

с рыцарями, испытанными в боях, подошел к скамье, на которой сидела матушка. Королева позвала сына твердым голосом и сказала:

– Эдуард, сын мой, хочу представить тебе доблестного рыцаря. Его имя Готье де Мани. Он служил твоей бабушке и твоему отцу.

Молча принц поднял глаза и увидел перед собой великана. Его золотистое сюрко с геральдическими узорами плотно прилегало к стальным доспехам, отдельные элементы которых, заметные в прорези сюрко, отбрасывали яркие блики солнечного отражения. Готье посмотрел на принца и почтительно склонил голову.

Подвиги Готье де Мони служили примером для Эдуарда спустя много лет. Спустя два столетия Франциск I желал подражать Эдуарду, его победам и его независимости по отношению к воинствующей Церкви, проявлявшейся во время переговоров с кардиналом Перигорским на поле возле Пуатье в 1356 г. или в период покровительства Джону Уиклифу. Однако трагедия Франциска заключалась в том, что он проявлял себя слишком независимо не только от папы, но и от старевшего императора Максимилиана. Итогом этого стали трагические события февраля 1525 г., когда при Павии Франциск повторил судьбу не Эдуарда Черного Принца, но Иоанна Доброго. Актуальность политики короля Франциска заключается по нашему мнению именно в том, что она недвусмысленно свидетельствует об опасности подражания литературным образам, диктующим стратегию монарха, особенно по отношению к Церкви.

ВЛИЯНИЕ ПОЛОЖЕНИЯ МОНАШЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ ОБЩЕСТВЕ НА МЕСТО РАСПОЛОЖЕНИЯ МОНАСТЫРЯ В V-XIII ВВ.

Буйленков И.О.

*(Минск, Белорусский государственный университет
культуры и искусств)*

Прежде всего следует пояснить, что в данной статье будет пониматься под обществом, так как в данной статье данная категория будет рассматриваться прежде всего в культурно-историческом аспекте, под обществом будет пониматься «совместное существование людей в коллективах

и группах разного уровня общности» [1, с. 109], то есть, в данной статье общество будет рассматриваться как форма взаимодействия, характерная исключительно человеку. Человеческие же отношения в рамках общества характеризуются структурностью, которая в данной статье будет пониматься в смысле, предложенном В. Тернером: «более или менее отчетливой расстановки специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами» [10, с. 231]. То есть, общество характеризуется специфической формой взаимоотношений его составляющих индивидов, отношения характеризуются взаимодействием индивидов как носителей определенных социальных ролей, характеризующихся четкой определенностью прав и обязанностей, привилегий и полномочий; такое взаимодействие характеризуется диссоциацией по принципу больше/меньше. Такой тип взаимоотношений соответствует выделенному М. Бубером отношению «Я – Оно» [2, с. 16].

Однако ограничение отношений в рамках общества исключительно структурными отношениями не до конца точно – человек не может быть сведен к определенным качествам, а соответственно, сведение отношений среди людей исключительно к структурным отношениям привело бы к разрушению оснований единства общества, солидарности, если пользоваться терминологией Э. Дюркгейма [6, с. 118], а это разрушение привело бы к забвению первоначального значения общества – служения интересам человечества. Соответственно, для эффективного общественного взаимодействия, кроме структурных отношений, в обществе должны быть также представлены отношения, характеризующиеся ощущением индивидуумов как целостностей, такие отношения В. Тернер назвал коммунитас, или, в противопоставление структурным отношениям, антиструктурными. Однако отношение людей как целостностей в рамках общества, в полном смысле, невозможно: люди всегда взаимодействуют в качестве носителей определенных ролей, потому чистые отношения типа коммунитас встречаются исключительно на экзистенциальном уровне, такое проявление коммунитас В. Тернер назвал «экзистенциальной коммунитас». Отношение типа коммунитас, если использовать терминологию М. Бубера, могут быть определены как отношения «Я – Ты» [2, с. 16].

Несмотря на экзистенциальный характер опыта коммунитас, его влияние и значение для общества приводит к формированию в рамках общественного взаимодействия форм, направленных на новую актуализацию, опыта коммунитас. Такие формы В. Тернер определял как «нормативную коммунитас» [10,

с. 203]. Кроме того, переживание опыта коммунитас, с точки зрения В. Тернера способно породить стремление перестроить все общественное взаимодействие с учетом факторов приведших к актуализации, такие модели новых обществ В. Тернер назвал «идеологической коммунитас» [10, с. 204].

Нормативная и идеологическая коммунитас, в отличии от экзистенциальной коммунитас, имеют непосредственное отношение к структуре. Однако, они могут быть в различной степени вплетенными в структурные отношения и обладать различной степенью внутренней структурированностью. Однако, под влиянием различных факторов в нормативной и идеологической коммунитас, чаще всего, происходит развитие структурных отношений, такой процесс В. Тернер назвал рутинизацией.

