S DREAMS

THE HISTORIAN AND HIS TIME

L.V. Volftsun

MIKHAIL EMMANUILOVICH SHAITAN. A CASE IN THE HISTORY OF
MEDIEVAL STUDIES IN ST. PETERSBURG IN THE 1920'S

HISTORICAL FIGURES AND MASS CONSCIOUSNESS

L.F. Borusyak

'THE GREATEST ONES'

A.G. Levinson

THE RUSSIAN PUBLIC OPINION ON STALIN (BASED ON LEVADA-
CENTER SURVEYS)

RUSSIAN HISTORY: QUO VADIS?

A.A. Panchenko

COMMUNISTS AGAINST SUPERSTITIONS: THE SOVIET STATE AND
THE 'POPULAR RELIGION'

D.M. Volodikhin

WHAT WAS ELIMINATED AS THE OPRICHNINA WAS ABOLISHED?

M.Yu.l Zenchenko

'... THE TARTARS DEMAND THE TAMGA AND THE TITHE': ON THE
DISPUTABILITY OF INDISPUTABLE OPINIONS CONCERNING THE
'TATAR LEGACY' IN THE OLD RUS

PUBLICATIONS

M.S. Neklyudova

EXILED FROM THE SEVENTEENTH CENTURY: CHARLES DE SAINT-ÉVREMOND AND HIS CONVERSATION DU MARÉCHAL D'HOCQUINCOURT AVEC LE PÈRE CANAYE.....

SUMMARIES

IN MEMORIAM

Alla L'vovna Yastrebitskaya (1932–2010)

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

П. Динцельбахер

СУД ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И СУД ВСЕМИРНЫЙ

В христианстве, как и во многих других мировых религиях, переход с этого света на тот¹ – шаг трудный, сопровождающийся совершенно особыми “ритуалами перехода”². Мифологема суда над умершими известна нам из египетских, вавилонских, греко-римских античных культур, из зороастризма, из ислама и т.д.³ Например, Платон включил сообщение о таком суде в конец десятой книги своего диалога “Государство”. Там рассказывается о путешествии в потусторонний мир, которое совершил некий памфилиец Эр между своей “смертью” в битве и своим пробуждением на погребальном костре. Основное содержание его видения составляют суд над умершими, вознаграждение и наказание душ, а также их воскресение в других телах.

В различных религиях, в том числе и в христианстве, религиях, верховное божество представляется в качестве судьи⁴. В Ветхом Завете неоднократно “Бог – судия праведный, крепкий и долготерпеливый” (*deus iudex iustus, fortis et patiens*” – Пс. 7:12) вершит “справедливое” возмездие по отношению к народам, которые его не признают, и грешникам, которые ему не покоряются. Самым известным примером является гнев, обрушенный им на Содом и Гоморру (Быт. 18:20 – 19:29). Суд в конце времен тоже известен во многих религиях, в христианстве он присутствует во всех вероисповеданиях⁵. Из всех многочисленных мест в Библии, говорящих о нем, особой известностью пользуются притчи Христа (о мудрых и неразумных девах, об отделении зерен от плевел и т.д.). Согласно Деяниям апостолов (Деян. 17:31), Бог будет праведно судить вселенную; в этот день должны явиться на суд все люди (Рим. 14:10), а также все ангелы (1 Кор. 6:3). Неоднократно Павел, перенося римскую правовую традицию на всемирный суд, говорит о судилище Господа (2 Кор. 5:10, Рим. 14:10 и след.). Последняя книга Нового Завета, Апокалипсис Иоанна, повествует

именно о Судном дне. Во время этого суда действует не какое-то одно право: живых и мертвых судят по тем законам, которые действовали при их жизни, – иудеев по закону Моисееву, язычников – по естественному праву, а христиан – по закону их религии (Рим. 2:12 и след.; Гал. 6:2).

Возвещения Суда – основное содержание пророческих речей как в Библии, так и у позднесредневековых пророков и пророчиц⁶. У многих в памяти пророчества Исаии (Ис. 11:3 и след.) о Мессии, который, в отличие от мирского суда, “...будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине”⁷.

Уже евреи в ветхозаветные времена были убеждены, что лишь небольшая часть их народа сможет избежать праведной мести Яхве⁸. Этим представлением окрашена христианская теология с самого начала и до эпохи Просвещения. Исходя из августиновского учения о предопределении, согласно которому лишь очень малая часть рода людского спасется, а большинство будет осуждено на проклятие, суд в конце времен во всех средневековых текстах и бесчисленных изображениях представлялся прежде всего как день страха. И в необычайно широко распространенных учениях первых монахов, отцов-пустынников, подчеркивались ужасы этого суда⁹. В латинской литературе Средневековья наиболее впечатляющим образом это сформулировано, пожалуй, в строфе из “Дня гнева”:

Что тут я, жалкий, стану говорить,
К какому покровителю стану взывать,
Коли и праведник едва спасется?¹⁰

Даже праведник в тот день едва уберется от гнева Божия! А грешник – тем менее. А кто может быть сочтён праведником?

Хотя представление о суде в конце времен имело солидное основание в Библии (правда, при этом Христос и авторы Нового Завета полагали, что второе пришествие – дело самого ближайшего будущего), получило распространение и конкурирующее представление, согласно которому суд происходит индивидуально и непосредственно после кончины человека. В Библии индивидуальный суд присутствует менее очевидно, и поэтому он не фигурирует ни в одном символе веры, хотя и подразумевается, например, в истории о бедном Лазаре и о богаче. Идея, что одну и ту же душу будут судить дважды, бессмысленна, однако обе традиции настолько рано так прочно укоренились в эсхатологиче-

ских представлениях христиан, что вошли и в труды ученых теологов: уже Августин открыто проповедовал эту двойственность¹¹, но только Лионский собор 1274 г.¹², а потом папа Бенедикт XII 29 января 1336 г. возвели в ранг догмы учение, согласно которому чистые души еще до воскресения и суда над миром удостаиваются лицезреть Господа, а грешники сразу же (тох) после смерти отправляются на мучения в ад. И то и другое предполагает индивидуальный суд. Тем не менее (*nihilominus*) все люди должны будут в своих телесных оболочках предстать перед Христовым судилищем в день Страшного суда, чтобы ответить за свои дела¹³. Это представление, разумеется, получало повсеместное распространение посредством катехизации. Так, например, в имевшем широкое хождение наставительном сочинении “Сад души” (*Selwurtzgarten*), изданном в Аугсбурге в 1496 г., говорилось: “Все люди, которые не верят во Христа, осуждены без суда на вечное проклятие. Ибо про них сказано: кто не верит, тот ныне осужден. Во-вторых, некоторых людей в тот час, когда они умирают, осуждают на вечную жизнь, – например, всех мучеников, которые пролили свою кровь ради христианской веры... В-третьих, умирают много людей, которые осуждаются на чистилище, например, все люди, которые в истинной христианской вере и в служении и прославлении Господа уходят из этого мира, однако не полностью искупили здесь свои исповеданные грехи... В-четвертых, умирают некоторые люди, которым приговор откладывается до Страшного суда, так что они не точно знают, каков будет их приговор... В-пятых, некоторые люди в тот час, когда они умирают, осуждаются на пребывание в лимбе, [а именно] все те, кто умирают некрещеными, до того, как обретут разум... Так что следует знать, что, хотя большая часть людей получает свой приговор в тот час, когда они умирают, всё равно, после всеобщего воскресения все люди, которые когда-либо существовали и будут существовать, должны будут телом и душой явиться на Страшный суд, ибо этот последний суд будет вершиться над телом и душой...”¹⁴

Таким образом, христианская мысль в средневековой Европе предполагала две эсхатологические сцены судилища – это свидетельствует о том, какой большой вес в этой религии имели представления, идущие из юридической сферы. Их проявления многочисленны: тщательно разработанное каноническое право, тарификация искупления грехов, индульгенции, ордалии и т.д. На протяжении всего Средневековья существовало – в неразрешающемся напряженном отношении с идеей Страшного суда в конце

времен – ожидание того, что Божий приговор каждой душе будет вынесен сразу после смерти. Схожее представление об индивидуальном суде существует и в исламе. Не следует думать, будто никому из раннехристианских и средневековых теологов не приходило в голову, что эта двойственность требует объяснения. Одним из возможных решений проблемы было полностью отрицать индивидуальный суд, о котором меньше свидетельств. У хилиаста Лактанция (ум. 325?) мы и встречаем еще такое открытое отрицание: “И пусть никто не думает, что души будут судимы сразу после смерти. Дело в том, что они будут содержаться все вместе в одной темнице, пока не придет время, когда величайший судия учинит разбор заслуг”¹⁵.

Однако уже в IV в. на Западе распространилось двойное толкование суда, как видно, например, по четкой формулировке Иеронима: “То, что в судный день станет со всеми, совершается с каждым по отдельности в день смерти”¹⁶. У Кассиодора этой двойственности придается осмысленность: сразу по смерти человека выносятся решение о том, будет ли его отлетевшая душа вести жизнь, полную радостей или же страданий, но только после конца света душа эта получит “plenissimum fructum”¹⁷ своих деяний¹⁸. Примерно то же можно было услышать из уст осужденного на адские муки папы в “Chester Doomsday Play”: на Страшном суде лишь будет подтвержден тот приговор, который Бог выносит на суде индивидуальном¹⁹. Столетия спустя Цвингли и Кальвин были единодушны во мнении, что суд над душой происходит после смерти человека, а в день Конца света это решение лишь будет оглашено²⁰.

Фома Аквинский выдвинул следующее объяснение, которое оставалось догмой в Католической церкви вплоть до XX в.: “Любой человек есть и некая единичная личность, и часть всего человеческого рода. Отсюда и суд над ним должен быть двойным: один – индивидуальный, который будет совершен над ним после смерти, когда получит сообразно тому, что совершил, будучи в теле, хотя не полностью, потому что только в том, что касается души, но не в том, что касается тела. Второй же суд должен быть над ним сообразно тому, что он есть часть всего человеческого рода”²¹.

Утверждение, что одного божьего приговора непосредственно после смерти для тела и для души недостаточно на веки вечные, а нужны два приговора по одному и тому же делу, хотя и выносимые с разных точек зрения²², конечно, есть вторичное ак-

сиоматическое утверждение, призванное обеспечить сохранение обеих существующих концепций. Однако Фома нашел и такое “решение проблемы”, которое не предусматривает собственно судебной процедуры: он объявил, что добрые и злые души сами собой стремятся к естественно присущему им месту, как бы притягиваемые гравитацией неба или преисподней²³.

