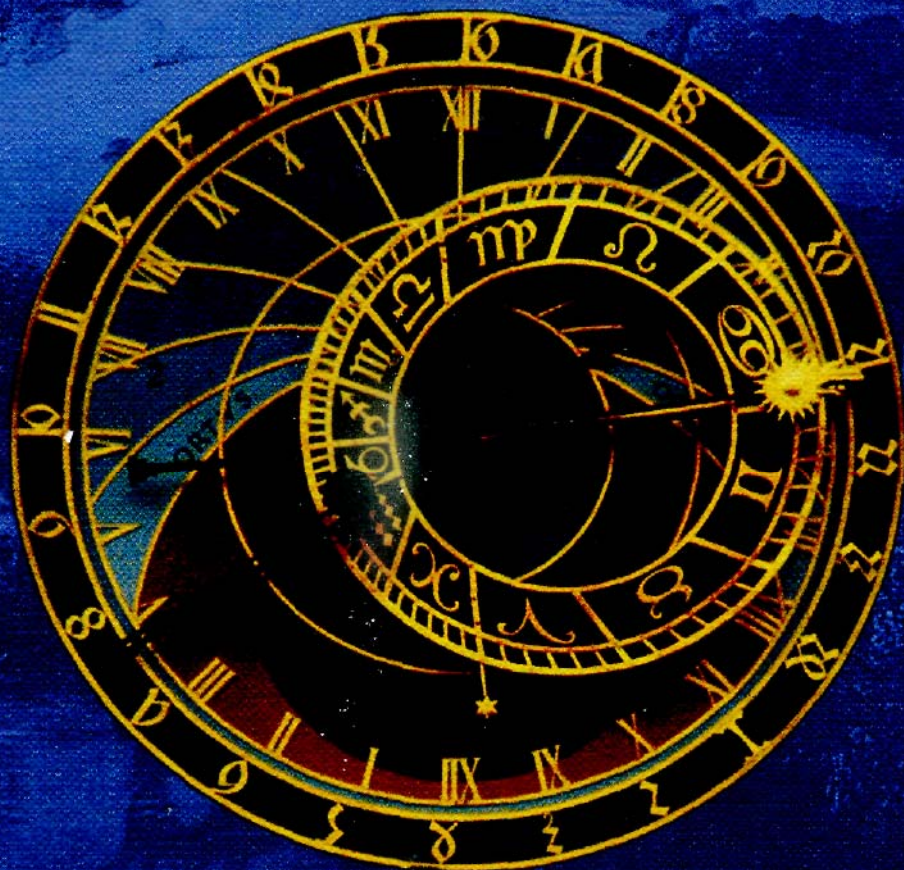


histoire *autre*

другое средневековье
жак ле гофф



jacques le goff
pour un autre moyen âge

история
другая

Jacques LE GOFF

POUR UN AUTRE MOYEN AGE

Temps, travail et culture en Occident

Paris
Editions Gallimard
1977

Жак ЛЕ ГОФФ

ДРУГОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Время, труд и культура Запада

Второе издание, исправленное

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2002

ББК
ТЗ(0)4-7 ЛЗЗ

Серия

Ответственный редактор
Издание осуществлено в рамках
программы «Пушкин» при поддержке
Министерства иностранных дел
Франции и Посольства Франции
в России.

Перевод с французского языка

Научный редактор

Редакторы

Дизайн

«другая история»

В. В. Харитонов

Ouvrage realise dans le cadre du programme d'aide a la publication Pouchkine avec le soutien du Ministere des Affaires
Etrangeres Francais et de l'Ambassade de France en Russie.

С. В. Чистяковой (с. 6-119) и Н. В. Шевченко (с. 120-262) под ред. В. А. Бабинцева

Д. Э. Харитонович

И. М. Харитонова, К. В. Жвакин

В. В. Харитонов

Перевод латинских фрагментов И. А. Летовой, А. А. Фомина, М. Л. Гусельниковой, М. Э. Рут и Х. Ф. Г. Байера; еврофранцузских и
староитальянских — В. И. Томашпольского; немецких — А. В. Перцева; английских — М. А. Лсоновича.

Ле Гофф Ж.

ЛЗЗ Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Псрев. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред.
В. А. Бабинцева. 2-е изд., испр.— Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2002.— 328 с.

ISBN 5-7525-0446-5

«Другое Средневековье» — сборник статей выдающегося французского историка Жака Ле Гоффа, посвященных истории, культуре и
ментальности европейского Средневековья.

Л

0503010000-116 182(02)-00

ББКТЗ(0)4-7

ISBN 5-7525-0446-5

© Editions Gallimard, 1977

© Издательство Уральского университета, 2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....

.....6

ЧАСТЬ I ВРЕМЯ И ТРУД

Средние века Мишле.....	13
Средневековье: время церкви и время купца.....	36
Время труда в период «кризиса» XIV века: от средневекового времени к времени современному.....	49
Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX—XII веков.....	58
Честные и бесчестные профессии на средневековом Западе.....	63
Крестьяне и сельское общество в литературе раннего Средневековья (V—VI века).....	75

ЧАСТЬ II ТРУД И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Расходы в Падуанском университете в XV веке.....	85
Ремесло и профессия в средневековых руководствах для исповедников.....	95
Как осознал себя средневековый университет?	109
Университеты и государственная власть в Средние века и эпоху Возрождения.....	120

ЧАСТЬ III УЧЕНАЯ КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРА НАРОДНАЯ

Культура клириков и фольклорные традиции в меровингской цивилизации.....	135
Церковная культура и культура фольклорная в Средние века: св. Марцелл Парижский и дракон.....	142
Средневековый Запад и Индийский океан: волшебный горизонт грез.....	169
Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада.....	180
Мелюзина — прародительница и распаивающая новь	184

ЧАСТЬ IV К ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Историк и человек повседневный.....	200
Символический ритуал вассалитета.....	211

ПРИМЕЧАНИЯ.....263

ПРЕДИСЛОВИЕ

Единство статей, собранных здесь, быть может, не более чем ретроспективная иллюзия. Это единство обусловлено прежде всего самой эпохой, эпохой, которую я выбрал для себя четверть века назад, тогда еще не понимая ясно, что меня к ней подталкивает, эпохой, ставшей для меня предметом исследований и размышлений. Сегодня я скажу, что Средневековье привлекло меня по двум причинам. Во-первых, по соображениям ремесла: я был полон решимости стать профессиональным историком. Большинство наук бесспорно являются делом профессионалов, специалистов. Историческая наука не является здесь исключением. Хотя, как мне кажется, то, что средства массовой информации предоставляют кому угодно возможность говорить, снимать и писать об истории, составляет одну из крупнейших проблем нашего времени, я не стану здесь поднимать вопрос о качестве исторической продукции. Я вовсе не требую монополии для ученых-историков. Дилетанты и популяризаторы истории по-своему привлекательны и нужны; их успех доказывает, что люди сегодня испытывают потребность личного участия в сохранении памяти поколений. Мне бы хотелось, чтобы занятие историей стало более научным и осталось при этом искусством. Создание пищи для памяти поколений требует как определенного вкуса, чувства стиля, увлеченности, так и строгости, методичности.

История создается с помощью документов и идей, первоисточников и воображения. Однако мне казалось, что историк древности (я ошибался, конечно, по крайней мере, преувеличивал) приговорен к печальной альтернативе: либо довольствоваться скудной добычей из наследия времен, слабо оснащенных для самоувековечения, что означало поддаться соблазну и замкнуться в сухой ученой эрудиции, либо пуститься во все тяжкие и реконструировать прошлое интуитивно. История близкого нам времени (здесь я также преувеличивал, а то и вовсе ошибался) вызывала у меня беспокойство по причинам обратного характера.

Либо избыток документации подав-

"Barthes R. Michelet par lui-meme.

P., 1954. P. 161.

«Быть может это
первый из авторов
современности,
который только и мог
пропеть невозможное
слово».

Р. Барт намекает на признание Мишле: «По рождению я был выходцем из народа, по влечению сердца я тоже принадлежал к народу... Но язык, его язык всегда оставался для меня недоступным. Я так и не смог заставить его зазвучать...». Braudet F. Histoire et Sciences Sociales: la longue duree // Annales E. S. C. 1958. P. 725-753 (рус. изд.: Вродель СР. История и социальные науки. Большая временная продолжительность // Философия и методология истории. М., 1977).

ляет историка, сковывая его редуccionизмом статистической и количественной истории (если мы хотим извлечь из исторических документов все возможное, история должна включать и то, что не поддается учету, но часто является главным). Либо он отказывается от рассмотрения целого, и мы имеем дело с историей частной, тогда как в первом случае — с историей лакунарной. Между двумя этими крайностями Средние века, в которых гуманисты видели даже не переходную ступень, не промежуточный этап, а заурядную интермедию, лишь антракт между действиями великой истории, провал между волнами времени. Именно Средневековье показалось мне интереснейшим периодом истории для необходимого союза эрудиции (разве не изучение средневековых хартий и писем от середины XVII до середины XIX века послужило началом научной истории?) и воображения, полет которого имеет прочную, но не связывающую крылья поддержку. Примером для меня, как для историка, был (и всегда им остается) Мишле — человек удивительного воображения, «воскреситель», как бы тривиально это ни звучало, а кроме того, о чем часто забывают, — человек архивов, вызывающий к жизни не призраки, не химеры, а реально сущее, запечатленное в документах, подобно тому как живая мысль запечатлена в камне соборов. Мишле-историк, хотя и обмолвившийся задним числом, что вдохновлялся одной лишь эпохой Реформации и Возрождения, на деле испытывает симпатию к Средневековию больше, чем к какому-либо другому периоду прошлого.

Мишле, кроме того, историк, осознающий себя сыном своего времени, историк, солидарный с обществом, сопротивляющимся как несправедливости и мраку обскурантизма и реакции, так и иллюзиям прогресса. Историк, проявивший себя борцом и в книгах и на кафедре, пожалуй, мучался, как сказал Ролан Барт*, оттого, что является певцом несказуемого слова, слова народа. Однако он не пытался ускользнуть от этой муки, смешивая в своей исторической борьбе слово историка со словом народа, — такое смешение, как известно, легко может привести к закабалению и истории, и народа, которому пытаешься предоставить слово.

Вскоре более глубокие мотивы закрепили мою приверженность Средним векам, не отвращая от склонности заглядывать за временные рамки по обе стороны этого периода. Я принадлежу к поколению историков, отмеченных печатью проблематики «долговременности» (*longue duree*). Она возникла под влиянием трех источников: марксизма, и первоначального и модернизированного, Фернана Броделя* и этнологии. Из всех наук, названных неудачным словом «гуманитарные» (почему бы не назвать их просто «социальные?»), наиболее плодотворный и непринужденный диалог история ведет именно с этнологией (несмотря на некоторые недоразумения и взаимное неприятие). Для моего поколения Марсель Мосс, пусть с опозданием, стал той закваской, какой пятьдесят лет назад, тоже

с опозданием, стал Дюркгейм для лучших историков межвоенного периода*. В одной из работ, представляющей собой лишь первую веху на пути осмысления и освоения, я писал, что хотел бы углубить и сделать определеннее отношения, которые история и этнология поддерживали в прошлом и возобновляют в настоящем¹. Хотя я солидарен с исследователями, предпочитающими термину «этнология», несущему отпечаток эпохи европейского колониализма, термин «антропология», применимый к любой культуре, и хотя я с большей охотой стал бы говорить об исторической антропологии, чем об этно-истории, все же замечу, что если историки, некоторые историки, соблазнились этнологией, поскольку она выдвинула на первый план постижение различий, то этнологи в то же время ориентируются на единую концепцию человеческих обществ и даже на концепт человека, не известный истории и прежде, и теперь. Такая игра на чужом поле вызывает одновременно интерес и беспокойство. Если историк, прельщенный исторической антропологией, то есть не историей белых правящих кругов, не историей событийной, а другой, более глубокой и медленной, подводится к истории универсальной и недвижущейся, я бы советовал ему начать все с начала. Но пока плодородность истории *longue duree* представляется мне далеко не исчерпанной. К тому же фольклор, которым пренебрегает история, предоставляет в распоряжение исследователя европейских обществ, желающего обратиться к антропологии, документальную, методологическую и литературную сокровищницу, которой ему следовало бы воспользоваться, прежде чем браться за внеевропейскую этнологию. Фольклор, презираемый и считающийся этнологией для бедных, является, однако, основным источником исторической антропологии наших так называемых «исторических» обществ. Подходящей же большой длительностью нашей истории для нас, профессионалов и людей, живущих в потоке истории, мне представляется то расширенное Средневековье, начавшееся со II или III века нашей эры, чтобы угаснуть под ударами промышленного переворота (промышленных переворотов) между XIX веком и сегодняшним днем. Это долгое Средневековье есть история доиндустриального общества. Ранее совсем другая история, после — современность, историю которой предстоит создавать, точнее сочинять, если говорить о методе. Это долгое Средневековье видится мне противоположностью той бесплодной полосы истории, которую видели в нем гуманисты Возрождения и, за редким исключением, просветители. Этот период — момент творения современного общества, цивилизации, умирающей или мертвой в своих традиционных крестьянских формах, но живой в созданных ею основах наших социальных и ментальных структур. Он породил город, нацию, государство, университеты, машины и мельницы, часы и время, книгу, вилку, белье, личность, сознание и, наконец, революцию. На всем протяжении от неолита до промышленных и политических революций двух

* Мне уже приходилось говорить, почему, стремясь быть историком иного Средневековья, Средневековья в его глубинных проявлениях, я не примкнул ни к традиционной черной, ни к золотой легенде, которой сегодня некоторые хотели бы заменить первую (*Le Co//l*. La civilisation de l'Occident medieval. Paris, 1965; рус. изд. *Ле Гоффе Ж.* Цивилизация средневекового Запада.

М. 1992).

т Это выражение я позаимствовал у Эмиля Сувестра, выступившего как предтеча этно-истории в предисловии к своей книги «Бретонское крестьянское хозяйство» (1844): «Если история является полным отражением жизни народа, как можно писать ее, не зная наиболее характерных черт этой жизни? Вы показываете мне народ в его общественной, официальной жизни, но кто расскажет мне о его жизни домашней? Ознакомившись с его общественными действиями, всегда осуществляемыми лишь небольшими группами, что смогу я узнать о его повседневных привычках, склонностях, фантазиях, то есть о проявлениях каждого человека? Не кажется ли вам, что сведения о подлинной жизни нации можно почерпнуть главным образом в народных традициях?» (*Soutxstre E. Le Foyer breton. Verviers, 1975. P. 10*).

последних веков Средневековье выглядит — по крайней мере, в западных обществах — не провалом, даже не мостом, а созидательным порывом, перемежаемым кризисами, обусловленными региональными, социальными и отраслевыми особенностями, порывом, отличающимся многообразием форм развития. Но не будем увлекаться верой в золотую легенду Средневековья, которой следует заменить легенду о темных веках. Новый взгляд на Средние века заключается не в этом, а в создании усилиями историка полной картины Средневековья на основе как литературных, художественных, археологических, юридических источников, так и тех известных документов, которыми до сих пор располагали «истинные» медиевисты. Это долгое, подчеркиваю, долгое Средневековье, все частности которого выстраиваются в систему, функционировавшую начиная с поздней Римской империи до промышленного переворота XVIII—XIX веков. Это Средневековье обладает глубиной, постичь которую в полноте повседневных привычек*, ве-рований, особенностей поведения и менталитета позволяют этнологические методы. Это период, дающий нам возможность лучше осознать свои корни и свою оторванность от них, осознать себя в нашей мятущейся современности, в нашей потребности постичь перемены и преобразования, являющиеся сущностью истории как науки и как житейского опыта. Это полоса устойчивой памяти: время праотцев. Я думаю, что постижение прошлого, доступное только профессиональному историку, не менее важно для наших современников, чем постижение материи физиком или постижение жизни биологом. А Средневековье — пусть я буду последним, кто выделяет его в течении истории и постигает как большую временную длительность, что отнюдь не склоняет к вере в эволюционизм, — является тем важнейшим периодом прошлого, в котором коллективная идентичность, искомая современным обществом, приобрела несколько сущностных характеристик.

Ведомый Шарлем-Эдмоном Перреном, наставником строгим и либеральным, одним из столпов не существующего ныне университета, я начал с довольно традиционной истории идей. Но сами идеи уже интересовали меня лишь в их институциональном и человеческом воплощении в системе конкретных обществ. В числе порождений Средневековья особое место занимают университеты и университетские преподаватели. Мне казалась недооцененной новизна в западных обществах этой деятельности, этого пути интеллектуального и общественного выдвижения, основанного на доселе не известной системе — экзамене, который скромно проложил себе дорогу между выбором по жребию (которым довольно ограниченно пользовались греческие демократии) и по рождению. Я заметил вскоре, что порожденные урбанизацией университетские преподаватели поставили те же проблемы, что и торговцы. Те и другие, по представлениям традиционалистов, продавали ценности, принадлежащие

Предисловие

* Значение этой даты не ускользнуло от Мишеля Фуко. См.: *Foucault M. Histoire de la sexualite. Vol. 1. La volonté de savoir. Paris, 1976. P. 78* (рус. изд.: Фуко М. Воля к знанию. М., 1996. С. 219). "Жорж Дюмезиль, великий генератор идей, труды которого медиевисты все больше и больше используют, писал: «Хранилище событий, место власти и продолжительного действия, место мистических случайностей, время-рамка представляет особый интерес для любого: бога, героя, вождя, — желающего побеждать, властвовать, созидать. Кем бы он ни был, он должен попытаться завладеть временем, в той же степени, что и пространством» (*Dumezil C. Temps et Mythes // Recherches Philosophiques. 1935-1936. 5*).

См. мою статью
«Календарь»

(*Enciclopedia Einaudi. Turin, 1977*).

* *Kula W. MUryi ludzie. Varsovie, 1970.*

лишь Богу: знание в первом случае, время — во втором. «Продавцы слов» — так заклеил новых интеллектуалов св. Бернар, требуя их возврата в единственно достойную монаха школу — монастырскую. С точки зрения духовенства XII—XIII веков, преподавателю университета, подобно купцу, было не просто стать любезным Богу и обрести спасение. Однако, изучая тогда еще мало освоенные первоисточники, руководства для исповедников, множившиеся после IV Латеранского собора 1215 года — великой даты средневековой истории, поскольку, обвязав каждого к тайной исповеди минимум один раз в год, собор открыл в каждом христианине новый фронт — испытание совести*, — я заметил, что оправданием преподавателя, как и купца, служил труд. Новизна деятелей университета заключалась в определении интеллектуальные труженики. Так мое внимание оказалось обращено на два понятия — труда и времени, и я старался проследить их идеологические трансформации в конкретных общественных условиях развития. Мои досе по двум этим проблемам остаются открытыми, а некоторые представленные здесь статьи являются их частью. Я и теперь считаю, что отношение к труду и времени суть основные структурные и функциональные аспекты общества и что их изучение — наилучший способ познания истории общества. Говоря проще, я проследил эволюцию в понимании труда от библейского труда-наказания в раннем Средневековье к труду-оправданию, ставшему в конечном счете залогом спасения. Но это возвышение,

вызванное и оправданное монахами новых орденов XII века, мастерством ремесленников в городах того времени и, наконец, работниками умственного труда в университетах, диалектически дало начало новым процессам: начиная с XIII века между трудом физическим, презираемым более чем когда-либо, и умственным (труд купца, равно как и университетского преподавателя) происходило размежевание, а повышение ценности труда, создавая больше возможностей извлечения выгоды из работника, способствовало растущему отчуждению трудящихся.

Что касается *времени*, то прежде всего я исследовал, кто (и как) изменял его и господствовал над его новыми формами в средневековом западном обществе. Подчинение времени, власть над временем представляются мне важнейшим элементом функционирования обществ*. Я не был первым, кто заинтересовался тем, что коротко можно назвать *время горожан*. Ив Ренуар, помимо прочего, блестяще писал о времени деловых людей Италии. Я же попытался увязать с теологическим и интеллектуальным процессом новые формы освоения времени: башенные часы, деление суток на 24 часа, а затем и индивидуализированную форму — карманные часы. Я обнаружил, что в разгар «кризиса» XIV века труд и время были тесно связаны. Время работы оказалось важной ставкой в великой борьбе людей, социальных категорий вокруг системы мер (сюжет солидной книги Витольда Кулы*).

Ginzburg C.

Il formaggio e i vermi.

Turin, 1976.

P. XII-XV

(рус. изд.: Гинзбург

К., Сыр и черви. М.,

2000).

См. также: Schmitt /.-C/.

Religion populaire et

culture folklorique //

Annales E. S. C.

1976. P. 941-953.

11

Я не переставал интересоваться и тем, что скорее склонен называть историей культуры, нежели историей идей. Попутно в VI секции Высшей практической школы я ходил на лекции величайшего из известных мне историков, Мориса Ломбарда, которому я обязан главным научным и интеллектуальным потрясением в моей профессиональной жизни. Я обязан Морису Ломбарду не только тем, что открыл для себя большие пространства цивилизации (а значит, перестал отделять пространство от времени, великие горизонты от больших длительностей), не только пониманием того, что западный медиевист (даже если он опасливо замыкается в своем пространстве, так как потребность в узких специалистах все еще существует) должен обращать свои взгляды к Востоку — поставщику товаров, техник, мифов и грез,— но и потребностью в тотальной истории, где культура и материальная цивилизация взаимодействуют в ходе социально-экономического анализа обществ. Я почувствовал грубость и неадекватность вульгарной марксистской проблематики базиса и надстройки. Не отрицая значения теории в общественных науках, и особенно в истории (очень часто историк, презирающий теорию, бессознательно становится марионеткой имплицитных и примитивных теорий), я не бросался в теоретические исследования, если не чувствовал в себе способностей к этому или предчувствовал, что буду втянут в то, что вместе с множеством историков считаю заклятым врагом истории — в философию истории. Я вплотную подошел к некоторым темам ментальной истории, перед лицом этой модной концепции, несущей в себе все плюсы и все опасности модных явлений, пытаюсь показать полезность подхода, не дающего истории застояться, и двусмысленность этой одновременно широкой и плодотворной концепции, ломающей существующие барьеры, но и опасной, поскольку слишком легко дрейфует к псевдонаучности.

В таких историко-культурных изысканиях была необходима некая путеводная нить, некий инструмент анализа и исследования. Я столкнулся с противопоставлением культуры ученой и культуры народной. Здесь не все однозначно. Ученую культуру определить не так просто, как кажется, а народная культура отмечена двусмысленностью эпитета «народная». Я согласен с замечаниями Карло Гинзбурга по этому поводу*. Что при условии определенных оговорок о том, какие документы используются и какой смысл вкладывается в сами понятия, я верю в эффективность данного инструментария.

Под этой вывеской собирается целый ряд явлений, происходит великий диалог письменного и устного; слово — великий отсутствующий в истории, пишущейся историками,— дает себя поймать, по крайней мере, в виде эха, гула, отголоска. В области культуры выявляется конфликт социальных категорий, сложность заимствований и связей вынуждает мудрить с анализом структур и конфликтов. Поэтому через тексты я отправился на поиски исторического фольклора. Уходя в сторону сказок и грез, я не покинул понятий

Предисловие

* Пьер Тубер и я

затрагивали эту

проблему в докладе на

100-м Конгрессе

научных обществ

(Париж, 1975):

«Возможна ли

тотальная история
Средневековья? »
(Actes du 100^e Congrès
National des Sociétés
Savantes. T. 1.
Tendances, Perspectives
et Méthodes de
L'Histoire Médiévale.
Paris, 1977.
P. 31-44).

труда и времени. Чтобы разобраться, как общество функционирует и — всегдашняя задача историка — как оно видоизменяется, необходимо обратиться к воображаемому.

Я хотел бы сейчас перейти к задачам более масштабным, и представленные здесь статьи являются первыми вехами на этом пути. Содействовать созданию исторической антропологии доиндустриального Запада. Исследовать несколько важных составляющих средневекового воображаемого. И при этом определить, исходя из квалификации и опыта медиевиста, методы новой дисциплины, адаптированной к новым объектам истории, верной двойной природе истории, в особенности истории Средневековья, сочетающей точность и воображение. Дисциплины, которая определила критические методы новой концепции источника, концепции источника-памятника*, закладывающей основы новой хронологической науки, которая будет не просто линейной, но сформулирует научные требования к легитимному компаративизму, то есть такому методу, который не позволит сравнивать невесть что с чем угодно, невесть когда и где угодно.

Я хотел бы закончить словами Рембо, — не для того, чтобы противопоставить, вслед за многими интеллектуалами Средневековья, труд физический и умственный, а чтобы, напротив, объединить их в солидарности всех трудящихся: «Рука, владеющая пером, стоит руки, направляющей плуг».

Ж. Л. Г.

P. S. В исходной редакции собранных здесь работ большинство цитат приводилось на языке оригинала, то есть в огнош;о! на латинском. Для удобства читателя цитаты в тексте были -^^ .-• переведены. Но латинский язык был сохранен в примечаниях, не обязательных для понимания текста.

ЧАСТЫ ВРЕМЯ И ТРУД

Средние века Мишле

Сегодня, по мнению многих медиевистов, Мишле не интересен. Его «Средневековье» выглядит наиболее устаревшей частью «Истории Франции», прежде всего относительно нынешнего уровня исторической науки. Несмотря на работы Пиренна, Хейзинги, Марка Блока и других, вслед за ними открывающих Средневековье для истории мен-тальностн, глубинной и тотальной истории, Средневековье в большой степени остается периодом, взгляд на который сформирован историографией XIX века (от «Школы хартий» до «Памятников германской истории») и позитивистской школой рубежа XIX—XX веков. Достаточно прочесть несколько великолепных томов «Истории Франции» Лависса, посвященных Средним векам. Куда до него Мишле! Мишле писал о Средних веках скорее как литератор, нежели как ученый. А романтизм может нанести здесь наибольший ущерб. Мишле как медиевист воспринимается не более серьезно, чем Виктор Гюго с его «Собором Парижской богородицы» или «Легендой веков». Оба архаичны. Средневековье стало и до сих пор остается цитаделью эрудиции. Однако у Мишле довольно сложные отношения с эрудицией. Конечно, Мишле, с его огромным аппетитом к истории, выказал неутолимый голод на документы. Он был энтузиастом архивов, тружеником архивов, о чем сам неоднократно напоминал. В «Предисловии 1869 года» он подчеркивал, что новизна его труда заключается, помимо прочего, в документальном фундаменте: «Вплоть до 1830 года (даже до 1836) никто из тогдашних видных историков еще не чувствовал необходимости обратиться в поисках фактов не к тому, что уже напечатано, а к перво-источникам, в то время в большинстве своем еще не изданным, то есть к рукописям, хранящимся в наших библиотеках, и к архивным документам». И он настаивает: «Насколько мне известно, никто из историков до появления моего третьего тома (это легко проверить) не вводил в оборот неопубликованные документы... здесь первый раз история получает столь серьезную базу (1837 год)». Но документ, в частности документ из архивов, для Мишле не более чем трамплин для воображения, толчок к озарению. Знаменитые страницы, посвященные

Время и труд

Здесь и далее в сносках цифры обозначают примечания автора, помещенные в конце настоящего издания. — *Ред.*

14

Национальным архивам, свидетельствуют о той роли поэтического стимулятора, которую он отводил документу, действие которого начинается прежде того, как текст прочитан, с творческого влияния священного пространства хранилища архивов. Власть атмосферы захватывает историка. Это не просто огромные кладбища истории, но прежде всего места, где оживает прошлое. Известность этих страниц могла бы ослабить упомянутую власть. Однако они проистекают из источника более глубокого, чем дар создания литературных образов. Мишле — некромант: «Я полюбил смерть...» Но он бродит по некрополям прошлого,

как по аллеям кладбища Пер-Лашез, чтобы в прямом смысле слова вырвать мертвых из забвения, чтобы «разбудить» и «оживить» их. Средневековые, донесшие до нашего времени на фресках, в тимпанах церквей трубный глас Страшного суда, в коем прежде всего слышится призыв «Восстаньте!», обрело в Мишле того, кто лучше других сумел озвучить безмолвие: «В пустынных переходах Архивов, где я двадцать лет бродил в мертвой тишине, мой слух улавливал, однако, какой-то шепот...». И в длинном послесловии ко второму тому «Истории Франции»: «Большую часть того, что написано в этом томе, я извлек из Национальных архивов. В тиши переходов я вскоре стал улавливать некое дуновение, ропот, и это не был голос смерти... Все живы и небессловесны... И по мере того как я сдувал с них пыль, я видел, как они поднимались. Из гробниц тянулись их руки, головы, как в „Страшном суде“ Микеланджело или „Пляске смерти“...» Да, Мишле более чем некромант. Согласно удачно придуманному им для себя неологизму, который после него не осмеливались применять, он — «воскреситель» (*resus< iteiirV*)

Мишле был добросовестным, увлеченным архивистом. *Ego* сегодняшние последователи знают и могут доказать это, предъявив результаты его труда. Он обильно сопровождал свою «Историю Франции» и особенно «Средние века» примечаниями и документальными приложениями, свидетельствующими о его преданности факту. Он принадлежал к тем поколениям романтиков (как и Виктор Гюго), которые умели соединить научность и поэзию. Мериме, первый генеральный инспектор исторических памятников, олицетворяет еще один пример такого рода, хотя он в большей степени отделял должность от творчества. Время Мишле — это время «Кельтского общества», ставшего «Обществом древностей Франции», время национальной «Школы хартий», «Описи памятников Франции», поначалу провалившейся, но возрождающейся сегодня, архитектурных изысканий Виолле-ле-Дюка... Но эрудиция для Мишле лишь начальная и предварительная ступень. История начинается позже, с письменным изложением. Таким образом, сбор фактов не более чем установка строительных лесов, которые творец, историк должен убрать, когда произведение будет закончено. Эрудиция необходима для становления науки и ее популяризации. Но должно настать время, когда она перестанет быть внешней подпоркой исторической науки, органично войдет в исторические труды и будет познаваться изнутри, читателем, созревшим для столь глубокого восприятия. Образ строите-



Средние века Мишле

15

лей соборов в «Предисловии 1861 года» отражает такую концепцию Мишле: «Документальные приложения, нечто вроде подпорок и контрфорсов нашего исторического здания, могли бы исчезнуть по мере того, как уровень образования публики будет в большей степени соответствовать достижениям критики и науки». Развить в себе, в окружающих исторический инстинкт, безошибочный, как инстинкт животных, которых он будет изучать в конце своей жизни, — вот великий замысел Мишле-историка.

Кто из медиевистов смог бы сегодня легко и демонстративно отказаться от постраничных сносок, от дополнений и приложений? Если бы спор дошел до общественного обсуждения исторической продукции, могли бы столкнуться аргументы, на первый взгляд, одинаково убедительные. Одни, продолжая позицию Мишле в политическом и идеологическом плане, могли бы отвергнуть эрудицию, чьим следствием, если не целью, является сохранение превосходства «священной» касты авторитетов. Другие, которые тоже могли бы провозгласить себя сторонниками Мишле, сослались бы на то, что наука не может существовать без достоверных доказательств и что золотой век истории без подкрепления эрудицией остается утопией. Не будем упорствовать. Обратимся к фактам. Сегодня медиевист может лишь откеститься от взгляда Мишле на эрудицию. Средние века остаются пока делом людей подготовленных. Для медиевиста еще не настало время отказаться от поклонения факту и забыть латынь. Даже если считать, что в этом существенном пункте Мишле-медиевист скорее пророк, чем ретроград, необходимо признать, что его Средневековье иное, нежели у сегодняшней медиевистики.

Кроме того, Средневековье Мишле выглядит архаичнее своего создателя. Рассматривать ли его как человека своего времени, бурного XIX века, читать ли его как современника нашего судорожного XX века — он выглядит равно далеким от Средневековья. Это впечатление только усилится, если, следуя идее автора, мы станем воспринимать его исторические труды как автобиографию: «Писать историю как биографию одного человека, как свою биографию». Средние века — это преемственность, XIX век — революции. Средние века — это повиновение, XX век — протест. Средневековье Мишле? Уныние, мракобесие, оцепенение и бесплодие. Мишле — человек праздника, света, жизни, буйства. Если Мишле с 1833 по 1844 год застревает на Средневековье, то это равносильно долгому трауру, как будто птица Мишле угодила в длинный, темный

и душный тоннель. Она бьется крыльями о стены мрачного собора. Ей — птице-цветку — суждено вздохнуть, ощутить простор, расцвести только с Возрождением и Реформацией. Наконец приходит Лютер.. - И все-же...

Если в рамках того, что сегодня называют школой «Анналов», именно исследователи истории «современности» — Люсьен Февр вчера, Фернан Бродель сегодня — первыми увидели в Мишле отца истории нового типа, истории тотальной, стремящейся охватить прошлое

Время и труд

16

во всем его объеме, от материальной культуры до состояния умов, то не медиевисты ли более чем остальные обращаются сегодня к Мишле в том поиске истории одновременно и «материальной» и «духовной», который он проповедовал в «Предисловии 1869 года»? И если Ролан Барт считал Мишле одним из первых представителей современности, то не проявляется ли его современность прежде всего в видении Средних веков как периода, соответствующего детству нашего общества?

Чтобы прояснить это явное противоречие, попытаемся рассмотреть Средние века Мишле в соответствии с требованиями современной науки и самого Мишле, то есть попытаемся реконструировать Средние века Мишле в их эволюции. С 1833 по 1862 год Средневековые Мишле менялось. Изучение этих перемен необходимо для понимания Средних веков самим Мишле, медиевистами и нашими современниками. Как это любил делать Мишле (с или без Вико), как историческая наука стремится к этому сегодня, разделим Средние века Мишле на периоды, пусть и ценой некоторых упрощений. Движение жизни, как и движение истории, состоит скорее из наложений, перехлестов, вторжений одного в другое, чем из чистой преемственности. Но, накладываясь друг на друга, эволюционные перемены принимают образ последовательных.

Я могу, как мне кажется, выделить три или четыре варианта Средневековья по Мишле. Ключ к такому разграничению в присущей Мишле более чем кому-либо другому манере читать и писать историю прошлого в свете истории настоящего. «Исторические» отношения Мишле со Средневековьем изменяются в зависимости от его отношений с историей современной. Все разворачивается между двух основных полюсов в эволюции Мишле: 1830 и 1871 годы, обрамляющие период зрелости историка (родившегося в 1798 и умершего в 1874 году). Между «июльской молнией» и мраком поражения Франции в войне с Пруссией образ Средневековья в представлении Мишле меняется под влиянием борьбы против клерикализма, разочарований провалившейся революции 1848 года, неприятия духа наживы Второй империи, отрезвляющего воздействия материализма и несправедливости зарождающегося индустриального общества. В 1833—1844 годах, в период публикации шести томов «Истории Франции», посвященных Средневековью, в трактовке Мишле оно выступает в положительном образе. С 1845 по 1855 год взгляды Мишле постепенно меняются, и в новых изданиях Средневековье обретает у него противоположный, негативный образ. Это приводит к тому, что в предисловии к 7 и 8 томам «Истории Франции» (1855), посвященным Возрождению и Реформации, занавес опускается. После большого антракта «Истории Революции» возникает новое Средневековье, которое я называю Средневековьем 1862 года — дата публикации «Ведьмы». Таким образом, это «ведьмино» Средневековье. В результате странного диалектического движения, из глубин разочарования возникает «сатанинское» Средневековье, но лишь потому, что сатанинское, *люу,иферово* означает «несущее свет и надежду». Затем, возможно, за-



Средние века Мишле

17

рождается четвертое Средневековье, которое, в противовес современному миру, миру «великой промышленной революции» — ей посвящена последняя, малоизвестная часть «Истории Франции», — возвращается к иллюзиям детства, но возврат к нему столь же невозможен, как невозможен за порогом смерти, мысль о которой всегда преследовала Мишле, возврат в теплое убежище материнской утробы.

ПРЕКРАСНОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 1833-1844 ГОДОВ

Согласно тщательным подсчетам Робера Казаковы, часть «Истории Франции», посвященная Средневековью и написанная Мишле, выдержала три издания с вариантами: первое издание (названное А), шесть томов которого вышли в свет с 1833 по 1844 год (первый и второй тома в 1833 году, третий — в 1837, четвертый — в 1840, пятый — в 1841, шестой — в 1844 году), издание «Ашетт» (В) и окончательное издание 1861 года (С). В этот период выходили в свет также и частичные переиздания: первого и второго томов в 1835 году, третьего тома в 1845 году (А') и некоторых глав пятого и шестого томов в 1853, 1856 и 1860 годах («Жанна

д'Арк» из пятого и «Людовик XI и Карл Смелый» из шестого, напечатанные издательством «Ашетт»). Издание А' первых трех томов немного отличается от издания А. Большие изменения были внесены между изданиями А—А' и В, особенно в первый и второй тома, при этом пятый и шестой тома издания В в точности воспроизводят соответствующие тома издания А. И это лишь усиливает тенденции издания В. С 1833 по 1844 год Мишле был очарован Средневековьем, позитивным даже в своих бедах и ужасах. Средневековье привлекло его прежде всего возможностью создать ту всестороннюю, «тотальную» историю, которую он превозносил в «Предисловии 1869 года». Средневековье — прекрасный материал для «тотальной» истории. Оно позволяет писать историю одновременно и более материальную, и более духовную, именно об этом мечтал Мишле; документы из архивов, памятники, тексты на пергаментях и камнях в достаточной степени питают воображение историка, и он может всесторонне воскресить эту эпоху. Материальное Средневековье, в котором столько «физического» и «физиологического»: «почва», «климат», «пища». Средневековая Франция в плане физическом, ведь именно в это время появляется французская нация и французский язык, но в это же время феодальная раздробленность порождает провинциальную Францию (для Мишле Франция *феодалная* и Франция *провинциальная* — это одно и то же), «сформировавшуюся в соответствии с ее физическим, естественным делением». Отсюда эта гениальная идея поместить «Общую картину Франции» — великолепное рассуждение о географии Франции — не в начале «Истории Франции» в качестве банальной увертюры из данных физической географии, во все времена оказывающих влияние на историю, а в раздел, посвященный эпохе 1000 года, когда на евроазиатском

2 Заказ 1395

18

пространстве история создает одновременно и политическое единство (королевство Гуго Капета), и мозаику из удельных княжеств. Рождается Франция. Мишле, стоя у колыбели, может одарить каждую провинцию, предсказав ее судьбу.

История климата, пищи, физиологии разворачивается на фоне бедствий эпохи 1000 года: «Казалось, порядок чередования времен года нарушился и все подчиняется теперь новым законам. Страшная чума опустошила Аквитанию; плоть больных казалась пораженной огнем, отделялась от костей и гнила...»

Да, это Средневековье состоит из материи, из товарообмена, из расстройств телесных и душевных.

«Предисловие 1869 года» снова напоминает об этом: «То, что Англия и Фландрия были повенчаны шерстью и сукном, то, что Англия поглотила Фландрию, всосала ее, любой ценой сменяя ткачей, бежавших от жестокости бургундских правителей, это веский факт». И еще: «Черная чума, пляска святого Витта, самобичевание и шабаши, эти карнавалы отчаяния, побуждают народ, беспомощный, лишенный предводителя, поступать по собственному разумению... Зло достигает своей крайней степени, страшного безумия Карла VI». Но у этого Средневековья есть и духовная сторона. Для Мишле это «великое прогрессивное движение в глубинах души нации».

В центре Парижа Мишле находит даже две церкви, воплощавшие для него материальное и духовное, два полюса, между которыми, как ему кажется, должна колебаться история нового типа: «Сен-Жак-де-ля-Бушри была церковью мясников и ростовщиков, мяса и денег. В достойном окружении живодерен, кожевен и -> ычных мест сей грязный и богатый приход простирался от улицы Тру ее-Ваш до набережных По или Пеллетье... Против материализма Сен-Жак в двух шагах от нее восставала духовность церкви Сен-Жан. Эта часовня стала церковью с большим приходом вследствие двух трагических событий: чуда на улице Биллетт, где „Бог был поранен неким евреем“, и разрушения Тампля, после чего обширный и тихий квартал вошел в границы прихода Сен-Жан».

