

ИАКОВ ВОРАГИНСКИЙ

ЗОЛОТАЯ ЛЕГЕНДА

Святые мужи



ПАЛЬМИРА
Т8 ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ

УДК 23/28
ББК 86.37
И12



JAKOBUS DE VORAGINE
Legenda Aurea

*Перевод с английского,
вступительная статья и примечания В. Г. Рохмистрова*

Иаков Ворагинский

И12 Золотая легенда. Святые мужи / Иаков Ворагинский ; [пер. с англ., вступ. ст., примеч. В. Рохмистрова]. — М.; СПб. : «Т8 Издательские Технологии» / «Пальмира», 2020. — 319 с. — (Серия «Пальмира — классика»).

ISBN 978-5-517-01761-1

«Золотая легенда» — знаменитое собрание житий святых католической церкви, составленное итальянским монахом-доминиканцем Иаковом Ворагинским в XIII веке. «Святые мужи» — третья часть собрания, посвященная жизнеописаниям особо чтимых святых, начиная с дохристианских предтеч до архиепископов XII века.

УДК 23/28
ББК 86.37

© Рохмистров В. Г., перевод на русский язык,
вступительная статья, примечания, 2020
© Оформление.
АО «Т8 Издательские Технологии», 2020

ISBN 978-5-517-01761-1

ВОСХВАЛЯТЬ. БЛАГОСЛОВЛЯТЬ. ПРОПОВЕДОВАТЬ

Книги о святых подвижниках были чрезвычайно популярны в средневековой Европе. Любили такие книги и в России. Замечательный русский мыслитель Георгий Петрович Федотов (1886–1951) в предисловии к своему исследованию «Святые Древней Руси» писал: «Жития святых были излюбленным чтением наших предков»¹. При этом Федотов писал об интересе наших предков к сборникам «чисто русских житий»². Однако жития святых, которыми зачитывались европейцы, я думаю, не менее интересны для наших читателей. Особенно это касается историй, собранных в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского, ведь бóльшая их часть описывает период единства Христианской церкви.

История христианства весьма драматична. И драматична она не только из-за огромного числа мучеников, принявших страдальческую смерть за веру. Все первое тысячелетие существования христианства прошло в непримиримой борьбе мнений людей, по-разному воспринимающих одни и те же каноны веры. Борьба эта за единство христианской веры началась практически с самого начала возникновения этой ре-

¹ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 29.

² Там же.

лигии и продолжалась до XI столетия. Семь Вселенских соборов рассматривали и уточняли разногласия, вырабатывая постановления, позволявшие отодвигать окончательный раскол. Однако и Вселенские соборы не смогли сохранить единства веры. В 1054 году христианство раскололось на две большие самостоятельные Церкви — Католическую и Православную.

Здесь следует отметить, что в самый разгар этой непримиримой идеологической борьбы зародилась еще одна мировая религия — ислам (в переводе с арабского — «подчинение единому Богу»). Мусульманство (движение последователей ислама) возникло в начале VII века, многое позаимствовав не только из христианства, но и из предшествовавшего ему иудаизма. Католическая же церковь в ходе своего развития вскоре тоже раскололась на Католическую и Протестантскую. При этом не следует думать, что причинами этих расколов и возникновения самостоятельных религиозных течений являются всего лишь едва различимые и непонятные без специальной подготовки богословские тонкости. Как раз наоборот, причины эти ясны всем и видны невооруженным глазом — они лежат в различии мировоззрений больших групп людей, объединяющихся отнюдь не по национальному признаку.

Каждая из основных мировых религий, существующих сегодня, является квинтэссенцией выражения душевного склада различных сообществ. И ни одну из них нельзя впрямую упрекнуть ни в лукавстве, ни в нерадивости. Об этом все сказано в Откровении Иоанна Богослова — в Посланиях Ангелам семи Церквей: «Знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое, и то, что ты не можешь сносить развратных... *Но имею немного против тебя...*» (Откр. 2: 2). И это можно с полным основанием отнести к каждой из существующих ныне мировых религий. У каждой из них есть свои достоинства и недостатки, но один упрек одинаково приложим ко всем: между ними нет *единства*. Бог же для всех живущих может быть только один.

Стремление к объединению Церквей возникало неоднократно, особенно среди различных христианских конфессий.

Со временем его стали называть экуменизмом. Однако ни к какому значимому результату экуменизм — это вполне естественное и понятное стремление — так и не привел, более того, породил негативное к себе отношение. И это не случайно. В таком серьезном вопросе, как религиозная самоидентификация, нельзя говорить о каком-либо простом примирении. Здесь недостаточно лишь предложить: давайте оставим все, что нас разъединяет, и сохраним лишь то, что для всех нас общее. Нельзя и ставить вопрос о чем-либо приоритете, за которым обычно стоит убеждение, что только одна религия правильна, а все остальные — заблуждения. Объединиться могут лишь полноценные, равноправные субъекты, во всех остальных случаях речь идет о чем угодно, только не об объединении.

Необходимо достижение взаимопонимания, вырастающего из глубин народного постижения внутреннего облика соседа — ближнего своего на этой ныне совсем уже не огромной планете. И чтение таких популярных на Западе книг, как «Золотая легенда» Иакова Ворагинского, чрезвычайно способствует росту этого понимания в России.

* * *

Известный русский богослов Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» писал: «Чтобы правильно судить о... духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях — в типах святых Запада и Востока...»¹ Разделение в Церкви обусловлено не только желанием оградить христиан от ложного духовного опыта. Лишь на первый взгляд, как мы уже отмечали, кажется, что разделяют верующих одни только формулировки, на деле смысл этого разделения пролегает всегда гораздо глубже. Соответственно,

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 28.