В XV в. Дионисий Картузианец описал теологическую ситуацию так: “Об общем суде много возвещает Писание, о нем же [говорят] и святые Отцы церкви... Но о предварительном личном суде ни писание, ни доктора так пространно и ясно не говорят...”²⁴

Хотя в начале Дионисий классифицирует индивидуальный суд как “суд разделения” (*iudicium discretionis*), а всеобщий суд в конце времён как “суд воздаяния или вознаграждения” (*iudicium retributionis seu remunerationis*), отвечая затем на вопрос о смысле “двойного суда”, он воспроизводит приведенный выше догмат Фомы Аквинского²⁵: лишь на всемирном суде наказание или награда будут присуждены в полной мере – благодаря воссоединению души с телом. С помощью многочисленных цитат из визионерской литературы²⁶ (Биргитта Шведская, Послание Кирилла, Житие Кристины из Сен-Трона, Тнугдал, Григорий Вликий, Эдмунд фон Эйнсхам, Трактат о чистилище св. Патрика и др.), которую он как схоластически образованный теолог принимает совершенно всерьез, картузианец иллюстрирует индивидуальный суд. Тем самым он, с одной стороны, выступает в качестве одного из бесчисленных свидетелей, подтверждающих, что католическая догматика практически полностью закрепилась в писаниях Аквината, но с другой – этот трактат показывает, какую большую службу могли сослужить Дионисию, который сам был экстатиком, сообщения других визионеров в качестве доказательств схоластических теологических построений. В его труде мы видим слияние двух гносеологических систем: знание мифологическое, т.е. основанное на мифах Библии, соединяется со знанием, основанным на жизненном религиозном опыте. Однако в катехистической практике и используемых в ней текстах и изображениях, равно как и в практике эсхатологического ожидания верующих, эти два суда существовали параллельно, совершенно не соединяясь друг с другом²⁷.

Мы к этому еще вернемся, но сначала посмотрим, как в церковной катехистической практике и в религиозном опыте Средневековья формулировались всеобщий и индивидуальный суды.

Мы увидим, как духовенство в позднее Средневековье старалось в слове и в образе удвоить и без того существовавший страх Судного дня, добавляя к нему представление о личном суде.

ВСЕМИРНЫЙ СУД²⁸

Хотя время от времени некоторые философы, следуя античным примерам, рассуждали о вечности мира²⁹, всё же для большинства христиан скорый его конец представлялся делом несомненным. Согласно всем теологическим историческим схемам, независимо от того, членили ли они историю мира по возрастам, царствам, закону и благодати или же по античным образцам, мир этот состарился³⁰. Во “Всемирной хронике” Шеделя в конце шестого возраста мира читаем: “Для описания других историй или будущих событий дальше оставлены пустыми несколько листов”. А затем следуют разделы об Антихристе, смерти и “О Страшном суде и конце света”. Иными словами, нескольких свободных листов должно было хватить на то, чтобы записать все представляющие исторический интерес события, которые могли еще случиться до Конца света³¹.

Согласно речению Иисуса Христа, никто не мог знать дня и часа, когда начнется вселенская катастрофа. Апокалиптические представления, связанные с современностью, особенно социально-религиозный хилиазм, чаще всего встречаются у христиан, отклоняющихся от официального учения церкви³². Так, Реймским собором 1148 г. был осужден как еретик один бродячий проповедник по имени Эон из Стеллы, который решил, что он – вторично сошедший на землю Христос: латинское личное местоимение “eum” в старофранцузском произношении звучало как “эон”, и потому литургическую формулу “per eum, qui venturus est”³³ этот человек истолковал в том смысле, что он сам и есть Сын Божий, и через него придет суд и Конец света³⁴. Применительно к позднему Средневековью следует вспомнить тюрингских флагеллантов 1414–1416 гг., которые провозглашали, что Конец света произойдет со дня на день, ибо Илья и Енох уже умерли³⁵. Особым влиянием, прежде всего в романоязычных странах, пользовалась иоахимитская ересь. То тут, то там даже правоверные католики проникались верой в то, что Антихрист³⁶ уже на земле, и вера эта была искренней, пусть они и не решались называть конкретные даты. Данное представление постоянно использовалось в политических конфликтах, особенно после начала “борьбы за инвести-

туру”, так как позволяло демонизировать соперника³⁷. Иногда поговаривали и о последней битве, которая по словам одних должна была совершиться под Кёльном, по уверению же других – под Зальцбургом; в этом представлении соединились мифы о Рагнарёке и о Гоге и Магоге³⁸. В годы вторжений неевропейских народов, таких как татары (1241 г.) и турки-османы (XV в.) спекуляции на эту тему получали особенно богатую пищу³⁹.

В период высокого и позднего Средневековья поэтические произведения, проповеди и пьесы то и дело демонстрировали верующим их будущую судьбу. Конечно, в сравнении с гораздо более многочисленными произведениями изобразительного искусства, а также с другими центральными религиозными темами, такими как культ Марии или Страстей Христовых, эсхатологические тексты, посвященные Судному дню, образуют лишь небольшой ручеек⁴⁰. В латинской поэзии это прежде всего “Dies irae” Томмазо из Челано, а также среди произведений его предшественников и последователей Беды Достопочтенного, Петра Дамиани, во францисканских гимнах и у Бонвезина де ла Рива⁴¹. В немецкоязычном ареале уникальным ранним памятником этого жанра является “Muspilli”, повествующий о битве в конце времен, а применительно к высокому Средневековью надо вспомнить поэзию госпожи Авы или “Linzer Entecrist” ж во французской традиции это “Vers del Juise”, в староанглийской – три “Поэмы Страшного Суда”, в древнескандинавской – “Völuspá”... Более заметно присутствие эсхатологической тематики в духовной драме. Немецкоязычные пьесы об Антихристе, возникшие в XII столетии, просуществовали до середины XVI в., но не сохранились. Но по всей Европе в XIV и XV вв. люди всерьез играли в Страшный суд, устраивая театрализованные постановки, длившиеся (как например, в Куре или Люцерне) целыми днями. Кроме этого, конечно, Судному дню посвящены страницы в бесчисленных прозаических и поэтических дидактических произведениях, но там он представляет собой лишь одну тему из многих.

Гораздо чаще встречаются изображения Страшного суда. В раннем Средневековье его представляли исходя из библейских строк (Мф. 25:31–46) как отделение Христом овец от козлиц – например, на известной мозаике в церкви Сан-Апполинаре-Нуово в Равенне (ок. 520). Под влиянием Апокалипсиса и апокрифов сформировалась византийская схема “Спас в силах” с Христом, восседающим на троне в мандорле, от которого течет огненный поток к грешникам, а вокруг изображено множество отдельных

сцен и деталей (апостолы, воскресающие, весы для взвешивания душ, адские муки). Эта схема появляется в настенных росписях (в церкви св. Иоанна в Мустаире) уже около 800 г. В византийско-итальянском монументальном искусстве подобные мотивы заполняют целые стены (базилика в Торчелло, XI в.), и на ту же схему ориентируется в начале XIV в. Джотто (капелла дельи Скровеньи в Падуе, 1305 г.).

Для высокого Средневековья, когда Страшный суд становится господствующей темой в скульптурном и живописном оформлении архитектурных сооружений, типична располагающаяся в центре композиции фигура Судии в форме *Maiestas Domini*, во много раз превосходящей другие фигуры по размерам, например в тимпане собора в Отене (ок. 1120 г.). Восседающий на радуге и демонстрирующий свои раны Сын Божий, рядом – заступающиеся за род человеческий Мария и Иоанн Креститель, ангелы, трубящие на суд и предъявляющие орудия казни, восстающие из своих могил мертвецы, слева от Христа пасть ада, справа врата рая, а между ними отделяющий праведников от грешников архангел Михаил со своими ангелами: такова принципиальная схема, которая бесчисленное количество раз реализовывалась в готическом искусстве. Из Византии был заимствован мотив заступничества Марии и Иоанна Крестителя (деисис), меч и лилия выходят из уст Христа.

Начиная с X в. стал развиваться на основе нескольких пассажей из Библии (Мф. 24, Мк. 13, Лк. 21) канон предзнаменований, указывающих на начало Конца света⁴². Такие представления были распространены не только в латинской словесности, но и на народных языках, по крайней мере начиная с творчества госпожи Авы⁴³. Как правило, описывались пятнадцать страшных событий, таких как горящие воды и моря, кровавая роса на растениях, воскресение человеческих скелетов. Примером может служить “Всемирная хроника” Хартмана Шеделя (1491 г.) с иллюстрациями Михаеля Вольгемута⁴⁴. Изображения таких предзнаменований встречаются нечасто; к таковым относятся, скажем, витражи А. Робена в Анжерском соборе (1452 г.). Редко (за исключением Южной Франции) можно видеть и изображения Чистилища⁴⁵, которое при конце света прекращает свое существование.

Особенно наглядно проявлялась связь Страшного суда с жизнью там, где его изображения размещались в местах отправления правосудия – в церквях или перед ними. У северных врат кафедрального собора в Магдебурге заседал архиепископский суд,

а над ним грозно возвышался портал, изображавший суд над всем родом человеческим⁴⁶. В райском приделе кафедрального собора в Мюнстере епископский суд собирался под скульптурным изображением вышнего Судии⁴⁷. Так называемая колонна ангелов⁴⁸ и статуя Соломона в южном поперечном нефе страсбургского собора напоминали судьям и участникам судебных заседаний, что им предстояло получить еще гораздо более значительный приговор. В этой части храма в самом деле осуществлялась епископальная юрисдикция. Во многих зданиях ратуш в позднем Средневековье (Грац, Иннсбрук, Нюрнберг, Мехельн) мы видим живописные аллегории Справедливости⁴⁹, где над судом земным изображен Страшный суд.