Но это Средневековье — время, начинающее в изобилии оставлять свидетельства для науки и воображения, время, когда можно было услышать то, что Ролан Барт называл «документ как голос»: «Вступая в века, богатые деяниями и подлинными документами, история достигает своего совершеннолетия...» Именно тогда появляются «голоса» в Архивах, оживают и начинают говорить пергаменты и королевские ордонансы. Даже камень оживает и говорит. Материя, бездыханная ранее, становится живой и одухотворенной. Гимн ожившим камням составляет основу знаменитого текста о «страстях как начале средневекового искусства». «Древнее искусство, преклоняющееся перед материей, классифицировалось по материальным опорам храма, по колоннам... Принципом современного искусства, порождения души и духа, является не форма, но облик, внешний вид, не колонна, но трансепт, не объем,



Средние века Мишле

но пустота». И еще: «Камень одушевляет и одухотворяет страстная и строгая рука художника. Художник пробуждает в нем жизнь».

«Я назвал историческую науку *Воскрешением*. Если это где и оправдалось, то в 4-м томе („Карл VI")», — подчеркивает Мишле. Архивы Средневековья, при опоре на которые возможно оживление мертвых, позволяют оживить и тех, чьи судьбы более других трогают Мишле, чей возврат к жизни делает его великим воскресителем. Речь идет о тех, кто охвачен забвением более, чем другие, о слабых и незаметных, о народе. О тех, кто с полным правом может сказать: «История! Вспомни о нас! Твои творения зывают к тебе! Мы приняли смерть за одну твою строчку». Мишле может погрузиться в народ: «Пока Оливье де ля Марш и Шастелен вкушали пищу Золотого руна, я обследовал погреба, в которых бродило вино Фландрии, массы мистически настроенных и храбрых рабочих».

Иными словами, в 1833 году Средневековье было для Мишле эпохой чудесных видений. Они встают из документов перед восхищенными глазами исследователя. Первая отрада — варвар, а варвар — это дитя, это юность, природа, жизнь. Никто лучше Мишле не выразил романтический миф о добром дикаре: «Мне нравится это слово... я принимаю его, — варвары. Да, это значит — полные новой силы, живой и обновляющей... Мы, варвары, имеем преимущество, данное нам природой. Высшие классы обладают культурой, зато в нас гораздо больше жизненного огня...» Позже его Средневековье наполняется чудесными детьми, которых он приветствует в «Предисловии 1869 года»: «Св. Франциск, ребенок, не сознающий того, что он говорит, и говорящий от этого еще лучше...». И, конечно же, Жанна д'Арк. «Поразительное зрелище, когда ребенок на эшафоте, одинокий и незащищенный, против короля-священника, церкви-убийцы в пламени костра сохраняет свою внутреннюю Церковь и возносится со словами- „Мои голоса!"» Но само Средневековье, не является ли оно большим ребенком: «Унылое, вырванное из самого чрева христианства дитя, которое родилось в слезах, выросло в молитвах и грезах, в сердечных тревогах и умерло, так ничего и не завершив; но оставило после себя воспоминание столь мучительное, что все радости, все величие Нового времени не способны нас утешить». К 1000-му году из земель и лесов, рек и морских берегов поднимается эта столь любимая нами женщина — Франция, Франция физическая, биологическая: «Когда ветер развеял бесплодный и однообразный туман германской Империи, покрывавший и затмевавший все, тогда возникла эта страна...». И знаменитая фраза: «Франция — это личность». И ее продолжение, о котором часто забывают: «Чтобы быть лучше понятым, я должен вспомнить замысловатый язык физиологии». Это не ускользнуло от Ролана Барта: «Сводная картина Франции, которая дается обычно в качестве географического обзора-предисловия, является, в сущности, отчетом о химическом опыте: перечень провинций выступает здесь скорее

Зресья и труд

20

не описанием, а методичной описью компонентов, веществ, необходимых для химической выработки французской общности».

Франция готова, дело за народом. В первый раз он попадает в поле зрения исследователя в крестовых походах. Для Мишле это отличная возможность противопоставить великодушие, непосредственность, пыл низших слоев и расчетливость и изворотливость высших: «Народ пошел, ничего не ожидая взамен, оставляя князьям принимать решения, снаряжать войска, строить расчеты. Простецы! Малые мира сего не заботились ни о чем: они полагались на чудо». Необходимо отметить, что на сей раз Средневековье Мишле, казавшееся поначалу столь далеким от «научного» Средневековья медиевистов XX века, представляет собой Средневековье, которое самые новаторские современные историки постепенно открывают, подкрепляя его солидной документальной базой. Доказательством этому служит большая книга, вместе с тремя или четырьмя другими положившая начало периоду изучения коллективного сознания, — «Христианство и идея крестовых походов» Поля Альфандери и Альфонса Дюпрона (1954). В ней доказаны и объяснены дуальность и контраст двух крестовых походов: крестового похода рыцарей и крестового похода народа. Таково даже название одной из глав: «Народный крестовый поход». Папа Урбан II в Клермоне проповедовал богатым. А отправляются в поход, во всяком случае первыми, бедные. «Знати понадобилось время, чтобы продать свое добро, и первое ополчение, несметное скопище, состояло из крестьян и бедных дворян. Но другое, более существенное различие, различие в умонастроении, должно было вскоре разделить бедноту и сеньоров. Последние выступали, дабы употребить против неверных ; к->й досуг во время „божьего мира": речь идет, самое большее, об ограниченной экспедиции, случай *tempus militae*. В народе же, напротив, бытовала идея переселения на Святую землю... Беднота, которой эта авантюра сулила воплощение всех чаяний, являлась истинной духовной силой крестового похода, способной исполнить предсказания». А что написал бы Мишле, знай он недавние исследования о детском крестовом походе 1212 года? Термин «детский» употребили в названии одной из своих глав («Детские крестовые походы») Альфандери и Дюпрон, показав, что в нем «мощно проявляется или естественно осуществляется чудо, глубинная жизнь самой идеи крестовых походов». Если бы Мишле мог знать, что под термином «дети» понимались, как это докажет Пьер Тубер, люди бедные и униженные, такие, как «пастушки» 1251 года («самые убогие жители деревень, прежде всего пастухи. ...», по словам Мишле) ? Детство и народ соединены здесь неразрывно, именно так, как этого хотел Мишле.

Второй выход народа на сцену Средневековья в высшей степени захватил Мишле. Мишле предпочитал чтение хроник и архивов чтению литературных текстов. Похоже, ему были неведомы жуткие звероподобные виланы,

появившиеся в литературе к 1200 году, в «Окассене и Николетт», в «Ивене» Кретьена де Труа. Народ, возникший в поле



Средние века Мишле

21

зрения историка как масса, толпа в период крестовых походов, затем в документах XIV века вдруг персонифицируется в образе *Жака*, Мишле-парижанин, сын ремесленника, человек буржуазной эпохи, видел до сих пор лишь народ, населявший большие и малые города. «А деревня? Кто знает что-либо о ее жизни до XIV века? (Конечно, это вызовет улыбку у сегодняшнего медиевиста, располагающего столькими исследованиями о жизни крестьян до чумы и Жакерии. В его распоряжении несколько солидных книг, таких как книга Жоржа Дюби.) Этот огромный сумеречный мир, эти бесчисленные неизвестные массы, рвущиеся к свету. В третьем томе (особенно наполненном фактами) я не готовился к неожиданностям, когда вдруг огромная фигура Жака, поднявшаяся с борозды, преградила мне путь; фигура чудовищная и грозная...» Этот бунт в духе Калибана можно было предвидеть с момента встречи Окассена с молодым крестьянином, «большим, невероятно безобразным, омерзительным, с косматой гривой чернее угля, с широко, больше чем на ширину ладони, расставленными глазами, с огромными щеками, гигантским плоским носом, широченными ноздрями, с толстыми, краснее куска мяса губами, с отвратительными длинными желтыми зубами. Он был обут в чулки и башмаки из бычьей кожи, поддерживаемые мочало-лой, намотанной вокруг ног до самых колен. Одет он был в балахон, не имевший ни лицевой стороны, ни изнанки, и опирался на длинную дубину. Окассен подошел к нему. Каков же был его ужас, когда он разглядел его вблизи!» И наконец, третье явление народа в истории Средневековья — Жанна д'Арк. С самого начала Мишле подчеркивает основное — ее принадлежность к народу. «Своеобразие Орлеанской девы, способствовавшее ее успеху, заключалось не столько в ее храбрости и ее видениях, сколько в ее здравомыслии. Сквозь свою экзальтацию эта девушка из народа увидела суть проблемы и сумела ее разрешить». Но Жанна более чем представитель народа. Она олицетворяет собой итог всего Средневековья, поэтический синтез всех чудесных видений, представших взору Мишле: дитя, народ, Франция, Дева. «Пусть романтически настроенный ум коснется этого, если осмелится; но поэзия этого не сделает никогда. Да и что смогла бы она здесь добавить? <.,.> Идея, которую она вынашивала на протяжении всего Средневековья, переноса ее из одной легенды в другую, наконец воплотилась в человеке; мечта сбылась. Дева-спасительница, пособляющая в битвах, пришествия которой ждали с небес, оказалась здесь, на земле... Кто она? Это чудо. Ребенок, простая деревенская девчонка из простонародья, людей наиболее обездоленных, униженных и презираемых. Ибо был народ и была Франция... Она стала последней фигурой уходящей эпохи и первой фигурой эпохи начинающейся. В ней воплотились одновременно и Дева... и уже Родина». Но Жанна олицетворяет собой не только народ или нацию, в конечном счете и прежде всего она — женщина, «Мы должны видеть здесь и другое — страсти Пречистой Девы... Спасительницей Франции должна была стать женщина. Франция сама была женщи-

ремя и труд

22

ной...» Здесь находит себе пищу другая навязчивая идея Мишле. Между тем Жанна знаменует собой еще и завершение Средневековья. Попутно возникает другое чудное видение — нация, родина. В этом Мишле видит величие XIV века, который он удостоил отдельной публикации. В предисловии к третьему тому в 1837 году он говорит о своем восхищении этим веком, когда состоялась Франция, когда из ребенка она превратилась в женщину, стала лицом физическим, лицом юридическим, когда она стала, наконец, сама собой: «Государственная эра Франции — это XIV век. Генеральные штаты, парламент, все наши великие институты появляются или приходят в порядок. Буржуазия проявляет себя в парижском восстании Марселя Этьена, крестьянин — в Жакерии, сама Франция — в войне с Англией. Выражение „добропорядочный француз“ появилось в XIV веке. До этого Франция была страной скорее христианской, чем французской». Помимо дорогих ему существ — варвара-ребенка, Франции-женщины и нации, народа — Мишле видит в Средневековье становление двух вдохновляющих сил: религии и жизни. Религии, поскольку в этот период, как верно заметил Жан-Луи Корнюз, Мишле считал христианство позитивной силой истории. В прекрасной работе, остававшейся неизвестной на протяжении века и опубликованной недавно Полем Вьялланде под названием «Героизм духа», Мишле поясняет: «Стоит ли говорить, что одной из главных причин, побудивших меня благоговейно заботиться об эпохе, которую всеми силами стараются смешать с прахом, является состояние беспомощности, в котором ее оставили друзья, невероятное бессилие сторонников Средневековья, их неспособность показать шажок этого периода истории, который они, по их

утверждению, так любят... Кто понимает христианство?» Под христианством он понимал тогда низвержение иерархии, возвышение униженных: и последние станут первыми. Довольно беспомощное в материальной сфере, оно было началом свободы, прежде всего для самых несчастных, угнетенных, поработанных. Христианство требует освобождения раба, даже когда это безнадежно. В Iаллии III века угнетенные восстают. «Тогда все сервы Галлии взяли за оружие, называя себя багаудами... Было бы неудивительно, если это требование естественных человеческих прав в какой-то степени вдохновлялось доктриной христианского эгалитаризма».

В период, когда Мишле признает себя скорее «писателем и художником», чем историком, он видит в христианстве чудесного вдохновителя искусства. Он пишет свой возвышенный текст «Страсти как начало средневекового искусства», который он подвергнет правке в издании 1852 года, а в издании 1861 года сохраняет лишь в «Пояснениях»: «Вся средневековая мысль бьет из этого источника. Вся эпоха — в христианстве, все христианство — в страстях Христовых... Вот и вся тайна Средневековья, секрет его неиссякаемых слез и глубин его гения. Бесценные слезы, изливаясь чистыми легендами, чудными поэмами, воз-



Средние века Мишле

23

носясь к небу, кристаллизовались в гигантские соборы, стремящиеся подняться к Господу! Сидя у берега великой поэтической реки Средневековья, я различаю в ней два потока, несхожие цветом вод... Две поэзии, две литературы: одна рыцарская, героическая, любовная, издревле аристократическая, другая — религиозная, народная...» Прислушиваясь к своей интуиции, Мишле добавляет: «Первая в истоках своих тоже была народной...» Конечно, в то время когда его друг Эдгар Кине пишет своего прекрасного, не получившего признания «Мерлина-волшебника», Мишле верит, что на нашу средневековую письменную литературу оказали влияние «поэмы кельтского происхождения». Сегодня он бы увлекся исследованиями, открывающими в героических поэмах и куртуазных романах не только устную кельтскую литературу, но и все богатство фольклорных истоков. Союзом религии и народа — вот чем в то время Средневековье очаровывает Мишле: «В ту эпоху церковь была домом народа, богослужение было любовным диалогом между Богом, церковью и народом, мыслящими одинаково...»

И наконец, Средневековье — это жизнь. Мишле не чувствует античность, она для него неподвижна. Мы отмечали, что «древнему, преклоняющемуся перед материей искусству» он противопоставляет «современное искусство», то есть искусство Средневековья, «порождение души и духа». Для него, как и для других великих романтиков, эта огромная жизненная сила Средневековья, одушевляющая камни, достигает высшей точки в готике. Он не любит только начало периода готики, когда в XII веке открывается «стрельчатый глаз», время, когда в XII и XIII веках «размышляет и грезит трансепт, углубившийся в толщу стен...», а также избыточность и безумства конца пламенеющей готики: «Едва заканчивается XIV век, как его круглые витражи и розетки изменяются к худшему, превращаются в пламенеющие фигуры; что это, языки пламени, сердечки или слезы?...»

Венцом всех стремлений выступает средневековый праздник. Идеал праздника, столь возносимый Мишле, в частности в «Студенте», ни в одной эпохе не воплотился столь полно, как в Средневековье. «Долгий праздник Средневековья». Средневековье и есть праздник. Предвосхищение понимания выявленной сегодня социологией и этнологией роли праздника в обществе и цивилизации средневекового типа.

В великом тексте 1833 года «Страсти как начало средневекового искусства» Мишле удается, наконец, постичь глубинные, утробные причины своей завороченности Средневековьем. Это возврат к истокам, в материнское чрево. Клод Метра (L'Arc. № 52) удачно прокомментировал февральский текст 1845 года, в котором Мишле, завершив свою историю средневековой Шранции, сравнивает себя с «плодовитой маткой», с «матерью», с «беременной женщиной, делающей все для своего плода». Навязчивая идея Утробы, ее образа, ее царства, находит себе пищу в Средневековье, откуда мы родом, откуда мы вышли. «Нужно, чтобы старый мир ушел, чтобы следы Средневековья окончательно стерлись, чтобы мы увидели смерть

24

всего того, что мы любим, что вскармливало нас в младенчестве подобно материнскому молоку, что было нам отцом и матерью, что нежно баюкало нас в колыбели». Эта фраза еще более актуальна в 1974 году, когда традиционная цивилизация, созданная в Средние века и испытавшая первый удар с индустриальной революцией еще при жизни Мишле, окончательно исчезает под влиянием перемен, заполнивших и перевернувших «мир, который мы потеряли» (Петер Ласлетт).

МРАЧНОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 1855 ГОДА

Прекрасное Средневековье 1833 года вскоре померкло. С 1835 по 1845 год при переиздании трех первых томов Мишле охладевает к Средневековью. Перемена отчетливо видна в издании 1852 года. Окончательный перелом ощущается в 1855 году в предисловиях и введениях к 7 и 8 томам «Истории Франции».

Возрождение и Реформация затмевают собой Средневековье: «Странное и чудовищное, в высшей степени искусственное состояние, каким было Средневековье...»

Перелом приходит вместе с Лютером. Истинным богоявлением выступают скорее не видения Средневековья, скрывшиеся в тени, а Лютер: «Вот я!» «Моим спасением было то, что я примкнул к этой великой душе, сказавшей „нет“ Средневековью».

Мишле, несколько смущенный своей прежней чрезмерной любовью к Средневековью, стремится дистанцироваться от него, от *своего* Средневековья: «Началомоей истории понравилось публике больше, нежели мне самому». Он пытается внести коррективы, ни от чего не отрекаясь. Утверждает, что Средневековье он раскусил. Он верил в то, во что заставляло верить Средневековье, и не видел мрачной реальности. «Нам не дано стереть то, что уже написано... То, что мы написали тогда, является верным как идеал, который создало себе Средневековье. А то, что мы даем здесь, это реальность, ясно выраженная им самим».

Конечно же, порочный соблазн искусства внушил ему непростительную снисходительность к этой эпохе, в то время когда, говоря его словами, он был скорее художником и писателем, чем историком: «Тогда (в 1833 году), когда увлеченность искусством Средневековья сделала нас менее строгими по отношению к системе вообще...» Итак, даже само искусство теперь принижено. Происходит «отторжение готики». Оно заметно в буффонаде романтической неоготики. Трое виновных. Шатобриан: «Г-н де Шатобриан... с давних пор позволял себе весьма гротескную имитацию...» Виктор Гюго: «В 1830 году Виктор Гюго повторил ее с гениальной силой и придал ей размах, исходя, однако, из фантазий, из странного и чудовищного, а стало быть, из случайного». И наконец, сам Мишле: «В 1833 году... я пытался показать живой закон тогдаш-



Средние века Мишле

25

него роста... Мой слепой энтузиазм объясняется просто — мы пытались угадать, мы были охвачены лихорадкой догадок...» Даже в том, в чем Средневековье выглядит величественно, он разошелся с собой во мнении. Он не признал Жанну д'Арк: «Они провожают взглядом Жанну д'Арк и говорят: „Что за девица?“» Может,

XIV век сохранит прежнее очарование? Исключено, особенно после «упадка XIII века»: «Самая зловещая, самая мрачная дата во всей истории для меня — 1200 год, 93-й год для церкви». Но XIV и

XV века охвачены пляской смерти Средневековья, неуклонно движущегося к своему концу: «Оно заканчивается в XIV веке, когда один светский человек, овладев тремя мирами, заключил их в своей „Комедии“, гуманизировал, преобразил и поставил в определенные рамки царство видений». Отныне

Мишле может лишь удивляться «своей наивности, своему простодушному желанию переделать Средневековье», перебрать его «век за веком». Это время, сначала обожаемое, затем отвергнутое, стало отныне «моим врагом Средневековьем (для меня, сына Революции, хранящего ее в своем сердце)».

По мере переизданий Мишле делал поправки и изъятия, набрасывал тень на образ прекрасного Средневековья 1833 года. О чем говорит это переписывание отдельных мест законченной картины?

Исследователи Мишле впоследствии объясняют причины такого охлаждения, такого квазиниспровержения.

Сам Мишле подает его как откровение, вызванное шоком Возрождения и Реформации. Открыв для себя Лютера, Мишле должен был, подобно ему, низвергнуть Средневековье во мрак. Но можно предположить, что столь резкая перемена взглядов во многом обусловлена эволюцией отношения Мишле к церкви и христианству. Никогда не следует забывать о неразрывности прошлого и настоящего в его прочтении истории. Июльская монархия утверждает Мишле в антиклерикализме, тем самым меняя отношение к центральной вдохновляющей силе Средневековья.

Мишле подчеркивал, что его преимуществом был подход к христианству без предубеждения: он не имел религиозного образования, которое могло бы привести его к бездумному преклонению, либо, наоборот, к огульному отрицанию. Но «мошенники» среди современников открыли ему глаза на вредоносность предшественников: «Мое полное одиночество, моя невероятная, но подлинная изоляция среди современников мешали мне ощутить в полной мере, сколь грозны оставались злые духи прошлого,

воплотившиеся в мошенниках, претендующих ныне на роль законных наследников».

От поправки к поправке, от варианта к варианту можно выявить критические точки резкой перемены взглядов Мишле на Средневековье. В первом томе все, что превозносило или оправдывало церковь и христианскую религию, исчезает или приглушается. Западное монашество ранее восхвалялось в противовес «азиатским братствам». Мишле убирает такое выгодное сравнение: «На Востоке

Время и труд

26

свобода уничтожила себя в безмятежности мистицизма; на Западе — дисциплинировалась, во искупление подчинила себя порядку, закону, покорности, труду». Христианство смягчило все чрезмерное в варварах, и его поэтическая сила прежде подчеркивалась. «Понадобились все религиозные и поэтические силы христианства, чтобы смягчить, чтобы укротить дикое варварство. Римский мир инстинктивно чувствовал, что вскоре ему понадобится просторное лоно религии в качестве убежища». Этот пассаж тоже исчезает. Обращение франков в веру приветствовалось как признание поэтической силы христианства, противопоставляемой рационализму, не соответствующему импульсивному периоду детства. Мишле, повторив, что «они (франки) восприняли христианство через латинскую церковь», убрал продолжение: «... то есть в его полной форме, в его высшей поэзии. Рационализм может сопутствовать цивилизации, но он бы лишь иссушил варварство, истощая его пыл и поражая его бессилием». Христианство ранее представлялось убежищем для всех классов общества. Этого больше нет, и мы уже не можем прочесть: «Великие и малые встречаются во Христе». Ранее Мишле был исполнен понимания и снисхождения к угодливости церкви, к ее компромиссам с властью имущими и богатыми: «Так и следовало быть. Чтобы стать убежищем и школой, церковь должна быть богатой. Епископы должны были идти рука об руку с сильными мира сего, чтобы иметь право голоса. Церкви требовалось стать материальной и варварской, чтобы поднять варваров до себя, ей следовало обрести плоть, чтобы заполучить людей из плоти и крови. Как пророк ложился на ребенка, чтобы воскресить его, так церковь нисходила долу ради попечения над юным народом». От этого ничего не осталось. Иной раз охлаждение Мишле к Средневековью наилучшим образом иллюстрирует легкая правка. Пасхазий Радберт был «первым, кто ясно выразил дивную поэзию Бога, заключенного в хлебе». «Дивная» здесь деградирует в «необыкновенную».

Ревизия второго тома в 1861 году была еще существеннее. Купюр множество. Длинные цитаты перенесены в приложение, а целые пассажи, подобные выше упоминавшемуся экскурсу «Страсти как начало средневекового искусства», — в «Пояснения». В 1845 году в своей «Монографии о Нуайонском соборе» Людовик Виве заявил, что готическая архитектура была творением мирским, и эта идея приглянулась Мишле. Основными жертвами подобных изъятий и сокращений являются церковь и религия. Исчезает хвала «славным ирландским священникам», равно как и хвала церковному celibату, который поначалу имелся Мишле «девственной левой священника и церкви». Церковь уже не ассоциируется с идеями свободы, народа и поэзии. Комментируя историю Фомы Бекета, Мишле восклицал: «Свободы церкви были в то время свободами мира». Теперь об этих свободах уже нет и речи.

Исчезает дерзкая параллель между св. Бернардом и Байроном. О рыцарях Мишле говорил: «Рыцарь становится мужчиной, частью народа, отдается церкви. Только в церкви заключен в то время смысл



Средние века Мишле

27

человека, его истинная жизнь, его упокоение, она опекала народ-дитя. Церковь сама есть народ». Все это отброшено в «Пояснения».

Сюжеты о крестовых походах остались (крестоносцы «искали Иерусалим, но обрели свободу»), однако произошли неожиданные реабилитации. В первом издании, поскольку церковь тогда была прогрессивной силой, Мишле часто критиковал ее противников. Умалая значение церкви, теперь он возвышает авторитет ее противников. При этом в явном выигрыше оказались Абеляр и альбигойцы. Первоначально учение Абеляра об интенциях именовалось «скользким... опасным», предвестием иезуитов! Теперь Абеляр, ставший предтечей Возрождения, уже не подвергается посрамлению. С альбигойцами ранее не церемонились. Их культура принижалась, окситанская литература оценивалась как «бесплодный аромат, цветок недолговечный, проросший на скале и сникший сам собой...» Альбигойцы были отсталыми, сродни тем восточным мистикам, которых западное христианство имело все основания отвергать; они не были лучше своих гонителей: «Обычно считают, что в Средние века преследовались только еретики. Это ошибка. Обе стороны считали, что насилие оправдано, если оно имеет целью обращение ближнего в истинную

веру... Мученики Средневековья редко были столь же кротки, как мученики первых веков, умевшие только одно — умирать». Все очернявшее альбигойцев было убрано из текста.

Можно догадаться, что Средневековье начало внушать Мишле ужас. Отныне оно представляется ему противоестественным, оно уже не порождает дивных видений, восхищавших его ранее, но лишь источает «проклятые вопросы», говоря словами Ролана Барта. Средневековье становится «состоянием странным и чудовищным, в высшей степени искусственным». В «Предисловии 1855 года»: «На место отринутого естества пришло антиестество, порождающее монстра с двумя ликами: лженауки и порочного невежества». Средневековье игнорирует или попирает все непосредственное, доброе, плодотворное, благородное, детство, семью, школу: «Средневековье бессильно сделать что-либо для семьи и воспитания, а также для науки». Будучи *антиестеством*, оно *противосемейно* и *контрвоспитательно*. Средневековье могло бы стать праздником, если бы не запрет церкви: «Церковь осудила прекрасный праздник Средневековья, праздник простодушных простецов».

Из ящика средневековой Пандоры вырываются миазмы, разнесенные Роланом Бартом по трем категориям: сухость, пустая напыщенность, неопределенность. Сухость заключается в бесплодности схоластики: «Все заканчивается в XII веке; книга закрывается; многообещающий расцвет, казавшийся неисчерпаемым, вдруг иссякает». Схоластика «кончила как *мыслительная машина*». Теперь это лишь имитация, повторение пройденного; «Средневековье становится цивилизацией копиистов» (Барт). Какое-то время живое готическое искусство вновь приходит в упадок, камень вновь становится безжизненным. Средневековье возвращается к окаменелости. Хуже всего то, что самый символический, наиболее

Время и труд

Рус. изд.: *Мишле Ж.*

Ведьма. М., 1929;

Мишле Ж. Ведьма.

Женщина. М., 1997

(с сокращениями).

28

почитаемый король Людовик Святой не может, не умеет плакать. Он лишен дара слез. Отсюда эти слова историка, раскаивающегося по поводу своей первой интерпретации: «Я преодолел десять веков Средневековья, ослепленный легендами, одурманенный схоластикой, пристрастный иной раз в своем юношеском восхищении скудостью мира сего, где дух человеческий истощал себя постом». Мир пустоты и напыщенности: «Из убитой философии вышел неисчислимый легион мастеров диспута, всерьез и рьяно переливающих из пустого в порожнее... великая рать сынов Эола, рожденных ветром, надутых словами...» Да, Средневековье — время смутное и весьма мерзкое, время неопределенности. На примере серва, «существа неподлинного, двусмысленного», Мишле обобщает: «Все туманно и нет ни в чем ясности». Средневековье нездорово, и это болезнь неопределенности, болезнь нестойкой крови. Она метит XIII век проказой. Она терзает XIV век чумой.

Средневековье стало длинным тоннелем поста, тоски и печали. Ролан Барт и об этом выразился удачно: «Средневековье дремлет, находясь в состоянии между бодрствованием и сном». Да и было ли Средневековье в действительности? «Именно здесь царит самый глубокий мрак». Однако и во мраке, вопреки церкви, брезжит свет, Сатана, женщина поддерживает огонь, эта женщина — ведьма.

К ДРУГОМУ СРЕДНЕВЕКОВЬЮ: ЛЮЦИФЕРОВА ВЕДЬМА

Да, из глубин отчаяния пробивается свет, свет сатанинский, ведьмин. Возникает новое Средневековье, которое я называю Средневековьем 1862 года. Именно тогда, с января по октябрь, Мишле пишет свою «Ведьму». Это Средневековье позитивно. Вновь это время становится благоприятным. Но в силу странного извива, удивительного выверта. В сущности, Средневековье спасает то, что само оно осуждало, душило, пытало. Это Средневековье навыворот («великая революция, совершенная ведьмами, большой шаг наперекор духу Средневековья...»), Мишле, произнесший такое в 1862 году, полагает, что всегда носил это в своем сердце. Ему кажется, что с первых своих шагов в истории он предвидел будущее откровение или восстановление. В «Героизме духа» он выводит свою концепцию антагонистической пары Средневековье—Сатана из «Предисловия к всемирной истории» 1831 года: «Свидетельство моей изначально критической позиции, независимости мышления находится в „Предисловии к всемирной истории“, где я обвиняю Средневековье в том, что под именем Сатаны оно преследовало свободу, которой новое время вернуло наконец истинное имя». Ибо очевидны доблести Сатаны и его создания — ведьмы. Это благотворные доблести. Они дали Средневековью свободу и плодородие. Сатана — «причудливое имя еще молодой свободы, поначалу воинствующей, разрушительной, позднее — созидательной и все более плодотворной». Ведьма — «реальность, горячая и плодovitая».



Средние века Мишле

29

Плодовитость Мишле видит прежде всего в порождении современных наук ведьмой. В то время как церковники и схоласты погрязли в мире имитации, напыщенности, бесплодия, противоестественности, ведьма заново открывала природу, тело, дух, медицину, естественные науки: «Посмотрите на то же Средневековье,— отметил Мишле еще в «Женщине» (1859),— застойная эпоха, если на то пошло. Именно Женщина, названная Ведьмой, не дала заглухнуть великому потоку благотворных наук о природе...» Средневековье образца 1862 года полностью удовлетворяло не только навязчивым экзистенциальным идеям, но и историческим теориям Мишле. Это Средневековье, в котором тело неудержимо как в лучшем, так и в худшем. Время болезней и эпидемий, время лечения кровопусканием, но и время любви и возврата к жизни. Жанна Фавре пишет: «Ссылка на Сатану была, возможно, способом назвать дурное, таящееся „где-то вне" сознания и общества, прежде всего в теле. Мишле предчувствовал это гораздо сильнее своих последователей среди историков, этнографов и фольклористов, высказав мысль, что три функции ведьмы имеют отношение к телу: „лечить, привораживать, вызывать мертвых"» (Critique. 1971, avrile). Великую революцию ведьм действительно «можно назвать реабилитацией живота и пищеварительных функций. Они, пусть запоздало, провозгласили: „Нет ничего нечистого, ничего низменного". Изучение материи отныне обрело простор, свободу. Медицина стала возможна». И повелитель ведьм, Сатана, в полном смысле стал *Князем мира сего*. Поль Вьяллане справедливо сказал о Мишле: «Сатана становится Прометеем его старости». XIV век вновь обретает исключительный, славный характер. Но вместо того чтобы возвестить явление нации, народа, Жака, он являет миру Сатану, шабаш, чуму: «Так наступил XIV век...». В патологической трилогии тоех последних веков Средневековья XIV век обозначил апогей физического расстройства, которое вкупе с расстройством духовным дало жизнь ведьме: «Три страшных приступа за три века. Первый — это скверна, изменяющая внешность, болезнь кожи, проказа. Второй — внутренняя болезнь, странное нервное возбуждение, эпилепсия. Все успокаивается, но портится кровь, язвы возвещают о сифилисе — биче XV века». И еще: «XIV век балансировал между тремя бедствиями — эпилепсией, чумой, проказой...» Вот великий перевал, узловой пункт истории, в котором Мишле видит воплощение своей исторической концепции, единство материального и духовного, физического и социального в едином движении, в едином порыве. «Процесс в Тулузе 1353 года с первым упоминанием о хороводе шабаша указал мне точную дату. Что может быть естественней? Черная чума опустошает землю и „убивает треть рода людского". Папа бессилен. Разбитые, плененные сеньоры вносят свой выкуп за счет серва и обирают его до нитки. Великая эпилепсия эпохи начинается с войны рабов, Жакерии... Ожесточение заставляет плясать».

емя и труд

30

Околдованный новой сатанинской реальностью XIV века, Миш-ле отказывает сатанизированному христианству в исторических и географических связях. Оно больше не является продолжением античности. Ведьма — это не «древняя волшебница и не кельтская или германская прорицательница». Вакханалии, «скромные деревенские буйства» — это не «черная месса XIV века, великий и торжественный вызов Иисусу». Впрочем, когда Мишле приближается к заре Люцифе-ровой эпохи, возникает ощущение, что он уже не считает это Средневековьем. Когда разыгрываются великие эпидемии, он обращается к легкой заболеваемости предшествующих веков, именуемых им Средними: «Болезни Средневековья ... менее определены, они возникали прежде всего от голода, истощения и малокровия...» Аналогично отмежевание от другого общества, арабского, или, говоря шире, восточного. Шабаш — изобретение, порождение христианского Запада: «Суеверия сарацин, доходившие из Испании или с Востока, оказали лишь второстепенное влияние, равно как и древний римский культ Гекаты или Дианы. Великий крик ужаса, составляющий истинный смысл шабаша, открывает нам нечто совсем другое...» Отчаяние Запада. Здесь Мишле предлагает нам то, что на современном языке мы называем новой периодизацией. До и после чумы. Конечно, сегодняшние специалисты по Средневековью не дали бы подобной характеристики двум склонам истории, разделенным этой катастрофической вехой. По эту сторону — отнюдь не оскудевший и омертвевший мир, напротив, все в движении, бум народонаселения, расширяется освоенное пространство, бурный рост городов, обилие памятников, кипение идей, прекрасное Средневековье расцветает. По ту сторону — перни лш-и из состояния долгого угнетенного равновесия, менее населенная, менее экспансионистская, менее дерзновенная, если не выходить за пределы Европы. Но даже при желании сменить знак великий разлом середины XIV века все равно необходим, чтобы отличить

мир, еще питающийся от своих древних истоков, сросшийся с евразийским и даже африканским континентами, от мира, судорожными порывами устремившегося к современности, начинающейся с великого духовного ^физического кризиса полыхающей кострами эпохи ведем.

ВОЗВРАТ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ-ДЕТСТВУ

Средневековье, которое казалось Мишле завершенным в 1862 году, стало дном бездны, «пределом духовных страданий», достигнутым «в эпоху Людовика Святого и Филиппа Красивого...». Но нельзя ли предположить, что под старость Мишле, тот самый Мишле, который, как показал Поль Вьяллане, не превратился в дряхлого старца, доживающего век под каблуком второй жены и одолеваемого навязчивыми идеями, глубже постиг философию любви, гармонии, единения, которая была его всегдашней страстью? Нельзя ли предположить, что Мишле был готов «вновь овладеть» Средневековьем?



Средние века Мишле

31

В «Предисловии 1869 года», отнюдь не исполненном нежности к Средневековью, он вспоминает случившуюся после Июльской революции историю, демонстрируя готовность защищать Средневековье от некоторых его хулителей, ненавистных ему еще более, — от последователей святой симонии: «Будучи приглашены на торжественное заседание, мы с Кине были потрясены, разглядев в поклонении банку своеобразный возврат того, что объявили упраздненным. Мы увидели и священнослужителей, и папу... прежнюю религию, объявленную побежденной, восстановленную в наихудших ее проявлениях: тут и исповедь, и духовное наставничество, все как подобает. Капуцины возвращались в лице банкиров, промышленников... Средневековье вычеркнули из истории, пусть так. Но его обокрали. И это, как мне показалось, перешло все границы. Вернувшись, в слепом порыве благородства я написал пылкое посвящение этому несчастному, которого грабили в его предсмертной агонии...» Мишле все более отвращается от мира, меняющегося у него на глазах. В революционном росте индустрии, «новой царицы мира», он все больше видит бурную волну материального, которое, отнюдь не соединяясь с духовным, уничтожает его, «порабощает человеческую энергию». «История XIX века» (1870—1873) делает еще заметнее его напуганность миром техники, стремящейся заполнить все, хотя Мишле и старается оставаться таким же, как в эпилоге «Ведьмы», передовым человеком, сторонником прогресса, оптимистом, всегда готовым к любым чудесам и преобразованиям. «Я родился в разгар великой общественной революции, и мне суждено было увидеть зарю великой промышленной революции». Последняя приводит в ужас.

Возможно, Мишле стремился бежать от этого не вперед, не в будущее, а назад, к Средневековью своей молодости, Средневековью, которое в 1833 году он сравнивал чуть ли не с материнской утробой, мечтая в нее вернуться. Мир детства, в который можно будет возвратиться позже, когда человечество, разочарованное индустриализацией, в очередном сатанинском порыве призовет ее к ответу и восстанет против гнета роста.

Человек, уже в «Женщине» (1859) писавший: «Я не могу обойтись без Бога. Временное затмение высокой, центральной идеи омрачило современный мир чудесных открытий в науке», человек, о котором Поль Вьяллане сказал: «Чем дальше, тем меньше он может обходиться без Бога», как же, в конце концов, он обойдется без Средневековья?

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ МИШЛЕ: СРЕДНЕВЕКОВЬЕ СЕГОДНЯШНЕЕ ИЛИ ЗАВТРАШНЕЕ?

Я очень часто давал слово Мишле. Разве можно сказать лучше, чем сказал он?

Напомнив, с каким равнодушием или неприязнью относится большинство сегодняшних медиевистов к Средневековью Мишле, я попытался показать Средневековье или, скорее, Средневековья Мишле.

ремя II труд

32

Попутно я затрагивал возможную реакцию медиевистов нашего времени на тот или иной аспект этих Средневековых. Кроме того — и в этом как раз и состоял мой замысел, — напрашивалось предположение, что пренебрежение медиевистов проистекает, может быть, от незнания текста Мишле, от позитивистской предвзятости, от антилитературных предубеждений. Не думаю, что настало время, когда незнание историографии, презрительное отношение к воображению и стилю могли бы превратить исследователя в хорошего историка. Напротив.

Все сказанное не отрицает того, что у нынешней истории иной дискурс, что век спустя после смерти Мишле Клио с полным правом может выдвигать требования, которые Мишле не может удовлетворить. Существует

определенный уровень технической подготовки историка, медиевиста, и Мишле, при всей его страсти к документу, необычной для того времени, уже не может служить примером. Но интеллектуальная, научная сторона Средневековья Мишле, как мне кажется, удивительно созвучна не то чтобы нашей моде, нашим вкусам — это было бы смешно, — но наиболее устойчивым тенденциям, самым глубинным потребностям историка, и особенно медиевиста. Белее того, я считаю, что, помимо поучительности, его метод содержит противоядие против некоторых модных поветрий, по-прежнему отражая его значение как первопроходца и проводника не в прошлое, а в настоящее и будущее.

Средневековье, которое нам остается «изобрести», то есть открыть, продолжая дело Мишле, должно быть тотальным Средневековьем, основанным на всех возможных документах права, искусства, на хартиях, поэмах, на материалах археологии и библиотек, должно использовать весь богатый арсенал (которого так не хватало Мишле, но которого и сбивали его методы), предлагаемый современными гуманитарными науками. Сегодня этот арсенал находится в распоряжении медиевистов, которые по-прежнему разобщены узостью специализации частной истории (историей права, искусства, литературы и прочего, что называют просто историей, слишком просто). Тотальная история должна воскрешать не призраки, но людей в их телесных и духовных проявлениях и не должна пренебрегать ментальным и научным инструментарием социолога, этнолога, экономиста, политолога, семиотика. Предоставляя слово самому Мишле, восстановим Средневековье, «вернув ему плоть и кровь, наряд и украшения... оттенив его былую красоту» и — почему бы нет — «даже ту красоту, которой у него не было и которую придало время, взгляд издалека», потому что сквозь эту романтическую формулу можно угадать новое измерение истории — историю истории, взгляд в историографическую перспективу.

История сегодня оперирует и в дальнейшем все более будет оперировать цифрами, производить расчеты и подсчеты, измерять. Средневековье косно сопротивляется этой количественной атаке. Оно долгое время не знало счета, рассматривало число лишь как символ или табу. Хорошо, что в работах медиевистов все больше статистики, кривых, графиков, что монстр-компьютер, подобно Левиафану



Средние века Мишле

33

*Че,

странствующий (лат.).

