

---

## СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЯЗЫКА ИСПАНСКОЙ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVI ВЕКА

М.П. Осипова

Кафедра иберо-романского языкознания  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова  
Ленинские горы, 1-й Гуманитарный корпус МГУ, Москва, Россия, 119899

В статье рассматриваются особенности социально-исторической ситуации Испании XVI века, повлиявшие на процесс формирования языка испанской духовной литературы, а именно: размытость границ между светским и духовным, простонародным и ученым, устным и письменным регистрами.

**Ключевые слова:** Испания XVI века, испанская духовная литература, испанский язык.

Термин «испанская духовная литература» — попытка перевести такие привычные испанскому слуху обозначения, как *la Mística del XVI* или *la Espiritualidad del XVI*. Задачу подбора удачного терминологического эквивалента не облегчает то, что русский перевод не отражает важнейших характеристик явления: оно было не неким процессом становления отдельного жанра и его языка или оформления некоей частной религиозной практики и доктрины, а мощнейшим движением, охватившим всю Испанию XVI века, все сферы культурной и общественной жизни того времени.

Результатом, значимым для филолога, стало формирование так называемого «языка мистиков», *lenguaje de los místicos*, значимость которого подчеркивается особым статусом разработанного духовными авторами специфического словаря: имена св. Терезы Авильской (Santa Teresa de Ávila или Santa Teresa de Jesús) и св. Хуана де ла Крус (San Juan de la Cruz) входят в составленный испанской Королевской академией языка список *autoridades*, то есть авторов, язык и стиль которых признаны образцовыми (как известно, список «Autoridades» прилагался к первому изданию словаря Испанской королевской академии, оставшемуся в истории под названием «Словарь авторитетов», *Diccionario de autoridades*). Более того, св. Хуан провозглашен святым покровителем испанских поэтов. Мистики, как пишет в своей «Истории испанского языка» Рафаэль Лапеса [12], разработали язык описания психологических процессов и тем обогатили кастильскую лексику. Их слава не ограничивается филологическими рамками: мистики XVI века все чаще признаются создателями единственной национальной философской школой [10. Р. 32]. Знание их трудов составляет необходимый для испанского интеллектуала тезаурус, и нельзя найти ни одного сколь-нибудь значимого для культурной жизни персонажа, который бы упустил возможность высказаться об испанских мистиках XVI века.

Именно поэтому нельзя не принимать во внимание комплексный характер явления испанского мистицизма XVI века, его историко-социальные измерения.

Изучение именно этих аспектов поможет понять, почему эти люди и их язык оказались в фокусе общенационального внимания — как в XVI веке, так и в нынешнее время. Возможно, именно здесь обнаружится ответ на вопрос: что такого важного сказали испанские мистики, что их язык попал на скрижали Академии?

Взаимодействие социального и лингвистического в процессе становления национального языка — благодатный материал для исследования. Сразу возникает вопрос: как события социальной и культурной жизни Испании того времени отражались на языке мистиков?

Жеральд Бренан в своей статье о Святом Хуане де ла Крус хорошо пишет о настроениях эпохи: «Люди того времени считали, что духовные вещи не только важнее материальных, но и определяют ход последних прямым и непосредственным образом. Вот почему монастырь, мужской или женский, обитатели которого проводили время в посте и молитве, считался неким энергетическим центром, который лучился на всю округу. Это значило, что споров и ссор станет меньше, проценты на ссуды снизятся, милостыня увеличится, а муки чистилища смягчатся» [9. Р. 25]. Однако в исследовательской литературе часто возникает и такая характеристика, как *fervor místico*, *fervor espiritual* (см., к примеру, подробнее [7]). Действительно, в XVI веке Испанию охватывает нечто подобное религиозной лихорадке: с одной стороны, наблюдается колоссальная активность традиционных орденов, выливающаяся в полемики, внутренние ссоры и реформы, а с другой, — активизируются миряне, причем проявления их благочестия не всегда устраивают церковь. Возникают еретические течения и секты, а кроме того, характерная для периодов лихорадочной религиозной активности пена: избыток сообщений о всякого рода сверхъестественных явлениях, видениях, пророчествах и стигматах, а также об открывшихся новых святых, чаще всего женского пола. В то время в духовной жизни Испании особое место занимают *beatas*, «блаженные», среди которых были как истинно набожные женщины, так и шарлатанки или, что для Церкви было гораздо неприятнее, женщины, пребывающие в состоянии *engaño*, «прелести», то есть обманувшиеся на предмет подлинности собственного опыта. Оценивая вторую группу случаев, исследователи употребляют столь знакомый термин *picaresca* («плутовство»): действительно, поддельные стигматы, пророчества и видения — это еще одно измерение этого важного социального явления Золотого века. Самой известной была Магдалена де ла Крус — она предсказала победу испанских войск при Павии и пленение Франциска Первого. Монахиня из Лиссабона (*la Monja de Lisboa*) тоже пользовалась огромной славой: Великая Армада специально прошла близко к Лиссабону, чтобы получить ее благословение. Такие женщины представляли серьезную проблему для традиционных орденов, в частности, для реформированных кармелитов, в особенности если они пользовались высоким покровительством. Характерным примером подобных эксцессов служит история доньи Каталины де Кардона [9. Р. 26—27]: незаконнорожденная дочка испанского графа, компаньонка принцессы Эболи, она бежала из дворца, чтобы жить в пещере и предаваться там суровому покаянию. Молва множила рассказы об истязаниях плоти, самобичеваниях, нечистых и чистых духах, с кото-