И изобразительные памятники, и еще более недвусмысленно тексты свидетельствуют о том, что с Судным днем ассоциировалась прежде всего не надежда на райское блаженство, а типичный для средневековой эпохи⁵⁰ страх адских мук достаточно перечитать процитированные выше тексты и просто посчитать, насколько больше места в них, как правило, уделяется осужденным и их страшной участи. Причина этого кроется в учении о предопределении, влияние которого обычно в историографии Средних веков недооценивается, вероятно, потому что в сегодняшней теологии это учение уже не играет никакой роли. Однако самый влиятельный из Отцов церкви в ту эпоху, Аврелий Августин, учил: в результате грехопадения человечество превратилось в *massa damnationis* или *massa damnata*, т.е. “скопище, проклятое и обреченное гореть в аду”, и лишь немногие из него милосердием Божиим будут помилованы⁵¹. Даже такому склонному к более гуманистическому толкованию Бога теологу как Ансельм Кентерберийский казалось абсолютно невозможным, чтобы милосердие Всевышнего оказалось больше, чем его справедливость, т.е. его возмездие⁵². Само собой разумелось, что в ад попадут все нехристи: данный постулат возвели в ранг догмы на Лионском соборе 1274 и Флорентийском 1440 г.⁵³ и постоянно проповедовали верующим: например, Бертольд Регенсбургский, приводил в подтверждение этому видение некоего святого, который в какой-то момент увидел, как многие сотни тысяч людей направлялись в преисподнюю и только трое – в рай; при этом число первых нарастало по мере того, как близился Конец света⁵⁴. В Средние века любили называть типологически как можно большее число обреченных на адские муки: немногочисленные блаженные души соответствовали немногочисленным тварям и людям, спасшимся

в Ноевом ковчеге, а масса проклятых – толпам утонувших в водах потопа⁵⁵.

У многих искренне верующих людей такая теология вызывает глубокое убеждение, что они в любом случае уже обречены на вечные муки в аду и могут быть спасены только благодаря чрезвычайному акту Божьего милосердия. Не составляют исключения и люди, которые изо всех сил стараются вести истинно христианскую жизнь, т.е. не просто соблюдать нормы, но жить праведно. Это касается не только раннего Лютера. Уже в высоком Средневековье можно привести в пример известного учителя церкви Ансельма Кентерберийского, которого обычно несправедливо рассматривают лишь как “отца схоластики”. Ему был ведом довольно гуманный, доместический образ Бога⁵⁶, но в своем трактате “*Meditatio ad concitandum terrorem*” (“Размышления к устрашению”) он на многих страницах описывал ужасы Божьего суда⁵⁷. Бернар Клервоский, который тоже не был лишь любовным мистиком, прекрасно знал, о чем говорил, когда в своих проповедях изображал Христа не только возлюбленным женихом, но и страшным Судией романских церковных порталов и видений потустороннего мира: “Его, да, его надлежит бояться, который, убив плоть, обладает властью свергнуть ее во ад [после воскресения плоти на Страшном суде]. Я боюсь преисподней, боюсь лика Судии, вселяющего ужас даже в силы ангельские. Я содрогаюсь от гнева Могучего, от зрелища его ярости, от грохота рушащегося мира, от огненной бури стихий, от могучей грозы, от гласа архангела и от сурового слова. Я содрогаюсь от зубов адской бестии, чрева адова, рычания [адских тварей]... Горе мне, мать моя. Зачем ты родила меня – дитя боли...”⁵⁸ И это тоже Бог Бернара: тот, кто вершит возмездие, кто придет на Суд и произнесет *verbum asperum* – “суровое слово”, свой роковой приговор. Не манящими словами о “женихе души” подвинул аббат императора Конрада III на крестовый поход, а картинами Страшного суда!⁵⁹

Невзирая на страстные проповеди духовенства, в визионерской литературе видения Конца света, в отличие от индивидуального суда, встречаются лишь изредка. Один пример, явно связанный со страхами рубежа I–II тысячелетий, обнаруживается в хронике Гуго из Флавиньи⁶⁰. К концу XII в. относится видение во сне парализованной Альпэ из Кюдо: она узрела гору, из которой поднимались воскресающие мертвецы⁶¹. Примером позднесредневекового видения Конца света может служить сон богатого жителя Райнфельдена Бурхарда Боксхирна (1288 г.), который видел

себя вместе со многими другими людьми на поле, где вершился Страшный суд; Христос приговорил его к мучению в аду⁶².

Но чаще визионеры и визионерки в позднем Средневековье прозревали небесного Судию, который уже занял место на своем престоле, дабы вершить суд, и только молитвы нескольких особо благочестивых людей удерживали его. Подобные сцены описывал еще Цезарий Гейстербахский⁶³, однако наиболее известной стала легенда⁶⁴, зафиксированная в ранней историографии доминиканского ордена. Согласно записи Жерара из Фраше (1195–1271), хрониста, составившего жизнеописания первых братьев-проповедников, один из спутников “Бедняка” (т.е. Франциска Ассизского) поведал следующее видение: когда Доминик в 1215 г. находился в Риме, “явилось ему, как господь Иисус, стоя в воздухе, замахнулся, готовясь метнуть в мир три копьа”. Вступилась Богоматерь, которая представила ему одного своего верного последователя, который своей проповедью обратит людей снова к Господу, и второго, собирающегося посвятить себя той же цели: это были два основателя нищенствующих орденов, которые, таким образом, в видении сошлись друг с другом еще до того, как им суждено было встретиться в Вечном городе⁶⁵. Это видение получило самое широкое распространение благодаря тому, что Якопо Ворагинский вставил его в свою “Золотую легенду” (1263–1288), ставшую самым популярным собранием житий святых в Средние века и вошедшую в несколько сборников нравоучительных ехемпра⁶⁶. Здесь же, по всей видимости, следует искать и источник “Зеркала спасения”, на котором основываются многочисленные изображения убивающего божества, картины, характерные для эпидемий чумы позднего Средневековья и Нового времени⁶⁷. Каждый раз заступничество святых и прежде всего Богоматери приводит к тому, что Судный день в очередной раз откладывается. Примером из жанра женской мистики может служить “Vita et Revelationes” (“Жизнь и откровения”) венской бегинки Агнес Бланнбекин (ум. в 1315 г.): там рассказывается о суде над людьми, однако это еще не последний суд, а, так сказать, смягченный вариант Конца света: «А в другое время, будучи в духе, видела она Господа сидящим на судейском троне и держащим в руке золотой скипетр, весьма острый в верхней своей части... И он учинял опрос о состоянии христиан. Все отвечали в один голос, что все как один отпали и сделались бунтовщиками против божественной благодати. Тогда Господь сказал: “Что вы посоветуете мне с ними сделать?” Тогда все они пали ниц и просили Господа, чтобы

он над ними сжалился и даровал им время, чтобы искупить свои грехи. Им же сказал Господь, вставая: “Я услышал ваши просьбы и даю им срок, чтобы они вновь сошли со своего злого пути. Я, однако, подумал о том, чтобы сильно сотрясти всю Землю...”»⁶⁸.

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ СУД

По сравнению с судом над всем миром, история представлений об индивидуальном суде точки зрения как с историко-теологической, так и истории искусства⁶⁹ изучена недостаточно, поэтому процесс этот в настоящее время можно обрисовать лишь в самых общих чертах. Предположение, что над каждым умершим вершится индивидуальный суд, существовало, как известно, еще в древнеегипетской и античной эсхатологии, но в иудаизме оно обнаруживается лишь очень поздно. Например, апокрифическое завещание Авраама (ок. 100 г. н.э.) описывает суд над душой, где Авель выступает судьей, а Енох – писарем⁷⁰.

Раннехристианская церковь обычно обходилась без идеи двойного суда и придерживалась учения о гипнопсихии, или психопаннии⁷¹, согласно которому души вплоть до Дня гнева спят. Это учение казалось убедительным и Бернару Клервоскому⁷², однако аказалось вытеснено все более догматизированным общим мнением профессиональных теологов, как желали представить дело так, будто душа оказывается пред судом Всевышнего сразу после кончины. Это, несомненно, связано с тем, что в позднем Средневековье авторы теологических трактатов признали существование Чистилища, идея которого к тому времени уже прочно укоренилась и в литургии, и в визионерской литературе.

Правда, соответствующие формулировки в официальных церковных постановлениях оставались на протяжении Средних веков сравнительно неопределенными; например, I Лионский собор 1245 г. постановил: души безгрешных улетают прямо в вечное отечество (*ad patriam protinus transvolant sempernitam*⁷³). Слово *protinus* слабее, чем *statim*, оно означает здесь “прямоком”, т.е. минуя Чистилище, а глагол *transvolant* заключает в себе представление о полете душ. А начиная с 1271 г. говорится всегда уже “*mox in coelum recipi*”⁷⁴, т.е. “быть скоро принятой на небесах”. Окончательно позиция высшей католической вероучительной инстанции по этому вопросу оформилась только в первой половине XIV в., причем определена весьма полемически двумя авиньонскими папами. Так папа Иоанн XXII, известный не только сво-

им конфликтом с королем Людовиком Баварским, но и кровавым преследованием францисканцев-спиритуалов и процессами против Оккама и Майстера Экхарта, учил, опираясь на некоторые места в Библии, что святые души только после Судного дня удостоятся полного лицезрения Господа (*Visio beatifica*). Этот взгляд разделяли несколько теологов, но большинство его отвергало, что привело к появлению целого потока (более полусотни) трактатов о жизни после смерти. Дело в том, что в марте 1334 г. Иоанн под страхом отлучения повелел всем своим кардиналам и местным богословам опубликовать свои мнения по этому спорному вопросу. Однако, в декабре того же года, лежа на смертном одре, сам папа переменял свое решение. Это дало повод его преемнику Бенедикту XII выступить с трактатом “*De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*” (“О состоянии душ святых до общего суда”) и апостольской конституцией “**Benedictus Deus**” и тем самым поставить в этом вопросе точку, вынеся общеобязательное решение. Он писал, опираясь на иные цитаты из Библии, нежели его предшественник, что святые сразу после смерти удостоиваются лицезрения Творца, и таким образом, провозгласил ересь не только доктрину Иоанна XXII, но и учение о “*iudicium duplex*”. Можно сказать, что Бенедикт сформулировал догму, соответствующую учению св. Фомы Аквинского и действующую в Католической церкви по сей день⁷⁵.

Средневековые схоласты, последователи Аквината, и теологически подкованные харизматические монахи, такие как Катарина Сиенская и Екатерина Генуэзская, не говорили об индивидуальном Божьем суде, а исходили из того, что душа в момент смерти будет судить сама себя⁷⁶ (это совпадает с тем, что пережили некоторые люди в наше время, рассказавшие о своем опыте клинической смерти или близких к ней состояний⁷⁷). Однако гораздо более широкое распространение получило представление, что и в этот момент роль судьи будет исполнять Бог или Его Сын, или назначенный им ангел, либо же приговор будет вынесен автоматически потусторонней “машиной”, проверяющей людские дела.