3 Заказ 1395

с готических тимпанов, может поглощать в виде программ все больше Средневековья, которое он, в отличие от Левиафана, исторгает обратно из недр своих, чтобы медиевист утвердился на более крепком фундаменте подлинного Средневековья. Но он должен понимать, что в руках его лишь прах. И снова потребуются «воскресители». Медиевисту всегда придется быть или стараться стать Мишле, который настаивал на том, что не все исчерпывается количественной стороной. При всей ее необходимости, она, как и прежде, не важнее истории. Если и следует применять к прошлому последние ухищрения науки, то медиевист должен уметь разбирать строительные леса цифр и открывать Средневековье «таким, каким оно было»:

приблизительным, примерным, боящимся прогневить Бога излишней расчетливостью, приписывающим Каину бесовское измышление мер и весов.

История любой эпохи не сводится к документам, с которых она начинается. Со времен Геродота, а тем паче со времен Мишле документация обогащается, совершенствуется ее критика, возрастают требования к корректности использования. Это прогресс. Но следует смириться с тем, что мы никогда не будем знать всего о Средневековье. Было бы опасно стремиться заполнить все пустоты и заставить говорить все немое.

Но в сравнении с древним миром, где бессловесность истории оставляет слишком много места для гипотез, и Новым временем, отягощенным бременем документов, Средневековье, быть может, время счастливого равновесия, плодотворного сотрудничества хорошо использованных документов и добротного обоснованного воображения. Именно Мишле лучше всех показал, что историк, особенно медиевист, имеет право на воображение. Да и как без помощи воображения объяснить, оживить эпоху, сумевшую посредством воображения воздвигнуть на своих недостатках и слабостях великую цивилизацию мечты? Крестовые походы отвечают на зов воображаемого Иерусалима. Как их понять, не дав на основе и помимо текстов и памятников воли воображению? Человек Средневековья, люди Средневековья, даже те, в ком не было ничего мистического — пилигримы, ходоки, *homo viator**. Разве кабинетные эрудиты, бумажные души «медиевистики» могли бы угнаться за теми, кто всегда в пути?

Начиная с Мишле социальный анализ стал производиться более методично. Можно вместе с Марксом изучать классы и механизм их борьбы, вместе с современными социологами — структуру и взаимодействие

социопрофессиональных категорий, с некоторыми историками — систему рангов и сословий, но более тонким и эффективным будет анализ того, что Мишле, специально употребляя единственное число, имеющее собирательный смысл, подразумевал под дворянином, клириком, сервом, Жаком и, всегда увлеченный глобальным, ввергал в крестовые походы, коммуны или шабаш. Ввергал, главным образом, народ. Это неопределенное слово не пользуется любовью историков, даже наименее склонных к социологии. Однако сегодня мы вновь открываем реальность и исторический вес

решая и труд

34

социальных действующих лиц, не имеющих четких контуров: молодежь, массы, общественное мнение, народ. Здесь Мишле — сын своего века. «Сын народа» — действительно, в XIX веке это выражение обретает большую определенность. Было ли это так в Средние века? *Populus* — народ христианский, народ божий, просто народ. Конечно, мы не отказываемся от тонкого анализа социальной структуры, более современного, более «научного»; но не следует забывать, что общества прошлого нужно ловить и их собственными сетями. Здесь Мишле, для которого *народ* был прежде всего, чувствует себя в Средневековье как дома и помогает нам восстановить если не социальную реальность, то, по крайней мере, образ этой реальности и образ эпохи. Но Мишле, погружаясь в *народное*, проникает дальше, ближе к миру народной культуры, к миру Иного, к которому современные этнологи учат нас быть более внимательными даже в обществах, именуемых «историческими». Послушаем его: «Средневековье, в котором писали только и исключительно церковные авторы, было далеко от признания безмолвных глубинных перемен в народном сознании». В какой еще эпохе, кроме Средневековья, можем мы постигать в наших «свежеиспеченных» обществах сущностный феномен многослойного диалога, состоящего из давления и подавления, заимствования и отторжения, продолжавшегося десять веков диалога культур просвещенной и народной. В этом диалоге сталкивались святые и драконы, Иисус и Мерлин, Жанна д'Арк и Мелюзина. Если Кейт Томас прав, то великим достижением средневекового христианства стала хоть и частичная, но удачная интеграция народных верований в веру священнослужителей. Когда симбиоз нарушился, явились шабаш и инквизиция. Как массовый феномен — позже XIV века, указанного Мишле. Но гипотеза остается документально обоснованной.

Все в Мишле, даже знаменитая констатация провала, делают его человеком и ученым современности: «Я вышел из народа, народ жил в моем сердце... Но его язык... был мне недоступен. Я не мог заставить народ говорить». Признание, делающее Мишле, по словам Барта, «первым автором современности, который мог пропеть невозможное слово». Но также и тем, кто предупредил нас, что речь о народе отнюдь не является речью народа. Тем, кто пригласил нас терпеливо, черпая вдохновение в этнологии Иного, искать метод, который заставит высказаться лишенное языка, разговорит немых действующих лиц истории. Мишле — первый историк безмолвного. Его провал является предвестием, он открывает новые пути.

Взявшись за безмолвное в истории, Мишле открыл Средневековье маргинальное, периферийное, эксцентричное, которое может, должно вдохновлять и современного медиевиста. «Средневековье всегда противопоставляло самое высокое и самое низкое», — воскликнул он. Поступая так, он столкнул (и внятно обосновал это, даже если мы не вняли его объяснениям) Бога и Сатану, ведьму и святую, го-



Средние века Мишле

35

тику и проказу. Подобно Мишелю де Серто, с помощью теории отклонений проникающего вглубь обществ, он оказался в центре Средневековья. Не будем забывать, что в 1862 году ситуация в корне изменилась и что период спада оказался более плодотворным, чем период подъема. Средневековье с изнанки — какая перспективная точка зрения на период, придумавший колесо фортуны, Землю обетованную и проповедовавший, если не применявший, идею того, что «возвысившийся будет унижен, а униженный возвысится»! Но прежде всего, какой путь для все больших числом медиевистов, ради постижения средневековой действительности исполняющих блистательные обходные движения через ересь или лепрозорий!

Осталась последняя нить, связывающая Мишле со Средневековьем, которая сближает его не только с современными медиевистами, но и со многими представителями наших «развитых» обществ. Средневековье привлекало Мишле тем, что в нем он видел возврат к своему детству, в материнскую утробу, чувствуя, однако, что оно иное, далекое (и даже порой враждебное). Однако интерес к истории и этнологии, многими сегодня разделяемый и трансформировавшийся во вкус и страсть к Средневековью, происходит, как мне ка-

жется, от такого же одновременного влечения к подобному и иному. Перед лицом того, что называют истершимся до банальности термином «ускорение истории», люди нашего времени боятся потерять связь со своими корнями, стать сиротами, лишенными прошлого. Но к прошлому их влечет не столько меланхолическая привязанность к родному миру, который мы теряем, сколько экзотика, необычность мира, который, стремительно удаляясь, манит нас изначальным — детством. Очарование Средневековья для Мишле и для нас обусловлено тем, что это одновременно и «наше детство», и «иное». Одной знаменитой фразой Мишле превратил свою «Историю Франции» в автобиографию: «Личный метод: упрощать, писать историю как биографию человека, как свою биографию. Тацит, говоря о Риме, видел только себя — и перед нами восстал подлинный Рим». Следуя Флоберу, говорившему: «Госпожа Бовари — это я», Мишле мог бы сказать: «История Франции — это я». В этой истории, в конечном счете пройдя через любовь и ненависть, ему ближе всего Средневековье, с которым он жил и боролся, которое переживал всю свою жизнь. Эта автобиография стала нашей коллективной биографией. Средневековье — это он, и это мы.

у

Средневековье: время церкви и время купца

В Средневековье купец не был столь уж единодушно презираем, как полагают, в частности вслед за Анри Пиренном, чересчур доверявшим

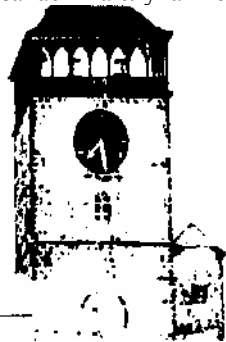
¹ 2 в данном вопросе теоретическим по преимуществу текстам. Как бы то ни было, хотя церковь издавна покровительствовала и благоприятствовала купцу, она долгое время питала серьезные подозрения относительно законности основных аспектов его деятельности. Некоторые из этих аспектов оказывали значительное влияние на видение мира человеком Средневековья, или (скажем лучше так, дабы не поощрять миф об абстрактном собирательном индивидууме) людьми Запада, обладавшими с XII—XV веках культурой и интеллектуальным инструментарием, достаточным для размышления над профессиональными проблемами и их следствиями: социальными, моральными, религиозными.

Среди основных претензий, предъявляемых купцам, фигурирует упрек в том, что их прибыль предполагает наживу на времени, принадлежащем лишь Богу. Вот, например, что пишет по вопросу, обсуждавшемуся в первые годы XIV века, францисканец: «Вопрос: может ли купец за одну и ту же торговую сделку просить с того, кто не может рассчитаться немедленно, плату большую, чем с того, кто рассчитывается сразу?

Аргументированный ответ: нет, ибо в противном случае он будет торговать временем и извлекать ростовщичес-

¹ 3 кий процент, продавая то, что ему не принадлежит»*.

Прежде чем вывести концепцию времени, скрывающуюся за этим аргументом, следует подчеркнуть важность самой проблемы. Здесь поставлена под вопрос вся экономическая жизнь утра торгового капитализма. Отказывать в извлечении прибыли за счет времени, усматривать в этом один из основных грехов — ростовщический процент — это не только посягательство на выгоду в принципе, но и подрыв всякой возможности развития кредита. Времени купца, выступающему главным источником дохода, так как имеющий деньги предполагает получить прибыль с ожидания оплаты того, кто в данный момент деньгами не располагает (купец строит свою деятельность, исходя из предположений, в которых время — самая соль: запасы на случай голода, покупка



*4

Средневековье: время церкви и время купца 3

и перепродажа в благоприятные моменты, — все это опирается на знание экономической конъюнктуры, постоянных факторов товарного и денежного рынка, что подразумевает наличие сетей сбора и доставки информации, этому времени противостоит время церкви: оно принадлежит только Богу и не может быть предметом наживы.

В действительности это та же проблема, что и проблема образования, остро вставшая на главном повороте истории Запада: можно ли торговать знанием, ведь оно тоже принадлежит лишь Богу? Об этом с присущей ему силой напоминал св. Бернар. Тем самым ставится под сомнение весь процесс обмирщения основных сфер человеческой жизни, даже самих устоев и рамок человеческой деятельности: рабочей времени, показателей умственного и материального производства.

Церковь, несомненно, идет на уступки. Поначалу смиряется и начинает содействовать исторической эволюции экономических и профессиональных структур. Но теоретическая работа по этой адаптации на каноническом и теологическом уровне проходит¹ медленно, трудно.

Таким образом, конфликт времени церкви и времени купцов обо значился в разгар Средневековья в качестве одного из важнейших: событий интеллектуальной истории этих веков, когда под давлением структурных сдвигов и экономической практики вырабатывалась идеология современного мира. Здесь мы бы хотели уточнить основные характеристики этого конфликта.

I

Неоднократно утверждалось, что христианство в корне обновило проблему времени и истории. Средневековые клирики, вскормленные Священным Писанием, привыкшие принимать Библию за отправную точку в своих рассуждениях, рассматривали время исходя из библейских текстов и традиции, унаследованной, помимо Священного Писания, от первоначального христианства, от отцов церкви и экзегетов раннего Средневековья.

Время Библии и первоначального христианства — это, прежде всего, время теологическое. Оно «появляется вместе с Богом» и «находится в Его власти». Следовательно, всякое деяние Божье в конечном счете настолько естественно слито со временем, что здесь не может возникнуть проблемы; напротив, время — это необходимо* и естественное условие всякого божественного акта. Оскар Кульман чьи слова мы приводим, несомненно прав, возражая Герхарду Дел лингу, что первоначальное христианство в этом отношении сродни иудаизму, оно не повело к «вторжению вечности во время, которое было бы таким образом „побежденным"»*. Первые христиане не противопоставляли вечность и время, вечность не была для них, как например, для Платона, «отсутствием времени». Вечность для них — это лишь перетекание времени в бесконечность, «бесконечна»

Время и труд

38

череда эпох», говоря словами Нового Завета, «пространства времени, не поддающиеся точному измерению», продолжительность,

* 7 беспредельная и неисчислимая*. Мы вернемся к этому понятию времени, когда потребуется противопоставить его традиции, унаследованной от эллинизма, с точки зрения которого между временем и вечностью существует не количественное, а качественное различие. По отношению к мысли иудейской Новый Завет приносит или утверждает новую мысль. Явление Христа, исполнение пророчества, телесное воплощение придают времени исторический масштаб, или, лучше сказать, центр. Отныне, «от сотворения мира до Христа, вся история прошлого, рассказанная в Ветхом Завете, уже является частью истории спасения»*.

Однако здесь заключена некоторая двусмысленность. Время для христиан, как и для евреев, имеет цель, «телос». В этом отношении телесное воплощение Христа — событие решающее. «Будущее больше не является собой, как в иудаизме, „телос", придающий смысл всей

9 истории. Эсхатология переходит в иное измерение, в определенном смысле она становится вторичной, как ни парадоксально, но она тоже принадлежит прошлому, так как Христос ее некоторым образом упразднил, принеся веру в спасение. Речь идет о завершении того, что однажды начал Христос ради всех. Второе пришествие было не только предвосхищено в день Троицы, оно уже началось и завершиться должно при участии церкви, клириков и мирян, апостолов, святых и грешников. «Миссионерский долг церкви, проповедь Евангелия придает времени от воскресения до второго пришествия особый⁹10 смысл в истории спасения» А Христос дал уверенность и возможность Спасения, но исполнение его для всех и каждого предоставил истории коллективной и истории индивидуальной. Отсюда тот факт, что христианин должен одновременно и отринуть мир, являющийся лишь временным пристанищем, и радовать за него, принимать и изменять его, так как он является строительной площадкой истории спасения. По этому поводу О. Кульман предлагает очень убедительную интерпретацию одного трудного отрывка из ап. Павла**.

Прежде чем обратиться к конкретному средневековому контексту, подчеркнем, что проблема конца времен является одним из основных аспектов понятия времени на этом великом повороте XI—XII веков, когда в некоторых социальных группах, среди которых будут и купцы, возродятся эсхатологические ереси, нахлынет волна миллениаризма, вбирающая в себя наряду с индивидуальными судьбами и бессознательные классовые реакции. Грядущая история осветит иоахимизм и многие революционные движения во имя души и экономического статуса. В эту эпоху Апокалипсис — отнюдь не забава для психически уязвимых, но надежда, пища для голодных и угнетенных. У ап. Иоанна всадников Апокалипсиса, как известно, было четыре: трое олицетворяют бедствия, земные катастрофы — голод, эпидемии, войны, — но первый выступает как победитель.



M2

M3

45 "16

L

Средневековье: время церкви и время купца у

Если для Иоанна Богослова он миссионер Евангелия, то для средневековых масс — вдохновитель двойной победы: на земле и в потустороннем мире*.

Библейское время, освобожденное от взрывоопасного догматизма милитаризма, наследовали ортодоксы начала XII века. Оно укоренено в вечности, оно является частью вечности. Как известно, «для христианина Средневековья... чувствовать, что он существует, означало чувствовать, что он есть. А чувствовать, что он есть, означало чувствовать, что он не изменяется, не замещает сам себя, а продолжает существовать.. Его стремление к небытию (*habitus ad nihil*) компенсировалось противуположным стремлением, стремлением к первопричине (*habitus ad causam primam*)». С другой стороны, это время линейно, оно имеет один курс, одно направление, оно устремлено к Богу. «В конечном счете время уносило христианина к Богу»*. Здесь не место поднимать вопрос о «великом переломе XII века одним из самых глубоких среди всех, когда-либо отмечавших эволюции европейских обществ»* во всей его сложности и многочисленности взаимосвязей. Признаком ускорения развития экономики станет новое явление купца. Отметим пока, что из-за потрясения ментальных структур появляются трещины в традиционных формах мышления: через эти трещины будут проникать и распространяться духовные потребности связанные с новыми социальными и экономическими условиями.

Несомненно, исчезновение Римской империи, варваризация Запада и, в меньшей степени, сначала каролингская, затем оттоновская империя реставрация породили историческую рефлексию, и христианство стало частью исторической эволюции. Хотя история, по мнению адептов христианства, управлялась провидением и была направлена к спасению, она должна была для большей ясности прибегать к разъяснению! вторичных причин, структурных или случайных. К несчастью для исторической мысли, в период Средневековья августиновские интерпретации обеднели и исказились. У св. Августина время истории сохраняло как удачно выразился Анри Марру, «амбивалентность», когда людские ограниченные рамками вечности и зависящие от провидения, управлял своей собственной судьбой и судьбой человечества⁵. Но, как показал Бернхейм и о. Аркийер**, великие идеи трактата «О граде Божием» где исторический анализ перекликается с теологическими выкладками исчерпывают свою историчность вместе с политическим августинизмом от Геласия до Григория Великого и Хинкмара. Феодальное общество в котором увязла церковь в IX—XI веках, замораживает историческую мысль и, казалось бы, останавливает время истории или, во всяком случае, сводит его к истории церкви. Еще в XII веке Отгон Фрейзингенский, дядя Фридриха Барбароссы, пишет: «С этого времени (Константина), учитывая, что не только все люди, но и все императоры, за редким исключением, были католиками, я писал, как мне кажется, историю не двух, но единственного града, который я называю церковью». Другой способ отрицания истории феодальным обществом — эпоха

Время и труд

M7

M8

⁵ История есть

описание свершений

(лат.).

20

«21

** 22

40

героическая поэма, использующая исторические элементы только для того, чтобы лишить их всякой историчности в идеальном вневременном пространстве*.

П. Шенно блестяще показал, насколько сильно были расшатаны эти традиционные рамки христианского

понимания времени и истории в течение XII века*.

Конечно, городские школы играют здесь лишь второстепенную роль, и Шенно отмечает, что «учителя-схоласты почти не используют великие исторические тексты из трактата „О граде Божием“, над которыми размышляют писатели-монахи».

Несомненно, что Ветхий Завет все еще правит умами и противопоставляет гибкой концепции времени двойное препятствие иудейского образа застывшей вечности и символизма, ставшего системой, методом исследования, существующего вне параллелизма Ветхий Завет—Новый Завет и уничтожающего всю конкретную реальность исторического времени*.

Но история вновь начинает свое движение с Гуго Сен-Викторским, отводящим в «Didascalion» большое место истории. Его определение «historia est rerum gestarum narratio»^ повторяет определение Исидора Севильского, взявшего его, в свою очередь, у латинских грамматиков, комментировавших Вергилия. Но, выраженная в «череде рассказов», история представляет собой «преемственность, организованную последовательность, непрерывный ряд, состоящий из частей, связь между которыми имеет определенный смысл, являющийся, собственно, объектом исторического познания; это не платоновские идеи, а инициативы Бога во времени людей, события спасения»**.

Эта история заимствует у древних — и Библии — теорию эпох, периодов, воспроизводящих для большинства клириков-историков шесть дней сотворения мира — еще одно событие, которое стало предметом размышлений теологов XII века и изучение которого могло бы завести нас слишком далеко. Но шестая эпоха, к которой пришло человечество, ставит уже свои проблемы: с точки зрения распространенной параллели с шестью периодами жизни человека — это эпоха старости. Однако многие люди XII века, в том числе клирики, ощущают себя «современными». «Как соединить это с современным развитием, далеким от своего завершения?»^ Классификация, способы упорядочения и возможности установления связи — такой взгляд на историю становится предметом беспокойства и исканий.

Появляется также мнение, что история складывается из перемещений, история цивилизаций представляет собой последовательность «трансляций». Наиболее известны два применения термина «translatio». В интеллектуальном плане — теория, согласно которой наука переместилась из Афин в Рим, затем во Францию и наконец в Париж, где из городских школ вырастет самый знаменитый университет: «translatio studii» — перемещение науки, Алкуин отмечал его в Каролингскую эпоху**. В более общем плане считалось, что



Средневековье: время церкви и время купца

41

.*

происходит движение цивилизации с Востока на Запад. Зарождающийся национализм останавливает его в одной из избранных стран: Отгон Фрейзингенский — в Германской империи, Ордерик Виталий — у нормандцев и в XIV веке Ричард Беррийский — в Великобритании*. Все эти псевдообъяснения (наш век видел и другие,

Гр<~> от Шпенглера до Тойнби) довольно красноречивы. Во всяком слу-

""*•тм*•i uai» нуи n(-q*ni>iLinai/Ур гпаак ППА птгзи ш>ныи n apo/ютл t* плл^тд---

чае, они обеспечивают связь представлений о времени и пространстве — новации гораздо более революционной, чем это может показаться на первый взгляд, чье значение для купца весьма велико.

Наметки позитивной политической экономии проглядывают в работе Иоанна Солсберийского «Policraticus», «она заставляет предчувствовать эволюцию, которая... провозгласит автономию форм природы, методов мышления, законов общества. . . Она идет дальше морализма „зерцал князей“, чтобы начать создание науки о власти в государстве, устроенном как объективное тело, с системой управления, базирующейся на началах скорее функциональных, нежели феодально-вассалитет-

*23

^f 24 ных>Л Примечательный факт: в этой органической концепции государство наделяется неким подобием ног, поддерживающих тело и позволя-^{*} 25 ющих ходить,— это сельские труженики и ремесленники*.

П

А что же купец? Он становится действующим лицом сложных и обширных операций в ганзейском пространстве и особенно в пространстве Средиземноморья, где преобладает итальянский купец, оттачивающий свое мастерство и раскинувший свои сети от Китая (куда направляется Марко Поло) до Брюгге и Лондона, где он оседает сам⁵ 26 или учреждает фактории[§].

Подобно крестьянину, поначалу купец в своей профессиональной деятельности зависит от погодных

условий, от чередования времен года и от природных катаклизмов. В этой сфере долгое время господствует необходимость подчинения порядку, установленному природой и Богом, и в качестве действенной помощи — молитва или суеверия. Но после создания торговой сети время становится объектом измерения. Продолжительность морского или сухопутного вояжа из одного пункта в дру-

гои, проблема цен, которые способны вырасти или упасть в ходе одной и той же торговой операции (особенно в случае затруднения оборота) и тем самым увеличить или уменьшить прибыль, продолжительность труда ремесленника или рабочего на этого купца, почти всегда являющегося работодателем, — все это должно внимательно учитываться, регламентироваться со все большей точностью. Оживление чеканки золотых монет, увеличение разнообразия денежных единиц, усложнение операций обмена, вытекающее как из существующего биметаллизма, так и из разнообразия обращающихся денег и возникающих колебаний, вызываемых не только изменениями коммерческого денежного курса, но и первыми монетарными «смутами», то есть инфляционными и, реже,

Время и труд

*27

'28 *29 «30

'31

"32

42

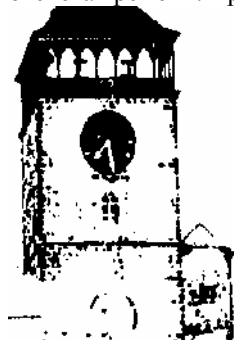
дефляционными правительственными мерами, — все это расширение монетарной сферы требует более точного измерения времени. Сфера обмена в момент, когда аристократия менял приходит на смену аристократии монетчиков (*monnayeurs*) раннего Средневековья, предвосхищает время биржи, когда минуты и секунды будут создавать и разрушать целые состояния.

Уставы корпораций, собственно торговые документы: счета, путевые отчеты, купчие* и переводные векселя*, получившие распространение на ярмарках Шампани, ставших в XII—XIII веках «расчетной палатой» международной торговли^, — все показывает, что точное измерение времени становится все более важным для успешного хода дел.

Сфера технологий предлагает купцу новое, исчисляемое время, то есть линейное и предсказуемое, в противовес времени природной среды, вечно возвращающемуся и непредсказуемому.

Вот, например, блестящий текст**. Королевский наместник в Артуа в 1355 году дает разрешение жителям Эр-сюр-ля-Лиса построить башню, колокола которой отбивали бы часы торговли и работы суконщиков. В данном случае неопровержимо применение новой меры времени в профессиональных целях. Оно становится инструментом одного класса, «поскольку названным городом управляло суконное производство», — вот где можно уловить, насколько глубоко эволюция ментальных структур и их материального воплощения включена в механизм классовой борьбы: коммунальные часы становятся инструментом экономического, социального и политического господства купцов, правящих коммуной. Точный втечет времени в их интересах, так как на суконном производстве «следует, чтобы большинство поденных рабочих — пролетарии-текстильщики — приходили на работу и уходили с нее в *назначенное* время». Начало организации труда, ранние проблески тейлоризма, такого же классового инструмента, как доказал Джордж Фридман**. Уже вырисовываются «адские темпы».

Это время становится одновременно более рациональным и более светским. Скорее по соображениям практическим, чем по теологическим, которые, впрочем, лежат в основе: конкретное время церкви — это используемое уже с античности время духовенства, подчиненное ритму религиозных богослужений, отмеряемое возвещающими о них колоколами, при необходимости определяемое с помощью солнечных часов, неточных и ненадежных, иной раз счет ему ведется с помощью весьма приблизительной клепсидры. Это время церкви купцы и ремесленники заменяют на время, отсчитываемое с большей точностью, используемое для мирских, светских нужд, — время башенных часов. Возводимые повсеместно напротив церковных колоколен, башенные часы олицетворяют собой великую коммунальную революцию в области отсчета времени. Время городов — более сложное и утонченное, чем простое время деревень, от-



Средневековье: время церкви и время купца

43

* 33 Их называют колоколами (*campanae*), потому что крестьяне, живущие среди полей (*сатро*), могут узнать о часе только посредством колоколов (лат.).

биваемое деревенскими колоколами. Фантастическую, но характерную этимологию этих колоколов дал в начале XIII века Иоанн Гар-ландский: «Satrape dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas»*.

Еще одна важная перемена: купец открывает для себя цену времени вместе с освоением пространства, для него основная продолжительность — продолжительность пути. Для христианской же традиции время не было «ни эквивалентом пространства, ни формальным условием мысли». Мы еще вернемся к затруднениям христианских теологов именно эпохи XII—XIII веков, когда возрождение идей Аристотеля поставит перед ними проблему отношения времени и пространства.

Внимание историков и социологов искусства следует обратить на то, что средневековый торговец завоевал сразу и время и пространство. Пьер Франкастель в уже ставшей классической книге показал связь живописи и общества и то, как под напором техники, экономических и социальных условий может быть разрушено «пластическое простран-ство»¹. Средневековая живопись открывает время картины одновременно с перспективой. В предшествующие века различные элементы изображались на одном плане, на одной плоскости в соответствии с независимым от времени и пространства видением, исключая возможность глубины и последовательности. Разница в размерах отражала лишь место в иерархии общества или церковный сан. Игнорируя хронологические различия, персонажи сводились вместе, формируя историю, избавленную от капризов времени, предопределенную изначально во всех своих фазах Божьей волей.

Отныне перспектива — пусть это и всего лишь новая условная схема, пусть предлагаемое видение не «естественно», а постулирует некий абстрактный глаз — являет собой результат научного опыта, выражение практического познания пространства, в котором люди и вещи один за другим в соответствии с количественно измеряемыми факторами располагаются человеком. Художник сводит свою картину или фреску к одной временной единице, к изолированному моменту, стремится запечатлеть миг (который позже будет фиксировать фотография), тогда как время, можно сказать, романическое, воспроизводится в циклах настенных росписей, в которых флорентийская живопись, покровительствуемая торговой аристократией, достигла блистательных успехов. Портрет празднует триумф. Это уже не абстрактное изображение персонажа, обозначенного символами, знаками, показывающими место или ранг, установленный Богом, он передает индивидуума во времени, во временной и пространственной конкретности, не в вечной его сущности, а в его эфемерном существовании, которое искусству в соответствии с новой функцией надлежит увековечить. Вместе с тем сколько поисков, сомнений, компромиссов, взлетов фантазии, взять, например, «Чудо гостии» Паоло Уччелло в *Урбтю*, где оригинальное использование пространства под картиной дает художнику возможность разделить время рассказа на отрезки и при этом сохранить историческую последовательность и единство эпизодов*.

Время и труд

44

*36

Время измеряемое, даже механическое, коим является время торговцев, но при этом прерывистое, разделенное паузами, мертвыми моментами, подверженное ускорению или замедлению, часто в связи с технической отсталостью и властью природных явлений: дождь или засуха, штиль или буря, — оказывало мощное влияние на цены. В этой гибкости времени, не исключавшей неумолимости сроков, кроются доходы и потери, прибыльные и убыточные возможности; здесь действует ум, ловкость, опыт, хитрость торговца.

III

А что же время церкви? Купец-христианин сохраняет его в качестве другого горизонта своего существования. Время, когда он действует профессионально, не то, в котором он живет религиозной жизнью. В видах на спасение он охотно принимает учение и указания церкви. Две зоны, очерченные этими горизонтами, пересекаются лишь отчасти. От своих доходов купец отделяет динарий Богу, дабы совершить добрые деяния. Бытие преходяще, и он знает, что время, влекущее его к Богу и вечности, тоже подвержено торможению, провалам, ускорениям. Есть время греха и время благодати. Время мирской смерти перед воскресением. Оно то торопит его окончательным уходом в монастырь, то — чаще — побуждает умножать воздаяние должного, добрые дела и милостыни в ожидании грядущего и нестерпимо жуткого перехода в мир иной*.

Между временем естественным, профессиональным и сверхъестественным есть одновременно и существенная разница, и несущественные пересечения. Всемирный потоп становится предметом некуляций, а неправедно нажитые богатства открывают врата небесные. Но говоря о психологии средневекового торговца, следует исключить подозрения в лицемерии. По-своему для него одинаково законны цели, преследуемые в различных направлениях: барыш и спасение. Именно это разграничение позволяет ему просить Бога об успехе своих торговых дел. В XVI веке и позже купец-протестант, вскормленный на Библии и с особым вниманием относящийся к урокам Ветхого Завета, будет охотно про-
¹ 37 должать сочетать замысел провидения и увеличение своего состояния¹ в мире, где уже привыкли их различать.

Морис Хальбвасс проникательно утверждал, что в обществе существует столько коллективных видов времени, сколько существует

* 38 отдельных социальных групп*. Он отрицал существование объединяющего времени, необходимого всем группам, и свел индивидуальное время к точке преломления в конкретном сознании коллективных видов времени. Необходимо провести исчерпывающее исследование, которое показало бы взаимодействие между объективными структурами и границами сознания, между общественными событиями и индивидуальными судьбами, взаимодействие всех этих видов времени внутри Времени в исторически конкретном обществе. При этом стал бы проявляться сам предмет истории, и люди — объект охоты историка⁵ — могли бы вновь

§39



* 40

Средневековье: время церкви и время купца

45

41

§43

пережить все перипетии своего существования. Ограничимся тем, что в рамках упомянутого взаимодействия обрисуем действия средневекового купца.

Этому купцу, привыкшему действовать в «отрезках времени, расположенных этажами друг над другом» и еще не приноровившемуся путем рационализации своего поведения и мышления или путем интроспективного анализа приходить в согласие с самим собой и чувствовать себя цельным или стремиться к цельности, церковь откроет пути к унификации сознания с помощью изменившейся исповеди, к цельности поведения через развитие канонического права и теолого-нравственной рефлексии о ростовщичестве. Эти решительные изменения в структурах сознания западного человека начинаются в XII веке. Абельяр, обосновав замещение внешних санкций раскаянием, своим учением о намерении приоткрыл поле современной психологии. Но необратимым это движение делает XIII век. В это время нищенствующие ордена открывают пространство для миссионерского служения в Африке и Азии — там, где купец уже нашел горизонты расширения своей деятельности — и новый фронт в сознании человека. Ритуальные покаяния раннего Средневековья, экстравертные средства пастырского воздействия, основанного на системе санкций, они заменяют руководства для исповедников, интровертными инструментами укрепления веры, ориентированными на поиск внутренней предрасположенности к греху и искуплению, коренящейся в конкретном профессиональном и общественном положении. Дьявол принимает скорее не вид семи смертных грехов, а образ неисчислимых бесчестий, наносимых Богу, которым в разной форме способствует профессиональная или групповая среда. Теперь у купца больше нет путей для отступления: время спасения и деловое время сливаются в единстве индивидуальной и коллективной жизни.

В нашу задачу не входит детальное рассмотрение того, насколько глубоко на выработку нового подхода к проблеме времени повлияло возвращение эллинской мысли, в котором главную посредническую роль сыграли арабские рукописи*.

Как великолепно показал Шеню, с XIII века наряду с платонизмом и перипатетизмом сильный импульс западной теологии дает греческая теология, в особенности Иоанн Дамаскин*.

Напомним, что древнегреческая и христианская концепции времени традиционно противопоставлялись. Говоря словами О. Кульмана, «так как в понимании греков время не представляло собой прямую линию, полем действия провидения могла быть не история во всей ее полноте, но лишь судьба индивидуума.

История не подчиняется какому-либо „телосу“. Для удовлетворения потребности в откровении и избавлении человек может обратиться лишь к мистике, для которой времени не существует и которая выражает себя посредством пространственных концептов»[^]. Известно, что мыслители Возрождения, а также отмеченные эллинизмом мыслители на-

емя и труд

-44

45

Ужню рассмотреть
гки, которые несут
ни и которые часто
случаются из-за
продажи на время
тсрочкой платежа]

шей эпохи, такие как Ницше, вернутся к древнегреческому пониманию цикличности времени, вечного возвращения или к времени Гераклита и даже Платона, «времени чистого движения». Вспомним лишь знаменитое аристотелевское — «время есть количество движения», — воспринятое св. Фомой Аквинским, но, по мнению некоторых, в совершенно ином смысле, вплоть до того, что «переход от возможности к действию не имеет ничего временного». Это противопоставление следует смягчить. Несомненно, как ясно показал Этьен Жильсон, «в вечный мир Аристотеля, движущийся вне Бога и без Бога, христианская философия привносит различие сущности и существования». Бергсон обвинял Аристотеля в «овеществлении» движения, а Декарт издевался над аристотелевским определением движения, — но они судили лишь по карикатурам позднейшей схоластики. Нет уверенности и в том, что Фома Аквинский искажил мысли Аристотеля, увидев в движении «определенный способ существования» и одновременно возвращая времени его несущетвенную, однако измеримую пластичность и фундаментальную сущность.

Здесь, во всяком случае, была теоретическая база (теологическая, метафизическая и научная одновременно) встречи времени церкви и времени людей, действующих в мире, в истории и, прежде всего, в своей профессиональной области.

Даже францисканец, автор процитированного нами в начале данного исследования текста, понимает, не имея теоретического обоснования, невозможность принятия традиционного утверждения, что «время не может продаваться». Вся конфессиональная практика и ее каноническая разработка в XIII веке ищет справедливое оправдание деятельности купца, стремясь всемерно ограничить его сводами правил, в которых религия уже слишком часто опускается до казуистического морализма, пытаясь удержать торговца в рамках традиции, которую надлежит соблюдать. Таким образом в столкновении с вопросами веры и проблемами менее значительными, но более конкретными и типичными незыблемое время Ветхого Завета и иудейской мысли рассыпается. Наряду со смягчением осуждения всего того, что называют ростовщичеством¹ и что явно связано с аспектами времени (*consideranta sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que frequenter occurrunt ex hoc quod vendunt ad tempus** — как просто и точно выразился наш магистр), время поста, воздержания, умеренности больше не является буквальным предписанием, но в условиях профессиональной необходимости становится лишь рекомендацией⁵.

Как бы то ни было крах традиционной христианско-теологической концепции времени в XIV—XV веках унесет с собой и то новое равновесие, в создании которого участвовали теологи, специалисты канонического права и моралисты XIII века при значительном влиянии нищенствующих орденов, произойдет общая ревизия взгляда



Средневековье: время церкви и время купца

47

*47

«50

на *homo faber*, вызванная появлением новых социально-экономических и технических условий. Эта проблема выходит за рамки нашего исследования.

У последователей Дунса Скотта и Уильяма Оккама время отнесено к области непредсказуемых решений всемогущего Бога. У мистиков, Майстера Экхарта и Иоганна Таулера*, любая продолжительность смешивается с движением, где всякое творение «лишено способности получать присущую ему продолжительность».

Мы можем вместе с Гордоном Леффом увидеть, как схоластик XIV века способствует приближению взрыва, коим стало Возрождение XV—XVI веков: одновременно разгул страстей и освобождение*. Вольноотпущенник и тиран, человек Возрождения, занимающий достаточно высокое положение в экономике, политике или интеллектуальной сфере, благодаря *virtu* — доблести — управляющий Фортуной; ему открыты все пути. Он хозяин своего времени, как и всего остального. Его ограничивает только смерть, но живое стремится постичь мертвое прежде, чем оно его настигнет. Смерть рассматривается в совершенно новом ракурсе: конец становится отправной точкой для размышления, а разложение тела порождает осознание продолжительности, как показал Альберто Тененти, анализируя «*artes moriendi*» и французских и итальянских гуманистов*.

Итак, хотя экономические структуры и не претерпели фундаментальных изменений, количественный рост

расширил горизонты деятельности купца, теперь он может использовать время и злоупотреблять им. Будучи христианином, отныне он сможет избежать жестокого столкновения и противоречия между временем своих сделок и временем своей религии с помощью умственных усилий и практической сноровки, так как церковь не желает расставаться со старыми правилами, хотя идет на уступки зарождающемуся капитализму и сама становится его частью.

IV

История ставит перед нами множество проблем, и эти страницы имеют целью лишь показать необходимость ее глубокого изучения. Среди этого множества проблем нам представляется наиболее важным выяснить, как повлияли работы ученых рубежа XIII—XIV веков на эволюцию взглядов на время. Еще не исследована английская школа, прежде всего Мертониян, равно как и парижские магистры, толпящиеся позади Николя Отрекура, Жана де Миркура, Жана Буридана, Николя Оресма и Жана де Рипа, недавно открытого аббатом Комбом[§], также малоизвестных. В этой среде критика аристотелевской физики и метафизики одновременно с математическими спекуляциями и конкретными научными исследованиями должны были породить новые взгляды на время и пространство. Известно, что вследствие изучения движения с равномерным ускорением

Время и труд

48

'51
в кинематику были внесены значительные изменения. Существуют достаточные основания полагать, что вместе с движением и время начинает рассматриваться в новом ракурсе. Уже у арабов одновременные научные и философские изыскания ключевого понятия прерывности, унаследованного от античных атомистов, обновили взгляд на время[†].

Возможно, между лекциями магистров Оксфорда и Парижа и торговыми предприятиями Генуи, Венеции и Любека на исходе Средневековья существует связь гораздо более глубокая, чем мы думаем и чем, несомненно, полагали они сами. Возможно, что именно в результате этих объединенных усилий время разделилось и время торговцев освободилось от библейского времени, которое церковь не могла удержать в его фундаментальной амбивалентности.

*53

'54

*55

[§]56 Панегирист течения времени (лат.).

"Древние стены (ит.).

"57

Время труда в период «кризиса» XIV века: от средневекового времени к времени современному

Флоренция в ограде древних стен, Где бьют часы поныне терцы, ноны, Трезва, скромна, жила без перемен. *Данте*. Божественная комедия. Рай. XV, 97-99 (перевод М. Лозинского)

Два отрывка из «Божественной комедии» комментировались бесчисленное число раз теми, кто искал в них, — видимо, напрасно, — описание механических башенных часов[^]. Меньше внимания исследователи уделили XV песне «Рая», представляющей отсчет времени в его подлинном историческом контексте, не техническом, а социальном*.

Устами Каччагвиды Данте, этот *laudator temporis acti*[^], делает древний колокол де ля Бадиа на *mura uessa*^{/**} XI—XII веков, — отбивавший терции и ноны и возвещавший о начале и окончании рабочего дня во Флоренции, — символом эпохи, общества, его экономических, социальных и ментальных структур. Однако во Флоренции, изменяющейся и разрастающейся с 1282 года в периметре *mura nuova*, старый колокол, ставший голосом умирающего мира, уступит свое место новому голосу — башенным часам 1354 года. Что же при этом изменилось?