рыми «блаженная» поддерживала отношения, а также о перепелках и даже зайцах, приходивших к пещере воздать ей почести. В мае 1571 г. донья Каталина приезжает в мужской монастырь босоногих кармелитов в Пастране, и под личным покровительством и по личному указанию принцессы Эболи становится там монахом (именно монахом, а не монахиней, поскольку протекция высокородной дамы сделала ее членом общины мужского монастыря). Потом донья Каталина уехала в специально основанный для нее монастырь (тоже мужской), но чуть было не нанесла непоправимый вред ордену: ее чрезмерные истязания плоти, истеричные покаяния и видения заразили часть братии, в том числе и наставника послушников, так что Орден чуть было не покинули люди молодые и здравомыслящие, столь нужные для дела кармелитской реформы. Благодаря вмешательству Святого Хуана де ла Крус и доминиканца Доминго Баньеса порядок был восстановлен, но сама история дает представление о границах возможного и невозможного в духовной жизни Испании XVI века.

Подобные события провоцируют подозрительность и карательную активность Инквизиции, и в результате страна живет от одной сенсационной новости до другой: сначала выясняется, что у Магдалены де ла Крус открылись стигматы, а через некоторое время на любом рынке широко трубят о том, что Святая Инквизиция с Божьей помощью дозналась до правды: указанная Магдалена нарисовала эти стигматы у себя на ладонях.

Филологу здесь интересен прежде всего тот факт, что духовная литература (*libro espiritual, tratado espiritual*), начинает активно издаваться и переиздаваться (так, к примеру, книга «Благочестивейшие размышления о любви к Богу» францисканца фрая Диего де Эстелья (*Diego de Estella, Meditaciones devotísimas del amor de Dios*) была издана 19 раз на кастильском, 18 на итальянском, три раза на латыни, два на французском, два на немецком, три раза на английском, один раз на польском и дважды на арабском). Количество поступающих к читателям произведений этого рода растет год года лавинообразными темпами (видный испанский историк, занимавшийся духовностью XVI века и заведовавший книжной серией *Espirituales Españoles*, писал, что было издано что-то около трех тысяч книг про молитву и созерцание [6. P. 6], другой исследователь, автор важнейших трудов по истории испанской духовности Мелькиадес Андрес в своей работе приводит список из тысячи двухсот духовных трудов Золотого Века [7]). Хосе Игнасио Тельчеа отмечает, что в XVI веке в Испании лучше всего раскупались рыцарские романы и духовные книги [Там же]. Обращает на себя внимание совершенно современная техника «рекламы» в духовных трактатах: обычно зачином служит зазывная фраза, обещающая, что «эта маленькая, но очень полезная книжка позволит вам очиститься от грехов, снискать благодать и достичь состояния единения с Богом за три недели» (действительно, стандартный срок духовных упражнений в подобных методических пособиях — три недели). И здесь необходимо помнить, что речь шла не о популярности подобных книг в узких кругах читателей, а о популярности истинно народной и широкой.

Тотализации этой лихорадки и расширению круга читателей способствовали три фактора, определяющих, судя по всему, особенности культуры Золотого века,

а именно: размытость трех оппозиций регистров — простонародного и ученого (или, если угодно, высокого и низкого, вульгарного и утонченного), устного и письменного, религиозного и мирского. Для филолога очевидно, что эти три недействующие дихотомии не могут не сказаться на формировании языка мистиков.