Как показывают нижеследующие примеры, зачастую на сцену индивидуального суда переносились представления о Христе, вторично пришедшем в этот мир, чтобы судить его. Среди апокрифов как на латыни, так и на народных языках (в Германии, например, можно назвать Иоганнеса из Ноймаркта) особо распространено было послание Кирилла об Иерониме⁷⁸. В нем,

в частности, приводится рассказ от первого лица о переживании умирающего (здесь он цитируется в версии, использованной Дионисием Картузианцем): “Душа моя, после того как с такими невыразимыми страданиями и мучениями отошла, в тот же миг была перенесена невыразимым образом пред очи Бога судящего, но как – не помню... Все грехи наши вместе и по отдельности полностью открылись Судье, а также и всем присутствовавшим, там присутствовало и множество бесов, они предъявляли обвинения, называя место, способ, время и количество моих провинностей, и я не способен был возразить. Увы, что мне сказать...”⁷⁹.

Таким образом, перед нами происходит античный судебный процесс с обвинителями и защитником, ибо только заступничество св. Иеронима побуждает божественного Судью отложить приговор: душе позволено после путешествия в загробный мир вернуться на некоторое время в тело, чтобы искупить грехи.

Примером дидактической литературы может служить сборник проповедей священника Конрада (вторая половина XII в.) на средневерхненемецком языке: в нем душу сразу после смерти судит сам Христос и приговаривает к вечной смерти или вечной жизни. Это – первая смерть или первое воскресение, второе будет в конце времен⁸⁰. Более подробно эту сцену описывает доминиканец Генрих фон Бургайс в своем сочинении “Der Seele Rat”: когда человек умирает, происходит спор между ангелами и чертями; последние требуют судебного слушания. “Царь садится вершить суд, один черт излагает свой иск, другие поддерживают его выкриками”. Судье предъявляется список грехов. “Черт выходит вперед и требует душу себе, св. Михаил возражает ему и просит Судью о милосердии, черту предоставляется возможность для возражения... Вызывают свидетелей. Христос выступает и свидетельствует, что душа была прощена. Чашу весов нагружают злодеяниями, и черти виснут на ней...” Конец известен⁸¹. Подобный суд, на котором выступают персонификации, отображен, в частности, в *exempla* Цезария Гейстербахского⁸².

Из области легенд и преданий следует упомянуть историю о Теофиле, в которую просто напрашивалась сцена суда над душой; в версии, сочиненной Бруном фон Шонебеком (ок. 1275 г.)⁸³, Мария, сама посетив преисподнюю, встречается с чертом в Христовом судилище. Однако чаще всего и наиболее впечатляющим образом вопрос о судьбе душ между моментом смерти и концом времен получал свое разрешение посредством рецепции рассказов визионеров о путешествии в загробный мир. Такие свидетельства

на протяжении всего Средневековья записывались во множестве. Оценивающий ретроспективный взгляд на собственную земную жизнь, который в наши дни реанимированные люди часто описывают как биографический фильм, прокручивающийся у них перед глазами, в те времена мог получать лишь религиозную интерпретацию: как индивидуальный суд над каждой душой непосредственно после смерти. Тексты такого рода⁸⁴ не только циркулировали в письменном виде, но и служили основой для проповедей, в результате чего заложенные в них, представления получали более широкое распространение, нежели до сих пор предполагают. Можно было бы назвать целый ряд соответствующих апокрифов⁸⁵, сборников видений⁸⁶, житий святых⁸⁷, сборников легенд⁸⁸ и *exempla* из проповедей⁸⁹; возможно, стимулом им послужила сцена суда из ветхозаветной Книги Иова. Я ограничусь одним видением св. Биргитты Шведской (ум. в 1373 г.) о ее сыне Карле. Это очень пространно описанная сцена суда с божественным Судией в виде императора, с предстоящими святыми и ангелами, с обвинителями и защитником (в его роли выступает св. Мария): “Госпожа Биргитта видела, как ее унесли в какой-то большой и красивый дворец, и [видела] Господа Иисуса Христа, сидящего для совершения суда, подобно коронованному Императору, с бесконечной армией служащих ему Ангелов и Святых, и поблизости от него видела его достойнейшую Матерь, которая стояла и внимательно наблюдала за судом. И было видно, что перед Судией стояла какая-то душа в великом страхе и трепете, нагая, как только что родившийся младенец...”⁹⁰

Затем начинается занимательный несколько страниц спор, в ходе которого дьявол-обвинитель особенно жалуется на Богоматерь, уведшую эту душу у него из-под носа прямо со смертного одра; в споре участвуют также ангелы и Христос. Враг рода человеческого изъясняется сильным языком; например, когда Биргитта плачет и молит за своего сына, он отзывается о ней так: “Эта свиноматка, или свинья – его мать, у которой была такая большая утроба, ибо столько воды в нее было влито, что все пространства ее утробы были заполнены жидкостями слез, – ее да покрою злословьем...”⁹¹ Излишне говорить, что сын шведской герцогини не был осужден на адские муки.

В Штуттгартской Псалтыри (ок. 820) изображена (Пс. 9:5) сцена взвешивания грехов и добрых дел, где весы держит сам Христос, сопровождаемый Добродетелью, что можно истолковать как суд над душами врагов псалмопевца⁹². Но и в высоком

Средневековье, особенно в XIV и XV вв., встречается целый ряд рассеянных по иллюминированным рукописям и настенным росписям иконографических свидетельств индивидуального суда: мы видим умирающего, из чьих уст вылетает душа, а ангелы и черти ждут рядом со смертным одром приговора божественного Судии (об этом сюжете стоило бы написать искусствоведческую монографию⁹³). В то время как Бог Отец восседает вверху на троне, его Сын и Мария заступаются за грешника⁹⁴. Как правило на изображении присутствуют филактерии с надписями, гласящими, что это заступничество увенчалось успехом. В иллюстрациях к сочинениям жанра “*Argi moriendi*” это соперничество сил добра и зла переносится на время кончины человека, так что он сам еще может в последний свой час решить свою судьбу.

Спор между ангелами и чертями порой разрешается насильственным путем, в дело пускается меч, как видно, например, на росписи церкви во Вро (Вендзюссель, Ютландия, ок. 1500 г.)⁹⁵, или посох ангела (часослов в балтиморской Walters Art Gallery MS 219, f. 80v, ок. 1420)⁹⁶. Наиболее впечатляюще раскрыл эту тему в своей иллюстрации к часослову (Paris, Bibliothèque Nationale ms. lat. 9471, ок. 1420) мастер Роган: исхудавшего вида покойник лежит на мантии (ее цвета соответствуют геральдическим цветам Анжуйского дома, к которому принадлежал заказчик) и произносит латинскую литургическую формулу, вверяя душу свою Господу, а тот отвечает ему на среднефранцузском языке, что после искупления грехов он в Судный день будет с ним. Воспарившая над телом душа уже находится во власти беса с дубиной, однако вооруженные ангелы отнимают у него добычу⁹⁷. Очевидно, что здесь представлен индивидуальный суд и что слово “искупление” подразумевает Чистилище, хотя в нем одновременно и заложен призыв к зрителю уже при жизни искупать свои грехи. Впечатляющая фигура Бога здесь (как и в сцене Страшного суда в этом же кодексе) объединяет в себе Отца и Сына: он изображён в виде старца в терновом венце и с мечом.

Сцены тяжбы между ангелами и бесами по поводу души умирающего встречаются уже в раннехристианской литературе⁹⁸, а из раннесредневековых текстов наиболее подробно описывается такой спор в житии ирландского аббата Фурсы (ум. 649 г.), где тяжба духов разрешается (естественно, в пользу святого) благодаря апелляции к суду Всевышнего⁹⁹. Святые покровители иногда выступали вместо ангелов: например, у Петра Дамиани сам князь апостолов страшно колотит чертей своими ключами во вре-

мя одного такого спора¹⁰⁰. Жития, видения и *exempla* содержат множество других примеров подобного эсхатологического конфликта, и даже Гёте в конце второго “Фауста” воспроизводит его же. Приведу лишь одну цитату из “Откровений” Катарины Тухер (ум. ок. 1448 г.): “Меня привели на суд, и Отец дал Сыну палочку в руку. Это был маленький ребенок...” В качестве обвинителя является “темный-темный черный мавр”; ангел-хранитель уверяет, что всегда советовал делать добро. Младенец Христос повелевает связать визионерку и выбросить ее вон, однако Богоматерь показывает Сыну свою грудь; он обращается к Отцу, и все кончается хорошо¹⁰¹. Перед нами классическая сцена заступничества, или “лестницы спасения”. Подобная сцена иллюстрирована в одном из манускриптов “*Visio Baronti*” (IX в.) и в “*Liber Vitae*” (Нью Минстер, Винчестер, после 1020 г.), где Петр во время Страшного суда отнимает у беса душу, ударяя его своими ключами по лицу¹⁰². Более известно описание выхода души из тела в “Книге о божественных делах” Хильдегарды Бингенской.

В североитальянском миссале XIII в. мы видим над телом монаха, уложенным на погребальные носилки, ангела с весами; два беса повисли на чаше со злыми делами, однако вниз опускается другая чаша, на которой сидит маленькая душа, трогательно держащаяся за ангела¹⁰³. А в часослове, созданном в Северной Франции ок. 1480 г., ангел и черт спорят прямо над сценой погребения умершего¹⁰⁴. Такая же сцена над отверстой могилой разыгрывается в созданном примерно в то же время фландрском часослове¹⁰⁵, а гораздо более подробно она изображена на эпитафии семьи Шолль в церкви св. Ламберта в Эркеленце (ок. 1500 г.)¹⁰⁶.

В средневековой литургической драме дело обстояло несколько иначе. Почти в каждом более или менее крупном городе можно было посмотреть драму об Антихристе или о Страшном суде, однако индивидуальный суд если и изображался на сцене, то редко, обычно при постановках житий и моралите, например, в мюнхенском “*Exempel vom augen gericht vnd sterbenden menschen*”¹⁰⁷ (1510 г.), где также много места уделено Чистилищу¹⁰⁸. Есть сцена индивидуального суда и в пьесе XV в. на старошведском языке под названием “Обращение грешника”, или “Об одном грешнике, который заслужил милость” (“*En syndares omvändelse*”, или “*De vno peccatore qui promeruit gratiam*”)¹⁰⁹; мотив ее пришел, возможно, из Чехии. И тут тоже демонстрируется могущество Богоматери, которая заступает перед своим вершащим суд Сыном за грешника по имени Вратислав¹¹⁰.