Семьдесят лет назад Густав Билфингер в своей новаторской книге отмечал, что история техники сама по себе не способна объяснить переход от средневекового времени к времени современному: «Наряду с точкой зрения истории техники следует учитывать и точку зрения социальной истории, истории культуры, так как это не только переход от старинного часа к часу современному, но и от церковного деления времени к делению мирскому»**.

Какова же та сфера мирского общества, которой была необходима эта коренная перемена, ведь изменение меры и ритма времени потрясает все общество?

Густав Билфингер уже ответил — это город. Я хотел бы лишь несколькими замечаниями и напоминанием некоторых аспектов и документов привлечь внимание к одной из основных потребностей, подтолкнувших городское общество XIV века к изменению способа отсчета времени: необходимость адаптации к экономическим переменам, точнее к условиям труда в городе.

4 Заказ 1395

Время и труд

50

Единицей рабочего времени на средневековом Западе был день. Сначала сельский рабочий день, вошедший в метрологическую терминологию как «*journal de terre*», и по его образцу городской рабочий день,

определяемый ритмом природных перемен, от *восхода до заката*, в некоторой степени подчеркнутый религиозным време-^{*58} нем: *horae canonicae*, унаследованным от римской античности*.

При таком положении дел вокруг рабочего времени почти не бывало споров, за исключением одной его формы: ночного труда. В этом природном, сельском контексте ночной труд считался чем-то вроде городской ереси, в основном запрещенной и наказуемой штрафами. Несмотря на сложность проблемы, он является также, как ^{†59} отмечал Гуннар Миквиц*, одним из аспектов сдерживающей экономической рост цеховой системы.

В общих чертах рабочее время — это время экономики, еще пребывающей во власти аграрных ритмов, не знающей спешки, не заботящейся о точности, производительности, и общества, созданного по ее образу и подобию, *скромного и воздержанного*, без особых запросов, нетребовательного, мало способного на количественные усилия.

Есть одно изменение, оставшееся, возможно, почти незамеченным. Известно, что с X и до конца XIII века эволюционирует один из элементов дневной хронологии: нона, наступавшая изначально приблизительно в два часа пополудни (по нашему времени), постепенно пере-^{* 60} щается и останавливается примерно на отметке полдня *. Ответственность за это изменение (своего рода плутовство) возлагают на монахов, не желавших долго ждать, пока в этом дне, начавшемся еще до дари, наступит время трапезы и отдыха. Следовательно, коварное i перемещение ноны стало одним из проявлений декаданса монашества. Я не встречал документального подтверждения этому объяснению и считаю его безосновательным. Существует другая гипотеза, также (насколько мне известно) не имеющая достаточных документальных подтверждений, но более правдоподобная (как мне кажется). *Нона* — это также начало перерыва на городской стройке, подчиняющейся колокольному отсчету ^{5 61} церковного времени®. Именно здесь можно с большей вероятностью предполагать наличие давления, приведшего с перемещением ноны к появлению важного разделения рабочего времени, получившего назва-^{** 62} ние «полдень» и утвердившегося в XIV веке**. Однако с конца XIII века рабочее время переживает кризис: использование ночного труда, жесткость в определении, отсчете, наполнении рабочего дня, наконец социальные конфликты вокруг продолжительности работы. Так в этой области проявляется общий кризис XIV века — прогресс системы происходит с преодолением ⁶³ значительных трудностей адаптации**. Как и все прочее, время трансформируется и становится более эффективным не безболезненно.

Живительно, но сначала увеличения продолжительности рабочего дня требовали рабочие. Действительно, это был способ увеличить зарплату, как бы мы сказали сегодня — требование сверхурочных.



^{*64}

Время труда в период «кризиса» XIV века

51

65

'68

"69

«70

Об этом ясно говорит аррасский ордонанс 1315 года, из которого следует, что смешанная комиссия представителей хозяев сукновален и рабочих-сукновалов удовлетворила требования последних, просивших «увеличить продолжительность рабочего дня и размеры вознаграждения» .

Разумеется, этому требованию здесь дано техническое обоснование: «Увеличение веса и размеров ткани».

Но есть основания предполагать, что в общем это была первая попытка рабочих смягчить кризис оплаты, связанный с ростом цен и обесцениванием реальной оплаты труда, последовавшим за первыми монетарными смутами. Филипп Красивый дает разрешение на ночной труд, его ордонанс повторяет и подтверждает Жиль Акен, прево Парижа, 19 января 1322 года*.

Но вскоре возникает противоположное требование. Патроны-работодатели в условиях кризиса пытаются в большей степени регламентировать рабочий день, бороться с мошенничеством рабочих в этой области. Количество рабочих колоколов, упоминаемых Билфинге-ром*, увеличивается. Вспомним о нескольких таких *Werkglocken*.

В Ренте в 1324 году аббат разрешает сукновалам «повесить колокол в недавно созданном приюте в приходе Сен-Жан»^{†*}.

В Амьене 24 апреля 1335 года Филипп VI удовлетворяет просьбу мэра и эшевеннов, просивших, «дабы смели они установить распорядок, когда рабочим указанного города и всякого предместья оно должно в рабочий день идти на работу утром, когда им следует отправляться обедать и когда им надлежит возвращаться к работе после обеда, а также когда им должно вечером покидать дневную работу; и дабы согласно упомянутого распорядка, который они установят, они могли бы звонить

в колокол, который велено повесить на сторожевой башне упомянутого

**

»

города и который отличается от прочих колоколов» .

В конце этого же 1335 года балы города Амьен дает согласие на просьбу эшевенов о том, чтобы звон нового колокола служил новому распорядку «трех профессий суконного производства» (как показали исследования — в Дуэ, Сен-Омере, Монтрейле, Абвиле), так как прежние ордонансы относительно часов работы уже «не годились» .

В Эр-сюр-ля-Лис 15 августа 1335 года Жан де Пикийни, наместник графства Артуа, дает разрешение «мэру, эшевенам и жителям города» на постройку сторожевой башни со специальным колоколом с тем, чтобы «на суконном и иных производствах, где днем требуется много рабочих, на работу приходили и уходили в определенные часы.. .»**.

Конечно, наше исследование не является исчерпывающим, но его достаточно для демонстрации того, что проблема продолжительности рабочего дня стояла особенно остро в текстильном секторе, где *кризис* ощущался в большей степени и где зарплата составляла значительную величину в сравнении с себестоимостью продукции и прибылью владельцев. Итак, уязвимость этого ведущего сектора средневековой экономики^ в условиях кризиса сделала его областью *прогресса* в организации труда.

ремя и труд

*72

*74

•75

76

tt 77

«78

«79

52

Эрский текст в этом смысле весьма изобретателен, когда объясняет необходимость нового колокола: «...поскольку названным городом управляет суконное производство...». Доказательство от обратного: там, где суконное производство не занимает ведущих позиций, «рабочие» колокола не появляются. Фанье справедливо подметил это для Парижа*.

Таким образом, городом, по крайней мере в сукновальных центрах, начинает править новое время, время суконщиков, которое становится инструментом господства определенной социальной категории. Это время новых хозяев*, время группы, пораженной кризисом, но находящейся в ситуации подъема по социальной лестнице.

Впрочем, вскоре это время становится ставкой в жестоких социальных конфликтах. Теперь работники стремятся заставить замолчать «рабочие» колокола.

В Генте 6 декабря 1349 года постановление эшевенов предписывает ткачам в течение восьми дней вернуться в город, но позволяет им отныне начинать и прекращать работу в те часы, в которые они пожелают*.

В Торуане 16 марта 1367 года старшина и капитул вынуждены пообещать «рабочим, сукновалам и прочим ремесленным людям» навсегда прекратить «звон колокола, чтобы по причине звона этого колокола не возникали скандалы и конфликты в городе и в церкви»⁵.

Перед лицом подобного рода бунтов сукновальная буржуазия защищает рабочий колокол способами вполне драконовскими, прежде всего с помощью штрафов. В Ренте с 1358 по 1362 год стригали, не подчинявшиеся сигналам *weerclocken*, подвергались штрафу**. В Коммине в 1361 году «все ткачи, явившиеся после того, как отзвонит утренний колокол, будут подвергнуты штрафу в 5 парижских су каждый », Здесь роль колокола, как ставки в игре, очевидна. Рабочих, завладевших этим колоколом с целью сделать его сигналом к бунту, ожидало суровое наказание: за использование колокола для объявления об общественном сборе, как и за явку с оружием (и даже дубиной), налагался штраф в шестьдесят ливров парижской чеканки; попытки ударить в набат с целью поднятия восстания против короля, эшевенов или служащего городской управы, ответственного за колокол, карались смертью («под страхом потерять жизнь...»⁶).

В конце века и в начале следующего хорошо видно, что ставкой в борьбе рабочих является продолжительность рабочего дня (а не зарплата непосредственно).

Известные документы показывают, как специфическая и особо воинственная категория рабочих, главным образом в городской среде или пригороде** (это эпоха городских и пригородных виноградников) — виноградари-поденщики,— ведет борьбу против своих нанимателей, сеньоров, клириков, буржуа за сокращение продолжительности рабочего дня. Эта борьба завершается процессом в Парижском парламенте⁵⁵.

Кроме того, документы архивов доказывают, что имели место реальные конфликты, заставившие прево Парижа 12 мая 1395 года ука-



*80

*81

Время труда в период «кризиса» XIV века

53

"85

"86

зат в соем ордонансе: «Поскольку многие мастеровые, а именно полотняные и иные ткачи, сукновалы, промывальщики, каменщики, плотники и прочие рабочие и жители Парижа, желали и желают приходить на работу и оставлять ее в известные часы, пусть их труд оплачивается так, как если бы они работали в течение целого дня...» Прево напоминает, что рабочий день установлен «с часа восхода солнца до часа захода солнца с перерывом на обед в разумное время»¹⁰.

Документы из Оссера и Санса, даже с поправкой, что здесь мы имеем дело со специфической категорией, дают понять, какие цели преследовали рабочие в борьбе за право быть хозяевами своего рабочего времени: несомненно желание защититься от тирании хозяев в этой области, точнее необходимость определения наряду со временем работы времени отдыха*, наряду с работой в установленное время за установленную плату — времени работы на себя или работы «налево»⁵.

Таким образом, в процессе преобразования социального времени появляется необходимость ограничить гнет рабочего времени.

Сначала речь идет в основном о городском времени, отвечающем более широким потребностям, чем потребность в организации труда. Несомненно, экономические нужды занимают большое место в заботах города: здесь и там появляются торговые, винные и прочие колокола**. Забота о защите города (набат) также имеет первостепенное значение: пожарный сигнал (*ignitegium*), сигнал тревоги. В процитированном тексте, где речь идет о городе Эр в 1355 году, сказано, что колокольная, построенная по воле эшевенов, на которой они просили повесить рабочий колокол, первоначально предназначалась для того, «чтобы стража указанного города трубила на рассвете, трубила вечером, а также для предупреждения об опасностях и бедах, которые могут тем или иным способом проникнуть в город».

Кроме того, это сатрапа *bannahs, campana communitat'is, bancloche* (общинный колокол), призывающий буржуа к защите или к управлению своим городом, иногда — присяжный колокол (*Eidglocke* в Дурлахе) или колокол сбора совета (*Ratsglocke*)*.

Новизна, внесенная рабочим колоколом или применением в этих целях городского колокола, заключалась в том, что вместо времени событийного, проявляющего себя лишь эпизодически, в виде исключения, появилось время регулярное, нормальное. Вместо *приблизительных* церковных часов, отбиваемых соборными колоколами, появились точные часы, о которых говорили буржуа в Эр. Это было уже не время кататизма или праздника, а время повседневности, хронологическая сетка, пронизывающая и охватывающая городскую жизнь.

Потребность в более точном измерении работы в этот век, когда количественный анализ постепенно проникает в административные и ментальные структуры**, становится важным фактором процесса секуляризации, основным признаком которого является исчезновение монополии церковных колоколов в деле отсчета времени. Однако здесь не следует увлекаться слишком резкими противопоставлениями,

Время и труд

*87

91

"92

1*94

54

несмотря на всю важность перемены (время светское вместо времени религиозного). Можно встретить и случаи мирного сосуществования двух колоколов. Например, в Йорке при строительстве собора с 1352 по 1370 год использовался рабочий колокол, освободивший от этой обязанности церковные колокола. Тем более не будем забывать, что инициатором здесь была церковь. Монашеская среда стала (мы с этим еще столкнемся) великим учителем *расписания*. Города, налагающие штраф на советника или эшевена, с опозданием отвечающего на зов городского колокола, следовали примеру монашеских обществ, наказывающих опоздавших монахов. Суровый Колумбан наказывал опоздание пением 50 псалмов и нанесением 50 ударов. Более снисходительный св. Бенедикт ограничивался приговором виновного к колышку*.

Так или иначе рабочий колокол, раскачиваемый с помощью веревок, то есть вручную, сам по себе не представлял технического нововведения. Решающим шагом к *точному времени* стало, конечно, изобретение и распространение механических башенных часов, системы часового хода, которая придала часу

математический смысл — он стал одной двадцать четвертой частью суток. Этот важный этап был пройден именно в XIV веке. Принцип действия был открыт в конце XIII века, а во второй четверти XIV века он начал применяться в городских башенных часах, появившихся в больших городах северной Италии, Каталонии, северной Франции, южной Англии, Фландрии, Германии. Более тщательные исследования, возможно, покажут, как накладываются друг на друга регионы, переживающие кризис текстильной промышленности, и территории распространения механических башенных часов¹. Час, состоящий из шестидесяти минут, ставший на заре доиндустриальной эпохи единицей измерения рабочего времени вместо дня, распространяется от Нормандии до Ломбардии⁵.

Следует избегать преувеличения. Время, связанное с ритмами природы, сельскохозяйственной деятельностью, религиозной практикой, еще долго будет оставаться основной временной рамкой. Люди Возрождения как бы то ни было продолжают жить в неточном времени^{**}. Время еще не унифицировано, оно лишь городское; а не общегосударственное, это время «городских монах», не соответствующее развивающимся государственным структурам. Это расхождение подчеркивает еще и разнообразие выбранных точек отсчета, нулевого часа на башенных часах: здесь — полдень, там — полночь, что, собственно, не столь важно, но чаще — восход или закат солнца. Мы видим, как трудно доиндустриальному времени оторваться от времени природного. Монтень в своем «Путешествии в Италию» вслед за другими путешественниками XV—XVI веков отмечает, какую путаницу и беспорядок порождает это время, начало отсчета которого в каждом городе разное^{**}.

Впрочем, новая механика до Христиана Гюйгенса была хрупкой, капризной и ненадежной. Новоявленное время порой дает осечку, городские часы часто ломаются^{**}. Часы являются не только инструментом повседневной жизни, но еще и чудом⁵⁹, украшением, игруш-



*95

Время труда в период «кризиса» XIV века

55

*97

** Современное

благочестие (лат.).

¹ Часы мудрости

(лат.).

*99

и 100

кой, предметом гордости города, часы существуют скорее для престижа, чем для пользы.

Более того, это новое время, рожденное в основном из потребности буржуазии *нанимателей* (особенно в условиях кризиса) в более точном измерении рабочего времени, от которого зависит их прибыль, это время вскоре оказывается в руках власть предержащих. Для крупных сеньоров и князей это время, ставшее инструментом господства, является источником развлечения и символом власти*. Более определенно это проявляется в столице, где оно становится символом правления: в 1370 году Карл V приказывает, чтобы все колокола Парижа звонили в соответствии с башенными часами королевского дворца, бившими часы и четверти часа. Новое время становится временем государственным. Король, читающий Аристотеля, приручил рационализированное время.

Несмотря на несовершенство и ограниченность этих новаций, потрясение, произошедшее в XIV веке в области хронологии, является также потрясением ментальным, духовным.

Возможно, следует поискать в самой науке, то есть в схоластике, появления новой концепции времени — уже не времени как сущности, а как концептуальной формы, стоящей на службе разума, который может использовать время в соответствии со своими потребностями, делить его, измерять. Это время прерывистое.

На вопрос, существует ли время вне разума, Пьер Ориоль отвечает, что время не что иное, как «существующее в разуме (то есть концепт)», и уточняет: «... части времени, воспринимаемые в то же самое время, не имеют никакого позитивного рационального основания, если они находятся вне разума, воспринимающего все части, находящиеся одновременно в действии и в них самих, воспринимающего последовательность, предшествование, следование». Оккам, взяв аристотелевское определение, не использованное Фомой Аквинским — «время есть количество движения», — подчеркивает, что здесь речь идет не об «определении, исходящем из вещи», а об «определении, исходящем из имени»*. Новое время обрисовывается в схоластике одновременно с исследованиями *импетуса*, совершившими революцию в механике, и с использованием перспективы, изменившей видение. Век башенных часов является также веком пушки и глубины в живописном изображении. Время и пространство, как для ученого, так и для торговца, изменяются одновременно.

Быть может, время мистиков, прежде всего великих мистиков с берегов Рейна, является плодом нового

подхода, нового предчувствия, дающего жизни души новые временные рамки, масштабы. *Devoilo moderna*** проходит в ритме «Horologium Sapientiae»* Сузо.

Во всяком случае, на уровне более понятной, ординарной набожности потрясение очевидно. Вечная, древнейшая тема течения времени возродилась в христианстве, одновременно и обостренная, и усмиренная превращением в страх вечной смерти**, в побуждение к подготовке спасения. «Нет ничего дороже времени», — сказал св. Бернар, и эта тема была воспринята и развита его учениками⁸⁸.

моя и труд

'101

402

МОЗ

М04

'105

56

Но с первой половины XIV века тема уточняется и драматизируется. Бесплезная трата времени становится тяжким грехом, духовным позором. По денежной модели, имитируя торговца, ставшего, по крайней мере в Италии, счетоводом времени, развивается расчетливая мораль, скупая набожность. Одним из наиболее значительных распространителей этой новой духовности был модный в начале XIV века пизанский проповедник доминиканец Доме-нико Кавалька, умерший в 1342 году. В своем труде «Discipline degli Spirituali» он посвящает две главы «потере времени» и долгу «беречь и считать время»*. Опираясь на традиционные взгляды на праздность, он с помощью лексики купца (для которого потерянное время равноценно потерянной евангельскому таланту*, время — это уже деньги) выражает духовные аспекты траты времени. Бездельник, бесцельно теряющий его, подобен животному и не заслуживает звания человека: *egli si pone in tale stato che è piu vile che quello delle bestie*. Так рождается гуманизм, базирующийся на тщательном учете времени.

Человек нового времени — это действительно гуманист, прежде всего итальянский гуманист первого поколения (то есть приблизительно 1400 года). Он либо сам является купцом, либо близок к деловым кругам и переносит в жизнь способ профессиональной самоорганизации, распределяя рабочее время по примеру монахов (происходит знаменитая секуляризация монастырского распорядка). В конце одного из списков «Светильника» («Elucidarium») в редакции XV века Ив Лефевр нашел пример распорядка дня, характерного поведения и менталитета добропорядочного христианского буржуазного гуманиста¹. Рабочее < 'ргмя относится к утренним часам, «все должно быть сделано утром», настоящий деловой человек, буржуа, в отличие от работника-простолюдина, работает лишь половину дня. «После еды» наступает время отдохновения («отдохнуть один час» — новый час!), развлечений и визитов. Время досуга и светской жизни состоятельных людей...

Таким образом, первой добродетелью гуманиста становится чувство времени и его правильное использование. За эту чувствительность к времени Джиаццо Манетти, например, восхвалялся своим биографом[^].

Время, измеряемое с большей точностью, разделенное на отрезки, время часов, которые флорентийский гуманист второй половины XIV века хотел поставить во все рабочие кабинеты**, становится одним из первых инструментов человека.

«Время является даром Божиим и, стало быть, не может продаваться». Табу на время, которое Средневековье противопоставило купцу, было снято на заре Возрождения. Время, принадлежавшее лишь Богу, становится собственностью человека. Здесь стоит процитировать знаменитый текст Альберти:



Время труда в период «кризиса» XIV века

57

М06

407

«ДЖАНОЦЦО: Человек может утверждать, что ему принадлежат три вещи: судьба, тело...

ЛИОНАРДО: А что же третье?

ДЖАНОЦЦО: О! Это очень ценная вещь. Даже эти руки и эти глаза принадлежат мне не в такой степени.

ЛИОНАРДО: Чудеса! Что же это?

ДЖАНОЦЦО: Время, дорогой мой Лионардо, время, дети мои» .

Отныне значение имеет лишь час — новая мера жизни: «... никогда не терять ни часа времени» .

Основная добродетель гуманиста — умеренность. Новая иконография XIV века дает ей в качестве символа часы, ставшие отны-

1108 не мерой всех вещей[^]

M09

M10

Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX—XII веков

В конце IX века в средневековой литературе появляется тема, которая получит свое распространение в XI и станет общим местом в XII веке: описание общества через его деление на три категории, или сословия.

Тремя составляющими такого трехчленного общества, согласно формулировке Адальберона Ланского начала XI века, являются *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, иначе говоря, служители церкви, воины, работники.

Источник этой схемы нам здесь не важен. Это может быть традиционное представление индоевропейских народов вообще, в частности кельтов, германцев, или схема, возникшая в каком-либо обществе на определенной стадии его развития^{*}; это может быть возрождение древних сюжетов прежних цивилизаций или собственное изобретение средневековой христианской мысли, для нас интересно не это.

Если тема, отсутствовавшая ранее в христианской литературе, возникает в IX—XI веках, значит, она отвечает какой-либо новой потребности. Такая концептуальная картина общества соответствовала новым социальным и политическим структурам. Но эта схема, как и любой другой понятийный инструмент, была создана не только с целью определения, объяснения и описания новой ситуации, она стала также инструментом воздействия на это новое общество, и прежде всего инструментом пропаганды.

Мне кажется, что разработку и распространение трехчленной схемы общества следует связывать с развитием монархической идеологии и образованием национальных монархий в посткаролингском христианском мире.

Попытаюсь подкрепить эту гипотезу тремя примерами.

Первым средневековым текстом, в котором определенно звучит тема общества, разделенного на три части, является отрывок из перевода на англосаксонский трактата Боэция «Об утешении философией», сделанного королем Альфредом Великим в последней четверти IX века^{*}. Знаменательно, что этот отрывок является собственным дополнением Альфреда к тексту Боэция. Более того, речь идет



* 112

† 113

Замечание о трехчленном обществе

59

414 «115

'116

"117

«118

о портрете идеального короля, и три сословия общества, выделенные Альфредом, рассматриваются им как «инструменты и материалы», необходимые для достижения цели монархии, для осуществления власти «добродетельной и действенной». Этот текст, наконец, может быть увязан с результативными усилиями Альфреда создать под королевской эгидой крепкое и процветающее государство^{*}.

Второй пример относится к началу монархии Капетингов во Франции. Если знаменитый отрывок из Адальберона Ланского, относящийся, вероятно, к 1025—1027 годам^{*}, ясно и четко перечисляет три сословия трехчленной схемы, то текст менее ясный, но более ранний (около 995 года) Аббона из Флери может рассматриваться как приближение к расхожему воззрению христианской литературы, теме трехчленного общества^{*}, точнее — как признак перехода от двухчленной схемы к трехчленной[^]. Из двух основных сословий, составляющих, согласно распространенному в христианской литературе мнению, общество, — клириков и мирян — последнее подразделяется, по Аббону, на два под-сословия: земледельцев (*agricolae*) и воинов (*agonistae*). Несомненно, что как «*Apologeticus adversus Arnulphum Episcopum Aurelianensem ad Hugonem et Robertum reges Francorum*» Аббона из Флери, так и «*Carmen ad Robertum regem*» Адальберона Ланского, направленные на защиту личных интересов и роли монахов в первом случае и мирян — во втором, имели целью получение поддержки короля, а значит, служили становлению и упрочению монархической идеологии^{**}. Монастырь Флери и епископская церковь Лана располагались на северной и

южной границе владений Капетингов и даже своим географическим расположением сыграли первостепенную роль, политическую и духовную, в установлении власти династии Капетингов и в развитии (каждый в своих интересах) монархической идеологии Западно-франкского королевства[^].

Третий пример переносит нас к восточным границам латинского христианства, в начало XII века, в Польшу Болеслава III Кривоустого. В знаменитой «Cronica et Gesta Ducum sive Principum Polonorum», составленной в 1113—1116 годах, летописец, именуемый Галл Аноним, представляя в «Прологе» элементы польского государства, разделяет население на *mil'ites bellicos* и *rust'ici laboriosi*. Как и в тексте Аббона из Флери, сословие клириков остается в стороне, оба этих выражения обозначают два сословия мирян и должны рассматриваться как составляющие трехчленной схемы общества**.

Словарные различия между этим текстом и текстом Аббона, аналогия использованных терминов с терминами «воинственные солдаты» и «трудолюбивые крестьяне» в тексте Адальберона подчеркивают лучше, чем прямое совпадение, идеологическую близость этих трех отрывков с текстом Альфреда Великого. Текст Галла Анонима еще более связан с монархической пропагандой, чем тексты, появившиеся ранее. Окружение Болеслава Кривоустого, вдохновившее летописца, действительно хотело, чтобы его произведение стало хвалой польскому государству эпохи Болеслава I Храброго (992—1025)

Время и труд

M19

120

M21

422

423

"124

60

и инструментом пропаганды реставрации полновластия и достоинства монархии в Польше*.

Таким образом, независимо от результатов подобных усилий, все три текста показывают, что с конца IX до начала XII века на территории латинского христианства трехчленную схему следует связывать с усилиями, предпринимаемыми определенными мирскими и церковными кругами для идеологической поддержки образования национальных монархий.

Чтобы понять, каким образом эта схема могла послужить монархическому и национальному идеалу, необходимо сначала попытаться уточнить, какие социальные и духовные реалии соответствовали трем частям схемы, и особенно третьему сословию, придающему, как мне кажется, этой схеме оригинальность и значительность.

Характеристика двух первых сословий не представляет большой трудности, хотя небезынтересно отметить некоторые особенности в определении каждого сословия или в характере их отношений с королевской властью.

Сословие клириков характеризуется молитвой, что, возможно, указывает на известный приоритет монашеского идеала, скорее даже идеала определенного монашества*, но это имеет отношение прежде всего к самой природе клерикальной власти, исходящей из ее специфической способности посредством профессионального отправления молитв получать Божью помощь. Будучи королем *oratores*, монарх причастен природе и исключительности церкви и религии[^], но, с другой стороны, его отношения с сословием клириков двойственны: он и сам является покровителем, и пользуется покровительством церкви, созданной каролингским духовенством в IX веке[§].

Военное сословие также вовсе не так просто обрисовать, как это кажется с первого взгляда. Его реальное единство, цельность и сплоченность, несомненно, еще меньше, чем у сословия клириков. Термин *milites*, которым с XII века будут склонны называть сословие военных в трехчленной схеме, несомненно связан с появлением класса рыцарей внутри светской аристократии, но он больше запутает, нежели прояснит отношения между социальной реальностью и идеологическими рассуждениями, пытающимися ее объяснить. Таким образом, с IX по XII век появление *bellatores* в трехчленной схеме совпадает с образованием новой знати и в эпоху глубоких перемен в области военной техники связано с преобладанием у новой аристократии военной функции. Что касается короля *bellatores*, то он в первую очередь является военачальником и поддерживает с сословием воинов те же двойственные отношения «феодалного» короля, стоящего одновременно и во главе военной аристократии, и вне, над ней.

Если, несмотря на эту сложность в определении двух первых терминов трехчленной схемы, мы все же без труда понимаем, кого они обозначают, то с третьим термином дело обстоит иначе. Кто такие *laboratores*?[^] Встретившиеся нам эквиваленты *agricolae* и



* 125

† 126

Замечание о трехчленном обществе

61

* 127

428

"129

"130

rusſici показывают, что в рассматриваемую нами эпоху в районах где эти тексты были написаны*, речь идет о сельском населении. Сложнее определить, какая социальная совокупность здесь подразумевается. Принято считать, что этот термин обозначает весь остаток общества, совокупность всех работающих людей, то есть на практике в основном крестьянские массы. В пользу такой интерпретации говорит относительное единообразие общественного положения крестьян в X—XII веках на христианских землях*. Начиная с XII века под двойным влиянием экономического и социального развития городов и деревень третье сословие включает в себя всю совокупность рабочей силы, как мы бы сказали, первого сектора. В интересующую нас эпоху некоторые авторы понимают слово *laboratores* в таком широком смысле*.

Я думаю, что у авторов, первых толкователей и пропагандистов схемы, этот термин имел более узкое и точное значение, которое можно объяснить определенными экономическими и социальными инновациями, и что подобная интерпретация существенно меняет значение трехчленной схемы общества как инструмента национально-монархической идеологии IX—XII веков.

По крайней мере с конца VIII века слова, образованные от корня *labor*, обозначают формы сельского труда, подразумевая освоение, улучшение, количественное или качественное развитие земледелия. *Labor, labores* означает скорее результаты, плоды, доходы от труда, нежели сам труд. Именно вокруг этого лексического гнезда кристаллизуется словарный запас, свидетельствующий о заметном прогрессе в сельском хозяйстве многих районов начиная с IX века. Расширяются обрабатываемые, распаханые пространства (*labores* может быть синонимом *novalia*, десятин, взимаемых столько что распаханых земель^), увеличивается производительность вследствие усовершенствования техники (увеличение пахотных площадей, изменение приемов земледелия, применение удобрений, усовершенствование железных инструментов, позднее — распорашение асимметричного плуга и использование лошади).

Таким образом, *laboratores* начинает обозначать лишь тех сельскохозяйственных работников, которые являются основными проводниками экономического прогресса. Они же прежде всего пользуются его результатами. Это элита. Текст X века дает им недвусмысленное определение: «...те лучшие из лучших, кто есть /aboratores...»".

Итак, третье сословие трехчленной схемы составляет экономическая элита, находящаяся в первых рядах аграрного подъема христианского мира в IX—XII веках. Эта схема, предлагающая официальный, облагороженный образ общества, объединяет в себе не все социальные категории, а лишь категории, достойные выражать фундаментальные ценности общества: религиозные, военные и — новое явление в средневековом христианстве — ценности экономические. Даже в сфере труда средневековое общество на уровне культуры и идеологии остается обществом аристократическим.

ВРКМЯ и Труд

62

Здесь король *laboratores* является главой и гарантом экономического порядка, материального процветания в основном потому, что * 131 он утверждает мир, необходимый для экономического прогресса*. Конечная идеологическая цель схемы — выражение гармонии, взаимозависимости и солидарности между классами, между сословиями. Три сословия образуют структуру общества в государстве. Если равновесие между тремя этими группами, каждая из которых нуждается в двух других, не соблюдается, государство разваливается. А это равновесие может быть гарантировано лишь главой, арбитром. Этот арбитр — король. Итак, с возведением экономической функции в ранг идеологических ценностей, с появлением экономической элиты монархия становится еще более необходимой. Дуализм папа — император, соответствовавший двухчленному делению на клириков и мирян или неосуществимому разделению духовного и брального, отныне становится обреченным.

Короли становятся настоящими заместителями Бога на земле. В древних мифах боги соединялись в триады, объединявшие три ос-^f 132 новные функции*. В монотеистическом обществе монарх объединя-^{*} 133 ет

в своей персоне все три функции* и выражает собой единство тройственного национального общества. Но средневековая королевская власть, пользующаяся трехчленной схемой, может стать ее жертвой, если в ходе жестокой борьбы классов три сословия станут противниками короля-арбитра. Король Англии Генрих I в ИЗО году видел подобное в кошмарном сне: *laboratores*, затем *bellatores* и *oratores* нападали на него, первые — с орудиями труда, вторые — с оружием, третьи — со гьоиими рега-^s 134 лиями⁵. Но в таком случае *laboratores* принимают вид не дружественной элиты, а враждебной массы, опасного класса.

Честные и бесчестные профессии на средневековом Западе

Любое общество имеет свою социальную иерархию, говорящую о его структуре и менталитете. Я не ставлю цель разработать здесь социо-* 135 логическую схему средневекового христианства и его метаморфоз*. Так или иначе каждая профессия нашла в нем свое место, высокое или низкое в зависимости от эпохи. Моя задача — исследовать иерархию профессий на средневековом Западе. Профессии благородные и подлые, честные и бесчестные — эти категории полностью охватывают экономические и социальные реалии и, в еще большей степени, менталитет. Именно последний интересует меня прежде всего, при этом, конечно, нельзя игнорировать отношение между конкретными ситуациями и мыслительными образами. Несомненно, менталитет является стержнем общества и цивилизации, которая изменяется медленнее всего, но ему, несмотря на инертность и сопротивление, приходится подстраиваться, приспосабливаться к трансформациям инфраструктур. Здесь будет представлена не застывшая картина, а образ эволюции, стимулы, движущие силы и формы которой мы попытаемся обнаружить. Что презирилось в тысячном году, который будет задавать тон на заре Возрождения? Здесь предполагается попытка проследить движение колеса Фортуны средневековых профессий.

Одни промыслы осуждались безоговорочно: ростовщичество, про-

436 ституция; другие — лишь в определенных случаях*, в зависимости от обстоятельств (например, «подневольные занятия» — *opega seruilia*, запрещенные в воскресенье), от мотивов (торговля запрещена, если она имеет целью получение наживы — *lucri causa*, — и разрешена, если она направлена на помощь ближнему и на всеобщую пользу) или, в особенности, от личностей — речь идет в основном о видах деятельности, зап-

437 рещенных клирикам*. Однако очевидно, что профессии, запрещенные в определенных случаях, презирились: либо презрение, которое они вызывали, приводило к внесению их в черный список, либо, напротив, их присутствие в этом списке — пережиток забытого презрения — побуждало осуждать их уже по одной этой причине. Ясно, что запрет на какую-либо профессию для клириков в религиозном и «клерикальном»

емя и труд

64

*138

1139 Бесчестный работок, постыдные фомыслы, презренные занятия (лат.).

M40

§141 "142 "143 **144 §§145

"M46

обществе, каковым являлось общество средневекового Запады, не только не служил рекомендацией этой профессии, но, напротив, дискредитировал ее и практиковавших ее мирян. Помимо прочих это испытали на себе хирурги и нотариусы.

Несомненно, существует юридическое и практическое различие между запрещенными профессиями — «*negotia illicita*» — и занятиями просто бесчестными и подлыми — «*inhonesta mercimonia*», «*artes indecorae*», «*vilia official*». Но и те и другие вместе образуют ту категорию презириаемых профессий, которая интересует нас как факт общественного сознания. Попытавшись составить исчерпывающий список, нам пришлось бы перечислить едва ли не все средневековые профессии (сам по себе, впрочем, красноречивый факт*), так как обивиния варьируются в зависимости от документа, региона, эпохи. Назовем упоминаемые чаще других: трактирщики, мясники, жонглеры, комедианты, маги, алхимики, врачи, хирурги, солдаты⁵, сутенеры, проститутки, нотариусы, купцы**. Далее идут сукновалы, ткачи, шорники, красильщикч, кондитеры, сапожники[^]; садовники, художники, рыбаки, цирюльники**; балы, сельские стражники, таможенники, менялы, портные, парфюме-

.- " ss ...

ры, торговцы требухой, мельники⁵" и так далее .

Исследуя глубинные причины этих запретов, мы обнаруживаем сохранившиеся в средневековых умах весьма активные пережитки первобытного менталитета — древние табу примитивных обществ.

Прежде всего, табу на кровь. Оно отражается на судьбах мясников и палачей, а также касается хирургов и цирюльников или аптекарей, практикующих кровопускание (к ним относятся более сурово, чем к врачам); оно, наконец, настигает солдат. Кртшжадное общество средневекового Запады словно колеблется между наслаждением и ужасом от пролитой крови.

Табу на нечистоту, грязь бьет по сукновалам, красильщикам, поварам. Презрение к текстильным рабочим («синим ногтям», бунтарям XIV века), которые, как свидетельствует Иоанн Гарландский, ощущали враждебность и неприязнь окружающих, особенно женщин, находящихся их отвратительными^{ft}. Презрение к поварам и прачкам, наивно выраженное приблизительно в тысячном году епископом Адальбероном Ланским, восхваляющим клириков, освобожденных от подневольных работ, который заявлял: «Они не

мясники, не трактирщики... их не обжигает раскаленный жир... они не прачки и гнушаются кипятить белье...»***. У Фомы Аквинского мы с удивлением обнаруживаем философскую и теологическую аргументацию, с помощью которой самое низшее место в иерархии профессий он от-§§§149 водит мойщикам посуды, потому что они прикасаются к грязи!§§§

Еще одно табу — табу на деньги, игравшее важную роль в борьбе общества, живущего в условиях натурального хозяйства, против вторжения денежной экономики. Панический ужас перед кружком драгоценного металла порождает анафемы деньгам средневековых теологов (например, св. Бернара) и усиливает враждебность по отно-

m 147

«* 148



Честные и бесчестные профессии

65

M50

M51

452

«153

5 Заказ 1395

шению к купцам и особенно к ростовщикам и менялам, впрочем, вообще ко всем, кто имеет дело с деньгами*, ко всем получающим плату, наемникам; тексты особенно суровы к адвокатам, выступающим перед судом вместо причастных к делу лиц, и к проституткам — крайний случай (игре *lucrum*, дурно заработанных денег).

К этим древним, атавистическим основам христианство добавляет собственные запреты. Отметим прежде всего, что оно часто облачает первобытные табу в новые идеологические одежды. В декреталиях Грациана войны осуждаются не прямо, за пролитую кровь, а косвенно, за то, что они ослушались заповеди «не убий» — «взявшие меч, от меча погибнут» (Мф. 26:52).

Заметим также, что христианство в этом случае оказалось под двойным — еврейским и греко-римским — влиянием культурного и ментального наследия с общей идеологической доминантой морального превосходства видов деятельности, ведущих начало от предков. Несельскохозяйственным профессиям трудно снискать милость потомков земледельцев и пастухов. И церковь часто повторяла анафемы Платона и Цицерона, выражавших мнения античной земельной аристократии*.

Но более всего обогатило, то есть удлинило, список презренных и запрещенных профессий христианство в соответствии с особенностями своего видения.

Так, осуждались профессии, занимаясь которыми нельзя не впасть в один из смертных грехов.

Сластолюбие, например, было поводом для осуждения трактирщиков и содержателей бань, чьи дома пользовались дурной славой, жонглеров, побуждавших к сладострастным и непристойным танцам (что подчеркивается сравнением с нечестивым танцем Саломеи), содержателей таверн, живших за счет трех проклятых пристрастий: вина, игры и танцев, — и даже прядильниц, обвинявшихся в том, что они составляли добрую половину проституток*, что, должно быть, отчасти верно, если подумать о нищенской оплате, которую они получали.

Жадность, то есть корыстолюбие, не является ли она в некотором смысле профессиональным грехом как купцов, так и служителей закона — адвокатов, нотариусов, судей?

Осуждение чревоугодия ведет, естественно, к осуждению поваров.

Спесь и жадность, не усиливают ли они осуждение солдата, уже поставленного вне закона из-за проливаемой крови? Альберт Великий упоминает о трех основных опасностях военной профессии: «убиение невинных», «соблазн крупной наживы», «кичливость силой».

Здесь присутствует и лень, объясняющая включение в список профессии нищего, точнее говоря, способного к труду нищего, «не желающего работать по причине лени»⁵.

Еще строже осуждаются профессии, противоречащие некоторым из установок или основных догм христианства.

Корыстные профессии караются «*contemptus mundi*», презрением мира, это презрение должен выказывать каждый христианин.

ремя и труд

M54

M55

H56

66

Юристы также осуждаются, церковь часто противопоставляет легитимное каноническое право и право

гражданское, пагубное. Вообще говоря, в христианстве наблюдается тенденция осуждать любое мирское занятие (*negotium*) и, напротив, поощрять некоторую праздность (*otium*), подразумевающую веру в провидение.

Люди, будучи детьми Божиими, причастны божественному, и тело их является живой дарохранительницей. Все пачкающее его — грех. Поэтому сластолюбивые профессии или считающиеся таковыми клеймились с особой силой.