Как свидетельство проницаемости границ между устным и письменным можно привести факт существования так называемой *poesía del cordel* (буквально, «стихов на веревочке» — так обозначали напечатанные не книгой, а на сложенном пополам листке сборники стихов, которые потом развешивались на рынках на той самой веревочке). Однако известно, что в Испании XVI века активно пользовались не только печатным прессом, но и пером, распространяя понравившиеся вещи в списках: активность переписчиков-доброхотов сослужила, в частности, очень дурную службу фраю Луису де Леону, чей перевод «Песни Песней» и комментарий к нему мгновенно разошлись в списках — и привлекли крайне неодобрительное внимание Святейшего Трибунала (см. об этом подробнее [8]). В границах духовной литературы существует несколько жанров, предполагающих теснейшее взаимодействие устного и письменного регистров: духовная поэзия, подпитываемая внутри традиционной системы поэтических жанров *sançionero*, прежде всего *villancico* (который мог импровизироваться как по отношению к даме, так и по отношению к Деве Марии), *cuéntas de consciéncia* (специфическая форма краткой письменной исповеди, не предполагающая литературной и стилистической обработки, поскольку *cuénta* должна быть написана в течение определенного времени и тут же вручена духовнику), проповеди, письма-наставления для духовных детей и так далее. Естественно, что такая проницаемость письменного регистра только добавляла скорости распространения текстов духовного содержания.

Что касается неразличения высокого и низкого (или, если угодно, простонародного и ученого), то очевидным свидетельством становится содержание *Sançionero de Palacio*, в частности, известный своей «пикантностью» (но лишь для современного слуха!) вильянсико «Cucú» Хуана де Энсина:

Cucú cucú!  
 Guarda no lo seas tú.  
 Compadre debes saber,  
 que la más buena mujer,  
 rabia siempre por hoder,  
 harta bien la tuya tú.  
 Compadre has de guardar,  
 para nunca encornudar,  
 si tu mujer sale a mear,  
 sal junto con ella tú.

Если попытаться различить обратный вектор движения (от культуры ученой и рафинированной — к народной), то он будет абсолютно очевиден и в духовной литературе: главенствующим течением, доктринальным и — что важно филологу — языковым была так называемая *teología espiritual*, «духовная теология», со-

знательно противопоставлявшая себя *teología escolástica*, ученому богословию. Именно эта «духовная теология» и была питательной средой испанской мистики: речь шла, безусловно, об определенных богословских проблемах, но прежде всего о том, что нужно опираться не на ученость и чужие книги, а на *libro de experiencia* и на *docta o santa ignorancia* («ученое» или «святое» «неведение»), то есть на сознательный отказ от культивирования знаний в пользу культивирования духовных добродетелей и — что важнее для филолога — в пользу культивирования *sermo humilis*, простого, не обремененного схоластической терминологией языка, доступного и понятного как можно более широкому кругу читателей (см. подробнее известнейшую работу [7]). Справедливо будет заметить, что рассмотрение проблем апологии испанского языка и гуманистических воззрений на язык в Золотом веке (и даже правильное понимание знаменитого вальдесовского «*escribo como hablo*») невозможно без учета этого течения, особенно если принять во внимание, что среди его апологетов фигурировали и гуманисты — фрай Луис де Леон в том числе. Таким образом, ученая и народная культура не представляли двух разных регистров — при этом задача отковывания языковых форм, соответствующих целям *teología espiritual* (главнейшей из них было возрождение истинного благочестия), осознавалась как первоочередная. В конце концов, мистики настолько сознательно противопоставляли себя «ученым книжникам», что просто обязаны были подобрать соответствующие формы речи и повествования о собственном опыте.