Нормативная коммунитас представлена прежде всего в специфической форме общественного взаимодействия, чаще всего не имеющего структурно-функционального значения. Одна из форм такого взаимодействия, с точки зрения В. Тернера, лиминальность. Данный термин В. Тернер заимствует у А. ван Геннепа [3, с. 15], и изначально применяет его в исконно геннеповском значении для анализа ритуалов неписанных сообществ, однако в дальнейшем В. Тернер приходит к тому, что и в более сложных с точки зрения структурной организации обществах имеет место лиминальность, в том числе и вне рамок ритуала. Примером такой лиминальности в частности, по мнению В. Тернера, являются мировые религии, в которых жизнь человека рассматривается в качестве перманентного перехода.

Соответственно, в рамках данной статьи христианство будет рассмотрено в качестве формы нормативной коммунитас, актуализирующей опыт экзистенциальной коммунитас, через рассмотрение всей жизни субъектов в качестве состояния перманентной лиминальности. При таком рассмотрении христианства монашество является реакцией на рутинизацию христианства в качестве нормативной коммунитас, а соответственно представляет собой также форму нормативной коммунитас, актуализирующую опыт экзистенциальной коммунитас, через создание условий более интенсивного ощущения всей жизни субъектов в качестве состояния перманентной лиминальности, при этом монашество также подвержено рутинизации. Соответственно, целью данной статьи будет рассмотреть, как данное значение монашеского движения воплощалось в местоположении монашеской не подвижности в западноевропейском средневековом обществе V–XIII вв.

Местоположение монастыря в западной Европе несет в себе глубокий символизм, в котором могут читаться антиструктурные мотивы. С одной стороны, идеальное местоположение монастыря соответствовало образу

райского сада, то есть образу места, в котором между людьми и Богом существовали внеструктурные отношения. В этом можно усмотреть симпатическое действие: обретение искомого опыта через погружения в условия, так или иначе напоминающие обстоятельства обладания необходимыми свойствами. С другой стороны, монастырское местоположение стремилось к реальному антиструктурному положению к «пустыне», то есть к месту, максимально отдаленному от общества, от мира, где всем управляет структура, в мир, в котором ее еще нет. «Монастырь еще и метафора сердца и человека, ушедшего в собственные глубины; это часть христианской идеологии, которая, развиваясь, провозглашала приоритет внутреннего мира и покоя перед лицом мирских тревожений – по контрасту и взаимно дополняя скитания *homo viator*, человека странствующего» [4, с. 103]. Разумеется, в западной Европе нет таких пустынь как на востоке, потому их место заняли уединенные горы, дикие леса. С одной стороны, в этой идее местоположения монастыря воплощается восточный опыт; с другой – реальное антиструктурное положение необжитых территорий по отношению к обжитым. Также антиструктурность места обеспечивается условиями, в которые структурным взаимоотношениям сложно проникнуть, так как сложные условия требуют всеобщего равного труда, все находятся в одинаковых физически подавляющих условиях, то есть все одинаково вовлечены в процесс мобилизации и распределения материальных ресурсов. Однако наряду с таким пониманием ухода от структуры в западной Европе сформировалась своя особая форма ухода от структуры. Так в ирландском монашестве VI–VII вв. практиковался уход в «пустыню» социальную, то есть опыт коммунитас в данном случае обретается в соприкосновении с противоположным обществом, как можно более отдаленном от привычного мира, что привело к развитию миссионерской деятельности в ирландском монашестве. То есть здесь опять же уход от структуры достигается через симпатическое действие погружение в чужие социальные реалии [8, с. 54–55].

Однако выбранное место должно соответствовать определенным структурным характеристикам, не только подходящее для актуализации опыта коммунитас, но и обладающее определенными качественными характеристиками, способствующими удовлетворению важнейших потребностей. Там должен быть источник воды и источник леса как источник тепла и строительных материалов. Таковое положение обеспечивает независимость от мира, а соответственно структурных отношений с ним [7, с. 143].

Однако идеального сохранения антиструктурности локации монастыря не удавалось. Монастыри часто становились мощными экономически-

ми центрами, а соответственно часто привлекали мирян: с одной стороны, выгодным экономическим положением; с другой – надежными укреплениями. Иногда монастыри возникали вблизи или внутри городов. Порой это было связано с сакральными местами в оных (то есть мотивами неструктурными), но понятно, что такое место расположения негативно сказывалось на эффективности актуализации опыта коммунитас в монашестве. Порой же такое расположение было продиктовано функционально: таким образом епископы пытались поднять на качественно новый уровень духовную жизнь горожан или использовать монастырь иным образом. В таком случае монашеское местоположение определялось структурной вовлеченностью. Подобные причины руководили основателями монастырей экономически выгодных территорий [12, с. 93].

Цистерцианцы первые, кто строго регламентировал место основания монастыря. Их статуты определяют, что монастырь не может быть основан ни в городе, ни в замке, ни в деревне, а лишь на неосвоенной территории. Такая принципиальность явно подчеркивает важность антиструктурной локации для основания монастыря, а также стремление монашества выйти за рамки структурности.