Братство людей, во всяком случае христиан, — основа для осуждения ростовщиков, нарушающих завет Христа: «... и займы давайте, не ожидая ничего» (Лк. 6:35). Убеждение еще более глубокое: человек должен трудиться по образу Божию*. Однако труд Божий — это Творение. Значит, профессия, ничего не создающая, является дурной или низкой. Необходимо создавать урожай, как крестьянин, или, по крайней мере, превращать сырье в изделие, как это делает ремесленник. Если ничего не создаешь, следует превращать (*mutare*), изменять (*emendare*), улучшать (*meliorare*)*. Купец осуждается зато, что он ничего не создает. Такова основная ментальная структура христианского общества, вскормленная теологией и моралью, получившими свой расцвет в докапиталистическом строе. Средневековая идеология материалистична в строгом смысле этого слова. Единственное, что имеет значение, это производство материального. Абстрактные ценности, устанавливаемые капиталистической экономикой, ей неведомы, отвратительны, она их осуждает.

Подобная картина характерна в особенности для раннего Средневековья. Западное общество в эту эпоху, преимущественно сельскую, окружает всеобщим презрением большинство видов деятельности, напрямую с землей не связанных. Вдобавок низменный труд крестьянина находит смирение в уловках «*opera servilia*», запрете подневольного труда по воскресеньям, а также в том, что высшие сословия — военная и земельная аристократия, духовенство — воздерживаются от всякого ручного труда. Несомненно, Некоторые ремесленники, а скорее художники, были окружены особым ореолом, когда магическое сознание удовлетворялось положительно: ювелир, кузнец, особенно куящий мечи... Количество таких специальностей невелико. Перед историком, изучающим общественное сознание, они предстают скорее в качестве колдунов, нежели людей ремесла. Престиж роскоши и силы в примитивных обществах...

Однако в XI—XIII веках ситуация изменяется. На христианском Западе происходит экономическая и социальная революция, наиболее ярким проявлением которой становится рост городов, а наиболее важным аспектом — разделение труда. Рождаются или развиваются новые профессии, появляются или приобретают полноценность новые профессиональные категории; новые социально-профессиональные группы сильны своей численностью и ролью, они



Честные и бесчестные профессии

67

M57

458

*От обстоятельств, от намерений (лат.).

требуют, они завоевывают уважение, а значит, и престиж, соответствующий их силе. Они хотят, чтобы с ними считались и добиваются этого. Эпоха презрения закончилась.

Отношение к профессиям пересматривается. Уменьшается количество запрещенных или неуважаемых профессий, появляется все больше причин, по которым разрешается занятие той или иной деятельностью, ранее предосудительной.

Великим интеллектуальным инструментом этого пересмотра является схоластика. Ее дистинкции разрушают грубую, отдающую манихейством, смутную классификацию досхоластической мысли. Казуистика отделяет занятия, бесчестные сами по себе, по своей природе (*ex natura*), от осуждаемых в определенных обстоятельствах (*ex occasione*); в XII—XIII веках это было ее заслугой, позже стало огромным недостатком.

Главное, что список профессий, осуждаемых неумолимо, *ex natura*, крайне сокращается.

Ростовщичество, например, еще в середине XII века безусловно осуждаемое, в декреталиях Грациана разделилось на множество операций, к некоторым из них (а их количество будет увеличиваться) станут относиться более или менее терпимо*.

Вскоре в христианском обществе изгоями останутся лишь жонглеры и проститутки. При этом фактическая к ним терпимость будет дополняться и теоретическим попустительством, даже попытками оправдания.

Бертольд Регенсбургский в XIII веке отнесет к отбросам христианского общества лишь бродяг, празднующих (*vagi*). Они составят *ami id diaboli*, дьявольское отродье, в противоположность другим профессиям, другим «состояниям» (*etats*), отныне допущенным в христианскую семью, *familia Christi*¹.

Для осуждения того или иного занятия, реабилитированного в повседневности и отныне законного,

требуются все более строгие, исключительные условия. Так, для осуждения купца необходимо доказать, что он действует злонамеренно, из корыстолюбия (*ex cupiditate*), из любви к барышу (*lucri causa*). Это оставляет широкое поле для «благих» намерений, то есть разного рода камуфляжа. Споры о намерении стали первым шагом на пути к толерантности.

Наряду с осуждением *ex causa* и *ex intentione**, появляются запреты в зависимости от личности, времени или места.

О переменах в сознании свидетельствует и то, что запреты, касающиеся клириков *ex persona*, предстают скорее не признаком высокого достоинства духовенства, а их притеснением, ограничением их господства. Отныне они дают преимущество мирянам в медицине и гражданском праве (папа Александр III в 1163 году запретил монахам покидать монастырь *ad physicam legesve mundanas legendas* для преподавания медицины или гражданского права) и, конечно, в торговле, что не обходилось без протестов со стороны клириков,

ремя и труд

68

протестов, свидетельствующих об уменьшении их выгод, а также о падении престижа этих запретов.

Некоторые запреты связаны со временем: запрет на труд по ночам, например, в итоге защищает ремесло, препятствуя браку.

Наконец запреты, исходящие из места, идет ли речь о запрете на занятие профессиональной деятельностью в дурном месте, *ex loci vilitate*, или, напротив, в церкви, *ex loci eminentia*, также способствуют повышению значимости профессиональных мест, специализированных мастерских и наравне с запретами, касающимися духовенства, обеспечивают монополию специалистов, профессионалов-мирян.

Еще более важно то, что мотивы прощения и оправдания свидетельствуют о радикальности перемен.

Сначала применяется традиционная, но распространяющаяся на большее количество случаев

«необходимость» прощения, скажем, бедного священника, вынужденного промышлять каким-либо ремеслом, или крестьянина, под угрозой дождя убирающего свой урожай в воскресенье.

Существует также благое намерение, *recta intentio*, которое может оправдать как изготовителя оружия, стремящегося лишь снабдить защитников правого дела, *ad usum llicium*, так и мастеращих и продающих игрушки, предназначенные единственно для развлечения — лекарство от уныния и черных мыслей, *ad recreationem vel remedium institiae vel noxiarum cogitationum*. Так субъективизация психологической жизни заменяет рассмотрение только внешних поведенческих проявлений оценкой внутренних намерений: профессиональные табу отступают с утверждением индивидуального сознания.

Помимо этого с конца XII века появляются два более высоких оправдания.

Первое — это забота о всеобщем благе, понятие о котором выступило на первый план с развитием структуры общественного управления, городского или княжеского, и освященного аристотелевской философией. Так, право гражданства получают «ремесленные профессии, такие как изготовление тканей, одежды и тому подобно-159 го, необходимого для человека»*. Таким образом получает оправдание и купец, благодаря которому продукты, которые невозможно найти в какой-либо стране, привозятся туда извне — особый случай всеобщего блага, связанный также с возобновлением «международной» торговли широкого радиуса действия, с зарождением *Weltwirtschafte*, «мировой» экономики.

Второе — это работа, труд. Труд перестает быть объектом презрения, знаком низшего положения, становится достоинством. Затрачиваемый труд оправдывает не только занятие какой-либо профессией, но и доход, который она приносит. Таким образом получают санкцию профессора и наставники новых городских школ, получивших распространение в XII веке и ставших университетами XIII века. Эти новые преподаватели, в противоположность монахам монастыр-



Честные и бесчестные профессии

69

M60

M61

* Поучительными примерами (лат.).

M62

ских школ, получают вознаграждение за преподавание в виде зарплаты, назначенной общественными властями, специальных церковных пребенд или, чаще, платы учащихся. Это наемный умственный труд, увеличивающий продаваемую традицией категорию «наемников», и он наталкивается на серьезное препятствие — осуждение продажи знания, «дара Божьего, коим нельзя торговать»*. Но вскоре вознаграждение университетского преподавателя получит оправдание через труды, которым он предается на благо студентов. Это плата за его труд, а не цена его знаний.

В трех случаях, на примере трех профессий можно проследить, как развивалось новое отношение к профессиональной деятельности. Речь идет о случаях крайне деликатных, о профессиях, которые

продолжаются считаться особо «опасными», которыми вряд ли можно заниматься, не совершая греха. Прежде всего, это жонглеры*. В начале XIII века следует различать три сорта жонглеров: акробаты, постыдно кривляющиеся, бесстыже обнажающиеся или выражающиеся в отвратительные костюмы; прихлебатели, живущие при дворах и в свитах знати, злоязычные, никчемные бродяги, клеветники и богохульники; музыканты, цель которых — очаровать слушателей. Две первые категории осуждаются, а в третьей происходит новое разделение: на завсегдатаев балов, народных гуляний, пособников распущенности, и тех, кто воспекает подвиги героев и жизнь святых, утешает печали и тревоги. Лишь последние занимаются достойным делом, но это допущение становится лазейкой, через которую все жонглеры проникнут в стремительно расширяющийся мир дозволенных профессий.

Рассмотрим, как проходит уже не теоретическая, а практическая интеграция новоявленных членов общества «комильфо».

Сначала через анекдоты, ставшие *exemplum**, которые стереотипно повторяются в проповедях и назидательных трудах. Существует, например, история о жонглере, допытывающемся у папы Александра III о возможности заслужить себе спасение. Понтифик же, вопросив, владеет ли он другой профессией, и получив отрицательный ответ, уверяет его, что он может без страха зарабатывать на жизнь своим ремеслом при условии, что будет избегать сомнительных и непристойных поступков^.

Случай с купцом известен более других и имеет наибольшее количество вариаций. Число оснований для прощения, затем оправдания и наконец для уважения этой профессии, столь долго очерняемой, увеличивается. Некоторые из них стали классикой схоластических упражнений и хорошо известны. Указывается на риск, которому подвергают себя купцы: убытки, которые они действительно терпят (*damnum emergens*), замораживание денег в долгих предприятиях (*lucrum cessans*), опасность несчастного случая (*periculum sortis*). Таким образом, рискованность торговой деятельности (*ratio incertitudinis*) оправдывает доходы купца и даже

емя и труд

*163

70

проценты, которые он берет с денег, вложенных в некоторые операции, то есть «лихоимство», проклятое ростовщичество.

Но более всего купца оправдывает его труд и всеобщее благо. Здесь сходятся во мнении и теологи, и специалисты канонического права, и поэты*.

Фома Кобхэмский пишет в своем «Руководстве для исповедников» в начале XIII века: «Во многих странах наступила бы крайняя бедность и скудость, если бы купцы не привозили то, что есть в изобилии в одном месте, в другое, где этих вещей недостает. При этом они с полным правом могут получить плату за свой труд».

Фома Аквинский пишет: «Если занятие торговлей имеет целью общую пользу, чтобы в стране было достаточно вещей, необходимых для существования, прибыль уже рассматривается не как самоцель, а как оплата за труд».

В начале XIV века Жиль ле Мюизи, каноник из Турне, пишет в своем «Слове о купцах»:

Чтобы могла страна всем нужным ей снабдиться, Приходится купцам в поте лица трудиться. Чтоб все, чего в ней нет, привезть со стороны. Преследовать же их не должно без вины, Поскольку, по морям скитаясь беспокойны, Везут в страну товар, за что любви достойны.

(Перевод А. Х. Горфункеля)

Дело доходит даже до проституток, которым также пытаются найти оправдание, по крайней мере в одном странном тексте. Вопрос о законности доходов проституток, самой позорной категории лиц наемного труда, всегда получал отрицательный ответ, что на практике выражалось в принятии или непринятии милостыни и даров от падших женщин. Подобный случай наделал много шума в Париже в конце XII века. Рассказывают, что во время строительства собора Парижской богородицы группа проституток попросила у епископа разрешения подарить витраж Святой Деве, пример такого корпоративного витража, который, впрочем, не включал бы в себя каких-либо изображений их ремесла. Епископ в затруднении искал совета и в конце концов отказал. До нас дошло мнение, высказанное автором одного из первых «Руководств для исповедников», Фомы Кобхэмского. Аргументы ученого каноника весьма забавны. Он пишет: «Проститутки должны числиться среди наемных лиц. Они дают для использования свое тело и исполняют работу... Отсюда такой принцип мирского правосудия: она поступает скверно, будучи проституткой, но она не поступает скверно, получая плату за свой труд, пусть даже как проститутка. Отсюда тот факт, что можно раскаиваться в том, что занимаешься проституцией, и, однако, оставлять себе доход, получаемый от этого занятия, чтобы раздавать его в качестве милостыни. Но если занятие проституцией имеет целью получение



тестные и оесечстные профессии

удовольствия, если свое тело дают напрокат ради наслаждения, значит, продается не труд, и доход в этом случае столь же постыден, как и само действие. То же самое, если проститутка пользуется духами, приукрашивается, чтобы привлекать ложными прелестями, делать приманкой красоту, которой она не обладает, она совершает грех, так как клиент покупает то, что видит и что в данном случае является обманом, следовательно, проститутка не должна оставлять себе прибыль, которую она из этого извлекает. Поистине, если бы клиент увидел ее такой, какая она есть на самом деле, он не дал бы ей и обولا, но, так как она предстает перед ним в красе и блеске, он платит ей сполна. В этом случае она должна оставить себе один обол, а остальное вернуть клиенту, которого обманула, или церкви, или беднякам...» Таким образом, значение оправдания трудом к концу XII века увеличилось настолько, что наш автор, увлекшись, пытается набросать профессиональный моральный кодекс проституток. В конце концов, опомнившись, Фома Кобхэмский внезапно вспоминает о существовании настоятельного требования осуждать проституцию саму по себе, *ex natura*, и дезавуирует возможные толкования своих аргументов, приведенных выше. Но этот частный случай показывает нам, однако, как обобщение может быть доведено до абсурда и презренное занятие может обрести легитимность.

Отныне на этой огромной стройке (по образу городской стройки, где различные ремесла сотрудничают), каковой является мир, каждая профессия исполняет свою материальную роль и несет духовное значение. Ни одно занятие не является преградой спасению, у каждого есть свое христианское призвание, каждое входит в эту *familia Christi*, объединяющую всех благонравных работников. Множатся социологические схемы, интегрирующие и структурирующие старые и новые профессии. Традиционные границы свободных ремесел расширяются и принимают в себя все новые специальности, интеллектуальные, школьные¹ и — еще более значительный факт — ремесленные искусства, дотоле презируемые*. Иоанн Солсберийский, используя старый антропоморфный образ государства, в котором каждая профессия, включая крестьян и ремесленников, представляет часть тела, подчеркивает взаимодополнительность и гармонию всех видов профессиональной деятельности*. Гонорий Августодунский изображает науку родиной человека, набрасывая интеллектуальный и духовный путь человека, вдоль которого расположены города, каждый из которых символизирует область знаний и совокупность профессий*.

Чувствуется, что причины столь фундаментальных перемен в сознании и поведении по отношению к профессиональной жизни следует искать глубже.

Экономические преобразования, назревающие там и тут, ведущие к более или менее радикальным, более или менее быстрым сменам воззрений, становятся еще более действенными, накладываясь

Время и труд

72

на социальную эволюцию, объясняя историческую эволюцию честных и бесчестных, уважаемых и презируемых профессий.

Первоначально общество было сельским и военным, замкнутым само на себя, управляемым двумя сословиями: военной и земельной аристократией и духовенством, также являющимся крупным землевладельцем.

В эту эпоху на большинство профессий распространялось двойное презрение. Оно было направлено прежде всего на труд серва, унаследовавшего это презрение от раба. Что объясняет существование длинного списка «подневольных работ», унижающего профессии зависимых ремесленников, а также сельский труд, сохраняющий, несмотря ни на что, ореол, окружающий земледельческий мир.

Это презрение относится также и к наемным работникам, странной категории, над которой висит двойное проклятие, категории продающих свою свободу (в эпоху, когда свобода и благородство представляют собой одно и то же), работающих за деньги.

Наконец, это презрение затрагивает весь класс *laboratores*, работников, всю массу низших слоев, в противоположность высшим слоям, *oratores* и *bellatores*, тем, кто молится и сражается, то есть духовенству и рыцарству.

Но и между двумя доминирующими сословиями нет равенства. В иерократическом мире духовенство дает почувствовать мирской аристократии разделяющую их дистанцию. Только духовенство безупречно. В пике светским сеньорам оно сохраняет некоторое презрение по отношению к военному кровопролитному делу, некоторый антимилитаризм. Прикрываясь чистотой и непорочностью, оно обличает людей с окровавленными руками, являющихся одновременно ее союзниками и конкурентами.

Но с экономическим обновлением XI—XIII веков, с возрождением торговли с дальними странами, с ростом городов социальный пейзаж изменяется. Появляются новые общественные слои, связанные с новыми видами деятельности: ремесленники, купцы, специалисты. Завоевывая свои позиции в материальном плане, они желают добиться признания и общественного уважения. Для этого им необходимо победить предрассудки в отношении труда, сущности их занятия, основы их положения. Среди способов повышения статуса отметим лишь использование религии, инструмента, необходимого для любого материального и духовного возвышения в средневековом мире. Так, каждая профессия получает своего святого покровителя,

иногда несколько, и корпорации, изображая своих святых покровителей в процессе занятия данной профессиональной деятельностью, по крайней мере с инструментами, символами профессии, восхваляют свое занятие, умаляя презрение к их деятельности, прославленной столь могущественными и почтенными ее представителями.

Однако эта эволюция в различных частях христианского мира имеет разные черты. В Италии, например, новые слои добиваются такого триумфа, что старая аристократия вскоре частично восприни-



Честные и бесчестные профессии

73

M67

468

M69

мает образ жизни этих парвеню. Труд и торговля для благородного жителя Италии, урбанизовавшейся очень рано, не являются занятиями недостойными. Епископ Отгон Фрейзингенский, сопровождая в середине XII века своего племянника, императора Фридриха Барбароссу, ошеломленно констатировал, что ремесленники и купцы пользуются в Италии большим уважением*. Что сказал бы этот феодал, если бы он увидел итальянских сеньоров, опустившихся до занятий простолюдинов? Можно представить себе его возмущение, если мы видим, как четыре века спустя такой независимый мыслитель, как Мишель Монтень, в свою очередь удивляется, глядя на эту деловитую итальянскую знать*. В других местах, в частности во Франции, враждебность знати по отношению к труду укрепились и институционализировались в социальном и ментальном феномене *derogance* (потери дворянства)*. Людовик XI был бессильен что-либо поделать. Отныне два вида презрения сталкиваются между собой: презрение аристократов по отношению к работникам и презрение работников по отношению к бездельникам.

Но единство мира труда против мира молитвы и мира войны, если оно когда-либо существовало, длилось недолго. Объединившись против старых господствующих классов, эти социальные категории: низшие слои ремесленников, добившиеся общественного уважения, и высшие слои городского мира, богатые буржуа, использующие в борьбе с церковью и знатью вес и силу трудящихся масс,— вскоре оказываются разделенными как в духовном, так и в материальном плане. Происходит расслоение, отделившее высший слой городского общества — для удобства назовем его «буржуазия»,— от низших слоев; крупных купцов, менял, богачей, с одной стороны, и мелких ремесленников, рабочих, подмастерьев, бедняков — с другой. В Италии, например во Флоренции, контраст проявляется в институтах власти — «высшие ремесла» противопоставляются «низшим ремеслам» и представители последних удаляются с муниципальных должностей.

Новые границы презрения разделяют новые сословия, даже профессии. Чрезмерное дробление профессий приводит к тому, что в 1292 году в Париже согласно регламенту их было 130: восемнадцать связанных с продовольствием, 22 в работе с металлами, 22 тка-ческие и кожевенные, 36 в изготовлении одежды и т. д. Это горизонтальное раздробление. Но существовало еще и вертикальное деление: дискриминация отбросила к низу социальной лестницы ткачей и в еще большей степени сукновалов и красильщиков; холодных сапожников (*savetiers*) поставила ниже сапожников; хирургов и цирюльников-аптекарей ниже врачей; а среди последних выше встали врачи все более и более книжные, уступающие презренную практику ничтожным практикующим врачам.

У флорентийца Джованни Виллани, типичного представителя крупной деловой буржуазии Италии, фламандский сброд низших ⁴170 профессий вызывает лишь презрение⁵.

Зреет И труд

Труд сам по себе больше не является границей, разделяющей уважаемые и презираемые категории, новой границей между уважением и презрением становится труд физический. Интеллектуалы, прежде всего преподаватели университетов, спешат занять места с положительной стороны этой границы. Даже нищий поэт Рютбеф гордо восклицает: «Я не из тех, кто работает руками». В противоположность поденным рабочим, мир патрициата, новой аристократии, объединяет тех, кто не работает своими собственными руками: работодателей и рантье. Даже в деревне сеньоры, ставшие рантье от земли, дают на крестьянина, занимающего положение ниже, чем когда-либо, бременем господских прав и своего презрения.

Новое презрение приносит с собой как возрождение табу предков, так и феодальные предрассудки.

Красноречивым свидетельством тому является положение мясников, которым даже с помощью своего богатства, — а некоторые из них являются богатейшими жителями -*171 ми города,— не удается преодолеть барьер презрения. Они будут руководителями многих народных восстаний в XIV—XV веках, оказывая поддержку своими деньгами, провоцируя восставшую «коммуна» своей злобой.

Церковь следует этой эволюции. Первоначально функционируя в феодальном обществе и санкционируя его презрение к профессиям, она впоследствии принимает возвышение новых слоев, часто способствует ему,

очень рано начинает покровительствовать купцам, дает новым социально-профессиональным группам теоретическое и духовное оправдание их положения и повышения их общественного и психологического статуса. Но она поддерживает также и реакцию дворян и буржуазии. Действительно, рассуждения о профессиях не входят в ее обязанности. Если в Средневековье она и допускает, что нет недостойных занятий, то она слишком связана с правящими классами, чтобы решительным образом влиять на отношение к профессиям. Она делает не больше, чем в конце античности по отношению к рабству. Реформация мало что изменит в данном вопросе. Если и правда то, что труд имел большую ценность в протестантском мире, 472 чем в католическом (хотя это не доказано)*, то это служило лишь тому, чтобы в большей степени подчинить трудящиеся массы протестантской аристократии и буржуазии. В данной области религия и идеология скорее являются следствием, чем причиной. История отношения к профессиям — глава истории сознания — в конечном счете является главой социальной истории.

M73.

474 475

476

Крестьяне и сельское общество в литературе раннего Средневековья (V—VI века)

Для определения границ данного очерка необходимо сделать три предварительных замечания.

1. Хронологические рамки очерка весьма ограничены. Период раннего Средневековья охватывает продолжительный временной период, в основном с V по XI век, а иногда распространяется и дальше. Мне отлично известно, что скудость документации, сама по себе говорящая о скромности инструментария самоувековечения этой эпохи и о том, насколько медленно протекали процессы эволюции структур того времени, вынуждает нас прибегать к истории, «вытянутой в длину», и не позволяет составить для этих веков столь же тонкую хронологию, как для более поздних периодов. Мне следует принести свои извинения за то, что мои исследования ограничиваются двумя веками, V и VI, с некоторыми экскурсами в век VIII, что для других периодов было бы, напротив, чересчур амбициозно. Необходимо, однако, отметить, что исследуемый нами период представлял собой время, когда индивидуальная жизнь была коротка, а жизнь коллективная — медлительна.

Вот каковы причины сделанного выбора. Прежде всего, я несколько лучше знаком с литературой этого периода, нежели последующих веков. Кроме того, в ментальном и чувственном планах это время является периодом возникновения основных тем того, что мы называем Средневековьем. Можно обобщить термин, который Рэнд применил к нескольким выдающимся фигурам этой эпохи, и сказать, что это время было временем закладки фундаментов, основ, интеллектуальным и духовным инкубационным периодом Средневековья. В качестве главных свидетелей по данному делу я привлек несколько ключевых произведений: размышления об обществе, возникшем в результате великих нашествий, содержащиеся в «De gubernatione Dei» Сальвиана, середина V века¹¹; два шедевра литературы красноречия VI века: проповеди Цезария Арелатского*, начало VI века, и относящиеся к концу века «De correctione rusticorum» Мартина из Браги⁵; написанная в конце того же века уникальная летопись времени «Historia Francorum» Григория Турского; агиографические

Время и труд

M77

M78 *179

⁵ Бессознательные прообразы (термин психоанализа).

** Изображения, отражения (фр.).

"180

76

свидетельства, в первых рядах которых опять Григорий Турский с «Miracula», «Liber de Gloria Confessorum», «Vitae Patrum»* и Григорий Великий со своими «Диалогами», в особенности со второй книгой, посвященной св. Бенедикту*; наконец, представитель поэзии Фортунат*.

2. Моей целью не было описание того, какими крестьяне предстают в литературе V—VI веков. В этом случае мой очерк был бы весьма кратким (мы увидим ниже, почему). Я хотел бы поставить проблему отношений литературы и общества. Отношения эти не просты. Образ общества, представленный в литературе (или в иконографии, в формах иногда подобных, иногда отличающихся, так как литература и изобразительное искусство часто имеют свою тематическую специфику), состоит в сложных отношениях с обществом в целом, с господствующими классами, которые им управляют, с отдельными группами, которые на него влияют, с писателями, которые воплощают его в своих произведениях. Не углубляясь в теоретические обобщения, скажем, что этот образ является одновременно и отражением, и приукрашенной картиной реального общества. Если, прибегая к риторическому приему, литературу можно назвать зеркалом общества, то зеркало это будет в той или иной степени кривым. Возникающие в нем картины будут отвечать сознательным и бессознательным потребностям коллективной души, глядящей в него, они будут зависеть от интересов, предрассудков, от восприятия и невротизации социальных групп, создающих это зеркало и предлагающих его обществу, по крайней мере той части общества, которая может его видеть, то есть умеет

читать, а также, к нашему счастью, следующим поколениям, вооруженным лучшим образом, чтобы увидеть и объяснить эту игру иллюзий. Историк обществ и цивилизаций литература предлагает скорее *imagos*⁵, нежели *images*^{**}, и вынуждает его к попытке психоанализа коллективного прошлого[^]. Это зеркало общества, предлагаемое нам литературой, иногда как бы лишено амальгамы, очертания фигур в нем расплываются и исчезают по воле его создателей. Именно так обстоит дело с крестьянами и сельским обществом в литературе раннего Средневековья.

3. Таким образом, мой предмет в каком-то смысле не существует. Слегка забегаю вперед, я должен признать, что в литературе V—VI веков нет ни крестьян, ни сельского общества, и в первую очередь моя цель — объяснить это отсутствие.

Отсутствие удивительное, парадоксальное. В каждом докладе, сделанном в Сполето, показывается и доказывается, что основной чертой истории раннего Средневековья является сельский характер экономики и общества. Земля в этот период становится основным источником существования, богатства, власти. Однако в литературе эпохи отсутствуют действующие лица этого процесса. Более того, если в греческой и римской литературе они играли пусть не первостепенную, но, по крайней мере, важную роль, то теперь они полностью исчезают. Это касается не только крестьянских масс. *Dominus*, цер-



Крестьяне и сельское общество

77

'181

182

H83

ковный или светский, ставший как минимум с V века основным владельцем земель, почти не появляется в данном качестве в литературе эпохи. Попытка объяснить это «исчезновение» сельского и в особенности крестьянского общества из литературы V—VI веков станет первым пунктом настоящего очерка.

* * *

Крестьянин (*agricola*) — важный персонаж античной римской литературы, язык которой называли языком крестьян, персонаж, появляющийся как в экономике-моральных трактатах республиканского периода («*De Re Rustica*» Варрона, «*De Agricultura*» Катона), так и в идеализированной форме в буколической поэзии (особенно у Вергилия и его последователей), — исчезает в литературе раннего Средневековья*. Уже в эпоху империи он отсутствует в трактатах о сельской экономике Колумеллы и Палладия. Буколическая поэзия (я не стану задерживаться на различии между крестьянином и пастухом, возможно, заслуживающим размышлений), как отмечает Курциус, быстро захлестнула христианской среде*.

В IV веке свои силы в данной области пробуют Помпоний и Эн-делехий (*Severus Sanctus*). Последний в эклоге, посвященной «бычьей чуме», падежу скота, произошедшему около 395 года, выводит на сцену двух более или менее символических крестьян, язычника и христианина⁵. Затем приходится ждать каролингского возрождения, но успех эклоги Теодульфа в X веке**, подтвержденный присутствием произведения в каталоге Конрада из Хирсау начала XII века и существованием персонажа Теоделе у Рабле, говорит о характере литературной традиции эрудитов-гуманистов. Поэзия Фортуната, изобилующая штампами, по правде говоря упадочническими, изображает деревню поздней античности (*tardo antico*), лишенную людей, крестьян. Фрукты, которые посылаются Радегонде, казалось бы, выращены и собраны Богом и природой без какого бы то ни было вмешательства людей. Символизмом и стереотипами наполнены не только образы сельской жизни (епископ, например, присваивает себе метафору пастуха, *pastor gregis*), столь частые еще у Цезария Арелатского, многочисленные библейские образы все реже встречаются в литературе в течение VI века. Что привело к этому отсутствию крестьян и сельского общества в литературе на пороге Средневековья?

Несомненно, земледелец уже лишился экономического, социального и идейного тыла, обеспечивавшего его успех в литературе предшествующих эпох.

1. Идеология раннего Средневековья не расположена к труду и в особенности к труду низкому, предназначенному лишь для выживания, к которому в основном сводится весь человеческий труд на заре нелегкого зарождения средневекового общества. Несомненно, сама нищета приводит к тому, что улучшения, полученные с помо-

•184 "185

неблагоприятное наследие оказывает давление на идеологическое отношение к труду в эту эпоху:

— греко-римское наследие, продуцированное классом, жившим за счет труда рабов и гордившимся своей праздностью;

— наследие воинственных варваров, привыкших получать львиную долю ресурсов из военной добычи и во всяком случае предпочитавших военный образ жизни;

— наиболее важным в этом христианизированном обществе является иудео-христианское наследие, подчеркивающее первенство созер-

187 цательной жизни, расценивающее отказ положиться на провидение в удовлетворении своих материальных нужд как грех, как недостаточную веру человека в Бога. Именно с этих позиций Цезарий Арелатс-

^f 188 кий* отвергал возражения тех, кто напоминал, что человек должен трудиться, чтобы обеспечивать себе пищу, одежду, жилище, и ссылаясь на тексты ап. Павла, в частности на фразу из Второго послания к Фессалоникийцам. Эта фраза с XI века станет основной опорой сторонников увеличения ценности труда: «Кто не трудится, тот и не ешь».

Св. Бенедикт в «Правилах», носящих его имя, говорит о необходимости занятия физическим трудом, но он подразумевает под этим форму покаяния, закон искупления, установленный для человека после первородного греха.

2. Если еще и существуют свободные крестьяне, мелкие собственники, сохранившиеся в некоторых местах, возможно, в коли-

* 189 честве даже большем, чем считалось*, их экономический и общественный вес практически равен нулю. Реальная социальная и правовая участь крестьян — это участь *sewi, mancipia, coloni*. На поргит Средневековья Сальвиан пишет о низком положении крестьян в обществе. Он считает, что согрешивший варвар достоин прощения более, чем согрешивший христианин, а также считает проступок хозяина или ⁵190 патрона более серьезным, чем проступок колона или серва[§]. Но он признает коллективную вину рабов — несомненно, что *рабы отвратительны и недостойны*, — этому классу он не предоставляет

"191 никаких исключений при определении вины, но допускает их для высших сословий. Он принимает и уже предлагает недифференцированный отвратительный образ крестьянства средневекового Запада.

3. Однако исчезновение крестьян из литературы не затрагивает сам этот класс общества. Это исчезновение становится фактором общего упадка реализма и в особенности реализма в описании общества и людей в литературе и искусстве. Вспомним, что изобразительное искусство практически исчезло, в особенности изображение человека.

Реализм не является «природным», первичным, он также не является результатом какого-то нового взгляда. Это продукт визуального, ментального и культурного завоевания. Раннее Средневековье характеризуется вторжением примитивизма в том или ином его проявлении, а примитивное искусство абстрактно. Церковь заменяет языческий реализм миром символов, знаков. Она отрицает значимость человека пе-



Крестьяне и сельское общество

ред лицом Бога и потустороннего мира и навязывает новые системы представлений об обществе. Это может быть элементарный дуализм: клирики—миряне, могущественные—униженные (последнее различие отягощено социальным содержанием, к которому мы еще вернемся). Прежде всего это собственно религиозные схемы, разрушающие традиционную картину общества, организованного в соответствии с

социальными функциями, и изменяющие ее в зависимости от воззрений, обозначенных в соответствии с религиозными целями. Так происходит в случае с Римом 590 года, обществом, несомненно, городским, но лишенным экономических и профессиональных признаков. Папа Григорий Великий делит население Рима, опустошенного тогда чумой, на семь покаянных и искупительных процессий: белое духовенство, черное духовенство мужского пола, монахини, дети, миряне мужского пола, вдовы, замужние женщины*. Или общество уподобляется, сводится к группам смертных грехов: восемь смертных грехов у Кассиана, семь смертных грехов у Григория Великого, двенадцать злодеяний Псевдо-Киприана в середине VII века*. Отметим, рискуя забежать вперед, что в последнем списке под маской бедняка скрывается наш крестьянин, для которого великим грехом является гордость, то есть нежелание оставаться униженным, общественное честолюбие, которое станет грехом в обществе, застывшем в своих социальных формах. Эта всеобщая абстрактная тенденция затрагивает прежде всего крестьян, подобно рабам Сальвиана, образующим безликую толпу грешников, не допускающую исключений и существования индивидуумов, достойных спасения. Автор недавно вышедшего труда о воинах эпохи Меровингов пишет, что представителями меровингского общества считались лишь клирики и воины*. К крестьянину Средневековья, свободному или нет, относились с глубоким презрением. *Servus* не мог получить церковный сан⁵, но даже свободный крестьянин (хотя бы по причине своего невежества) имел мало шансов стать служителем церкви и даже вступить в монашеский орден, чьи устои еще рыхлы и несколько анархичны, тем не менее прием в него крестьянина считается позором. Франтишек Граус в своей прекрасной книге о меровингском обществе напоминает, что лишь в XIII веке церковь канонизирует одного из крестьян, чтобы появился святой крестьянин".

* * *

И все же этих отвергнутых, казалось бы, литературой раннего Средневековья крестьян можно разглядеть, присмотревшись повнимательнее, под различными масками.

1. Крестьяне появляются как *pagani* (язычники) в эпоху, которая была в первую очередь эпохой евангелизации и евангелизации деревни**.

Можно спорить о значении и историческом понимании слова *paganus*.

Можно согласиться с Мишелем Робленом и допустить, что этот термин имеет смысл латинского *genfi/is*⁵⁵, греческого *eOvi^SC* и через

Время и труд

80

них древнееврейского *goy*, «что язычество нельзя идентифицировать с сельским обществом и что употребление этого термина объясняет-199 ся древнееврейским происхождением христианского словаря»*.

Так или иначе начиная с V века для христианских авторов *pagani* тождественны крестьянам и наоборот. Кассиодор и Исидор Севильский своими этимологическими играми, не имеющими научного значения, свидетельствуют о фактах сознания. «Всем известно, что *pagani* (крестьяне-язычники) берут свое название от *villa* (владение), так как то, что по-латински называют *villa*, по-гречески называют *pagos*», — пишет Кассиодор в «*Expositio in Canticum Canticorum*». Исидор Севильский в «Этимологиях» (8,10) пишет: «...*pagani* (крестьяне) берут свое название от *pagi* афинян, где они появились. Там в сельской местности и в *pagi* они создали языческие святыни и идолов». На протяжении всего «Жития св. Мартина» Сульпиций Север отождествляет *rustici* (жители деревни) с *gentiles* (язычники) и *pagani* (крестьяне). Фортунат в жизнеописании этого же святого поступает аналогично. Он пишет: «...здесь крестьянская толпа препятствует разрушению языческих святынь... когда он хотел уничтожить храм Эдуэнов, необразованные 1200 крестьяне деревни помешали ему»¹".

Однако, этот *rusticus paganus* одинаково привязан к старым крестьянским суевериям и к организованному, институционализированному язычеству римской религии. Цезарий Арелатский и Мартен из *201 Браги подтверждают это*. В случае с крестьянскими суевериями, о которых говорится в «*De correctione rusticorum*», этнографические исследования показали, что их существование никогда не прекращалось, они все еще присутствуют в современных крестьянских обще-202 ствах на северо-западе иберийского полуострова®.

Такими околными путями литература раннего Средневековья подходит к проблемам фольклора, а значит, и крестьянской культуры. Но речь идет вовсе не о нечаянном реванше крестьянина над клириком, а скорее об использовании фольклорных элементов, отделенных от их культурного крестьянского контекста, с иной целью, с це-203 лью евангелизации**.

Однако возникает проблема: Запад эпохи раннего Средневековья представляет собой сельское общество. Эта эпоха на Западе рассматривается обычно как эпоха возвращения технических приемов, социальных структур, примитивной ментальности, скажем, доримской, как время расцвета традиционных крестьянских структур, ока-204 зывающих значительное сопротивление переменам¹¹¹".

Крестьянин раннего Средневековья — это едва похожий на человека монстр, который и в литературе позднего Средневековья все также будет возникать перед юнцами и рыцарями, нападать на них и убивать в темном и диком лесу, где крестьянин-дровосек чувствует себя как дома. Такие крестьяне, наводящие ужас своими дикими криками и выпученными глазами, появляются перед Окас-205 сеном и Ланселотом**.



Крестьяне и сельское общество

81

*206

'207

*208

«209

'210

6 Заказ 1395

Таким образом, крестьянин, даже став христианином, остается первым из грешников. Уже не говоря о серве, олицетворяющем собой рабское положение человека по отношению к греху (*servus peccati*)*. Все *rustici* автоматически считаются грешниками, они грешны от рождения, от природы. Цезарий Арелатский, обычно не персонифицировавший персонажей своих проповедей, не приписывавший грешнику какую-либо индивидуальность или социальную специфику, делает исключение для трех специально указанных категорий: *духовенство*, для которых грех особо опасен по причине их положения (здесь подразумевается лишь малая группа недостойных духовников); торговцы, но в начале VI века они составляют очень малую группу в обществе южной Галлии; и наконец, крестьяне, которые, казалось бы, предназначены судьбой для некоторых разновидностей греха.

Все *rustici* полагаются пьяницами и сластолюбцами[^]. Более того, в это время формируется мнение, что все постыдные болезни являются знаком и наказанием за грех. Крестьяне же, часто недоедающие, не соблюдающие гигиены, получающие физические увечья, таким образом, представляют собой породу глубоко грешную. Проказа у ребенка является знаком сластолюбия родителей, а большинство болеющих проказой — крестьяне, так как, по словам Цезария, они рождаются от сластолюбия*.

2. Крестьянин — это еще и бедняк (*pauper*), а бедняки рассматриваются как однородная масса. Однако о тождестве бедняка и крестьянина можно говорить не всегда: в текстах трудно разделить бедняков городских и сельских[®]. Так, у Григория Турского Галлия выглядит государством высокоурбанизированным, но при этом практически не проводится разграничения между городским и сельским населением. Что это означает? Мартин из Браги, изучая крестьянское общество для написания «*De correctione rusticorum*», брал в качестве примера не только проповеди Цезария Арелатского, но и, возможно, «*De catechizandis rudibus*» св. Августина**. Между тем Августин различал среди верующих, которых следует наставлять и поучать, «малочисленных и многочисленных, ученых и невежественных, горожан и крестьян». Несомненно, пара *urbanus* и *rusticus* часто получает переносный смысл «цивилизованный—невежественный», мы увидим это ниже, но различие, противопоставление города и деревни, явно выраженное у св. Августина, отсутствует у Мартина из Браги.

Существуют, однако, тексты, в которых можно однозначно отождествить бедняка с крестьянином. Отметим, что ни один из четырех (по нашим сведениям) крестьян, появляющихся «во плоти» в литературе раннего Средневековья, не имеет имени. Героем каждой истории является святой, а крестьянин является лишь анонимным объектом жизнеописания. Бедность же этих крестьян, называемых бедняками, представляется нам относительной, так как если в одном случае утверждается, что несчастный не имеет рабочих животных, то три других, напротив, имеют волов. Но ни в одном

Время и труд

82

случае, не считая термина «бедняк», их социальное положение, во всяком случае правовое, не уточняется. Три первых текста принадлежат Григорию Турскому.