Наконец, неразличение светского и религиозного как константа культуры Золотого века — важнейший фактор при анализе языка духовной поэзии, и прежде всего поэзии св. Хуана де ла Крус. Существуют обстоятельные исследования [4; 5; 11], показывающие, насколько амбивалентна была поэтическая лексика того времени, насколько свободно происходила конвертация любовной лирики в лирику любви к Богу. Естественно, подобная амбивалентность была унаследована от куртуазной поэзии. Слова *mortificación, pasión, gloria, morir, vivir no viviendo* — все они были штампами не только религиозной, но и куртуазной поэзии, в которой, как указывает британский филолог Теренс О'Райли [5. Р. 67], изначально религиозная лексика часто переосмыслялась — для пущего комического эффекта — в эротическом ключе (так происходило, к примеру, со словами *gloria, morir*). По поводу строки «*rompe la tela deste dulce encuentro*» из стихотворения «Живое пламя любви» (*Llama de amor viva*) св. Хуана де ла Крус состоялась целая дискуссия между исследователями [Там же. Р. 68—69]: британский филолог Иэн Макферсон полагал, что *romper la tela, embestir, encuentro*, имеют не куртуазное, а эротическое значение, характерное для испанской поэзии Золотого века (эти выражения являются метафорами лишения девственности). О'Райли же предполагает, что характер толкования этой строки в комментарии самого Святого Хуана («*hace él en ella estos embestimientos divinos y gloriosos a manera de encuentros*») указывает все-таки на куртуазный характер метафоры: имеется в виду барьер из ткани, который разделял конных рыцарей во время турнирного поединка (*encuentro*).

Кроме того, существовал целый жанр *poesía a lo divino*, пользовавшийся невероятной популярностью (сохранилось множество списков и тетрадок с этими сборниками, которые Менендес Пелайо назвал часто цитируемым выражением «аборт творчества»). Подобная поэзия предполагала, к примеру, переделывание светского стихотворения Гарсиласо де ла Вега в признание в любви к Богу — причем с помощью замены всего пары слов. Один из сборников такой поэзии (так называемый *Garcilaso a lo divino*, составленный Себастьяном де Кордоба) оказал огромное влияние на св. Хуана де ла Крус [11]. Безусловно, подобное явление было бы невозможно без влияния других факторов: особенностей смыслового наполнения концепта *amor* и доминирующей метафорической модели для описания мистического единения, которой в западной церкви стала Песнь Песней — но это тема отдельных серьезных исследований (например [1—3]).

Таким образом, все эти три фактора не могли не сделать духовную литературу Золотого века фактом общекультурного значения: читателями этих книг были клирики и миряне, простые люди и знать, ученые и простецы, — и все они жаждали немедленного спасения, благодати и совершенства истинного христианина, и — естественно — наставлений по этому поводу.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *McGinn B.* The Flowering of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. III. — New York: Crossroads, 1998.
- [2] *McGinn B.* The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century. The Presence of God, a History of Western Christian Mysticism, Vol. I. — New York, Crossroads, 1992.
- [3] *McGinn B.* The Growth of Mysticism: From Gregory the Great Through the 12<sup>th</sup> Century. The Presence of God, a History of Western Christian Mysticism, Vol. II. — New York, Crossroads, 1994.
- [4] *Parker A.A.* The Philosophy of Love in Spanish Literature 1480—1680. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- [5] *O'Reilly T.* From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain. — London: Variorum, 1995.
- [6] *Tellechea I., José I.* Los espirituales del siglo XVI español. — Ediciones SM, 1994.
- [7] *Andrés M.* Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América. — Madrid, BAC, 1994.
- [8] *Blecuá M.* Introducción // Fray Luis de León. Cantar de Cantares de Salomón. — Madrid, Gredos, 1994.
- [9] *Brenan G.* San Juan de la Cruz // San Juan de la Cruz. Poesía. — Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.
- [10] *Moreno L.J.* Proyecto existencial sanjuanista, poético-religioso // Cuadernos de pensamiento, 7, Madrid, 1993.
- [11] *Alonso D.* Poesía española, ensayo de métodos y límites estilísticos: Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo. — Madrid, Gredos, 1966.
- [12] *Lapesa R.* Historia de la lengua española. — Madrid, Gredos, 1981.

## **THE SHAPING OF SPANISH SPIRITUAL LITERATURE OF THE 16<sup>TH</sup> CENTURY: HISTORICAL CIRCUMSTANCES AND SOCIAL CONTEXT**

**M.P. Osipova**

Ibero-romance department  
Lomonosov Moscow State University  
*Leninskiye gory, 1<sup>st</sup> Building of the Humanities, Moscow, Russia, 119899*

This article deals with historical and social context of the 16<sup>th</sup> century Spanish Spirituality, the formation of its doctrinal settings and vocabulary, centering on the main peculiarity of this period: the non-existent delimitation of the spiritual and profane, the oral and the written, and the popular and the refined culture.

**Key words:** Spain XVI ages, Spanish spiritual literature, Spanish.