В отличие от того, что переживают люди в состоянии клинической смерти в наши дни, средневековый человек лишь крайне редко отправлялся в последний путь в одиночку или в сопровождении родственников. Обычно его душу, вылетавшую изо рта, сопровождали к ее последнему местопребыванию существа из горнего и подземного миров¹¹¹. По всеобщему убеждению сонмы ангелов и чертей поджидали ее у изголовья смертного одра, чтобы отвести на индивидуальный суд¹¹². Так, например, в одном ранненововерхненемецком переводе широко распространенного апокрифа “Видение св. Павла”¹¹³ говорится: “И тут взглянули святой Михаил и святой Павел на небо и на землю и увидали грешную душу, которую вели, обступив, семеро чертей, и она кричала, сетовала и горько плакала... И черти приняли ее и отправили ее во внешнюю тьму ада... А потом ангелы повели душу одного праведника на небо и слышали тысячу часов тысячу ангельских голосов и радовались... И все, кто был в аду, увидел душу праведника и ангелов с нею, возносящимися в небесный рай...”¹¹⁴ Это противопоставление вознесения праведника на небеса и низведения грешника в преисподнюю напоминает, разумеется, евангельскую притчу о бедном Лазаре и о богаче, которую верующим представляли не только в словесной, но часто и в изобразительной форме (ср., например, роспись наверхия алтаря в капелле церкви св. Михаила в г. Швебиш Халль, 1509–1511).

Однако не всегда суд над каждой отдельной душой вершит Сын Божий. Ходили и легенды о весах или о подвижном мосте, которыми душа направлялась в рай или в ад как бы автоматически. Наиболее часто упоминается взвешивание злых и добрых дел на весах святым Михаилом; этот мотив был крайне популярен в изображениях начиная с XII в.¹¹⁵, несколько реже встречался он в письменных текстах¹¹⁶. Образ весов для взвешивания душ (“психостасис”, “коростасис”) пришел, вероятно, через Грецию и/или Ирландию из египетской религии (весы бога смерти Тота или Анубиса); он возникает в западноевропейском искусстве в XI в. В скульптурном убранстве французских соборов весы представляют собой один из главных образов (см., например, Собор Парижской богородицы, средний портал, XIII в.), но распространен он по всей Европе. В позднеготическое время мы встречаем его на надгробии императора Генриха I в Бамбергском кафедральном соборе (скульптор Т. Рименшнейдер)¹¹⁷.

Эти весы св. Михаила, согласно эсхатологическим легендам и базирующейся на них иконографии, представляют собой пере-

валочный пункт на пути в небесный рай: в то время как на одной чаше весов дрожа ожидает своего приговора душа, на другой лежат ее добрые или дурные дела, а иногда – черт как персонифицированное злое начало в душе (в юнговском смысле). Особенно подробно такая сцена изображена на эпитафии в церкви св. Ламберта в Эркеленце (под Менхенгладбахом): здесь душа прямо из гроба летит ввысь, к весам ангела, а черти сбоку пытаются поймать ее своими крючьями. Почитатели св. Марии могли рассчитывать на то, что Царица небесная легким нажатием своего почти всемогущего перста изменит показания весов. Это продемонстрировано, в частности, на стенной росписи сельской церкви в Претцине под Магдебургом (середина XIII в.), основанной на сюжете распространенного миракля о Богоматери¹¹⁸.

Реже (например, в немецких версиях “Видения Тнугдала” и “Видений Георгия”, а также других рассказах паломников о “чистилище святого Патрика”) душу испытывает мост, узкий, как лезвие, или подвижный: добрые поднимаются в рай, а злые падают с моста в преисподнюю¹¹⁹. Так это описывается в “Трактате о чистилище св. Патрика” (“Tractatus de Purgatorio S. Patricii”) XII в. – очень распространенной легенде об одном посещаемом и донныне месте массовых паломничеств в Ирландии, где паломникам представлялась возможность живьем спуститься в Чистилище. Оно было отделено от рая рекой, полыхающей серным пламенем и зловонной; через реку вел только один мост, настолько скользкий, что даже если бы он был очень широк, практически никто не смог бы встать на него. А мост был к тому же еще и очень узок, так что никто не мог на него взойти, и настолько высок, что уже при одном взгляде на него кружилась голова. Только призывание имени Христова позволяло перейти на другую сторону, ибо от него мост расширялся настолько, что на нем даже легко могли бы разъехаться две повозки, и даже еще шире – так, что огненная река под ним становилась вовсе не видна. На другом берегу странствующих по иному миру встречают врата земного рая, пропускающие все души, которые отбыли свои наказания в Чистилище; а из земного рая они по истечении некоторого срока поднимаются в рай небесный. С Райской горы видно небо в вышине, цвет которого подобен расплавленному золоту¹²⁰.

Этот мотив моста, ведущего в потусторонний мир, редко встречается в изображениях помимо иллюстраций в визионерской литературе (мы не рассматриваем здесь его инверсию, где мост с гвоздями выступает исключительно в виде орудия нака-

зания – как на фресках в Чалдоне или Тоди). Мост в виде трудного пути на небеса фигурирует в “Часослове Мармиона” (Музей Виктории и Альберта, Лондон, Salting. Coll. 1221, f.153v-154r, напротив Страшного суда)¹²¹: над передним планом миниатюры господствуют, занимая ее вплоть до верхней трети, картины мук Чистилища, выдержанные в черных и огненных тонах, а на другом берегу широкого потока ждут шелковистые луга рая, и колодец с живой водой манит тех, кто горит в пламени. Перейти на ту сторону можно лишь по узкому мостику: всякого, кто еще не свободен от вины, вынырывающие из потока черти своими железными крючьями стаскивают вниз. В основе этой картины явно лежит видение, пересказанное папой Григорием Великим в имевших широкое хождение “Диалогах”. В немецкой версии XV в. оно выглядело так: “Висячий мост над озером, а озеро было бездонное, и вода в нем бурлила серой и потоками. И черти в ней плавали, словно лягушки. Мост был гладкий и скользкий, и если на него ступала душа, которая нечисто жила, злые духи тут же стягивали ее вниз...”¹²²

Один особенно интересный вариант изображения моста, ведущего в рай, встречается нам в церкви Санта-Мария-ин-Пьяно в Лорето-Апрутино (ок. 1425 г.)¹²³: там этот переход становится для грешников настолько узким, что они срываются вниз, в то время как очищенных принимает на другой стороне Михаил. Это явно не иллюстрация к “Видению Альберика” (“Visio Alberici”)¹²⁴, поскольку в нем не упоминается архангел. Скорее, в основе этого изображения лежит либо вольная комбинация мотивов, либо некое не сохранившееся видение; по содержанию можно было бы предположить близость с “Видением Туркилля” (“Visio Thurkilli”), где есть пространная сцена с взвешиванием, однако нигде за пределами Англии его списков до сих пор не обнаруживалось¹²⁵.

Несомненно, существуют и другие локальные верования, связанные с “автоматическим” индивидуальным судом. В XI в. Бернгард Петерсхаузенский увидел лестницу, ведущую с земли до самых врат небесного рая; по этой лестнице должны были подниматься люди, чтобы пройти испытание эфирным огнем и пасть затем обратно в виде белого или же черного пепла¹²⁶.

1189-м годом датируется записанное на латыни двумя клириками независимо друг от друга видение голштинского крестьянина Готшалка о странствии в чистилище. В этом видении прекрасно можно видеть слияние элементов германской мифологии с христианскими представлениями. Процесс очищения происхо-

дит здесь весьма впечатляющим образом: все души должны пересечь пустошь, поросшую острейшими колючками (подобными зубьям чесалки для льна). Только милосердные получают от ангелов обувь (христианизированная версия германского *helskor*), которая позволяет им выдержать испытание, а остальные вынуждены пробираться по “*ampus horribilis*”¹²⁷ в страшных мучениях. Если уже здесь происходит первое отделение овец от козлищ, то потом следуют и другие: сначала еще несколько вселяющих ужас препятствий, вроде реки, наполненной лезвиями, а затем дорога разветвляется натрое: правый путь ведет на небеса, средний к различным обиталищам добрых людей, а левый – в преисподнюю¹²⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Некий житель Южного Тироля (совр. итальянская провинция Альта Адидже) признавал в своем завещании в 1375 г., “лежа больным на смертном одре, когда мне надо и приходится умирать”, что “эта жизнь – вещь недолговечная и влечет за собой Божий приговор”¹²⁹. Какой приговор? Этого в тексте не уточняется, и мы можем только предположить, что умирающий сказал бы: и тот, и другой. Совершенно очевидно, что в связанных с потусторонней судьбой души ожиданиях верующих “большая” и “малая” эсхатологии¹³⁰, индивидуальный и всемирный суд, бесконфликтно сосуществовали друг с другом.

Поскольку оба представления опираются на соответствующие места в Библии, оба они могли приниматься католическим учением как ортодоксальные. Суд в конце времен упоминается как в Ветхом Завете (например, Дан. 7:12), так и в Новом – во множестве речений и притч Христовых (например, Мф. 22–25), представляя собой, таким образом, элемент как иудейского, так и христианского вероучения. Каноническое “Откровение Иоанна Богослова” именно о нем и повествует¹³¹. С другой стороны, слова Иисуса (Лк. 16:19–31) о том, что нищий Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово, а богач попал в ад, нельзя было понять иначе как в том смысле, что потустороннее воздаяние наступает сразу за порогом могилы. То же следовало и из слов, сказанных Иисусом на кресте правому злодею: “Ныне же будешь со Мною в раю” (Лк. 23:43). И оба эти ожидания получали дополнительное распространение благодаря апокрифам, из которых ессейский “Апокалипсис Авраама” (кол. 31) или “Второе Откровение Иоан-

на” изображали Страшный суд в конце времен, а апокрифы Петра и Павла, наоборот, судьбу каждой отдельной души. Правда, некоторые представления, вроде тех, что отражены в египетском (?) “Завещании Авраама” (кол. 10 и след.), согласно которому Авель и Енох судят души при участии херувимов, выступающих в роли “летописцев”¹³², не вошли в мир легенд латинского Средневековья.

Суд над всем миром отражен в Библии более отчетливо, однако он все время откладывался из-за задержки Второго пришествия, хотя, как показывают источники, каждое поколение в течение Средних веков в большей или меньшей мере исходило из того, что он уже близок. Казалось очевидно невыносимым, что злые не получают своей кары сразу после смерти, менее злые не обретут шанс на загробное искупление своих грехов, а добрые вынуждены будут еще дожидаться своей награды. Поэтому в каткомбной живописи суд над душой уже ок. 300 г. н.э. предстает как суд индивидуальный, тогда как суд над всем родом людским стали изображать лишь около трехсот лет спустя¹³³, но зато тогда уже несравненно чаще.

Страшный суд в конце времен был, как писал А.Я. Гуревич¹³⁴, чем-то слишком абстрактным и бессодержательным для простых верующих, которые жили на своем маленьком островке во времени и способны были оперировать в сознании только недавним прошлым и настоящим. Правда, изобразительное и драматическое искусства начиная с высокого Средневековья делали все, чтобы представление о Конце света стало у людей более наглядным.