В первом странствующий священник просит приюта на ночь у крестьянина (*ad hospitium cuiusdam pauperis Limanici mansionem expetit*). Крестьянин встает до зари, чтобы отправиться в лес за дровами и, как принято у крестьян (что устанавливает идентичность *pauper* = *rusticus*, бедняк = житель деревни), берет у жены хлеба на дорогу. Он просит священника освятить этот хлеб и сделать из него облатки, которые помогут ему выйти победителем в схватке с чертом, пытающимся столк-^{*} 211 нуть его в воду с телегой и волами, когда он проезжает по мосту*.

Во втором тексте бедняк, потерявший волов, на которых он работал (*quos ad exercendam culturam habebat*), видит во сне св. Генетия, указывающего ему место на дороге в лесу, где он найдет своих волов. На этих волах крестьянин чудесным образом привезет огромную мрамор-^f 212 ную плиту на могилу святого, и это

место станет чудотворным*.

Третий текст показывает нам еще одного крестьянина, называемого бедняком и имеющего при этом двух волов (erat enim quidam pauper habens duos boves ad exercendam culturam suam, nee ei erat alia possessio...). Вор крадет волов, но крестьянин находит их, совершив *213 поклонение могиле св. Феликса*.

Самый интересный текст фактически является каролингской редакцией меровингского жизнеописания. Он выводит на сцену маленького человека, бедного крестьянина, не имеющего волов. Св. Сигиран встречается его, когда тот сам тащит свою повозку с навозом (accidit... ut quendam homunculum es ruricolis unum videlicet plausrum iinn b^nstum sine cuiuspian animalis auxilio cum vi nimia trahentem conspiceret...). Святой, охваченный жалостью, окликает крестьянина: «О, несчастный бедняк, у тебя нет волов...» Он впрягается вместе с ним в повозку и, завершив работу, дарит ему три золотые монеты, чтобы он купил вола. Текст изобилует сведениями об экономическом порядке, пусть даже эти сведения трудно интерпретировать. В этом тексте крестьянин предстает наиболее конкретно, он похож на человека-более, чем все немногочис-
§214 ленные крестьяне литературы раннего Средневековья^.

Но *pauper*, предстающий перед нами в этих текстах в качестве объекта заботы святых меровингской агиографии, как собрат крестьянина Григория Великого, у которого гот хочет пыткой добиться признания, где тот прячет свое добро, но которому удается бежать и "215 укрыться у св. Бенедикта, на самом деле воспринимается высшими слоями как неодушевленный предмет и как опасность.

Прежде всего крестьянин является своего рода контрастным фоном для богачей и святых. Единственным смыслом его существования является то, что он дает им средство, возможность спасения. В обществе, где духовное спасение является основой всего и где господствующие сословия приписывают себе первенство прежде всего в этом, бедняк позволяет заслужить спасение богачу или святому, подающему ему



Крестьяне и сельское общество

83

милостыню. Крестьянин, овеществленный милосердием сильных, принимает смысл немецкого слова *Cegenstand* (вещь, предмет) и лишь со временем и с большим трудом он добьется чести социального положения *Stand* (сословие, социальное положение)*. Цезарий Арелатский утверждает, что крестьянин существует лишь потому, что существуют богатые: «Бог позволил, чтобы в этом мире существовали бедные, дабы у всех людей была возможность искупить свои грехи» *.

Но крестьянин представляет собой также и опасность. Крестьянство в раннем Средневековье является классом взрывоопасным. Уже в период перехода от античности к Средневековью это показали восста- *216 ния багаудов*. Таких полудиких крестьян мы встречаем, например, ¹217 в житии св. Вандриллы, аббата из Фонтенеля: «Он приходит в мест-*218 ность, где проживают весьма скверные крестьяне, не боящиеся Бога и §219 не почитающие никого из людей. Происходит стычка»^.

Именно в крестьянских массах чаще всего появляются лжепророки, религиозные и народные лидеры и их адепты. Именно из крестьянского общества выходят антихристы, фигуры и деятельность которых очерчиваются в эпоху, когда бедствия и унижения, отсутствие важнейших условий существования подхлестывают волну апокалиптических настроений миллениаризма. Григорий Турский рассказывает об этих крестьянских агитаторах, которые в период ужасов Великой Чумы VI века приходят к городам и вселяют беспокойство в души "220 горожан и епископов**.

Так, в 590 году, когда чума и голод опустошали Галлию, крестьян- 221 нин из Берри, сошедший с ума от укусов мух** при рубке дров в лесу, становится странствующим предсказателем. Одетый в шкуру, сопровождаемый женщиной, называемой им Марией, он именуется Христом. Он предсказывает будущее, лечит больных. За ним следует толпа крестьян, бедняков и даже священников. Его деятельность вскоре принимает революционный характер. По пути он грабит богатых и раздает их имущество неимущим (pop habentibus). За ним идут тысячи приверженцев. О своем прибытии он сообщает через гонцов, пляшущих обнаженными (homines nudo corpore saltantes atque ludentes), в которых мы узнаем персонажей крестьянского фольклора и адамитской ереси. По приказу епископа Пюи его казнят, а Мария под пыткой дает необходимые показания. Но сторонники исчезнувшего лидера не возвращаются на путь праведный (homines illi quos ad se credendum diabolica circumventionem turbaverat, nunquam ad sensum integrum sunt reversi). По всей Галлии появляются новые антихристы, поднимающие и ведущие за собой тол- " 222 пы народа, крестьян**.

3. Крестьянин является еще и как *rusticus* (житель деревни). Это слово становится синонимом слов «невежественный», «неграмотный», обозначающих, в противоположность образованной элите духовенства, лишенные всякой культуры массы. В пасторальных ^к 223 сюжетах духовенство опускается до языка крестьян (*sermo rusticus*)⁵⁵, но в эту эпоху, когда особенные навыки одной из элит (ремесленной

6*
Время и труд
* 224 Rusticitas —
деревенская простота,
rusticatio — жизнь
в деревне (лат.).

+ 225

*226

84

элиты кузнецов и золотых и серебряных дел мастеров, военной элиты, экономической элиты менял, интеллектуальной элиты духовенства) являются вместе с земельным богатством и силой основой общественного уважения, крестьянин и здесь является проигравшим. Он не более чем неотесанный мужлан. Исидор Севильский различает неотесанность моральную и социально-профессиональную, *rusticitas* и *rusticatio*. На практике *rusticus*, крестьянин, характеризуется одновременно и *rusticitas*, и *rusticatio*. Одним словом, он и сельский житель, и мужлан.

В «Житии св. Патрокла»* Григория Турского брату святого, решившему стать *rusticus, pastor* (пастухом) было сказано: «Так ступай, крестьянин. Твое дело пасти баранов, а мое — наслаждаться ученостью. Мое занятие облагораживает меня, тогда как твой труд превращает тебя в ничтожество».

* * *

Итак, крестьянин стал анонимным, обезличенным фоном для ученой и военной элиты, основным бременем церкви.

И когда с началом экономического обновления он снова появится в литературе в качестве *vilain* (семантическая эволюция слова* сама по себе красноречива), он сохранит все негативные черты, приписанные ему в раннем Средневековье. Порочный, опасный, необразованный, он все еще будет скорее животным, чем человеком. Если в изобразительном искусстве, в иконографических темах Рождества или сезонных работ он становится частью средневекового гуманизма, литература чаще всего отказывает ему в этом либо отводит <-му место в своем тератологическом bestiarii. Став реалистичной, литература сохранит за ним образ, абстрактно намеченный ранним Средневековьем, образ, согласно Култону, средневекового Калибана.

ЧАСТЬ II ТРУД И СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Расходы в Падуанском университете

*227 *228

& 230

"231 ^232 «233 \$5234

*н 237

В

XV

веке

Историки и эрудиты, предпринимавшие попытки получить приблизительное представление о «бюджете» наставника или студента средневекового университета, так или иначе упускали из виду один аспект, важность которого не вызывает сомнений — денежные и другие подарки, причитающиеся со студентов во время экзаменов.

Наряду с банкетами, традиционно устраиваемыми новыми докторами после получения *licentia docendi*, эти подарки входили в обязательные расходы, форма и характер которых вскоре были внесены в устав*.

Мы публикуем здесь перечень этих расходов, составленный студентом, изучавшим право в Падуанском университете в начале XV века, на форзаце манускрипта *Vaticanus Lat'mus 11503*, представляющей собой курс канонического права.

Эти расходы, чей подобный перечень дается как для самого экзамена (*examen, examsn privatum*)*, так и для церемонии инвеституры (*conventus* — собрание, *conventus publicus* — общественное собрание, *dodoratus* — собрание учителей)*, представляли собой одновременно и университетский налог (сборы, предназначенные либо для пополнения касс университетов и факультетов, либо для оплаты расходов на заседания**).

" презенты экзаменаторам, авто-

ft

5?

ритетным схоластам и священникам**, служащим университета¹".

Чтобы правильно оценить значение этих подарков, необходимо вспомнить, что материальное вознаграждение учителей Средневековья было явно недостаточно даже для обеспечения их материального выживания***. Система университетской оплаты начала развиваться с XIII века, и развитие это проходило трудно, медленно, долго не принося заметных результатов. Необходимо было разрешить несколько важных проблем. Прежде всего, причисление преподавателей к группе наемных работников, презираемой в

Средневековье так же, как и в античности[^]. Затем распространенный среди церковников взгляд на учителей как на торговцев, продавцов знания***, а на преподавание, являвшееся таким же про-

²³⁸ фессиональным долгом⁸ некоторых клириков, как и благородная

Груд " системы ценностей

86

¹ Жетон для получения вознаграждения за присутствие на заседании (фр.).

* 239 деятельность*, — как на торговлю духовным товаром. Кроме того, после преодоления теологических и психологических барьеров следовало выяснить, кто и как будет платить учителям. В обстановке роста могут-
240 шества светской власти, относительной секуляризации образования *241 в плане подбора персонала, выбора методов, духа, направлений*, усилившейся в течение Средневековья, университет в Падуе представляет им особое благоприятствование. На протяжении более чем двух веков он соперничает с Болоньей. Количество членов университета и значение его образования зависит от миграций из Болоньи, поэтому университет вскоре получает поддержку города Падуи как источник славы и прибы-⁵ 242 ли: университет представляет собой своеобразный рынок®, центр притяжения для иностранцев и, следовательно, фактор развития контактов в эпоху, когда городские ячейки экономической и политической жизни питаются отношениями с миром, горизонты которого расширяются, увеличивая частоту обменов. Так, с 1260 года город Падуя начинает вып- " 243 лачивать жалование преподавателям за их старания**.

Однако эта плата не помешает преподавателям требовать от кандидатов подарков, традиционных во всех университетах. С конца XIV века, вероятно под давлением экономического кризиса и его влияния на ценность денег и стоимость жизни, запросы преподавателей увеличиваются, а регламент «экзаменационного права» оговаривается более тщательно. Прежде всего уточняется схема распределения подарков между преподавателями и персоналом университета. Устав юридического " 244 факультета Падуи 1382 года был опубликован¹*, также были опубликованы отрывки из приложений и изменений, внесенной в него впоследствии. Изучение этих изменений, осуществленное в архиве университета Падуи, позволило нам проследить это развитие. Денежные средства, получаемые преподавателями от экзаменов, интересовали их настолько, что для борьбы с неявкой докторов на эти мероприятия их привлекали настоящими «jetons de presence»**, оплачиваемыми студентами.

Наряду с положениями устава 1382 года, ратифицировавшими решения, принятые в 1355 году^{§§}, согласно которым заместители (*supnumerarii*) денег не получали, за исключением случаев, когда они замещали одного из двенадцати штатных преподавателей, постановление от 25 июля 1453 года выделяет присутствовавшим часть денег, собранных во время экзамена, которые раньше полностью пере- " *246 давались епископу***. Кроме того, были уточнены санкции, применявшиеся к студентам, не участвующим в оплате расходов. 18 января 1441 года был издан список мер, применявшихся к студентам, ограничивавшихся "247 внесением задатка (*brevia*)[^].

Этой страстью к наживе объясняется постоянное уменьшение количества студентов, освобожденных от оплаты. Церковь традиционно поддерживала бедных студентов и предоставляла им места



* 248

† 249

«251

252

"253

«254

Расходы в Падуанском университете в XV веке 87

в университетах. В XIII веке приток населения в города наполнил факультеты толпами молодых людей, не имевших средств к существованию, которые, в частности, составили зародыш факультетов искусств. С демографическим спадом количество студентов уменьшается, и преподаватели пользуются этим обратным движением, исключая по возможности больше студентов, освобожденных от оплаты; с 1405 по 1409 год изменения, внесенные в устав, допускают существование лишь двух таких студентов на факультете права: одного по каноническому праву и одного по гражданскому праву*. Отныне речь идет о принципе, который если и следует соблюдать, то лишь символически. Время бедняков в университете Падуи закончилось. Демократический прием окончательно прекращен. Еще одно предписание, от 25 февраля 1428 года, потребует, чтобы эти два «привилегированных» лица сдавали дополнительный предварительный экзамен и

предоставляли убедительные доказательства своей бедности*.

Однако в это же время двери университета открываются бесплатно для целой категории молодых людей — детей преподавателей университетов.

Первое решение, принятое в 1394 году, дает право на бесплатное поступление в коллегия юристов любому потомку преподавателя по мужской линии, даже если кто-то из середины цепочки и не был сам преподавателем⁵. 17 августа 1409 года уточняется, что сын живущего или умершего преподавателя должен сдавать экзамены бесплатно, разработаны также санкции к нарушителям этого постановления.

Еще одно требование, предъявляемое к потомкам преподавателей — наличие гражданства города Падуи.

Устав от 13 января 1418 года уточняет, что условие является совершенно необходимым и ограничивает действие предшествующих постановлений. Исключение может быть сделано только для знаменитого преподавателя, для которого Падуа по всеобщему признанию стала «второй родиной»⁶. Устав от 11 ноября 1440 года исключает иностранных преподавателей из членов жюри на экзамене, во всяком случае отказывает им в праве получать деньги, выплачиваемые двенадцати штатным преподавателям или заместителям, принимающим экзамен**.

Итак, эти тексты позволяют увидеть тройственный характер поступательного развития университета в Падуе в конце XIV века и в первой половине XV века.

Исключение бедных студентов, возникновение касты и семейственности преподавателей университета, стремление ограничиться приемом местных жителей, по крайней мере в случае с преподавателями. Куда привел их этот двухсотлетний путь, начавшийся во времена, когда зарождающиеся университеты принимали студентов со всех концов Европы независимо от происхождения и когда знаменитости имели *право преподавать везде* (то есть во всех университетах)!

Груд " системы ценностей

*255 '256

*257 \$258 "259

"260 «261

⁵⁵ 262 *"263

264

Однако студент, перечисливший на форзаце своей книги по праву расходы, которые несли студенты и которые, несомненно, нес он сам в Падуе, чтобы сдать экзамены, приехал с другого конца Италии.

Некоторые страницы Ватиканского кодекса исписаны той же рукой, что подписала на последней (447-й): *scrip̄tis Mat̄thaeus de Grandis Siracusanus* — и поставила дату: 1427 год.

Однако этот сицилиец — личность известная. 24 сентября 1424 года он присутствует на присуждении степени доктора теологии Фра Джованни де Борометти*. Мы также знаем, что в 1426 году он получает стипендию от муниципалитета Сиракузы, позволяющую ему продолжить учебу в Падуе*. Вернувшись на Сицилию, он стал архидиаконом Сиракуз, затем (в 1443 году) викарием епископа, *sede uacante**. В 1462 году он становится членом коллегии преподавателей университета Катании и заместителем хранителя печати университета^.

Блестящая карьера. При отсутствии университета на родной земле в начале кватроченто молодые сицилийцы отправлялись для получения серьезного образования и званий на континент. В Болонью или в Падуу? Вопрос о предпочтении, которое они оказывали одному из этих университетов, является дискуссионным¹¹¹. Вероятно, с наступлением упадка Болоньи, который по времени совпал с периодом подъема Падуи**, последний университет принимал больше молодых островитян.

В Падуе, подобно множеству своих земляков, Маттео де Гран-ди получает стипендию от своего родного города^¹¹². Но i <), ч>д в какой-то степени контролировал студента, получавшего от него денежную помощь***, и то, каким образом он тратил эти деньги. Возможно, что именно с этим контролем связано появление в нашей рукописи перечня расходов, составленного для предоставления в муниципалитет Сиракуз. В любом случае, если Сиракузы оплачивают часть расходов на получение образования молодым Маттео де Гранди, они впоследствии смогут воспользоваться его знаниями. Как и большинство других стипендиатов, получив степень доктора, он возвращается на Сицилию и получает должность в церковной администрации острова. Затем, когда в 1444 году Альфонс Великодушный и папа Евгений IV дают согласие на основание университета в Катании, он фигурирует среди бывших падуанцев, вставших во главе нового учреждения*¹¹¹.

Итак, нам известно лишь то, что в Падуе Маттео де Гранди был стипендиатом своего города. К сожалению, мы не можем узнать большего о его социальном происхождении, но тип его карьеры определен в достаточной степени: он посвящает себя исполнению административных должностей в церкви, что является традиционным продолжением карьеры студента. Несомненно, проблема жизни в Падуе для него решена. Но зачем он записывает свои расходы?



*265

266

1267

⁵ 268 "269

Расходы в Падуанском университете в XV веке 89

Предположим, что для отчета. Но не достаточно ли было сослаться на устав университета? Действительно, в конце своего перечня он отмечает, что все указанное соответствует этому уставу. Но о каком уставе идет речь? Расходы и подарки деньгами и вещами, о которых он пишет, на самом деле не всегда соответствуют предписаниям устава 1382 года. И другой сохранившийся список расходов на экзамены в Падуе, относящийся, вероятно, к середине XV века, также дает нам отличающиеся данные*. Быть может, в первой половине XV века в устав были внесены изменения? Изучая уже упоминавшуюся рукопись из архива университета в Падуе, среди приложений к уставу 1382 года можно найти в высшей степени интересный текст от 12 мая 1400 года⁴.

Это постановление устанавливает плавающую шкалу выплат университету. Автоматические изменения сумм, выплачиваемых студентами преподавателям в период порчи монеты, странным образом контрастирует со стабильной в этот период суммой стипендии, выплачиваемой, например, сицилийским студентам в Падуе. Это подтверждает верность высказанного ранее утверждения о возникновении университетской олигархии, стремящейся извлечь все большую выгоду из отправления своих функций. Эта страсть к наживе идет одновременно и от желания подтвердить престиж своего положения в глазах студентов, и от нежелания страдать от экономических перемен. Честолюбие и корысть*.

Об экономической нестабильности свидетельствует текст от 12 мая 1400 года, прямо упоминающий колебания курсов денежных единиц. Таким образом список расходов, составленный Маттео де Гранди на своем манускрипте, приобретает особый интерес — этот текст (и подобные ему, которые, возможно, будут еще найдены) дает нам возможность измерить величины колебания курса денежных единиц, изменение цен, проследить экономические тенденции. Не только в Падуе, но через нее и в Венеции. Мы имеем возможность уловить отголоски нестабильности валют, наблюдавшейся в Венеции и на большей части территории Италии в первой половине кватроченто⁵. Постановление от 12 мая 1400 года показывает также, что с этого дня Падуя, чьи деньги в период треченто соответствовали денежной системе Вероны, перешла в монетарную зону Венеции. Приложение 1405 года ставит лишь точку в этой эволюции, уже отметившей экономику. С этой констатацией наступает последний этап в истории Падуанского университета. Стремясь, как мы видели, ограничиться местной базой, он становится венецианским университетом. Регионализация университетов, затронув Падую, стала основной причиной упрочения его позиций, а также развития и обновления. Венеция запретит своим жителям учиться где-либо, кроме Падуи, и даже для исполнения некоторых общественных обязанностей в Венеции необходимо будет пройти университетский курс в Падуе. Более того,

руд

и системы ценностей

90

будучи очагом религиозной толерантности, в эпоху Реформации и Контрреформации она откроет двери университета в Падуе для студентов всех вероисповеданий. Университет станет крупнейшим центром идейного сосуществования в Европе XVI и XVII веков.

** *

В приложении II представлен отчет о расходах за 1454 год на содержание и обновление имущества юридического факультета в Падуе. Этот текст, найденный на отдельном листке, вложенном в рукопись устава, также иллюстрирует собой целый ряд постановлений данного устава. Постановления 1365 и 1382 годов касаются приобретения имущества, используемого в процессе экзамена, следова-

⁶271 тельно, уход должен обеспечиваться из выплат кандидатов⁷, что подтверждает список расходов, записанный Маттео де Гранди. Этот отчет сохранился благодаря тому, что приор Франциск Альвароти заранее выдал деньги на расходы в 1454 году и приказал подсчитать их сумму, чтобы потребовать у факультета частичного ее возмеще-

272 ния. Он упоминает об этом в приложении к уставу факультета.

Этот текст может заинтересовать тех, кто занимается изучени-

⁵ 273 ем истории заработной платы и цен в XV веке⁸, он также содержит сведения из области использования

водных путей для перевозок материалов. Кроме того, специалисты смогут найти в нем материал для ** 274 обогащения вокабулярия профессиональной техники**.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Стоимость экзаменов в Падуанском университете в 1427 году (Cod.Vat.Lat. 11503, f-8.pl. I.)

Ihesus Christus. Expense que fiunt in private examine in studio paduano

in primis

pro XII doctoribus collegii Item pro rectore studii Item pro vicario domini episcopi Item pro priore collegii Item pro cancellario domini episcopi Item pro tribus promotoribus Item pro utraque universitate Item pro collegio doctorum Item pro bidello generali Item pro notario collegii Item pro notario universitatis Item pro bidellis specialibus Item pro campana et disco Item pro bancalibus Item pro quinque libris confeccionum Item pro octo fialis et triginta ciatis

due. XII.

due. II.

due. I.

due. I.

due. III.

due. III.

libr. VII.

libr. I.

libr. I.

libr. I.

libr. I.

libr. III.

libr. I.

solid. XII.

libr. III et solid. X.

solid. XIII.



Расходы в Падуанском университете в XV веке 91

Item pro quinque fialis malvaxie Item pro quatuor fialis vini montani Item pro pifaris et tubis

libr. II et solid. XII. solid. XVI. due. I.

Expense que fiunt in conventu publico seu in doctoratu

in primis

pro quolibet promotore brachia XIII de panno, vel due. XII. Item pro bidello generali brachia VIII de panno et due. I.

Item pro quolibet bidello speciali promotorum suorum brachia VIII panni.

Item pro XII doctoribus collegii

Item pro priore collegii

Item pro collegio doctorum

Item pro notario collegii

Item pro bancalibus

Item pro quinque paribus cirotecarum cum serico

Item pro quinque duodenis cirotecarum caprieti

Item pro septem duodenis cirotecarum mutonis

Item pro sex anulis auri

Item pro septem biretis

Item [pro] bands cathedra el campana

[Item pro] privilegio

[Item pro] una carta, cera et serico

[Item pro tu]bis et pifaris

due. VI.

due. 1/2

libr. I.

libr. I.

libr. I.

libr. XII et 1/2.

libr. XXV

libr. XVII.

libr. XII.

libr. V et solid. V.

libr. II et solid. XVI.

due. I,

solid. XIII.

due. let 1/2.

He sunt expense taxate per statutum studii paduani tarn in examine quam in conventu ibidem faciendis.

[Иисус Христос.

Расходы, которые требуются для экзамена

во-первых для 12 докторов коллегии

Также для ректора университета

Также для викария господина епископа

Также для приора коллегии

Также для начальника канцелярии епископа

Также для троих *promotoribus*

Также для каждой из двух корпораций

Также для коллегии докторов

Также для *bidello generali*

Также для нотариуса коллегии

Также для нотариуса корпорации

Также для *bidellis specialibus*

Также за колокола и стол нотариуса

Также за скамейки

Также за 5 фунтов *con/essionum*

Также за 8 фиалов и 30 *ciotis*

Также за 5 фиалов мальвазии

Также за 4 фиала нагорного вина

Также за флейты и трубы

12 дукатов

2 дуката 1 дукат

1 дукат

3 дуката 3 дуката 7 ливров 1 ливр

1 ливр 1 ливр 1 ливр 3 ливра

1 ливр

12 солидов

3 ливра и 10 солидов

14 солидов

2 ливра и 12 солидов 16 солидов

1 дукат

Расходы, которые требуются для общественного собрания или собрания докторов, во-первых для каждого *promoto/ore* 14 локтей ткани (?) или 12 дукатов.

. д и системы ценностей

92

'275

6 дукатов 1/2 дуката 1 ливр 1 ливр

1 ливр

12 и 1/2 ливра 25 ливров 17 ливров

12 ливров

5 ливров и 5 солидов

2 ливра и 16 солидов 1 дукат

13 солидов

1 и 1/2 дуката

Также для *biddlo generali* 8 локтей ткани (?) и 1 дукат.

Также для *bideilo spedali* 8 локтей ткани (?).

Также для 23 докторов коллегии

Также для приора коллегии

Также для коллегии учителей

Также для нотариуса коллегии

Также за скамейки

Также за 2 пар *cirotecarum* с шелком

Также за 5 дюжин *cirotecarum caprieti*

Также за 7 дюжин *cirotecarum mutonis*

Также за 6 золотых колец (?)

Также за 7 *biretis*

Также за скамьи, кафедру и колокола

Также за привилегию

Также за бумагу, воск и шелк

Также за флейты и трубы

Таковы необходимые расходы, определенные статутом Падуанского университета как в отношении экзамена, так и в отношении собрания.]

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Расходы на мебель для юридического факультета Падуи 1454 г. (Архив университета в Падуе, *Statuti del collegia dei legisti*, 1382.)

In Christi nomine.

Racio expense facte per me Franciscum de Alvarotis priorem almi collegii doctorum utriusque iuris padue pro banchis VI altis de novo factis pro sessions doctorum et pro reparacione VI banchorum antiquorum et cathedre magistralis dr „111-: '434 de mense Julii.

Primo die mercurei X Julii pro lignis octo de teullis emptis in aqua in racione

1. 2 s. 16 pro quolibet ligno capit 1. 32 s. 8

Item pro lignis octo de remis emptis

in aqua in racione s. 4 pro ligno capit 1. 9 s. 12

Item pro trabibus sex magnis emptis in aqua

in racione l. 1 pro quolibet trabe ' 1. 6 s. 0

Item pro conductura a porta Sancti johannis

per aquam et pro extrahendo de aqua 1. 3

Item pro uno carizio a sancta croce s. 16,

et pro fachinis qui exoneraverunt bancas

de mea careta super qua feci conduci

bancas ad ecclesiam l. 1, et pro conductura

carete pro aliquibus vicibus l. 1, capit. 1. 2 s. 16

Item die mercurei ultimo Julii pro 36 cidellis cum suis

cavillis et pro factura earum in racione s. 2

pro qualibet cidella cum sua cavilla capit 1. 3 s. 12

Item pro ligno de nogaria pro cidellis* et pro disgrossando

cidellas et pro ligno cavillarum l. 3 s. 12 capit 1. 7 s. 4 Item pro medio linteamine veteri ad incollandum

fixuras cathedre magistralis 1. 2



[†] Имеющиеся в этом отчете о расходах несообразности контрастируют с точностью последующих подсчетов. Ошибка это почтенного приора или издателя, неизвестно.— *Прим. ред.*

Расходы в Падуанском университете в Л V веке У^

Item pro tribus magistris qui laboraverunt

diebus 10 pro l. 1 pro quolibet in die

et ulterius feci sibi expensas 1. 30

Item pro clavis 1400 adn (?) in raciones s. 9 pro cento

capit l. 5 s. 9 et pro clavis 500 a mezano

in racione s. 18 pro cento l. 4 s. 10 in s. 1. 9 s. 10

Item pro pictura cathedre pro duobus diebus

quibus laboraverunt duo pittores et pro

incollatura telle super fixuris cathedre

et pro coloribus due. 1 capit 1. 6

Summa[†] 1. 109 s. 5

De qua summa et expensa l. 109 s. 5 secundum statuta et consuetudines observatas mediatas tangit collegio [n]ostro iuristarum et alterius medietatis unus quartus tangit collegio artistarum et medicorum, alius quartus collegio theologorum qua teologi (sic) non utuntur, et sic extractis l. 6 pro pictura catedre tangit collegio theologorum l. 25 s. 16 et collegio medicorum pro suo quarto l. 27 s. 5 d. 8, et legistis pro medietate l. 56 s. 4.

Infra scripta est expensa facta per me Franciscum de Alvarotis priorem antedictum almi collegii РЫие pro banchis XV pro sessione scoliarum sumptibus propriis quas dono predicto collegio. Primo pro piaguis XVI grossis a torculo emptis ab apoteca in racione s. 22

pro quolibet capit Item pro tavolis squadratis VII et piaguis

V acceptis ab apoteca M. Felipi pro s. 12

pro qualibet pro gantellis banchamm Item pro clavis 300 a mezano pro s. 18 pro cento

et pro clavis 500 aden" (?)
pro s. 9 pro cento capit Item pro manufactura trium
magistorum duobus diebus Item pro duobus scrinis Summa
1. 17 s. 12
1. 7 s. 4
1. 4 s. 19

6

Os.

10

1. 36 s. 5

Expensa facta pro bancha, alta tabula tripedibus altis et scabello sub pedibus pro sessione doctorandorum et promotorum quam similiter dono predicto collegio ego Franciscus de Alvarotis supradictus. Primo pro piaguis duobus grossis a torculo acceptis

ab apoteca pro s. 24 pro quolibet Item pro galtellis piaguum 1.

Item pro tabula piaguum 1 Item pro piaguis tribus pro scabello sub pedibus Item pro una ascia pro pedibus tripedium Item pro clavis aden" (?) et amezano et duplonis Item pro ligno tripedium et manufactura predictorum Summa

Supradicta expensa bancarum et cetera capit 1. 44 quam dono collegio.

1. 2 s. 8

1.1

1. 1 s. 10

Os. Os. 2

12 10

и системы ценностей

94

[Во имя Христа

Счет выплат, сделанных мною, Франциском де Альвароти, приором коллегии докторов того и другого права, за 6 новых высоких скамей, предназначенных для сидения докторам, и за починку 6 старых скамей и за магистерскую кафедру в месяце июле 1454 года.

Во-первых в среду 10 июля за 8 бревен...

из расчета 2 ливра 16 солидов за бревно 1. 32 S. 8 Также за 8 бревен... купленных на море

из расчета 4 солида за бревно 1. 9 s. 12

Также за 6 больших брусьев, купленных на море из расчета 1 ливр за

каждый брус 1. 6s. O

Также за... извлечение из воды 1. 3

Также за carizio из Санто Кроме 16 солидов...

за разгрузку... 1 ливр, и за перевозки

для прочих нужд 1 ливр 1. 2 s. 16

Также в последнюю среду июля за 36 cidellis

с их cauiUis и за их изготовление

из расчета 2 солида за пару 1. 3 s. 12

Также за древесину... по 3 ливра 12 солидов 1. 7 s. 4

Также за расположенный в центре старинный

холст... 1. 2

Также для 3 мастеров, которые работали

10 дней, 1 ливр каждому в день,

и в последний [день] я выдал им 1. 30

Также за 1400 гвоздей (?) из расчета 9 солидов

за сотню 5 ливров 9 солидов

и за 500 гвоздей... из расчета

18 солидов за сотню 4 ливра 10 солидов

в сумме 1. 9 s. 10

Также за роспись кафедры за 2 дня работы

двух живописцев и за обивку...

и за краски 1 дукат, всего 1. 6

Сумма 1. 109 s. 5

Из этой суммы расходов половина по закону и в соответствии с обычаем относится к нашей коллегии юристов, а из второй половины одна четверть относится к коллегии искусств и медиков, другая четверть к коллегии теологов... и таким образом за вычетом 6 ливров за роспись кафедры относится к коллегии теологов 25 ливров 16 солидов и к коллегии медиков согласно их доле 27 ливров 5 солидов... и к законникам в качестве половины 56 ливров 4 солида...]

*276

'277

Образованных (лат.).

Ремесло и профессия в средневековых руководствах для исповедников

Необходимо объяснить, почему мы решили заняться изучением таких конкретных реалий, как ремесла и профессии, через руководства для исповедников.

Что авторы этих руководств, клирики, могут сообщить нам о проблемах деятельной жизни, в которой они являются чужаками?

Этот вопрос на самом деле относится ко всей истории средневекового Запада. Почти все тексты, отражающие ее, являются религиозными трудами. В нашем обществе, где так или иначе на всех уровнях проведена граница между областью религиозной и областью мирской, возникает вопрос, насколько можно полагаться на свидетельства, которые, как это кажется с первого взгляда, искажают рассматриваемую реальность.

Необходимо срочно определить «радиус действия» средневекового религиозного документа.

Прежде всего вспомним, что на протяжении всего Средневековья на Западе образование было привилегией клириков. Равенство *clericus* = *litteratus* (клирик == грамотный), *laicus* = *illiteratus* (мирской = безграмотный) уже достаточно красноречиво. *Litteratus*, несомненно, обозначает «тот, кто знает (более или менее) латынь». Но латынь в Средневековье долгое время была основным проводником культуры*. Мы не отрицаем значения зарождающейся светской культуры и не стремимся запоздало отстаивать преимущество письменного документа (тем более литературного), отступающего перед неписанными свидетельствами, археологическими, фольклорными и т. д., рассказывающими нам о культуре более широкой и более глубокой, нежели культура общества *litterati*. Но для большинства людей Средневековья, даже мирян, выражение мыслей или чувств принимало религиозную форму и соотносилось с религиозными целями. Более того, весь ментальный инструментарий: словарь, мыслительные стереотипы, эстетические и моральные нормы — имел религиозное происхождение, и в этих условиях «прогрессом» станет именно секуляризация этого инструментария культуры, хотя это уже другая проблема.

руд

системы ценностей

У6

Остается выяснить, в какой мере (речь идет о материальных реалиях, а они большей частью включены в процесс осознания профессий, который начинается с инструмента, с трудовой деятельности, с повседневной жизни) это засилье религии в Средневековье может разделять либо сводить *homo /aber* и нас, конкретную реальность и историческую науку.

Мне кажется, что литература, не только церковная, но и сугубо религиозная (а руководства для исповедников именно таковы), может стать важнейшим первоисточником для историка, изучающего менталитет, связанный с материальной деятельностью.

За религиозным изложением историк может найти материальный субстрат. Несомненно, что плуг, мельница, пресс и другие технические и экономические инструменты появляются в средневеко-

* 278 вой литературе или иконографии в виде символов. Но даже на таком

уровне описание материального содержание религиозных текстов обладает большой документальной ценностью. Известно, что жизнеописания Средневековья, особенно раннего Средневековья, дают массу сведений о материальной жизни: добыча угля в Дофине, перевозка соли по Мозелю из Меца в Трир в VII веке, появление на ²⁷⁹ миниатюрах рубанка или тачки и т. д.¹ Технический прогресс в Средневековье воспринимается как чудо, как покорение природы,

* 280 которое не может иметь иного источника, кроме божественного*. В таком контексте материальная деталь становится уже фактом сознания, включает в себе больше, чем простое описание.

На этом уровне использование для истории техники и технической мысли письменных религиозных первоисточников, полагают глубокий анализ религиозной тематики и установление связи этой тематики с общей исторической обстановкой. Тема жизни деятельной и жизни созерцательной — Марфы и Марии, Рахили и Лии — получает развитие в XI веке с развитием ремесел и торговли на Западе. Городские сюжеты на печатях, витражах, миниатюрах, фресках связаны с урбанизацией и с переменами, происходящими в истории: город — это уже не Рим, модель античной одержимости городом, а Иерусалим, не столько земной, реальный Иерусалим, нагруженный престижем Иерусалима небесного, но как конкретный символ всех городов, города вообще...

Говоря об этих отношениях, несмотря ни на что поверхностных, между религиозным миром и миром материальным, нельзя забывать, что все процессы понимания и осознания в Средневековье происходят с помощью религии — на спиритуальном уровне. Средневековый менталитет можно было бы определить через невозможность самовыражения вне религии, что, как показал Люсьен Февр, наблюдается до XVI века. Когда ремесленная корпорация хотела заявить о себе и для этого продемонстрировать инструменты своей профессиональной деятельности, сделав их атрибутами какого-либо святого, включив их в агиографическую легенду, то все это оттого,



'281

Ремесло и профессия в руководствах для исповедников 97

что самосознание корпорации реализовывалось через религиозное мышление. Индивидуальное или коллективное осознание ситуации, в том числе профессиональной, происходит через соучастие, а это соучастие в Средневековье может быть лишь участием в мире религии, или, точнее, в мире, предложенном и навязанном церковью. Но, строго говоря, исключены ли ремесла из мира церкви?

Отметим прежде всего, что, по крайней мере до XIV века, на средневековом Западе мятежи против церкви и ее духовного мира почти всегда принимали гиперрелигиозный характер, то есть формы мистической религиозности, одним из основных аспектов которой было исключение интеграции любой материальной, а значит, и профессиональной жизни в мир религии. Почти все эти восстания вели к появлению ересей, лжеучений, почти каждая эта ересь носила манихейский, дуалистический характер. Материальной жизни отводилось место лишь в мире зла. Труд, которым занимались еретики, в их понимании служил порядку, установленному и поддерживаемому церковью, а значит, приравнивался к определенному виду рабства и даже пособничества существующему порядку вещей. Не вызывает сомнений, что средневековая ересь имела под собой некий базис, более того, имела социальные корни, хотя облик и социальная структура еретических движений достаточно сложны и запутаны. Общественные группы бросались в ересь по причине неудовлетворенности своим экономическим и социальным положением: дворяне — из зависти к владениям церкви, купцы — недовольные тем, что их место в иерархии общества не соответствует их экономической силе, деревенские труженики, сервы и поденщики, а также горожане, ткачи и сукновалы, восставали против системы, поддерживаемой церковью. Но на уровне осознания имело место и безоговорочное осуждение самых разнообразных форм труда. У катаров, например, труд допускался для верующих, продолжавших вести существование, запятнанное злом, но он совершенно запрещался для «совершенных». Возможно, что эта неспособность средневековых ересей XI—XIV веков определить религиозность и этику труда стала решающей причиной их провала. В современности обратная ситуация привела к успеху различных учений о социализме, прежде всего марксизма.

Но средневековая церковь смогла создать идеологические структуры для восприятия духовных потребностей, связанных с профессиональной деятельностью мира труда. Это оправдывает исследование ремесла и профессии через церковные тексты для кающихся.

Несомненно, для этого церкви пришлось пройти определенный эволюционный путь. С самого своего появления христианство предлагало религиозность, если не теологию труда*. Основы тому находятся в Священном писании, прежде всего у ап. Павла (2 Фесе. 3:10: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь»), у греческих отцов, св. Василия, св. Иоанна Златоуста. Но с IV по XII век этот аспект христианства пребывал в латентном, скрытом состоянии, как

7 заказ 1395

98

системы ценностей

непроявившаяся способность. Состояние экономики и общества раннего Средневековья в конце концов воплотилось в знаменитой трехчленной схеме, в возрождении концепции, присущей всем индоевро-^{*282} пейским обществам, что отмечал и Жорж Дюмезиль*. *Ora/ores, bellatores, laboratores* — это схема иерархии. Если сословие *oratores*, клириков, в конце концов признало существование наряду с ним и высокое положение сословия *bellatores*, сеньоров, то по отношению к низшему сословию *laboratores* два первых сошлись во мнении, что оно достойно презрения. Таким образом, труду было отказано в уважительном отношении, низший класс, уделом которого был труд, компрометировал его. Церковь объясняет положение серва, козла отпущения общества, его зависимостью от греха и низостью труда как последствия греха первородного: необходимый комментарий можно найти в книге Бытия. В этом отношении не следует строить иллюзий относительно позиции св. Бенедикта и бенедиктинского орудия труда^{*283} ния труда*.

Обе формы труда — труд физический и умственный, — вменяемые в обязанность монахам бенедиктинским Правилom, в идеологическом контексте той эпохи являются лишь формами покаяния. С точки зрения бенедиктинства раннего Средневековья духовный характер труда, теология труда, представляющего собой инструмент покаяния, являющегося лишь последствием первородного греха, имеет ^{*284} скорее негативное значение*. Сопутствующая концепция труда как средства избежать праздности и тем захлопнуть дверь перед лукавым также едва ли является позитивной.