различие типов святых Востока и Запада поможет нам отчетливее понять и почувствовать глубинный смысл трагического расхождения верных.

Особенно отчетливо это может проявиться в сопоставлении жизни святых подвижников Запада и Востока. И нам чрезвычайно важно отметить этот факт сегодня, поскольку в Православной церкви отношение к западным подвижникам неоднозначно. В этом можно легко убедиться, взяв для примера широко известного святого Католической церкви Франциска Ассизского (1182–1226). Наше духовенство в большинстве своем не признает за ним святости. Особенно отрицательно относился к опыту Франциска Ассизского святитель Игнатий Брянчанинов (1807–1867), считая весь его путь «преlestью».

В книге иеромонаха Сергия (С. П. Ситикова) «Тайна Царствия Божия, или Забытый путь истинного богопознания» говорится, что именно восточное монашество, по непостижимым судьбам Божиим, стало хранителем «внутренней Тайны Царствия Божия» — действительной благодати Христовой. Западное же монашество, по его словам, устремилось к Богу другим — внешним, вещественным путем. «Отсюда — у западного монашества опыт иной, движение иное, отличное от Восточного. У него начала христианства, опыт Галилейских полей и цветущих лилий (Франциск Ассизский и др.) и движение за Христом по плоскости этих полей (Крестовые походы), динамическое устремление освободить Святую землю (внешнюю) от врагов христианства (внешних) и борьба с антихристом (внешним)»¹.

Таким образом, наши святые отцы указывают нам на чрезвычайно важное отличие западных подвижников христианства от восточных. Но нам сегодня необходимо понять это отличие не в категориях «лучше — хуже», «правильно — неправильно», а исходя из взаимного уважения, в рамках взаимобогащения мистическим опытом всех конфессий. Потому

¹ *Сергий*. Тайна Царствия Божия, или Забытый путь истинного богопознания. М., 2008. С. 18.

что только через это может возникнуть и понимание собственных недостатков. В этом смысле особенно интересно исследование, которое предпринял автор «Мистической трилогии» Митрофан Васильевич Лодыженский (1852–1917). Он сопоставил жизнь и подвиги Франциска Ассизского с трудами преподобного Серафима Саровского (1754–1833), который, с его точки зрения, является ярким выразителем православной духовной традиции. Первое, на что обращает внимание Лодыженский, — это малый срок духовной подготовки Франциска перед выходом на общественное служение. Если преподобный Серафим всю свою жизнь до шестидесятилетнего возраста проводил в борьбе с самим собой, то Франциск «уже через четыре года подвижнической жизни почувствовал себя вполне сформировавшимся для апостольской проповеди»¹.

Лодыженский отмечает общие черты в духовном опыте Франциска Ассизского и преподобного Серафима Саровского, присущие их религиозности. В качестве таких черт он упоминает искренность их подвижничества, суровое отношение к своему телу, строгое исполнение необходимых христианских таинств, стремление к послушанию, целомудрию, молитве, доброе отношение к животным. В то же время, сопоставляя собственно чудесные проявления духовного опыта обоих подвижников, Лодыженский обращает внимание на прогресс духовного развития преподобного Серафима Саровского, который к концу жизни не раз был озарен *невещественным светом* и имел дар прозорливости, отсутствовавший у западного подвижника. Франциск же, по его словам, в юные годы еще имел откровения вне искусственной экзальтации, но его последнее видение было серьезно потеснено его собственным воображением и чувственностью.

Наиболее яркое отличие западной мистики от православного духовного опыта Лодыженский видит в столь характерной именно для западного христианства стигматизации Франциска. Явление стигматизации имело место в Католиче-

¹ Лодыженский М. В. Сверхсознание и пути его достижения. Великие посвященные. М., 2002. С. 394.

ской церкви и до Франциска Ассизского и являлось для католиков прямым признаком святости. В то же время в православной традиции никогда не встречалось ничего подобного этому явлению. Ссылаясь на П. Сабатье и А. Дюма, исследователей жизни Франциска, Лодыженский делает несколько важных выводов о стигматизации. В частности, он пишет, что раны, возникающие при стигматизации, могут быть объяснены мысленным внушением, и такие случаи были описаны не только у католических подвижников, но и у гипнотизеров. Однако вопрос о том, почему то, что получено благодаря жарким молитвам, не может еще считаться признаком святости, остается без рассмотрения.

Известно, что Франциск молил Господа о том, чтобы, насколько это в его силах, испытать душой и телом все те страдания, которые пережил Христос. Однако Лодыженский считает, что в этой молитве Франциск стремился к земным ощущениям, и поэтому, с точки зрения Лодыженского, состояние Франциска не может считаться результатом действия духовной силы. Подтверждение этого он видит в сложности видения, которое созерцал Франциск после того, как почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса. Сначала он увидел шестикрылого серафима, и это была первая стадия видения. Затем, желая видеть Христа, он начал видеть и серафима пригвожденным ко кресту. «И этот серафим, — цитирует Лодыженский, — так приблизился к святому, что Франциск мог ясно и отчетливо видеть на серафиме изображение Распятого»¹. Далее исследователь пишет: «Не может не поразить... эта удивительная сложность видения св. Франциска. На одно видение серафима, сошедшего внезапно для Франциска с небес, был как бы наложен образ другого видения — того видения, которого более всего жаждал Франциск, — был наложен образ распятого Христа. Процесс возникновения этих видений производит впечатление, что первое видение серафима, как неожиданное и внезапное, было вне самовнушения Франциска; но затем на это действительное видение было наложено другое изображение, и наложено оно бы-

¹ Лодыженский М. В. Указ. соч. С. 419.