Как мы уже отмечали, не всем верующим удавалось “формально” разделить большую и малую эсхатологии, и часто мотивы смешивались: иконографические черты вторично пришедшего в мир Высшего судии порой переносились и на Судью, вершащего индивидуальный суд. В *exempla* оба суда тоже иногда сплавляются воедино, но это случается редко. Например, в одном тексте говорится, что Христос на высокой горе вершил суд над всем миром, собравшимся в долине, и приговаривал людей к *quietem*, *supplicium* или *purgatorium*¹³⁵. Поскольку Чистилище прекращает свое существование с Концом света, получается, что два суда здесь смешаны. Это же относится к “Эрфуртскому моралите” 1448 г. – масштабной аллегорической драме, где притчи о мудрых и неразумных девах и о бедном Лазаре и богаче соединяются со сценами Страшного суда.

Еще одна своеобразная смесь видов двух судов встречается нам в вызове на Божий суд в долине Иосафата: такой вызов прак-

тиковался, похоже, во всем христианском мире в высоком и особенно в позднем Средневековье¹³⁶. Слабейший всегда надеялся, что Господь за него отомстит, и потому вызывал своего супостата в то место под Иерусалимом, где, согласно пророку Иоилу (Иоил. 3:12) Всевышний будет “судить все народы отовсюду”. Это действие представляло собой *ultima ratio*, и в нескольких случаях, как утверждается, в самом деле влекло за собой внезапную смерть человека, вызванного таким образом на Божий суд¹³⁷. Особенно известным стал вызов на суд в долине Иосафата, с большим успехом брошенный последним гроссмейстером ордена тамплиеров Жаком де Молэ своим гонителям перед тем, как погибнуть на костре (1314 г.). В Германии примером может служить сожженный в 1482 г. за гомосексуализм Рихард Пуллер фон Гогенбург, который вызвал на иосафатский Божий суд своего предателя¹³⁸.

Однако в тех случаях, когда до нас дошли автобиографические источники или биографии, основанные на личных рассказах, когда речь в них идет о судьбе души, выясняется, что люди той эпохи прежде всего беспокоились не о суде над всем человечеством, а о своей собственной судьбе, ожидавшей их непосредственно после смерти, причем беспокоились так сильно, что во снах и в экстатических видениях прозревали эту судьбу. Тяжелые заболевания особенно способствовали таким психосоматическим состояниям, которые порождали подобного рода переживания. Например, по сообщению Гийома из Сен-Тьерри, друга Бернара Клервоского, однажды аббата одолевал столь тяжкий телесный недуг, что он решил, будто земное его странствие подошло к концу, и имел одно из часто встречающихся предсмертных видений, где увидел, как вершится суд над его душой и как бесы возводили на него лживые обвинения, а он без колебаний опровергал их¹³⁹. То же самое происходило, наверное, и в минуты кончины мирянина, например провансальского графа Елезара Сабранского (ок. 1285–1323), о чьей смерти сохранилось проникновенное повествование. Хотя граф не только получил хлеб последнего причастия в качестве “провианта” на дорогу в мир иной (*viaticum*), но и был соборован, “его охватила агония: он начал ужасно крикнуть лицо, и по «его выражению было видно, что он претерпевал огромные тяготы от нескольких супостатов [т.е. чертей]. И, туждаясь в этой борьбе, он воскликнул: “Велика сила бесов... Но в конце концов я одержал полную победу... Вручаю себя целиком Божьему суду”»¹⁴⁰.

Подобные источники следует принимать всерьез как аутентичные в своей сердцевине “эго-документы”, в том числе и применительно к Средним векам (необходимо это подчеркнуть, поскольку существует направление¹⁴¹ в исторической науке, неизменно настаивающее на их чистой литературности). Если различные авторы повествуют о сравнимых событиях, то не следует сразу говорить о “литературном заимствовании мотива в средневековых текстах”; от этого предостерегают, в частности, и наблюдения, сделанные в последнее время исследователями опыта смерти вроде Р. Муди-младшего, которых уж точно не заподозришь в воспроизводстве литературных топосов.

Среди таких распространенных мотивов встречается, скажем, мотив “Божьей ошибки”, когда потусторонний трибунал отправляет умирающего обратно на землю, потому что вызвать на суд должны были другого – его тезку или коллегу. Старейший рассказ на эту тему мы находим у Плутарха¹⁴², затем у Лукиана¹⁴³, параллель обнаруживается у Августина¹⁴⁴, а у него данный мотив мог позаимствовать Григорий Великий¹⁴⁵. Нечто подобное рассказывается и в раннехристианских “Речениях святых отцов”¹⁴⁶. Все нынешние комментаторы этих античных авторов твердят в один голос о топосе – литературном заимствовании, не основанном ни на какой жизненной реальности. Но если знать, что совершенно аналогичные переживания в момент смерти пациентов фиксируются и современными танатологами, когда о литературной традиции не может быть и речи, поскольку ни умирающие, ни исследователи не являются специалистами по классической филологии, то приходится признать, что почти идентичные по содержанию и при этом не связанные друг с другом рассказы могут возникать в результате одинаковых переживаний. Дополнительным доказательством этому служит сообщение из Камбоджи о том, что и там порой “путают” умирающих¹⁴⁷.

Предоставим последнее слово одному из самых читаемых авторов позднего Средневековья, которому мы обязаны, в частности, наиболее часто переписывавшимся и перепечатававшимся практическим наставлениям второй половины XV–XVI вв. о “последних вещах”: я имею в виду уже цитировавшийся трактат Дионисия Картузианца, ходивший также в переводах на народные языки. Его ученый автор неустанно писал главу за главой об ужасах Страшного суда: “Почему божьего суда следует невыразимо страшиться”, “О величайшей ужасности последнего суда”, “О страшности и строгости божественного суда” (“*Quod divinum*

judicium sit ineffabiliter metuendum”, “De maxima horribilitate extremi iudicii”, “de horribilitate ac rigore divini iudicii”) и т.п. В отдельном приложении из сорока глав он повествует “de particulari iudicio animarum” (“о суде над каждой душой”). Вывод: оба суда в равной мере ужасны и обоим в равной мере следует невыразимо страшиться¹⁴⁸. Отрицать невозможно: те страхи перед всеобщим мировым пожаром, которые не исчезали со времен иудео-христианской апокалиптики, удвоились, в конечном итоге из-за задержки Второго пришествия. И к страху адской кары в конце времен добавился страх перед временными муками в Чистилище и в аду от момента смерти до Конца света. Ни одна из крупных конфессий не восприняла милосердное учение осужденных еретических групп, таких, например, как венецианские анабаптисты, – согласно которому душа неправедного умирает вместе с его телом, а душа праведного почит в бозе до Судного дня, когда объединяется с Ним навеки¹⁴⁹. Лютер учил, что Христос – “помощник верующим и судия неверующим”¹⁵⁰, т.е. он настаивал на том, что нехристиане будут прокляты. Вплоть до эпохи Просвещения принцип “nulla salus extra ecclesiam” (“нет спасения вне церкви”) (о какой бы церкви ни шла речь) непреложно сохранялся в европейском христианстве независимо от того, когда предстояло душе узнать свой приговор: сразу после смерти или только после Конца света.

¹ Patch H.R. *The Other World According to the Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge (Mass.), 1950/1970; *Enfer et Paradis. L’au-delà dans l’art et la littérature en Europe*. (Les cahiers de Conques 1). Conques, 1995; *Dinzelbacher P. Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg, 1999.

² *Dinzelbacher P. Der Himmelaufstieg nach Bildern und Texten des Mittelalters // Der Himmel über der Erde / Hrsg. F. Möbius*. Leipzig, 1995. S. 78–97.

³ *Brandon S.G.F. The Judgment of the Dead*. N.Y., 1967.

⁴ “Gericht Gottes” // *Lexikon für Theologie und Kirche*. (Далее: LThK.) 1995. Bd. 4. S. 512–522; особ. см.: *Adnès P. Jugement // Dictionnaire Spiritualité Ascétique et Mystique*. T. 8. P. 1571–1591.

⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1995. Bd. 4. S. 512–522; *Adnès P. Op. cit.*

⁶ *Dinzelbacher P. Visioni e profezie // Lo spazio letterario del medioevo*. Roma, 1994. Pt. II. P. 649–687.

⁷ “...non secundum visionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium arguet sed iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae...”

⁸ LThK. 1963. Bd. 8. S. 1252–1255.

⁹ *Adnès P. Op. cit.* P. 1578.

¹⁰

Quid sum miser tunc dicturus,
Quem patronem rogaturus,
Cum vix iustus sit securus?

- См.: *Lirica latina medieval* / Ed. par M. Marcos Casquero, J. Oroz Reta. Madrid, 1997. Pt. II. P. 672.
- ¹¹ *Aurelius Augustinus* De anima et ejus origine // *Patrologiae Latinae cursus completus* / Adcur. J.-P. Migne. Lutetiae Parisiorum, 1844–1865. (Далее: PL.) T. XLIV. Col. 498. N 2, 4, 8.
- ¹² *Enchiridion Symbolorum* / Hrsg. H. Denzinger: 26. Aufl. (Далее: *Denzinger H.* Op. cit.) Freiburg, 1946. S. 216.
- ¹³ Апостольская конституция Бенедикта XII “*Benedictus Deus*” против взглядов его предшественника Иоанна XXII. Ср.: *Greshake G.* *Benedictus Dei* // LThK. 1994. Bd. 2. S. 198 u. folg.
- ¹⁴ *Hasak V.* *Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen.* Regensburg, 1868. S. 205 u. folg.
- ¹⁵ “*Nec quisquam putet animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritum faciat examen*” – *Institutio divina* 7, 21 // PL. T. IV. P. 802f.
- ¹⁶ “*Quod enim in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur*”. См. комментарий Иеронима к прологу Иоилу: *Hieronimus.* *Ad Iohel.* 2,1 // PL. T. XXV. P. 965.
- ¹⁷ “Полнейший плод”, т.е. полное воздаяние.
- ¹⁸ *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus.* *De anima* // PL. T. LXX. P. 1310.
- ¹⁹ *Davidson C.* *The Fate of the Damned in English Art and Drama* // *The Iconography of Hell* / Ed. by C. Davidson, Th. Seiler. Kalamazoo (Mich.), 1992. P. 41–66, здесь p. 47.
- ²⁰ *Merkel H.* *Gericht Gottes IV* // *Theologische Realenzyklopädie.* (Далее: TRL.) Bd. 12. S. 483–492, здесь S. 491.
- ²¹ “*Quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo secundum quod est pars totius generis humani*” – *Thomas Aquinas.* *Summa Theologiae.* Suppl. 88. 1, ad. 1. (3045): 2nd ed. Cinisello Balsamo, 1988. P. 2699.
- ²² *Ibid.* III. 59. 5, ad. 2; *Idem.* *Summa contra gentiles.* 4. 91; 4. 96.
- ²³ *Thomas Aquinas.* *Summa theologiae.* III. 69, ad. 2.
- ²⁴ “*De generali illo iudicio multa pandit scriptura, et de eodem sancti patres catholique... Verum de particulari praetacto iudicio nec scriptura, neque doctores tam diffuse et clare inveniuntur locuti...*” – *Dionysius Carthusianus.* *Colloquium de particulari iudicio. Prooemium* // D. Dionysii Carthusiani liber ultimus de quattuor hominis novissimis. Venetiis, 1568. P. 190b.
- ²⁵ *Dionysius Carthusianus.* P. 3.
- ²⁶ *Lexikon des Mittelalters.* (Далее: LexMA.) München, 1977ff. Bd. 8. Sp. 1730–1748.
- ²⁷ На это редко обращали внимание медиевисты. Важнейшее исследование по данной теме стало мне известно, к сожалению, только после окончания работы над настоящей статьей. см.: *Baschet J.* *Jugement de l'âme, Jugement dernier* // *Revue Mabillion.* 1995. T. 67. P. 159–204.
- ²⁸ *Spiekerkötter G.* *Die Darstellung des Weltgerichts von 1500 bis 1800 in Deutschland.* Diss. Düsseldorf, 1939; *Cogagnac A.-M.* *Le jugement dernier dans l'art.* P., 1955; *Esser D.* *Ubique Diabolus... in deutschen und niederländischen Weltgerichtsbildern*