Если бы церковь сохранила такое отношение, осознание ремесла работающими людьми несомненно было бы иным. Впрочем, церковь в определенной мере препятствовала этому осознанию. Враждебность церкви выражалась в основном двумя способами.

Прежде всего, она обратила свой взор к корпорациям. Враждебность церкви по отношению к цехам не была случайной: многие из них вели борьбу против светской власти епископов-сеньоров, отстаивая городские

свободы, прежде всего свободы экономические. Будучи врагом монополии и сторонником *jussum pretium* (справедливой цены), то есть § 285 цены свободной конкуренции на рынке, церковь противится самой цели создания корпораций — устранению конкуренции на городском рын- 286 ке. Наконец, церковь с недоверием относится к самому факту корпоративности, она признает лишь объединения людей, происходящие по воле Божьей и следующие из природы человека: трехчленная схема общества, рассматриваемая ею как естественная и одновременно сверхъестественная, классификации, основанные на чисто религиозных или церковных критериях (христиане и нехристиане, клирики и миряне). Фактически она примет организацию ремесленников лишь в той мере, в какой она будет дублироваться организацией религиозной (братства). При этом рост самосознания людей, занимающихся ремеслом, будет происходить в необычной обстановке, представляющей собой некое подобие диалектического отношения между корпоративным духом и ду-



* 287

† 288

Ремесло и профессия в руководствах для исповедников 99

хом братства, который также следует учитывать, хотя, к сожалению, мы мало что можем о нем узнать, так как нам мало что известно об истории братств*.

Второй формой проявления враждебного отношения церкви к миру ремесел стало ее недоверие ко многим видам профессиональной деятельности: целый мир ремесел оказался бесчестным, и история его проливает свет на ситуацию, сложившуюся в тот период¹*. Эта драма сознания для большой группы людей Средневековья (речь идет, конечно, о купцах), часто с тревогой спрашивавших себя, действительно ли они заслуживают проклятия, занимаясь профессией, подозрительной с точки зрения церкви, — эта драма должна была сыграть основную роль в становлении профессионального самосознания. И мы знаем, что под давлением мира ремесел церкви в конце концов пришлось пойти на уступки и создать позитивную теологию труда, подразумевавшуюся в христианской доктрине. Мир профессий, обретя материальную силу, завоевал и духовное уважение.

Таким образом, на средневековом Западе мир религии был той привилегированной территорией, на которой происходила ментальная репрезентация технического и профессионального мира, при этом историку не следует забывать о трех аспектах присутствия этого мира в мире религиозном. Он существует в нем, во-первых, в состоянии толкования (*traduction*), во-вторых, в состоянии *выражения* (*expression*), в-третьих, в состоянии *давления* (*pression*).

Именно с позиций последнего аспекта мы хотели бы с помощью руководств для исповедников рассмотреть следующую проблему: как церковь превратила трехчленную схему общества раннего Средневековья в более гибкую, открытую разнообразному миру труда, ремесел и профессий схему и какие новые ментальные репрезентации появились в результате этого?

Руководства для исповедников являются хорошим свидетельством осознания профессии профессионалами, так как они отражают давление профессиональной среды на церковь, кроме того, начиная с XIII века они были одним из основных способов формирования профессионального сознания людей Средневековья.

Это происходило не только во время исповеди, их воздействие было еще более широким и продолжительным в отношении тех, кто приобретал и читал их сам, так как в противоположность принятому сегодня порядку они предназначались не только для исповедников, но могли попадать и в руки кающихся. Показательно, что первые руководства для исповедников, переведенные на разговорный язык, *ad usum laicorum*, особое внимание уделяли формированию сознания людей, занимающихся ремеслом. Таковой является, например, «Сумма» Иоанна Фрейбургского, переведенная в конце XIII века на немецкий язык доминиканцем Бертольдом Хюнленом. Естественно, чаще всего их приобретали купцы, имевшие достаточно средств и образования, чтобы покупать их и читать, и задававшиеся множеством вопросов по поводу своей

Т

уд и системы ценностей

100

289 профессиональной деятельности и ее осмысления. С конца XV века книгопечатание еще более расширило сферу влияния этих руководств. Прежде всего следует внести некоторые уточнения относительно свидетельств руководств для исповедников об идеологическом давлении в отношении профессиональной среды.

Чтобы исследовать растущее осмысление ремесла и профессии, которое завершится руководствами для исповедников, следует вернуть- *290 ся в XII век¹. Именно тогда проявляются три момента решительного преобразования этой области: во-первых, субъективизация духовной жизни, выразившаяся, в частности, в

эволюции исповеди; во-вторых, зарождение представления о духовности труда и его теологии; в-третьих, трансформация трехчленной схемы общества в более сложные схемы, соответствующие возрастающей дифференциации экономических и социальных структур вследствие растущего разделения труда.

I. Варваризированный мир, в котором существует и действует церковь раннего Средневековья, является миром экстравертным, ориентированным на внешние цели, на материальные приобретения и задачи, как то: завоевания, пища, власть, спасение в потустороннем мире. Этот мир довольно примитивен, он ограничивается положением, жестом, образом действий. О людях здесь судят только по поступкам, а не по чувствам. Это видно в варварских правдах и во всех сводах законов раннего Средневековья. Например, *вергельд* (вира, штраф) присуждается людям именно по поступкам, но в зависимости от их объективного положения, согласно классификации, впрочем, весьма элементарной: свободные—несвободные, принадлежащие к той или иной национальной общности; то есть о людях не судят по их внутренним. Церковь поступает аналогично, так как добраться до души человека она может лишь через телесный акт. Ее своды правил — это ритуалы покаяния, тарифы духовных наказаний, рассматривающие скорее грех, чем грешника*. Кроме того, грешников она также делит на две категории, церковнослужителей и мирян, причем церковнослужителя ожидает наказание более суровое, чем мирянина. Что касается проступков, они исходят не от грешника, а от порока, находящегося вне грешника, который становится его жертвой, когда тот проникает в него как чуждое существо, как материализация дьявола. Раннее Средневековье рассматривает духовную жизнь как битву добродетели с пороками, наиболее распространенным названием которых явля⁵292 ется «смертный грех»⁵. Врагами человека являются гордыня, чревоугодие, жадность, сластолюбие, лень, зависть, тщеславие, и поддавшийся им должен платить; ритуалы покаяния, пенитенциалии, определяют цену расплаты почти автоматически. Неудивительно, что в этом мире, подчиняющемся внешним силам, добрым и злым, судьей оказывается случай, определяемый как провидение, а судом ^{*}293 является суд Божий, ордалия. В этом мире нет места личностям, индивидуумам, за исключением людей действительно выдающихся, святых или героев, первых — в мире *oratores*, вторых — в мире



Ремесло и профессия в руководствах для исповедников 101

bellatores. Раннее Средневековье на Западе фактически знает лишь два литературных жанра: житие и героическую поэму. Прочие индивидуумы существуют лишь постольку, поскольку они участвуют в жизни героя или святого: биограф, восхваляющий его, менестрель, воспевающий его, кузнец, куящий ему меч, золотых и серебряных дел мастер, чеканящий внешние знаки его богатства и власти. В эту эпоху, не знающую фамилий, представитель безликой массы удостоивается лишь малой толики индивидуальности, получая имя одного из святых, дающее ему крупницу жизни этого духовного отца.

В XII веке происходит значительное изменение. Эволюция исповед^{ис-}294 поведи и покаяния завершается*. Роль, сыгранная в этой эволюции великими умами, св. Ансельмом, Абельяром, хорошо известна. Но они лишь выразили и придали совершенную форму всеобщим устремлениям. Со своей стороны римское право, особенно своим влиянием на каноническое право, методами и формулировками, стимулировало процесс. Отныне предметом рассмотрения является не столько проступок, сколько намерение, епитимья заменяется раскаянием. Субъективизация, интериоризация духовной жизни лежит в основе интроспекции, самоанализа, а значит, и всей современной западной психологии. Не случайно все великие духовные доктрины XII века можно определить как христианский сократизм, интеллектуалиста -ческий у Абельяра, мистический у Гуго Сен-Викторского, Хильдегарды Бингенской, св. Бернара, сюда же относится и грамматический и научный гуманизм шартрцев...

Это время, когда Запад, прежде замкнутый на себя, даже колонизировавшийся более продвинутыми цивилизациями Византии и ислама, обращается к внешним завоеваниям от Скандинавии до Святой земли. И в то же время во внутреннем мире западного человека открывается еще один передовой фронт — фронт сознания. И мы оказываемся на пороге самоосознания.

Невозможно выяснить все обстоятельства этой важной эволюции. Но следует вспомнить о решающей роли технической и экономической революции, начавшейся около 1000-го года и утвердившейся количественно и качественно к XII веку. Оживление крупной торговли, рост городов, обеспечиваемые сельскохозяйственным и демографическим прогрессом, затем, как следствие, появление специализации труда, ремесел, — все это приводит общество в движение, происходит духовная и ментальная трансформация. Отныне человек выделяется из бесформенной массы, в которой он пребывал раньше. Но время развитой индивидуальности еще не настало, она станет созданием нового времени — Возрождения. Этот важный, но промежуточный этап назван возрождением XII века. Каждый человек приходит к осознанию самого себя через *сословие* (*etat*), к которому он принадлежит, через профессиональную группу, частью которой он является, через ремесло, которым он занимается, а значит, представителем которого он

уд

и системы ценностей

является. Процесс персонализации происходит в рамках более обширного процесса социализации. А поскольку это осознание может быть проявлено только в религиозной форме, оно принимает вид призвания.

П. Это осознание возможно лишь через изменение отношения к труду. Эта перемена обрисовывается на рубеже XI—XII веков. Споры монахов-каноников актуализируют конфронтацию жизни деятельной и созерцательной. На теоретическом уровне реабилитируется Марфа, а на практике физический труд вновь становится уважаемым в картезианских монастырях, и особенно цистерцианцами и премонстрантами. Несомненно, что традиция не желает отступать без сопротивления, но основание новых орденов говорит о переменах, о том, что в бенедиктинской интерпретации также происходят перемены, а иначе откуда взяться новым правилам? Руперт из Дейца, раздраженный нахлынувшей волной физического труда, Пьер Достопочтенный, несколько поколебленный атаками св. Бернара, напоминают, что согласно св. Бенедикту физический труд лишь рекомендуется, а вовсе не вменяется в обязанность, является лишь средством, а не стержнем духовной жизни. Тем не менее умножается число свидетельств, одобрительных или сдержанных, того, что духовное наполнение труда претерпевает решительные изменения. Настоящая дискуссия разворачивается вокруг монахов-крестьян в Премонстре, вскоре затем возникает тема монахов-²⁹⁵ рабочих*. Свидетельством ферментации размышлений о ценности ²⁹⁶ труда в этот период является «Liber de diversis ordinibus»[†], На место труда как наказания приходит образ труда — ср. ту пи спасе-²⁹⁷ ния*. Перемены в мире монахов (это очевидно) происходят под давлением новых профессиональных категорий — купцов, ремесленников, работников, стремящихся найти в религиозном плане оправдание своей деятельности, своего призвания, подтверждение своего достоинства и гарантию своего спасения, спасения не вопреки своей профессии, а с ее помощью. Проекция этих устремлений в агиографии делает ситуацию еще более ясной. В начале XIII века ²⁹⁸ время работающих святых сменяется временем святых работников⁵. Естественно, что новая духовность труда стремится отлиться в теологию труда. Наброски такой теологии следует искать в комментариях к книге Бытия, доказывающих, что труд имеет положительные корни, идущие едва ли не от Бога, так как, во-первых, сотворение мира (развитие этой темы следовало бы проследить ** Высочайший в темах *summus artifex* или *summus opifex***) было подлинным тру-мастер, высочайший ^{дом} трудом высшим, возвышенным, созидающим, но со всеми при-ремесленник (лат.). сущими ему тяжелыми последствиями: *labor*, после которого Богу пришлось отдыхать в день седьмой. Бог стал первым тружеником. Во-вторых, труд (в значении «уход, содержание в порядке») был призванием Адама до грехопадения; Бог поместил его в Рай, «чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). До труда-наказания,



* Согласно положению (лат.).

299

* Мастерская (лат.).

«300

Ремесло и профессия в руководствах для исповедников 103

следствия первородного греха и грехопадения, труд был счастьем, благословением Божиим, и в земном труде сохранилось нечто от райского труда до грехопадения.

III. Неудивительно, что в этих условиях трехчленная схема уже не соответствует реалиям общества и менталитету. Самое интересное то, что когда в первобытных индоевропейских обществах появлялся новый экономический класс, способный выжить и отстоять свое существование, трехчленная схема претерпевала лишь некоторые изменения, либо присоединяя четвертый класс, либо включая новую категорию в один из трех уже существующих классов, однако этого не происходит в средневековом западном обществе, где старая схема полностью рассыпается. Она сохранится еще долго (не без некоторых трансформаций она, например, будет существовать в трех сословиях Франции до 1789 года), но она отступает по мере того как утверждают себя схемы, состоящие из множества частей, возникающие как результат осознания и конкретизации разнообразия и разделения труда.

Естественно, сохраняется и даже укрепляется унитарная концепция христианского общества, и это очень важно для новых социально-профессиональных категорий, получающих право на призвание. Но христианское общество (*corpus*) структурируется, и происходит это исходя из функций ремесла, профессии. *Corpus* больше не состоит из разрядов, как сакральное общество раннего Средневековья, но из сословий (*etats*), выстраивающихся в иерархию, но в иерархию горизонтальную, а не вертикальную. Литература и искусство развиваются, освящая тему *сословий мира*, а на закате Средневековья она получает высшее и устрашающее выражение в плясках смерти. К этому новому литературному жанру в каком-то смысле принадлежат и руководства для исповедников, по крайней мере некоторые из них, подражавшие проповедям *ad status**.

Эта тенденция, проходя сквозь все влияния и словари, обнаруживается почти во всех идеях и почти во всех учениях XII века.

Иоанн Солсберийский соединяет ее со старой органицистской концепцией общества, уподобляющей его человеческому организму. Все части его тела состоят из каких-либо профессиональных категорий, а крестьяне и рабочие являются его ногами*.

Герхох Рейхерсбергский, пользуясь, возможно, терминологией стоиков, говорит о *великой вселенской стройке, всемирной мастерской*. Для человека XII века, при всей его приверженности теологии, за словами *fabrica, officina** открывается целый мир материальной реальности. Впрочем Герхох в своей «*Liber de aedificio Dei*» пишет о христианской ценности любого положения человека и значении любой профессии в качестве средства спасения⁵.

Гонорий Августодунский утверждал, что невежество превращает человека в изгнанника и что родина его — мудрость, путь к которой лежит через свободные искусства, как через города (отметим эту урбанистическую отсылку). Он называет десять таких

>уд

системы ценностей

104

городов-искусств: семь традиционных свободных искусств, к которым он добавляет физику, механику и хозяйство. Мир не только *301 знания, но и действия...*

В этом процессе концептуализации нового мира важнейшую роль играет понятие общего *блага*. Оно становится пробным камнем полезности и законности любой профессии.

Необходимо отметить, что одновременно с трехчленной схемой общества исчезают традиционные рамки семи свободных искусств и стена, разделяющая искусства механические и свободные. В то время, когда Отгон Фрейзингенский удивляется тому уважению, которым в Италии пользуются *ремесленники и механические искусства*, «*Didascalion*» Гуго Сен-Викторского в новой классификации наук выделяет механическим ремеслам место рядом со свободными искусствами, то же можно встретить в XIII веке у Роберта Гроссетес- *302 те, у Фомы Аквинского*.

Так в начале XIII века на духовном уровне происходит эволюция общественного мнения, объектом уважения становится уже не доблестный герой, а квалифицированный специалист. Гийо Провенский заявляет, что отныне рыцари вынуждены уступить место стрелкам из арбалета, мастерам минного дела, каменотесам, строителям военных машин. Эволюция военной техники разрушает прежнее первенство феодального рыцаря. Повсеместная эволюция... Гийо Провенский преувеличивает, забегает вперед, однако тенденция развития общественного мнения именно такова.

Итак, на пороге XIII века складываются идеологические условия и структуры мышления, необходимые для высшего оправдания различных профессий. В этом процессе признания важнейшую роль играет практика покаяния, трансформируемая и направляемая руководствами для исповедников.

Фактически это эволюция трех факторов: исповеди, концепции труда и схемы общественной структуры. Начало положил 21-й канон IV Латеранского собора 1215 года, обязывающий всех христиан, то есть практически всех жителей Запада, к ежегодной исповеди. Отныне перед всеми духовниками регулярно ставятся вопросы, приводящие их в затруднение; во-первых, потому что многие из них недостаточно образованы и не знают о недавних переменах в каноническом праве, произошедших, в частности, с декретами Грациана; во-вторых, потому что большинство из них получили традиционное образование и, следовательно, мыслят косно и неспособны решить (а иногда и понять) проблемы, которые ставят перед ними кающиеся, и в особенности те, кто приносит на суд свое *дело совести* (*cas de conscience*) (новый и красноречивый термин: руководства для исповедников станут называть его *De casibus conscience*), возникшее из профессиональной деятельности: является ли та или иная операция законной, что имеет значение в первую очередь — трудовая необходимость или предписания церкви относительно



'303

Немало и профессия в руководствах для исповедников 105

поста, воскресного отдыха и т. д. Исповедникам нужны руководства, пособия. А для создания пособий необходимо найти способных авторов.

Эти авторы начинают появляться — это отдельные члены новых нищенствующих орденов. Они компетентны, так как имеют надлежащее образование, помимо своих собственных *studia* они вскоре начинают посещать занятия в университетах, кроме того, в отличие от орденов XII века и большинства бенедиктинцев, они не живут в уединении или в сельской местности, они живут в городах, в сердце городской среды, разнообразного мира труда, профессиональной деятельности и новых духовных интересов, в мире людей, задающих вопросы и себе, и своим исповедникам.

Таким образом, руководства для исповедников документируют процесс осознания профессии самими

профессионалами и их давление на церковь. Пособия содержат в себе конкретные вопросы, которые задавали ремесленники: «Достойно ли продавать что-либо на время? Достойно ли работать в поле или торговать на рынке по воскресеньям?» Мы видим переведенные на латынь вопросы, которые кающийся задает исповеднику, а не абстрактную тему школьной дискуссии. Кроме того, авторы руководств являются специалистами по профессиональному сознанию, хорошими знатоками мира, по которому они служат проводниками. В конце XIII века Пьер Дюбуа пишет: «Францисканцы и доминиканцы, знающие лучше других об истинном положении дел в обществе... францисканцы и доминиканцы, знающие о поведении каждого...».

Эти руководства*, прежде всего основные из них, используемые в наибольшей степени и наиболее влиятельные («Сумма» Рай-мона де Пеньяфора, между 1222 и 1230 годами, «Пизанская сумма», законченная Бартеlemi в Санкто Конкордио 7 декабря 1338 года, суммы францисканцев, «Monaldina» и «Astesana», «Сумма» доминиканца Иоанна Фрейбургского) позволяют обосновать три суждения, касающиеся нашей темы:

1) всякий христианин судится преимущественно по отношению к своей профессии — призвание и спасение;

2) всякий труд достоин оплаты — призвание и деньги;

3) оправдана любая профессия, основанная на труде, — призвание и труд.

I. Прежде грешники классифицировались в зависимости от смертных грехов. Эта традиционная классификация имеется в руководствах для исповедников. Но на ее место метит другая, рассматривающая уже не категории грехов, а категории грешников, представляющие собой профессиональные категории: грехи клириков, университетских преподавателей и студентов, судей, крестьян, ремесленников и т. д. В области исповеди, как и в области проповеди (а XIII век с его нищенствующими монахами, в особенности с братьями-проповедниками, доминиканцами, является

руд и системы ценностей

100

*304

Согласно занятию (лат.).

305

*306

* По своей природе (лат.).

От обстоятельств,

от времени,

от личности (лат.).

веком проповедей), появляется новый жанр: религия, преподаваемая *ad status*. Алан Лилльский в «Summa de arte praedicatoria», Гумберт Романский во второй книге «De eruditione praedicatorum», Жак из Витри и другие оставили примеры проповедей *ad status*. Новые тексты для кающихся также настаивают на том, что вопросы следует задавать *secundum officia*.

Двадцать первый канон IV Латеранского собора уточняет, «что священник должен быть рассудителен и осторожен, чтобы подобно знающему врачу лить вино и масло на раны больного, осторожно расспрашивая об обстоятельствах, касающихся как грешника, так и греха...».

Еще точнее выражается «Summa Astesana» 1317 года (lib. V, cap. XVIII «Вопросы, которые следует задавать на исповеди»): «Человека, приходящего покаяться, следует также спрашивать о грехах, присущих людям его положения. Рыцаря не следует спрашивать о грехах, присущих священникам, и наоборот. Чтобы лучше знать, кого о чем следует спрашивать, запомни, что князей следует спрашивать о справедливости, рыцаря о грабеже, купцов, чиновников, ремесленников и рабочих о клятвopеступлении, мошенничестве, обмане, краже и т. д. <...> буржуа и вообще горожан о ростовщичестве и залогах, крестьян о зависти и краже, в особенности про десятину, и т. д.».

Этот принцип исповеди, где грехи распределялись по профессиональным категориям, в частности, привел к появлению плана руководства, весьма распространенного в конце XIII века, в виде памятки для *исповедников, менее образованных и менее сведущих*, извлеченной Иоанном Фрейбургским из его «Summa Confessorum» и получившей название «Confessionale». В этой памятке грехи подразделялись на две категории: к первой категории относились грехи, которые можно встретить у любого грешника, ко второй — грехи определенных социально-профессиональных групп: I. Для епископов и других прелатов. II. Для клириков и обладателей бенефициев. III. Для кюре и их викариев и исповедников. IV. Для клириков и монахов. V. Для судей. VI. Для адвокатов и прокуроров. VII. Для врачей. VIII. Для докторов и преподавателей университетов. IX. Для князей и прочей знати. X. Для женатых мирян. XI. Для купцов и буржуа. XII. Для ремесленников и работников. XIII. Для крестьян и земледельцев. XIV. Для поденщиков*. Здесь приведено лишь оглавление этого каталога, но даже оно позволяет сделать некоторые выводы, в частности о том, что здесь учтены все профессиональные категории: отныне количество недостойных, запретных профессий сведено к минимуму, за пределами общества оставлено лишь несколько групп или асоциальных индивидов*. Различие между профессиями, недостойными *de suis natura* и, следовательно, осуждаемыми безоговорочно, и профессиями, осуждаемыми в зависимости от обстоятельств — *ex causa, ex tempore, ex persona***, — отныне сводит к минимуму количество изгоев, проклятых. В частности купцы, парии предшествующей эпохи, оказываются вне общества лишь тогда,



'307

Ремесло и профессия в руководствах для исповедников 107

когда они занимаются определенными видами деятельности, количество которых непрерывно сокращается*. Для них и для прочих казуистика служит элементом оправдания, освобождения. Итак, отныне запретные сферы получают право на существование.

II. Сфера денег.

До XIII века на варварском Западе любая оплачиваемая деятельность считалась позором. Этот позор распространялся на так называемые категории «наемников». Все, что оплачивалось и покупалось, считалось недостойным. Честь и долг определялись количеством услуг, снизу вверх и наоборот. Деньги изгонялись за пределы общества, как в плане экономического, так и в плане моральном. Христианское общество раннего Средневековья укреплялось в этом мнении, видя, что денежный сектор «кишит» евреями. Развитие торговли и увеличение числа наемных работников ниспровергли устоявшиеся ценности.

Во главе этого движения оказываются две категории, две профессии.

Прежде всего преподаватели. До XII века наука и культура являются привилегией клириков, осваивающих и распространяющих их скупое и бережливо. Монашеские и епископальные школы давали образование последователям *opus Dei*, которое не оплачивалось.

С городскими школами XII века, вовлеченными в процесс подъема городов, с наставниками, которым приходится, как и ученикам, ¹308 жить за свой счет*, материальные, духовные и социальные условия учености претерпевают фундаментальные изменения. Именно в этом заключается смысл спора, разгоревшегося с середины XII века вокруг фразы: *знание есть дар Божий, а следовательно, оно не подлежит продаже*. При том не важно, каким образом новые наставники получают вознаграждение: в виде общественного жалования, оплаты от клиентов, то есть студентов, церковных бенефиций. Главное, что на вопрос: *могут ли наставники законным образом получать деньги от школяров?* — руководства для исповедников, эхом вторя общественной практике и общественному мнению, ²309 отвечают утвердительно*.

Параллельно ставится вопрос о позиции купцов в сфере кредита, где распространение денежной экономики оттесняет на второй план евреев, предоставлявших срочные займы. Возникает проблема *ростовщичества* христиан. Проценты по ссудам, без которых докапиталистическая денежная экономика не могла бы развиваться, предполагают, используя терминологию церкви, проклинаемую ранее операцию — продажу времени. Здесь также существует подобная традиция и соответствующая фраза: *время — это дар Божий, а следовательно, оно не подлежит продаже*. И в этом случае, не без определенных казуистических предосторожностей, дается утвердительный ответ, который включается в руководства для исповед-³310 ников⁵.

Грул " системы ценностей

108

'311 За труд (лат.).

III. В том и другом случае дается одно и то же оправдание, в значительной степени изменяющее евангельский текст. Там, где Матфей говорил: «...трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10:10), — толкователи говорят теперь «трудящийся достоин своего вознаграждения», и это свидетельствует о переходе от натурального хозяйства к денежной экономике. Важно, что условием, оправдывающим получение вознаграждения, является исполнение работы, то есть труд. Труд еще сохраняет присущую ему в Средневековье двусмысленность: с одной стороны, утомительное занятие, тягота, с другой — выполнение экономической задачи (новое значение). Труд — это прежде всего затрата усилий.

Необходимым и достаточным условием для того, чтобы ремесло стало достойным, чтобы оплата получила законное основание, является выполнение работы, труд.

Социально-профессиональный статус работников умственного труда и купцов получает оправдание сходным образом. Чтобы* *maglster* и купец могли законно, не опасаясь проклятия, получать оплату или проценты, достаточно, чтобы их вознаграждение или прибыль (раннее Средневековье не устанавливает между ними четкого разграничения) были компенсацией затраченных усилий, необходимо и достаточно, чтобы они трудились. Руководства для исповедников также содержат подтверждение статуса профессий: законным является вознаграждение или прибыль, полученные *pro labors*⁶. Труд становится ценностью и исходным условием.

Этот очерк следовало бы дополнить описанием изменения ценности труда в западном обществе с XIV века. Несмотря на средневековое признание, ценность труда остается еще довольно хрупкой, часто ставится под угрозу или под сомнение экономической и социальной эволюцией. Как до, так и после промышленной революции социальные слои, добившиеся успеха с помощью труда, спешат отказать от своих трудовых корней. Труд еще не полностью избавился от клейма рабства. Начиная с XIII века происходит новое рас-

слоение общества. Хотя праздность как социальная и этическая ценность уже не имеет будущего, ценность труда ставится под вопрос на основном уровне, на уровне физического труда. Нищий Рют-беф гордо восклицает: «Я не из тех, кто работает руками». А «Confessionale» Иоанна Фрейбургского отводит последнее место простым работникам, *laboralores*. Работников, едва одержавших победу над феодальными ценностями, ожидает новое разделение. История еще не закончена.

'312

Как осознал себя средневековый университет?

Следует извиниться за отрывочный и беглый характер этих заметок — наш вклад в дискуссию об осознании средневековыми университетскими преподавателями своей специфики скромнен.

Заметки отрывочны: мы проанализировали ограниченное число произведений и персонажей, связанных с одним университетским центром — Парижем. Абельяр в «Истории моих бедствий» и Филипп Ар-венгский с его «De Institutione Clericorum» (пояснения к которой дают отрывки из его переписки) для XII века, несколько документов, касающихся теоретических и корпоративных конфликтов XIII века (с особым вниманием к окружению Сигера Брабантского и суждениям, проклятым в 1277 году), наконец, несколько текстов Жерсона начала XV века — вот что послужило основой нашего исследования трех периодов развития университетской среды: зарождение, кризис зрелости, оцепенение упадка Средневековья. Очевидны ограничения в рамках сделанного выбора: объективность свидетельств зависит от личности главного действующего лица, весьма сильной и даже блистательной, от деформации, происходящей в явно конъюнктурных обстоятельствах полемики, от использования лишь некоторых текстов и отдельных фактов жизни (между тем ни Абельяр, ни Сигер Брабантский, ни Жерсон не представлены исчерпывающе той незначительной частью их трудов, к которой мы обратились).

Заметки торопливы: не только потому, что, используя метод хронологических срезов, мы рискуем упустить глубинные и постоянные аспекты жизни университета, так как не можем здесь заняться основательным рассмотрением экономических, социальных, политических, институциональных, интеллектуальных и духовных проблем, к которым нас увели бы, например, великие споры XIII века. Мы берем лишь некоторые моменты, изолированные* и краткие фрагменты, так что вынуждены смириться с тем, что нам удастся пролить свет лишь на отдельные аспекты теоретической проблемы, поднятой здесь, рамки которой очерчены еще весьма расплывчато.

Труд " системы ценностей

110

'313

314

" Блеск военной славы, ученые занятия (лат.).

Ты становишься

наставником навеки

(лат.).

"316 «317 §§318 -319

Проблема осознана как центральная и сложнейшая проблема истории! Исследования должны пройти по множеству путей, сходящихся в одной точке, необходимо выделить приоритетные области наблюдения и даже эксперимента, инструменты, методы, наконец, выявить основной критерий для рассмотрения этого важного феномена — решающего мгновения, когда создана инфраструктура, когда группа осознает себя, утверждает себя, переживает второе рождение, окончательное, с осознанием своей самобытности.

Отличная тема, даже со всеми ее трудностями, тем более что она перекликается, углубляет и обогащает тему конгресса медиевистов 1960 года — тему призвания.

Уровень, выбранный нами здесь,— это уровень интеллектуальных формул, выражавших положение университетского деятеля по отношению к иным группам, другим слоям общества. Именно в поиске отличия, а иногда и противопоставления, мы попытаемся определить этапы осознания университетариями своего положения и своей эволюции в обществе средневекового Запада.

* * *

Во времена Абельяра и Филиппа Арвенгского университетских преподавателей еще не существовало. Но в городских школах, блестящим представителем которых был Абельяр, а Филипп Арвенгский первым признал их существование, новизну и пользу, именно в этих школах зарождается новая профессия и новый тип работников: преподавательская профессия и ее иерархия от *scolares* до *magistri*, откуда выходят университеты и их преподаватели*.

В «Истории моих бедствий» Абельяр прежде всего самоопределяется (как индивидуальность и как профессионал) по отношению к миру мелкого дворянства, из которого он происходит*. Ценное замечание: он указывает, что в его среде правилом считается союз некоторой интеллектуальной культуры и военного дела: *It'Uerae et аттш**. Для него выбор стал необходимостью и драмой. Новый Исав жертвует *potra militaris gloriae* ради *studium litterarum*§ и ему также приходится отказаться от своего права первородства. Так выбор того, что впоследствии станет профессией, вынуждает его выйти из своей социальной группы, отказаться от привычного образа жизни и мыслей, идеала, семейной и социальной структуры. Все это заменяется полным посвящением себя новому делу: «Tu ens magister in aeternum»**.

Интересно отметить, что, говоря о своей карьере, Абельяр использует военную терминологию, и это не только риторический прием. Диалектика для него — арсенал, аргументы — оружие, *disputationes* —

сражения. Минерва, ради которой он покинул Марса,— богиня вооруженная и воинственная*', Подобно молодому рыцарю он атакует своих старых учителей**, для него учеба в школе подобна подготовке молодого солдата, *tirocinium*TM. Интеллектуальные сражения для него — турниры. Так сын мелкого дворянина из Палле сохраняет печать сво-



К

как осознал себя средневековый университет?

111

*320

его происхождения. Этой печатью отмечен и весь его век, перенимающий стиль жизни и словарь доминирующего класса. Век св. Берндоа когда *athletae Domini* образуют *militia Christi**

Попытка Абеляра самоопределился, для чего он покидает рыцарскую среду, удастся лишь частично не только в силу превратностей судьбы, но и по причине перемен, происходящих в это время в церкви: ему не удастся отделиться от другой среды — от монашеской. В монастырях, где ему приходилось затворяться от мира, он не находил искомого убежища скорее не по причине низости нравов, грубости и враждебности, а из-за невозможности заниматься научными изысканиями и преподаванием, отныне несовместимыми с монастырской жизнью занятиями*.

Пересаженный, подобно растению, на монастырскую землю, в чуждую среду, он чахнет и не дает плодов: «С горечью размышляя я о том, сколь бесполезную и жалкую жизнь я веду, сколь бесплодна она для меня самого и для других, в то время как прежде я приносил такую пользу клирикам,— а теперь, оставив их ради монахов, я ни в чем не могу быть полезен ни тем, ни другим. Все мои начинания и старания оказываются безуспешными...»*.

Он враждебно относится к традиционной монашеской среде, в том числе и к новому монашеству (впрочем, начавшему в XII веке выдыхаться), к отшельникам, странствующим проповедникам, каноникам-монахам и прочим реформаторам монашеской жизни, пренебрежительно называя их *novi apostoli*.

Его родной средой является среда городская: «ad urbem... rediens»**, именно туда стремится и он сам, и его сторонники, и его соперники. В «отшельническом» эпизоде из «Paradet» («мои ученики... казались скорее отшельниками, нежели школярами»**) энтузиазм учащихся быстро сменяется тоской по городу. Самосознание будущих университетских преподавателей представляет собой один из аспектов самосознания нового городского общества.

Новая социальная группа школьных учителей своим отделением от монашеской среды заявляет о своей неспособности и нежелании зарабатывать на жизнь чем-либо, кроме своей специфической профессии, своего собственного типа труда: «В действительности же взять на себя в то время руководство школой меня вынудила главным образом невыносимая бедность, так как копать землю я не имел сил, а просить милостыню — стыдился. Итак, я был должен, вместо того чтобы жить трудами рук своих, вновь заняться знакомым мне делом и обратиться к услугам своего языка»**. Важный текст, в котором отказ от физического труда и нищенствования говорит о великих конфликтах и выборе XIII века. «Я не из тех, кто работает руками», — скажет Рютбеф.

На исходе пути и исканий новых *студентов и ученых* ожидают *pecunia et Ictus***: вознаграждение в той или иной форме*** и слава. Здесь мы встречаем два других элемента самосознания группы: его экономическую базу и профессиональную мораль.

⁵ 323

324

"325

"326

«327

, У_д и системы ценностей

112

*329 т 330

счастие, слава (лат.). «332

«335

«336

Мораль, отражающая первоначально образ мысли. Абеляр, еще находясь в плену моральных концепций своего времени и традиционного круга грехов*, не скрывает, что *достоинством* новой группы¹ станет слава — *dedecus, gloria* (бесчестье, слава)* — и в конце концов гордость, *superbia*, «порожденная во мне прежде всего моими учеными занятиями»[§]. Этот грех, представляющий собой не более чем деформацию профессионального самосознания, после теоретической проработки трудов Аристотеля становится в XIII веке, в частности в среде Сигера Брабантского, *благородством философа*.

Вот мы и дошли до слова, обозначающего последнюю стадию, которой достигло осознание своей специфики новой группой у Абеляра. Это ярлык новой группы, нового типа, их освящение.

В этом, впрочем, проявляется во многом ограниченность средневекового университета. Слово *философ*, которому

они в конце концов отдадут предпочтение, само по себе заслуживает кропотливого анализа, за который, с позволения читателя, мы не станем здесь браться. Вспомним лишь интеллектуальную и метафизическую подоплеку этого слова у древних, у язычников — неверных. Примат философии обозначает примат разума над авторитетом. В слове *философ* кристаллизуется концепция Абеляра: «Я с негодованием ответил, что в моем обычае разрешать вопросы, опира-

'333 ясь не на кропотливый труд, но на разум»

оппозиция пре-

11*

жней диалектике и прежде теологии

Даже с осторожностью избегая анахронизмов в толковании, не приписывая вокабулярию XII века анахронического характера и значения, следует признать наличие новизны, смелости, (шл: >шой силы воздействия. В окружении Сигера Брабантского мы увидим изменение понятия «философ» и проследим его исторические обертоны и последствия. С помощью слова *философ* происходит не только осознание обязательства, но и принятие его.

Переходя к Филиппу Арвенгскому, мы не продвигаемся в хронологическом отношении, но получаем ценное свидетельство личности, отличной от Абеляра во всех отношениях, чем подчеркивается значение похвалы и признания им парижского мэтра.

Филипп Арвенгский** — человек умеренный и во многом традиционалист. То, что он примкнул к новому школьному направлению, еще более красноречиво, если вспомнить, что он принадлежал к одному из орденов, чьим призванием было прославление одиночества, а не стремление к городам, будущим университетским центрам. Подобное признание необходимости присоединиться клирикам к этому движению является знаком времени, предвосхищающим создание в XIII веке коллежей монахами-преподавателями, которые наследовали нищенствующему монашеству.

Конечно, Филипп осуждает как бродячих школяров^{§§}, так и приверженцев чистой науки, науки ради науки, что, кстати, является интересным свидетельством существования этого движения



* 337

† 338

Как осознал себя средневековый университет?

113

*339

«341

^ Добровольная бедность (лат.).

"*344

tтt,45

сциентистов, а также тех, кто стремится к извлечению прибыли из своих знаний*. Конечно, вершиной знания для него является Священное писание, впрочем, университеты также будут признавать первенство теологии^f.

Но Филипп полностью осознает не только необходимость учебы для клириков (это хорошо известно), но и принимает новые условия изучения наук. Прежде всего следует отправиться в один из школьных городов, в первом ряду которых стоит Париж. Известна его похвала Парижу в письме к Ероальду*. Но Париж, очаг образования и культуры, прославляется, кроме того, и в письме к Энгель-берту: «Честь заключается не в простом посещении Парижа, а в

§ 340 изучении там одной из уважаемых наук»⁵.

8 Зака:

131395

Ему известно, что преподавательская жизнь является профессией: *negotia scholaria*, Эта профессия выдвигает свои экономические и технические требования. Чтобы стать ученым, необходимо заплатить деньги, или, скорее, перенести нужду, бедность, не *paupertas voluntaria*[^], провозглашенную нищенствующими монахами, а неизбежную бедность безденежного студента**. Кроме того, ученику нужны инструменты труда — конечно, образование остается еще большей частью устным^{§§}, но книга уже становится необходимым инструментом. «Счастливый город,— говорит он о Париже,— где священные свитки рукописей разыскиваются с таким рвением»***. И еще: «По-моему, нет ничего более достойного клирика, чем изучение словесности, чтение книг...»[†].

Более всего он осознает (хотя это его решение, как обычно, представляет собой умеренный компромисс) необходимость выбора для клирика между умственным и физическим трудом. Орывок, где он рассуждает на эту тему, имеет особое значение***. Действительно, в грандиозном споре о физическом труде, будоражившем монашеский мир в XII—XIII веках, он принимает сторону прежнего монашества, которое, несмотря на все уступки, враждебно относится к физическому труду, модному лозунгу XII века, но цели его расходятся с целями Руперта из Дейца или Петра Преподобного, стремящихся прежде всего защитить от нового монашества традицию монашеской жизни постбenedиктинцев и клонийцев, посвященной служению Богу. Его цель — это цель новая, современная, которая утвердится в XIII веке с появлением нищенствующих монахов. Доля физического труда значительно ограничивается в жизни ученого-клирика вместе с осознанием им своей специфики. Здесь (как всегда, с меньшей резкостью) Филипп Арвенгский присоединяется к Абеляру: работа своими руками больше не

является занятием (*negotium*) *cliricus scolaris*.

Наконец, Филипп Арвенгский, в присущей ему манере поддерживая мирное сосуществование и даже создавая иерархию монастырь—школа, обитель—рабочий кабинет, тщательно разделяет их в своем тексте:

«Первостепенное и основное место для клириков — монашеская обитель... Но на втором месте должно быть посещение

зуд

системы ценностей

114

* *Nef*— храм; корабль (фр.)-

447 448

§ 349

"350

Заслуженно может называться государством наук (лат.).