Военно-монашеские ордена выполняли прежде всего антиструктурные функции. Таким образом, утилитарный подход в выборе местоположения соответствовал цели актуализации состояния коммунитас. Кроме того, такое местоположение в точках стратегически важных для эффективного ведения боевых действий против «неверных», для членов таких орденов действительно являлось антиструктурной территорией, будучи социальной пустыней. Однако потребность в финансах потребовала от таких орденов организации, ориентированной на исключительно структурные цели, отделений, расположенных не в социальной пустыне, а в Европе [5].

Нищенствующее монашество привнесло новый взгляд на характер местоположения места жительства монахов, изначально чем-то подобный на антиструктурные места обитания ирландских монахов, только в случае нищенствующих орденов речь чаще всего шла о «пустынях» статусных (хотя порой представители таких орденов отправлялись, как и ирландцы, в миссионерские путешествия), чаще всего нищие монахи шли к простому народу, представителям низших сословий. Нищенствующие ордена не обладали собственностью, что способствовало сохранению кочевого образа жизни, что также способствовало их пастырскому служению.

Однако впоследствии и им пришлось обзавестись собственностью, в том числе и недвижимостью. Нищенствующие монахи изначально тя-

готели к городам, во многом это было обусловлено особыми функциями нищенствующего монашества: «Как и маленькие местечки, которые расположены вокруг городов, в большей степени обретают свой вид благодаря городам, чем наоборот, так же и плоды проповеди, читаемой в городе, скорее распространяются в этих местах, чем наоборот» это и определило характер не подвижности орденов. Из-за специфики этих орденов они селились чаще на окраинах городов, где и располагались основные объекты их проповеди: средний и низший класс [11, с. 313–314].

Итак, в вопросе выбора местоположения монастыря видится, что стремление к актуализации опыта коммунитас влияет на данный вопрос двояко. С одной стороны, место расположения тяготеет к местам, способствующим актуализации состояния коммунитас, с другой стороны, явно стремление к местам, символически воплощающим идеи, лежащим в мировоззренческой основе коммунитарного движения. Кроме того, в формах решения данного вопроса видится и то, какую значимость монастырь отдает решению структурных вопросов. Так, рост влияния монашества привел к тому, что на момент XII в. монастыри предпочитали благоприятные в структурном плане места, что привело к цистерцианской реакции. Нищенствующие ордена (для которых сам факт обретения не подвижности значительный шаг, вплетающийся в структурные отношения), в данном вопросе показывают возможность ситуаций, при которых эффективное, с точки зрения исполнения структурных обязанностей, местоположение монастырской не подвижности может способствовать актуализации опыта коммунитас.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Асоян, Ю.А. Общество // Культурология. Энциклопедия / Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 2007 – 2 т. – С. 109–114.
2. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер ; пер. В.В. Рынкевич // Два образа веры. – Москва : Республика, 1995. – 464 с.
3. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп – Москва : «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
4. Гофф, Ж. Ле. Герои и чудеса средних веков / Ж. Ле Гофф ; пер. с франц. Д. Савосина. – Москва : Текст, 2011. – 220 с.
5. Джонатан, Р.-С. История крестовых походов / Р.-С. Джонатан // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://royallib.com/book/raylismit_dgonatan/istoriya_krestovih_pohodov.html– Дата доступа 19.05.2017.

6. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм ; пер. с франц. А.Б. Гофмана, прим. В.В. Сапова – Москва : Канон, 1996. – 432 с.
7. Карсавин, Л.П. Католичество / Л.П. Карсавин – Брюссель : Издательство «Жизнь с Богом», 1974. – 158 с.
8. Карсавин, Л.П. Монашество в средние века / Л.П. Карсавин – Москва: Издательство «Ломоносовъ», 2012. – 192 с.
9. Коллинз, Р. / Четыре социологические традиции / Р. Коллинз; перевод В. Россмана. – Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2009. – 320 с.
10. Тернер, В. Символ и ритуал / В. Тернер – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» – 1983. – 277 с.
11. Усков, Н.Ф. Монастырь / Н.Ф. Усков // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича – Москва : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 313–320.
12. Усков, Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. Германские земли II/III – середина XI в. / Н.Ф. Усков – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 506 с.
13. Turner, V. From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play / V. Turner – New-York : PAJ Publication, 1992. – 128 p.

УЧАСТИЕ НИКЕЙСКИХ ИМПЕРАТОРОВ В ИЗБРАНИИ ПАТРИАРХОВ

Евтуховский В.С.

(Минск, Минская духовная академия)

Наиболее важным было участие византийских императоров в соборах по избранию патриарха. От воли императора зависело произведение патриархов на престол и свержение патриархов. Порядок избрания патриарха Константинополя давно был определен. Синод Константинопольской церкви предлагал имена трех кандидатов императору, который избирал того, кто наиболее его устраивал [5, р. 49; 13, р. 318–319]. В теории роль императора была ограничена этим конечным выбором, но в действительности наибольшие правила, которые оказывали влияние на избрание патриарха, заключались в том, что, по крайней мере, один кандидат должен быть сторонником текущего строя и его политики.