- des 15. Jahrhunderts. Erlangen, 1991; *Baschet J.* Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e – XV^e ss.). Roma, 1993.
- ²⁹ *Dales R.C.* Omar Argerami: Medieval Latin Texts on the Eternity of the World. Leiden, 1991.
- ³⁰ *Dean J.* The World Grown Old in Later Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1997.
- ³¹ Schedelsche Weltchronik. Nürnberg, 1493. Bl. cclvii v, cclxi v.
- ³² *Segl P.* Geschichtsdenken und Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Ketzergruppen // Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen / Hrsg. H.-W. Goetz. B., 1998. S. 131–142.
- ³³ “...через того, кто придет”.
- ³⁴ *Dinzelbacher P.* Bernhard von Clairvaux. Darmstadt, 1998. S. 144, 314.
- ³⁵ Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland während des 14. und 15. Jhrhs. / Hrsg. A. Reifferscheid. Greifswald, 1905. S. 35.
- ³⁶ *Emmerson R.K.* Antichrist in the Middle Ages. Wash., 1981; *Guadalajara Medina J.* Las profecías del anticristo en la edad media. Madrid, 1996; *Carozzi C.* Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt a. M., 1991; *Preuss H.* Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, 1906.
- ³⁷ The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages / Ed. W. Verbecke et. al. Leuven, 1988.
- ³⁸ См., например: *Lichtenberger J.* Practica (1485/87) // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. (Далее: HDA.) B., 1927. Bd. 5. S. 1259; *Spechter F.V.* Die Salzburger Sage von der Wiederkunft des Endzeitkaisers // Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Bd. 13 (в печати).
- ³⁹ HDA. Bd. 2. S. 815 u.folg.
- ⁴⁰ *Kettler W.* Das Jüngste Gericht. Philologische Studien zu den Eschatologie-Vorstellungen in den alt- und frühmittelalterlichen Denkmälern. B., 1977.
- ⁴¹ *Raby F.J.E.* A History of Christian-Latin Poetry. 2nd ed. Oxford, 1953. P. 147f., 252f., 443ff.
- ⁴² Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon: 2. Aufl. B., 1977. Bd. 2. S. 1013–1020.
- ⁴³ *Kettler W.* Das Jüngste Gericht... S. 9 u.folg.
- ⁴⁴ Schedelsche Weltchronik... Bl. cclxi r.
- ⁴⁵ *Dinzelbacher P.* Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Mittelalters // Studi medievali: 3a serie. 1997. T. 38. P. 1–66. Tav. I–VIII; *Idem* Neues und Altes über das mittelalterliche Fegefeuer // Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. 1999.
- ⁴⁶ *Porstmann G.* Das Chorgestühl des Magdeburger Domes. B., 1997. S. 198.
- ⁴⁷ LexMA. Bd. 8. S. 2179.
- ⁴⁸ *Keller H.* Der Engelspfeiler im Strassburger Münster: 2. Aufl. Stuttgart, 1965; *Schulte-Fischedick V.* Der Straßburger Engelspfeiler // Meisterwerke mittelalterlicher Skulptur / Hrsg. von H. Krohm. B., 1996. S. 167–183.
- ⁴⁹ LexMA. Bd. 8. S. 2179.
- ⁵⁰ *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn, 1996.
- ⁵¹ Denzinger H. Op. cit. S. 27, 92f.; Cp. Dictionnaire de théologie catholique. (Далее: DThC.) P., 1923sq. T. 12/1. P. 400; *Vorgrimler H.* Geschichte der Hölle. München, 1993. S. 118 u.folg.
- ⁵² Cur Deus homo. 1. 24.

- ⁵³ *Denzinger H.* Op. cit. S. 21 u. folg., N 464, 252 u. folg., N 693. Бывали, правда, и исключения: некоторые, как например, Агобард Лионский, придерживались более мягких воззрений, но в этом вопросе они не представляли официальное учение Католической церкви. См. *Caperan L.* Le Problème du salut des infidèles. Essai historique. Toulouse, 1934.
- ⁵⁴ *Berthold von Regensburg*: Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten / Hrsg. F. Pfeiffer. Wien, 1880 (Nachdruck B., 1965). S. 382, 80.
- ⁵⁵ *Coulton G.G.* Five Centuries of Religion. Cambridge, 1923–1950. Vol. I. P. 445ff.; Vol. II. P. 665.
- ⁵⁶ *Dinzelbacher P.* Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn, 1994. S. 100 u. folg.
- ⁵⁷ *Anselmus* Meditatio ad concitandum terrorem. 20 // Obras completas de San Anselmo. T. II / Ed. P. Schmidt, J. Alameda. Madrid, 1953. P. 414–420.
- ⁵⁸ *Super Cantica.* 16. 5, 7 / A cura di J. Leclercq. Roma, 1956. T. I. P. 93, 22ss.
- ⁵⁹ *Dinzelbacher P.* Bernhard von Clairvaux... S. 294.
- ⁶⁰ Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 8. P. 381ff.
- ⁶¹ Vie de la Bienheureuse Alpais / Ed. P. Blanchon. Marly-le-Roy, 1893. P. 119sq., 210; Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150–1211) / Hrsg. von E. Stein. Tübingen, 1995.
- ⁶² *Schlettstadt R. von.* Historiae memorabiles / Hrsg. von E. Kleinschmidt. Köln, 1974. S. 74 u. folg.
- ⁶³ *Caesarius Heisterbacensis.* Dialogus miraculorum Bonn; Brüssel 1851. 12, 58.
- ⁶⁴ *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter... S. 152 u. folg.
- ⁶⁵ Vitae Fratrum O. P. 1, 4 (написано в 1260–1263 гг.) – см. в: Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum. 1897. T. 1. S. 10sq.
- ⁶⁶ *Tubach F.* Index exemplorum. Helsinki, 1969. N 1735.
- ⁶⁷ *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter...
- ⁶⁸ Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). Edition und Übersetzung / Hrsg. P. Dinzelbacher, R. Vogeler. Göppingen, 1994.
- ⁶⁹ Историки искусства в большинстве случаев говорят об индивидуальном суде попутно, разбирая изображения суда над всем миром. Об этом см.: *Kemp W.* Seelenreise, Seelengericht // Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1968. Bd. 4. S. 142–145.
- ⁷⁰ См.: *Rießler P.* Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel: 2. Aufl. Heidelberg, 1966. S. 1099 u. folg.
- ⁷¹ LThK. 1964. Bd. 9. S. 575 u. folg.
- ⁷² *Bernardus Claraevallensis* De diligendo Deo // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1844. T. CLXXXII. 11, 30sq.
- ⁷³ *Denzinger H.* Op. cit. N 457.
- ⁷⁴ *Ibid.* N 464.
- ⁷⁵ *Fournié M.* Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ – 1520 environ). P., 1997. P. 402–456.
- ⁷⁶ *Adnès P.* Op. cit. P. 1582sq.
- ⁷⁷ Таковые, правда, в наши дни, в отличие от Средневековья, редки. См.: *Zaleski C.G.* Otherworld Journeys. N.Y., 1987. P. 128ff.; *Dinzelbacher P.* An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich. Freiburg, 1989.
- ⁷⁸ Cp.: *Palmer N.* Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages. München, 1982. P. 407f.
- ⁷⁹ “Anima mea cum tam ineffabilibus poenis atque doloribus separata subito in ictu oculi fuit ante dei iudicantis praesentiam ineffabiliter deportata, sed qualiter, non

agnosco... Universa et singula peccata nostra *iudici* clarissime patuerunt, imo et cunctis astantibus, damonum quoque astitit multitudo accusans: locum, modum, tempus, numerumque mearum declarans culparum, et contradicere non valebam. Heu, quid dicam...” – *Dionysius Carthusianus* Op. cit. P. 221a.

⁸⁰ Das Predigtbuch des Priesters Konrad / Hrsg. V. Mertens. München, 1971. S. 161.

⁸¹ *Schwob U.* Sorge um den “guten Tod” – Angst vor dem “jähren Tod” // *du guoter tôt. Sterben im Mittelalter. Ideal und Realität* / Hrsg. M.J. Wenninger. Klagenfurt, 1998. S. 11–30, здесь 20 u.folg.

⁸² Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach / Hrsg. A. Hilka Bonn, 1937. Col. 97, 212f. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde; Bd. 43).

⁸³ В его толковании молитвы Богородице и в его Песни песней.

⁸⁴ *Dinzelbacher P.* Revelations. Turnhout, 1991. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental. T. 57).

⁸⁵ Ср., наряду с апокрифическим “Видением св. Павла”, например, “Завещание Авраама”, кол. 20.

⁸⁶ См., например: *Eleven Visions Connected With the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne* / Ed. by Ch. Holdsworth // *Cîteaux*, 1962. T. 13. P. 185–204, здесь 196 sq.

⁸⁷ См. например: *Roisin S.* L’hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle. Louvain, 1947. P. 196 sq.

⁸⁸ См., например, наиболее распространенный в Средние века: *Legenda Aurea des Jakob von Voragine* / Hrsg. J. Graesse: 3. Aufl. Breslau, 1890. S. 119, 4. P. 514f., где, в частности, выступают в качестве адвокатов персонифицированные добродетели.

⁸⁹ *Tubach F.* Op. cit. N 463 s.v. Judgment; *Gurjewitsch A.* Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Die Exempel. B., 1997. S. 168 u.folg.

⁹⁰ “Domina Brigitta in quoddam palatium magnum et pulchrum raptam se videbat et Dominum Iesum Christum pro *tribunali sedentem* quasi coronatum Imperatorem, cum infinito famulantium exercitu Angelorum et Sanctorum et prope eum videbat suam dignissimam Matrem stantem et *ad iudicium* diligenter auscultantem. Videbatur etiam coram *Iudice* quaedam anima astare in magno timore et pavore et nuda sicut infans tunc natus...” – *Revelationes S. Brigitta. 7, 13* / *Curis C. Duranti. Romae, 1628. T. II. P. 211 A.* Критическое издание (B. Bergh, Uppsala, 1967) было мне не доступно, однако этот текст как правило не обнаруживает разночтений, изменяющих смысл. Ср. также: *Ibid. 2. 2.*

⁹¹ “Illa scrofa, seu porca mater eius, quae tam prolixum habuit ventrem, quod tanta aqua in ipsam infusa fuit, quod omnia ventris eius spatia impleta fuerunt humoribus lacrymarum, sit ipsa maledicta a me...” – *Ibid. P. 214 b.*

⁹² Обычно в традиции иллюстраций к псалмам эта сцена относится к суду над всем родом человеческим. Ср.: *Augustyn W.* Der lateinische Hamilton-Psalter im Berliner Kupferstichkabinett. Hildesheim, 1996. S. 85 u.folg.

⁹³ Подступаются к этой теме *Boheemen P.v., Dirkse P.* Duivels en demonen. Utrecht, 1994. Z. 46–58. См. также: *Wiesinger P.* De quodam moriente // *Ir sult spreken* willekomen. Festschrift für Helmut Birkhan / Hrsg. Chr. Tulczay u.a. Bern, 1998. S. 211–243; *Baschet J.* Les justices...

⁹⁴ Этот мотив передачи молитвы человека о спасении через Богоматерь ко Христу, а от него к Богу Отцу получил в немецкоязычной традиции название “Heilstreppe” – “лестница спасения”.

- ⁹⁵ *Nyborg E.* Fanden på vaeggen. S.l., 1978. S. 90.
- ⁹⁶ *Camille M.* Master of Death. New Haven, 1996. Fig. 190.
- ⁹⁷ *Heimann A.* Der Meister der 'Grandes Heures de Rohan' und seine Werkstatt // Stadel-Jahrbuch. 1932. Bd. 7. S. 1–61. Abb. 17f.; *Camille M.* Op. cit. P. 241f.
- ⁹⁸ *Amat J.* Songes et visions dans la littérature latine tardive. P., 1985.
- ⁹⁹ Mittelalterliche Visionsliteratur / Hrsg. P. Dinzelsbacher. Darmstadt, 1989. S. 44 u. folg.
- ¹⁰⁰ Ibid. S. 66 u. folg.
- ¹⁰¹ Die 'Offenbarungen' der Katharina Tucher / Hrsg. U. Williams, W. Williams-Krapp. Tübingen, 1998. S. 52 u. folg.
- ¹⁰² *Dinzelsbacher P.* Angst im Mittelalter... S. 71 u. folg.
- ¹⁰³ Romanische Kunst in Österreich / Hrsg. P. v. Baldass u.a. Wien, 1962. Abb. 67.
- ¹⁰⁴ Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter (Katalog) / Hrsg. P. Jezler. Zürich, 1994. S. 272.
- ¹⁰⁵ *Boheemen P.v., Dirkse P.* Op. cit. Z. 51.
- ¹⁰⁶ Jezler P. Op. cit. S. 282 u. folg.
- ¹⁰⁷ "Поучительный пример о личном суде и умирающем человеке".
- ¹⁰⁸ Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen / Hrsg. J. Bolte. Leipzig, 1927. S. 17.
- ¹⁰⁹ "Обращение грешника", или "Об одном грешнике, который заслужил милость".
- ¹¹⁰ *Lundèn T.* En syndares omvändelse // KLN. Bd. 3. S. 685f.; *Wright St.* Iconographic Contexts of the Swedish De uno peccatore qui promeruit gratiam // Comparative Drama. 1993. Vol. 27.
- ¹¹¹ *Dinzelsbacher P.* An der Schwelle...
- ¹¹² Marienlegenden / Hrsg. F. Pfeiffer. Wien, 1846. S. 71.
- ¹¹³ *Dinzelsbacher P.* Die Verbreitung der apokryphen 'Visio S. Pauli' im mittelalterlichen Europa // Mittellateinisches Jahrbuch. 1992. Bd. 27. S. 77–90.
- ¹¹⁴ Visio S. Pauli // Hrsg. H. Brandes. Halle, 1885. S. 86 u. folg.
- ¹¹⁵ *Kretzenbacher L.* Die Seelenwaage. Klagenfurt, 1958; *Banning K.* Michael Sjaelevejer // Kirkhistoriske samlingar. 1971; *Yarza J.* San Miguel y la balanza: Formas artísticas de lo imaginario. Barcelona, 1987. P. 119–155; *Dinzelsbacher P.* Visioni e profezie... P. 219. Not. 1088.
- ¹¹⁶ *Tubach F.* Op. cit. N 3727, 4180.
- ¹¹⁷ Jezler P. Op. cit. S. 282 u. folg.
- ¹¹⁸ Pfeiffer F. Marienlegenden... S. 134.
- ¹¹⁹ *Dinzelsbacher P.* Die Jenseitsbrücke im Mittelalter. Diss. Wien, 1973; *Dinzelsbacher P., Kleinschmidt H.* Seelenbrücke und Brückenbau im mittelalterlichen England // Numen. 1984. Bd. 31. S. 242–287; *Dinzelsbacher P.* Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario // Luoghi sacri e spazi della santità / A cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia. Torino, 1990. P. 51–60.
- ¹²⁰ Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle / Hrsg. K. Warnke. Halle, 1938. S. 96ff., 128ff.
- ¹²¹ *Harthan J.* Stundenbücher und ihre Eigentümer. Freiburg, 1982. S. 147.
- ¹²² Ungedruckte frühneuhochdeutsche Jenseitsvisionen aus der Handschrift MI 476 der Universitätsbibliothek Salzburg / Hrsg. P. Dinzelsbacher // Tuczay Chr. u.a. Ir sult sprechen... S. 157–164; *Dinzelsbacher P.* Eine Höllenvision aus Seuses 'Horologium Sapientiae' in oberdeutscher Übersetzung // Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik. 1999. Bd. 51. S. 159 u. folg.

- ¹²³ *Lehmann-Brockhaus O.* Abruzzen und Molise. München, 1983. S. 395 u.folg., T. 280 u.folg.
- ¹²⁴ Так утверждает *Rasetti G.* Die Vision Alberichs in einem Fresko des 13. Jahrhunderts // *L'illustrazione Vaticana*. 1933. T. 4/2. P. 103 pp.
- ¹²⁵ *Visio Thurkilli* / Hrsg. P.G. Schmidt. Leipzig, 1978. S. viif.
- ¹²⁶ *Chronik von Petershausen* // *Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte* / Hrsg. F. Mone. Karlsruhe, 1848. Bd. I. C. 18.
- ¹²⁷ “страшное поле”.
- ¹²⁸ *Dinzelbacher P.* “Verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis”. Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben // *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter* / Hrsg. P. Dinzelbacher, D. Bauer. Paderborn, 1990. S. 57–99.
- ¹²⁹ *Schwob U.* Op. cit. S. 28.
- ¹³⁰ *Gurjewitsch A.* Op. cit. S. 175f.
- ¹³¹ Цитаты и литературу см., например: *Rievière J.* Jugement // *DThC*. T. 8/2. P. 1721–1828; *Adnès P.* Op. cit. P. 1571–1591.
- ¹³² *Rießler P.* Op. cit. S. 1099 u.folg.
- ¹³³ *Rievière J.* Op. cit. P. 1773.
- ¹³⁴ *Gurjewitsch A.* Op. cit. S. 176.
- ¹³⁵ Соответственно, к “покою”, “мукам” или “чистилищу”. См. *Erzählungen des Mittelalters* / Hrsg. J. Klapper. Breslau, 1914. S. 394. N 191; еще пример: *Gurjewitsch A.* Op. cit. S. 174f.
- ¹³⁶ *Hardung S.* Die Vorladung vor Gottes Gericht. Bühl, 1934.
- ¹³⁷ *Lea H.Ch.* Geschichte der Inquisition im Mittelalter. ND Nördlingen, 1987. Bd. III. S. 369 u.folg.
- ¹³⁸ *Reinle Chr.* Konflikte und Konfliktstrategien eines elsässischen Adligen. Der Fall des Richard Puller von Hohenburg (†1482) // *Oberrheinische Studien*. 1997. Bd. 14. S. 89–113, здесь S. 113.
- ¹³⁹ *Vita S. Bernhardi* // T. CLXXXII. Ia, 1, 12, 57.
- ¹⁴⁰ *Vita* 5, 11 (70p.) // *Acta Sanctorum*. 7 Sept. 1867. P. 554D.
- ¹⁴¹ С ним я уже спорил в своей работе: *Dinzelbacher P.* *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn, 1993. S. 304–331.
- ¹⁴² Цит. в: *Eusebiii Pamphili Praeparatio evangelica* // *Eusebiii Pamphili Opera omnia* / Ed. J.-P. Migne. P., 1857. 11, 36.
- ¹⁴³ *Philopseudes*. 25.
- ¹⁴⁴ *De cura pro mortuis agenda*. 12, 15.
- ¹⁴⁵ *Dialogi*. 4, 37, 5.
- ¹⁴⁶ С. 135 Nau.
- ¹⁴⁷ *Dinzelbacher P.* *An der Schwelle...*
- ¹⁴⁸ *Dionysius Carthusianus*. P. 12p.
- ¹⁴⁹ *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* / Ed. H.J. Hildebrand. Oxford, 1996. Vol. IV. P. 226.
- ¹⁵⁰ *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe. Bd. 37. S. 151.

Перевод с немецкого К.А. Левинсона