"351

школ, любовь к которым должна приводить просвещенного клирика к отторжению вещей мирских, чтобы войти в храм с достаточным грузом, чтобы не потерпеть кораблекрушения и, напротив, суметь вовремя схватиться за лодку или ближайший плот...»*.

Итак, антагонизм св. Бернара и Филиппа Арвенгского далеко выходит за рамки факта, противопоставившего их друг другу*. Монаху-бойцу, прибывшему в Париж, чтобы «подбить на дезертирство» школяров, превращающему монастырь в *schola Christi*, предающему анафеме Париж-Вавилон⁵, противостоит просвещенный аббат, который, предпринимая усилия примирить монастырь и школу, признает пользу, необходимость и специфику последней и приветствует священный очаг науки, «*merito dici possit civitas litterarum*»**, Париж-Иерусалим.

* * *

В XIII веке конфликт между нищенствующими орденами и белым духовенством обостряет корпоративное самосознание Парижского университета[^]. Несомненно, что белое духовенство атакует преподающих монахов (пусть даже эти атаки маскируются доктринальными вопросами и другими проблемами, в решении которых корпорации играют ведущую роль), так как они убеждены в невозможности одновременно принадлежать к монашескому ордену и университетской корпорации.

Здесь мы остановимся на двух пунктах.

Первый и основной — это усилия, предпринимаемые некоторыми, в особенности Сигером Брабантским и его друзьями, для создания теоретических основ их профессионального сознания. Но мы еще не видим, чтобы приход нищенствующих в университеты ставил перед этими монахами, в особенности перед францисканцами, проблемы, проливающие свет на осознание статуса университетского преподавателя. Ограничимся тем, что проиллюстрируем этот внутренний конфликт одним примером, но рассмотрим его, выходя за рамки монашества.

Хотя вопрос не вызывал острых конфликтов и ссор среди францисканцев и не был столь же важен для ордена, как дискуссия о бедности, наука, то есть посещение университетов; (и это равенство понятий свидетельствует об интеллектуальной ситуации XIII века), стала одной из центральных проблем ордена после смерти Франциска.

Позиция святого известна: хотя он допускает глубокое изучение Священного писания, он осуждает занятия францисканцев наукой. Его отношение базируется на убеждении, что бедность не может сочетаться с наукой. Это неприятие объясняется тем, что, имея традиционные взгляды на знание, св. Франциск, исходящий из концепции накопления раннего Средневековья, видит в науке приобретение, собственность, сокровище. Он укрепляется в этом мнении, наблюдая новые стороны науки, возникшие в его время: посещение университетов и обладание книгами противоречит состоянию бедности.

В драматических усилиях его последователей (некоторых из них, из числа самых значительных и самых знаменитых) подстроиться



452

453

454

Как осознал себя средневековый университет? 115

под условия практического существования XIII века, не нарушая принципы своего основателя, оправдание знания занимает особое место.

Основным текстом здесь является «*Exposito IV magistrorum super regulam*»*. Комментируется следующая фраза правила: «Из вознаграждений за их труд пусть они принимают для себя и для своих братьев лишь необходимое для тела, за исключением денег».

Вот что разъясняют мэтры: «Здесь необходимо выяснить, могут ли братья, принимая книги и другие вещи, которыми они могут воспользоваться, принимать также и сырье для их ремесла и делать из него своим трудом что-либо, за что они могут приобрести затем необходимое для их тела, как, например, пергамент для

изготовления книг, кожу для изготовления обуви и т. д., а также могут ли они принимать в качестве вознаграждения золото, серебро и металлы, из которых они изготовят деньги и другие ценные предметы, которыми они могли бы оплатить то, что им необходимо. Некоторые не могут получать сырье в собственность, они могут лишь предложить свой труд тому, кто имеет сырье, чтобы обеспечить себе необходимое. Итак, поскольку сырье подразумевает владение, его принимают, чтобы продать. Для других нужно сделать различие в сырье. Некоторое сырье не имеет ценности, вся ценность идет от работы, например при изготовлении занавесей, скатертей из тростника и подобных материалов; такое сырье не числится среди богатства человека, и все, кто разделяет это мнение, говорят, что братья могут принимать то или иное сырье...»

Итак, с помощью традиционной аргументации монашеского мира, акцент ставится на *ars*, на труд, ремесло. Так, разрешается принимать материальную книгу, а вместе с ней ее содержимое, которое станет необходимой основой умственного труда.

Бонавентура в «*Epistola de tribus quaestionibus*» не ограничивается легализацией использования книг и занятий наукой, он максимально ограничивает обязанность занятия трудом (иногда ценой удивительных противоречий с буквой «Завещания» св. Франциска) с очевидной целью сберечь время и внимание, необходимые для умственного труда¹. Итак, происходит отказ от физического труда в пользу как основного занятия нищенствующих, так и в пользу умственного труда. Так заканчивается важнейший спор, отмеченный текстами Абеяра и Филиппа Арвенгского, итог которому блестяще подводит Фома Аквинский, защищаясь от атак Гильома из Сент-Амура и его друзей и сторонников в «*Contra Impugnantes*»*. После Фомой Аквинским безоговорочно утверждается необходимость специализации работника умственного труда. Университетский преподаватель имеет профессию, пусть он предоставит другим заниматься физическим трудом, что также имеет определенную духовную ценность, но он не должен терять время, занимаясь не своим делом. Таким образом в теологическом плане получает законную силу феномен разделения труда — основа университетской специфики.

уд н системы ценностей

116

** *

Однако представители белого духовенства, в особенности сторонники «первоначального аристотелизма» или аверроизма, иногда пытаются дать еще более принципиальную формулировку процессу самоосознания университетских преподавателей.

Эту формулировку можно встретить в «*Quaestiones morales*» Сигера Брабантского* и в «*De Summo Bono*» Боэция Дакийского*.

^f 356 Как отмечает Готье, битва велась вокруг «смирения» и его этически-

357 го антонима «величия души». Аристотель в «Никомаховой этике» предоставляет богатый арсенал для этого, и теперь речь идет о со-Достоинство (лат.). здании теории *dignitas**, *gloria* преподавателя, уже намеченной Абеяром. Ответ дает «языческий аристократизм аристотелевской морали». Самосознание преподавателей достигает своей кульминации в определении специфической добродетели, поставленной на вершину этической иерархии и служащей для провозглашения превосходства статуса университетского преподавателя, характеризующегося

** 358 этой главной добродетелью .

Так, Сигер на вопрос, «...является ли смирение добродетелью?» отвечает: «Доказано, что нет, так как смирение является противоположностью добродетели, то есть благородства, возвышенности, стремящейся к великим вещам, смирение же, напротив, гонит прочь все

^П359 великое»¹¹¹*. Это становится отправной точкой для экзальтации по поводу интеллектуальной добродетели, присущей статусу преподавателя: «Еще один вопрос: что предпочтительней для философов, быть холостыми или женатыми? Следует ответить, что целью философии является постижение истины...

Нравственные добродетели имеют целью добродетели интеллектуальные. Таким образом, конечной целью человека является постижение истины...»**.

^Н360 Здесь хорошо виден путь, который приведет к некоторым из суждений, проклятых в 1277 году. Суждение 40: «Нет лучшего по-

⁵⁸361 ложения (*etat*), чем положение философа»⁵⁸. Суждение 104: «Че-

362 ловеческая природа проявляется не в форме вещи, а в разуме» — возможная точка опоры для университетского «гуманизма», интеллектуального и «рационалистического». Суждение 144: «Все доброе, доступное человеку, заключено в интеллектуальных добродете-

^Т363 лях»¹¹¹^¹¹¹. Суждение 154: «Только философы являются мудрецами

^Ш364 мира»***. Суждение 211: «Наш разум по своим природным задат-

^Ш365 кам способен постичь первопричину»⁵⁵@.

Позиция крайняя, особенно в той полемичной, возможно, даже деформированной, карикатурной форме, которую ей придает «*Syllabus*» 1277 года. Но такая позиция была широко распространена среди парижских университетских преподавателей второй половины XIII века, раз мы встречаем ее, в слегка смягченном виде, у одного из «умеренных и осведомленных современников»,

*** 366 у Жака из Дуэ****.



К
как осознавал себя средневековый университет? Ц?
Философствующие мужи (лат.).

*368

«369

'370

Следует отметить, что философ как слово-определение, слово-вывеска, «ярлык», употреблено уже Абельяром. Термин довольно красноречивый. Для сигерийцев оно, несомненно, содержит в себе ссылку на античное язычество. Нам оно скорее говорит о потомках. Под всеми переменами, навязанными ему временем, в философе XIII века можно признать *mutatis mutandis* предшественника философа века XVI (этого религиозного скептика, представляющего собой идеал Скаррона), а также философа XVIII века. Как индивидуальный тип, так и профессиональная и интеллектуальная группа *viri philosophici*? из парижской рукописи (Ms. Paris BN Lat. 14698) являются предвосхищением, прообразами философов Просвещения. Философы противостоят прежде всего теологам (это также соперничество «артиста», чистого ученого, ученого *par excellence* и те-олога)*, а также *homines profundi*, лжеученым, обскурантам, которым посвящено 91-е суждение 1277 года: «Аргумент философа, доказывающего, что движение небес вечно, не содержит в себе софизма; удивительно, что глубокомысленные люди не видят этого»¹.

Философы сильны своим разумом, даже скорее интеллектуальными добродетелями, не только возносящими их выше прочих, но и позволяющими понять, что их достоинство заключается в том, чтобы ограничиться доказуемыми истинами, что их призвание возможно заключается в объяснении, а не в проповеди. В знаменитой *диалектической перепалке* Фомы Аквинского и Сигера Брабантского, о которой пишет Готье⁵, не проглядывает ли у Сигера растущее сознание пресловутого *преподавательского нейтралитета*, столь трудно достижимого даже сегодня?

* * *

В заключение, с позволения читателя, мы отправимся в XV век в поисках представления университетских преподавателей о самих себе и для этого обратимся к канцлеру Жану Жерсону**. Конечно, попытка определить жерсоновского преподавателя и представления его о самом себе, без выяснения его отношений с новыми реалиями — *docte ignorance* и *devotio moderna*, — была бы чересчур самонадеянной.

Не пытаясь анализировать ни позитивное содержание данных интеллектуальных и духовных реалий, ни глубокие причины, приведшие университетских деятелей эпохи упадка Средневековья к этому отступничеству и этим переменам, отметим лишь, что основы специфики и достоинства преподавателей, как их определили Абельяр и Сигер Брабантский, исчезли либо были в значительной степени подорваны.

Жерсон упоминает собственно интеллектуальные, научные добродетели университета. Университет — источник знания, повелитель наук, наставник истины. Жерсон многократно подчеркивает превосходство врачей над шарлатанами (с настойчивостью, понятной, если

РУД

системы ценностей

118

принять во внимание сумасшедшего короля и его окружение, к которому он обращается). Он восхваляет врачей, противопоставляя их «кол-³⁷¹ дунам, магам, чародеям и прочим сумасшедшим*». «Мэтров медицины, посвящающих свое время изучению книг тех, кто открыл и объяснил медицину» он ставит выше всех знахарей.

Но что есть истина, преподаваемая университетом, этот свет, распространяемый им, «прекрасным солнцем Франции и всего христианского мира»³⁷², «прекрасный свет, освещающий святую церковь»³⁷³ и христианский мир»*?

Существует *три вида жизни*: а) жизнь телесная, плотская и индивидуальная; б) жизнь гражданская, политическая и всеобщая; в) жизнь благословенная, божественная, или духовная. Из них «пер-³⁷⁴ вая — преходящая, вторая — постоянная, третья — предвечная»[§]. Университет управляет жизнью во всех трех ее видах: телесной жизнью заведует факультет медицины, жизнью политической — факультеты искусств и права, жизнью божественной — факультет теологии. Эти три вида жизни составляют иерархию, где особая ценность приписывается второму и третьему уровням.

Итак, интеллектуальная роль университета стушеввалась перед его ролью политической и духовной. Да и политическая роль рассматривается как вспомогательная в достижении собственно духовных целей.

Университет «ведет к освобождению народа Франции и к реставрации храма, но не материального, а духовного, мистическо-³⁷⁵ го храма святой церкви...»**.

Целью фактически является *мир* и порядок. Но по ту сторону задач примирения своего времени — национального примирения французского народа, раздираемого группами заговорщиков, примирения христианского мира и преодоления великой схизмы, — появляется более глубокая цель — сохранение существующего порядка.^{ft} 376 Жерсон говорит это лиценциатам по гражданскому праву ^ . И когда он с

некоторой нерешительностью упоминает о *тиранах*, делает он это в конечном счете для того, чтобы отдать им должное за их ува-¹¹⁹ 377 жение собственности и порядка¹²⁰.

Университетские преподаватели XII—XIII веков осознавали, что их призванием является открытие нового, их же коллеги в XV веке ограничиваются ролью хранителей, консерваторов. Отсюда (мы изрядно отделились от величия души) постоянная дискредитация интеллектуальных и материальных аспектов профессии университетского преподавателя. Любопытно, что, выступая перед будущими юристами, Жерсон сводит к чисто негативной необходимости всю пользу, приносимую их наукой, существующей лишь постольку, поскольку существует грех; закон и правосудие не что иное, как неумолимые последствия зла: «Бог не имел бы необходимости в законниках и знатоках канонического права при изначальном состоянии естества, так же как он не будет иметь необходимости в них при возрожден-¹²¹ 378 ном естестве», И вывод: теология стоит выше права.



Как осознал себя средневековый университет?

119

*379

'380

* Перемещение науки (лат.)

9381

'382

Короткий текст, в котором он объявляет о своем желании отказаться от должности канцлера, с первого взгляда кажется лишь набором общих мест. Но Жерсон искренен. Он презирует технические аспекты профессии преподавателя. Он, действительно, предпочел бы служить мессе, читать молитвы, предаваться размышлениям, нежели заниматься *административной работой*.

Наконец, студентам Наваррского коллежа он преподает странный урок консерватизма. Его похвала *торным дорогам*¹²², даже тогда, когда вожатый является напыщенной посредственностью, вызывает удивление. Перечитав его похвалу врачам, понимаешь, что они милы ему лишь книжной ученостью древних: о Гиппократ! о Гален!

Чем же для него является университет? Божественным творением, королевской дочерью и, главное, потомством Адама, пришедшим из земного рая через землю евреев, Египет Авраама, Афины и Рим. *Transiatio studii*¹²³ превращается в закон преемственности *милостью Божьей*. Ремесленная корпорация становится принцессой по крови¹²⁴.

Отсюда та спесь, с которой он осаживает грубиянов, дерзко пытающихся призвать университет к исполнению его профессиональных функций: «...и они говорят: Куда он лезет? Пусть занимается своими книгами; но что значит наука без действия?»¹²⁵

Итак, жерсоновский преподаватель осознает свое новое — политическое, а в более широком понимании — государственное и международное — призвание. На пороге современного мира профессиональное сознание средневекового университетского преподавателя превращается в сознание моральное. Каково место преподавателя в государстве и в мировом сообществе? Какие ценности ему надлежит провозглашать, приносить в жизнь и защищать?

Далось ли полностью реализовать это новое сознание?

Во всяком случае, жерсоновский преподаватель, отрекаясь от профессионального сознания, отказывал себе в праве пользоваться своими новыми преимуществами. Университет становится кастой. Она была еще открыта для выскочек — Жерсон настаивает на том факте, что контингент Парижского университета, открытого для всех слоев общества, представлял собой всю их совокупность. Но он стал кастой по своему менталитету и своим функциям. Корпорация книжников превратилась в группу теологов-пустословов, подвизающихся в качестве полицейских надзирателей над мыслями и нравами, жгущих книги. Они начали с того, что сожгли Жанну д'Арк, вопреки Жерсону.

Предоставив, — исключая отдельные похвальные случаи, — науке развиваться благодаря усилиям гуманистов, большинство из которых не принадлежало к их касте, они отказались от той духовной роли, в основе которой лежало исполнение ими своего профессионального долга. Искаженное корпоративное самосознание помешало им реализовать рост сознания общественного.

Университеты и государственная власть в Средние века и эпоху Возрождения

I. ЗАМЕЧАНИЯ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА

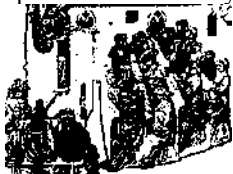
Трудность изучения отношений между университетами и государственной властью с XII по XVII века заключается не только в недостатке документального материала, что особенно касается более раннего периода, не только в недостаточности монографических исследований, не только в слишком малом количестве цифровых данных и работ статистического характера. Она проистекает, главным образом, из самого рассматриваемого предмета. В действительности речь идет о трудностях, происходящих:

1) из разнообразия *самых университетов и их внутренних противоречий*.

Даже если рассматривать университеты не в первоначальном смысле как *корпорацию* (*universitas*, делившихся на *magisterium* и *scholarium*), а в значении *центра высшего образования* (то есть *studium generale* — общего образования, не вдаваясь в споры ни о точном значении этого выражения, ни о действительном уровне образования, предоставляемого средневековыми университетами), мы имеем дело с разными, сложными, двойственными организациями:

а) не существует никакого совпадения между *профессиональной организацией* (находящейся, как правило, в руках мэтров, объединенных в коллегии докторов) и *корпоративной* и особенно *финансовой организацией*, где наставники и студенты играют разную роль в разных университетах (ср., по крайней мере в XII—XIV веках, болонскую модель с преобладанием студентов и парижскую модель с преобладанием преподавателей);

б) университеты разнились своим научным обликом как с точки зрения преподаваемых дисциплин, так и с точки зрения их институциональной организации — факультетов; редко было, чтобы один университет имел все факультеты, еще реже — чтобы его различные факультеты были одинаково значимы (с точки зрения связей с государственной властью особенно показательно, что доминирую-



Университеты и государственная власть

121

щим был факультет теологии или факультет, ориентирующий на «прибыльную» или «полезную» карьеру — права или медицины, еще более показательно, имел или не имел университет факультет *гражданского права*, то есть римского: ср. ситуацию с Парижем и буллой Гонория III от 1219 года);

в) юридический статус университетариев слабо определен. Безусловно, привилегии, которые они приобрели, послужили кристаллизации их особого статуса (*status studentium* или *ordo scholasticus*), но этот статус, сближавшийся с духовным, распространялся на лиц, чье реальное социальное положение было различным и в большинстве своем двойственным: ни полностью духовным, ни полностью светским. Несомненно также, что эволюция значения термина *clericus* (священно-служитель) в направлении к обозначению ученого, образованного, в некоторых языках даже развившаяся в обозначение должностного лица (англ. *clerk*, фр. *clerc*), показывает, какие усилия были затрачены на адаптацию терминологии к реальности под давлением университетского фактора. Но университетский *дух* остается трудноопределимым, остается источником постоянных споров, тогда как положение членов университета колеблется между двумя полюсами — священники и миряне;

г) университетские преподаватели не были единственными в средневековом и ренессансном обществе, чье положение одновременно было определено и с экономической точки зрения в качестве профессионалов, практиков, специалистов, и с точки зрения социальной в качестве привилегированных лиц, что распространялось на всех членов корпорации. Но у университетариев эта двойственность может достигать крайностей в зависимости от того, получателем чего является университетарий: вознаграждения или пребанды. Однако не только эти два типа университетских преподавателей, чья экономическая и юридическая зависимость по отношению к государственной власти кардинально различалась, можно было встретить в одном университете, часто одни и те же преподаватели существовали на доходы смешанного типа. Наконец — это особенно верно для студентов — характер университета существенно менялся в соответствии с пропорциональным соотношением богатых и бедных, из которых он состоял, и это пропорциональное соотношение могло значительно варьироваться от одного университета к другому (особенно в соответствии с социологическим характером его городского укоренения: Париж и Кембридж, например, в этом смысле были практически двумя полюсами);

д) как университеты принимали в свои члены людей *любого социального происхождения*, что ставило власти лицом к лицу с практически единственными в своем роде в стратифицированном обществе Средневековья и Ренессанса группами, так они были открыты и лицам любой национальности. Из этого проистекает не только напряженность, всегда существовавшая между местными или государственными властями и этой *интернациональной группой*, но и

Груд " системы ценностей

122

организация членов университета в «нации», количество и характер которых варьировались в зависимости от университетов и которые не соответствовали строго ни национальной, ни географической принадлежности, что еще больше осложняло структуру университетов и их характер в глазах властей.

2) *Власти и сами были многообразны и многочисленны:*

а) когда университеты сопоставляются с какой-то властью, это может быть *город* (и нужно различать отношения университета с разными политическими фигурами, которые управляют городом: городской совет, коммуна, эшеваны, подеста и т. д., — и с доминирующей общественной группой, а через нее с

городским обществом вообще), *сеньориальная власть*, княжеская или королевская власть, имперская власть (в последнем случае ставится проблема характера имперской власти в университетских центрах, например отношения Болонского университета с Фридрихом Барбароссой или Фридрихом II, или вопрос: Пражский университет — университет Иешский или имперский?);

б) вопрос об имперской власти подводит к констатации того, что университеты по большей части имели дело не с какой-то отдельной властью, но с их множеством, внутри которого либо существовала иерархия, которую часто было трудно уловить и соблюсти, либо более или менее четкие оппозиции интересов и политических линий (как в Болонье в отношениях между коммуной и империей). Речь здесь идет о характерной ситуации Средневековья, напоминающей при соответствующих поправках многоуровневую вассальную зависимость.

3) Не только два партнера — университеты и государя венная власть — изменились между XII и XVII веками, равно изменился и характер их взаимоотношений. Мы являемся свидетелями *развития нескольких переменных*:

а) первое различие есть различие происхождения между университетами, *учрежденными* властями, и университетами, возникшими «*спонтанно*», но противопоставление этих двух типов университетов и отношений не было проведено столь четко, как это можно думать. В действительности университеты, возникшие «спонтанно», сформировались под влиянием если и не прямых действий, то, по меньшей мере, ситуаций, в которых позиция и потребности властей и сил, которые они представляют, всегда играли более или менее важную роль. С другой стороны, эти университеты возникли либо при помощи государственных органов, либо при проявлении их более или менее сильной враждебности;

б) учрежденные или возникшие спонтанно, университеты отношения с государственной властью определяли разным образом в зависимости от даты своего появления. Хотя общее развитие шло в русле унификации характера отношений между университетами и государственной властью, он в целом не был одинаков по мере возникновения университетов в XII, XIII, XIV, XV и XVI веках.



Университеты и государственная власть

123

4) Отношения между университетами и государственной властью были в значительной мере осложнены еще и отношениями обоих партнеров с *церковью*, причем не только из-за доминирующей роли церкви и религии (Реформация еще больше усложняет ситуацию в XVI веке), но из-за двойственности самой церкви как светской и духовной власти, а также из-за преимущественно «*клерикального*» характера университетов. Из этих отношений мы выделим, насколько это возможно, светский аспект взаимоотношений церкви и университетов, в которых власть церковная проявляется как государственная.

5) Подчеркнем, наконец, одну трудность, вытекающую из характера большей части документов, посвященных нашей проблеме. Часто речь идет о статусах, привилегиях, уложениях и т. д., то есть о документах законодательных, административных, уставных. Подлинные отношения между университетами и властью чаще всего должны были быть весьма далеки от этих норм. Трудность уловить эти конкретные отношения делает нашу тему еще более сложной.

* * *

Учитывая сказанное, мы вынуждены смириться со следующим выбором.

а) Мы скорее составили перечень проблем и предложили схему для их рассмотрения, нежели постарались разрешить их.

б) Мы не воспользовались тремя возможными путями исследования: 1) исследованием *типологии университетов*, хотя она была бы полезна для истории университетов и хотя мы надеялись, что обсуждение нашего доклада поможет ее составить, нам не кажется, что в рамках нашей темы можно найти операциональный критерий классификации университетов; 2) исследованием в соответствии с типологией *государственной власти*; такая исследовательская программа кажется нам слишком легкой и едва ли пригодной для прояснения тех аспектов нашего предмета, которые наиболее важны для определения значения истории университетов в мировой истории и для исторического метода; 3) хронологическим исследованием, способным разрушить то событийно-существенное, что придает смысл структурам и проблемам. Однако мы сохранили большой хронологический отрезок, относящийся, несмотря на локальное, или национальное, или региональное разнообразие, к середине XV века, отделяющего средневековый период от ренессансного, отрезок, который представляется нам имеющим принципиальное значение как для нашей проблемы, так и для всеобщей истории, в которой мы пытаемся найти этой проблеме место. Мы высказываемся за исследование, *принимающее во внимание разносторонний характер и функции университетов*. Мы **не скрываем, что этот план приведет нас к проведению более или менее абстрактных дистинкций, но он нам кажется наиболее пригодным для** руд и системы ценностей

обнаружения сути: *характера и роли университетской среды в обществе в целом, в котором она возникла и в котором она существовала, и в социальном окружении, каким бы оно ни было* — городским, сеньориальным, национальным и т. д.

в) Мы особенно старались подчеркнуть значение этих связей через *напряжения и конфликты*, более тонко вскрывающие характер общественных групп и институтов, в которых эти связи воплощались. Но мы не забываем, что взаимоотношения между университетами и государственной властью нельзя определить только как антагонистические, что они не сводятся к цепочке кризисов и схваток, что они также оказывали друг другу взаимопомощь и поддержку, что их связи определялись также обоюдными *услугами* и что обоюдное *уважение* часто брало верх над принципиальными или второстепенными противоречиями.

II. УНИВЕРСИТЕТЫ И ВЛАСТЬ

В СРЕДНИЕ ВЕКА (XII-СЕРЕДИНА XV ВЕКА)

1. Университеты как *корпорации*:

а) как корпоративные организации университеты стремятся приобрести учебную монополию, то есть прежде всего монополию на раздачу ученых степеней, что приводит их, особенно в начале их истории, к конфликту с духовной властью, но не с государственной;

б) далее, они стремятся к юридической независимости, признания которой они добиваются также относительно легк. у органов государственной власти, следующих традиции, введенной с 1158 года Фридрихом Барбароссой для Болоньи (*Authentica Habita*, «источник всех академических свобод»). Кажется, что в Париже, например, юридическая независимость университета была признана Филиппом Августом в 1200 году, прежде папства (которое признало ее либо в 1215, либо даже только в 1231 году);

в) в соответствии с тем, что университет, как любая корпорация, претендует на осуществление контроля за учебным делом, государственная власть в целом видит только преимущества от такой организации профессиональной дисциплины, которая является составной частью общественного порядка;

г) при таких взглядах государственная власть не возражает против того, чтобы ввести университетскую корпорацию в разряд корпораций, пользующихся особыми привилегиями, такими как освобождение от ночного патрулирования и военной службы, что соответствовало к тому же «духовному» характеру деятелей университета;

д) совершенно так же, как городские, сеньориальные или королевские служащие осуществляли бы надзор над другими корпорациями (контроль качества, условий труда, весов и мер, ярмарок и



Университеты и государственная власть

125

рынков, выполнения уставов и т. д.) в интересах самой корпорации и ее руководителей, и контроль, производимый чиновниками коммун за университетами, особенно в Италии, вероятно, не вызывал больших разногласий, но деятельность этих должностных лиц (*reformatores, gubernatores, tractatores studii*) не была достаточно изучена;

е) особый характер университетской корпорации мог бы породить конфликты с государственными властями. В большинстве других корпораций их члены, во всяком случае мэтры, мастера, были экономически независимы от государственной власти, потому что существовали на доходы и прибыли от своего ремесла. А университетским мэтрам, хотя они и добились признания законности оплаты своего *труда* студентами, не удавалось жить на те *поборы* или оплату натурой, которые они вносили со студентов (выплаты и подарки по случаю экзаменов, хотя присвоение степени на право преподавания — *licentia docendi* — было в принципе бесплатным). Таким образом, основная часть их доходов, за исключением церковных бенефициев, складывалась из зарплаты и доходов, пожалованных им городами, князьями или государями. Взамен светские власти требовали права представления к должности, связанное с покровительством. Следовательно, университетская корпорация не могла пользоваться полностью одной из основных корпоративных привилегий — *самокомплектованием*. Однако, как кажется, она легко смиряется с этим ограничением своей независимости в обмен на материальные выгоды, предоставляемые дотациями властей (какие-то проблемы возникали в целом с запозданием, как запрос на эту тему Кельнскому университету от Лувенского и столкновение по поводу толкования Лувенским магистратом в 1443—1469 годах буллы Евгения IV 1443 года, устанавливающей порядок назначения профессоров, получающих пребенду);

ж) частое нарушение муниципальными или королевскими чиновниками университетского уклада остается мотивом и причиной реальных конфликтов: студенты и преподаватели, арестованные, вопреки привилегии, минуя университетскую юрисдикцию (частые случаи в Оксфорде, Кембридже и особенно в Париже, где прево был исключительно не любим обитателями университета). Но речь вообще идет о превышении полномочий чиновниками, чаще всего более или менее охотно или более или менее скоро осуждаемыми

высшими светскими властями. И эти процессы почти не выходят за рамки судебных споров о вопросе поддержания порядка. Если же иногда они принимают острый характер, это происходит по причине других особенностей университетской среды (ср. 4 и 5).

2. Университеты как *центры профессионального образования*: а) университарии воодушевлялись либо просто стремлением к знаниям, либо стремлением сделать карьеру, почетную или прибыльную, или всеми этими стремлениями одновременно. В этом нет ничего, что

'руд " системы ценностей

126

неизбежно привело бы их к столкновению с государственной властью, даже напротив. Период образования и развития университетов на самом деле совпадает с периодом развития, специализации и выработки техники государственной службы. Этого не было до тех пор, пока развитие медицинских факультетов не стало соответствовать усилиям властей в области гигиены и здравоохранения, растущим с развитием урбанизации, а после Великой чумы с борьбой против эпидемий, рассматриваемой государственной властью как важнейший аспект своих деятельности и долга. Поиск университариями возможностей сбыта своих способностей встречает растущий спрос со стороны государственной власти;

б) весьма умозрительный и книжный характер университетского профессионального образования, схоластики, не препятствует удовлетворению потребностей государственной власти. В действительности специальные знания, востребованные государственной службой, были очень ограничены: уметь читать и писать, знать латынь, основы юридической науки или искусство аргументации, почерпнутые из нескольких текстов,— это главное, да еще простейшие навыки счета и еще более примитивные рудименты экономической науки (см. «De Moneta» Никола Оресма). С другой стороны, склонность князей и государей к политической теории и даже к «научному» управлению, то есть определяемому схоластическими принципами (ср. роль аристотелизма при дворе Карла V Французского, при польском дворе, аристотелизма и платонизма или сплава обеих идей в режимах итальянских олигархий и сеньорий), пересекается с интеллектуальными тенденциями униперс итдрчсв;

в) помимо *утилитарного* аспекта университетской деятельности, светскую власть привлекает ее *бескорыстный* аспект, который необходим ей для имени, для поддержания своего *интеллектуального престижа* среди прочих престижных ценностей, обязательных для полуутилитарных, полумагических режимов (ср. 5);

г) тот факт, что карьера, к которой стремятся университарий, является в значительной степени еще и церковной карьерой, больше не был отрицательным фактом в глазах государственной власти. Прежде всего потому, что государственные чиновники были еще в значительном числе духовными лицами: церковные *кадры* и кадры гражданские все еще часто совпадали. И конечно, потому, что власти были христианскими и религия и религиозные деятели представлялись им полезными и необходимыми сами по себе. Кроме того, было редкостью, чтобы полезное церкви не было каким-то образом полезно и государству: например, проповедники или теологи, выращенные в университетах для борьбы с ересью или язычеством (например, Тулуза и борьба против учения катаров, Краков и евангелизация Литвы), также могли служить политическим проектам (французские короли и вторжение в Лангедок, литовская политика Владислава Ягеллона);



.Университеты и государственная власть

127

д) когда возникает конфликт между университариями и государственной властью, речь в целом идет о конфликтах, связанных с определенными локальными аспектами, о конфликтах, в которые университеты были вовлечены только частично (например, вражда тулузцев с доминиканскими инквизиторами, выходцами из университета). Часто даже эти конфликты были сугубо внутренними и выходили за пределы университетов только тогда, когда государственные власти поддерживали одну университетскую фракцию (в Париже св. Людовик, поддерживающий мэтров, принадлежащих к нищенствующим орденам; во время Великого раскола разделение университариев по принципу приверженности тому или иному папе; в Праге король Богемии, в 1409 году защищающий «нацию» чехов против немцев других «наций», и т. д.).

3. Университеты как экономическая *группа потребителей*.

Университеты представляют собой в средневековых городах *непроизводящую группу, потребительский рынок*, численную значимость которого не следует недооценивать (в Оксфорде, например, по результатам переписи 1380—1381 годов жило, вероятно, 1500 университариев, то есть лиц, пользующихся университетскими привилегиями, при населении общей численностью 5000—5500 человек, то есть один

университарий на трех-четырех оксфордцев).

а) Естественно предположить, что такая клиентура должна была радовать городские власти, способствуя развитию коммерции.

б) Но в экономике, которая сильно отставала в удовлетворении потребностей, эта большая непроизводственная группа должна была умножать затруднения городских властей в области снабжения и увеличивать экономическую диспропорцию университетских городов.

в) Сверх того университетское население состояло из большого числа (это отношение варьировалось в зависимости от эпохи) бедных студентов (в 1244 году в Оксфорде Генрих III приказал накормить в годовщину «усопшей своей сестры Элеоноры» тысячу *pauperes scolares*), так что встает вопрос покупательной способности университетской группы.

г) Самое главное, что университетарий имели важные экономические привилегии: освобождение от налогов, податей, дорожных пошлин и т. д. Кроме того, они пользовались специально установленными тарифами на жилье и продовольствие (более того, в некоторых университетских городах, таких как Оксфорд, по причине многолетней крайней нехватки университетских помещений жилье, которое сдавалось однажды университетариям по установленному тарифу, не могло быть впоследствии отдано неуниверситетскому нанимателю, как не могла быть изменена арендная плата). Наконец, они имели право в такой степени контролировать и требовать соблюдения всем городским населением расценок, которых они добились или достижению которых способствовали, так что, как бы ни жили университетские города

и системы ценностей

128

в Средние века, жизнь там была дешевле прочих городов. Именно требуя экономической справедливости, буржуа Оксфорда в прошении английскому королю могли утверждать, что «в Оксфорде существуют две общины, буржуа и университета, и что эта последняя — самая влиятельная». Действительно, в этом вопросе противостояние государственных властей и университетариев было самым острым и порождало многочисленные и бурные конфликты. Экономические привилегии университетариев и та враждебность, которую они рожают в буржуазной среде, имеющей решающее влияние в городах, противоречат «экономическому порядку», сделавшемуся отличительной чертой средневековых городов, и показывают, что закон спроса и предложения здесь вступал в противоречие, как правило, со всеми постановлениями. В связи с этим можно даже поставить вопрос о том, не отвечали ли схоластические теории *справедливой цены* (в соответствии с тем, что они не утверждали полностью и однозначно рыночное саморегулирование) экономическим интересам университетской группы на городском рынке.

д) Существовала, однако, область, где университетская среда представляла одновременно как группа производителей и потребителей: это рынок рукописей (ср. значение для Болоньи этого рынка в городской экономике). Было бы в любом случае очень важно оценить, каким могло быть в университетских городах влияние университетского рынка на развитие цен (квартирная плата, предметы первой необходимости и особенно продовольствие, предметы роскоши).

4. Университеты как *социально-демографическая группа*.

Университеты в конце концов образуют среди городского населения мужскую группу, в подавляющем большинстве молодых и холостых. Клерикальный характер этой группы был достаточно слабым, чтобы большое число ее членов не чувствовало необходимости подчинения некоторым правилам церковного поведения: целомудрие, трезвость, неучастие; в насилии. Напротив, осознавая силу юридических привилегий, которые им обеспечивали если не полную безнаказанность, то, по крайней мере, щадящие наказания, большое число университетариев (и это, хотя и в меньшей степени, относится к преподавателям так же, как и к студентам) учиняли беспорядки, на которые их подвигали возраст, пребывание на чужбине, принадлежность большинства из них к двум социальным классам, наиболее склонным к буйству, — дворянству и крестьянству, — это «самая дикая сторона университетской жизни» (Rashdall). С другой стороны, слишком очевидно, что провокации или случаи полицейской расправы указывают на то, что, как нам представляется, вопреки всему было, без сомнения, маргинальным, но действительным аспектом социальной оппозиции, если не классовой борьбы. Тем более что буржуа



университеты и государственная власть

129

9 Заказ 1395

(даже если они в некоторых случаях прибегали к насилию против университетариев и даже если университетарии буржуазного происхождения были втянуты в насильственные акты) стремились установить в текущей жизни мирный порядок, в свете чего университетарии оказываются принадлежащими скорее миру средневековой жестокости.

Когда задумываешься об участии университетариев в рискованных мероприятиях, о нарушениях общественного спокойствия, азартных играх, посещениях проституток, таверн (было отмечено, что

некоторые особенно серьезные конфликты между «городом и мантией» [(ошп *and gown*)] начинались в таверне: например, в Париже в 1229 году, в Оксфорде в 1355 году), видно, насколько «образ жизни» знатной части университетского народа был противоположен общественной морали доминирующих слоев городского населения.

Наконец, если это разгульное, или «скандальное», поведение было достаточно широко распространено в университетской среде (не принимая, однако, буквально неправомерные обобщения такого злобного и мрачного моралиста, как Жак из Витри), то оно было более характерно для студенческой массы: *праздношатающиеся клирики*, родственники Голиара, предшественники студенческой богемы. Было бы крайне интересно заняться историей этой категории, которая не тождественна группе «бедных школяров» (многие из которых были, напротив, очень сплочены с самой «знатной» частью университетской среды), число которых, социальный состав, поведение изменялись в ходе истории. Изучение социальной среды при этих допущениях, имеющих значение для этой категории, прольет свет.

5. Университеты как *престижная корпорация*.

Существенные аспекты отношений между университетами и властями дополняются *престижем*, который был связан с университетами.

а) Поначалу это был престиж, присущий самой науке. Хотя университеты новыми методами и новым умонастроением способствовали изменению характера науки и перевода ее с магических и охранительных позиций к обретению рационального, практического знания, передаваемого не путем ритуального посвящения, но специальным обучением, знание, воплощенное университетами, очень скоро приняло вид силы, порядка. Это была Ученость, вознесшаяся наравне со Священством и Властью. Университарию также стремились самоопределиться как интеллектуальная аристократия, обладающая своей особой моралью и своей собственной системой ценностей. Это стремление было особенно распространено в среде сторонников учения Аристотеля и аверроистов, которые старались учредить и узаконить теоретически сословие *философов* (университетских мудрецов), чьей главной добродетелью должно быть *величие души* (ср. круг Сигера Брабантского в Парижском университете XIII века).

-руд и системы ценностей

б) Если в Средние века Священство и Власть больше противодействовали, чем содействовали друг другу, то между Властью и Ученостью не существовало подобных отношений. Государственная власть рассматривала наличие университетов главным образом как украшение и общественное достояние, и это происходило в силу престижа науки, на которую, как им казалось, они имели монополию. Формулировки, которые отражают, начиная с «*Authentica Habita*» («потому что мир будет управляем и озарен наукой»), этот блеск университетской науки в текстах о привилегиях, дарованных университетам государственной властью,— не просто общие места или пустая риторика, они являются выражением глубокой мотивации.

в) Одновременно с интеллектуальным престижем университеты стремились добиться престижа внешнего, который был бы знаком их высокого звания: костюмы, церемонии и т. д. *Университетская пышность* стала внешним символом богатства и достоинства городов и государств. Вот почему споры о старшинстве и неуважение, которое оказывали университеты некоторым государственным чиновникам, дали зачин более острым конфликтам между университетами и государственной властью (например, публичное наказание сборщика налогов в Париже перед университетом на Грев-ской площади в 1372 году, спор о старшинстве во время похорон Карла V в 1380 году, «Савойское дело» 1404 года).

г) Государственная власть признала такой характер выражения значимости университетов, оказывая им либо в индивидуальном (*инсер/ю* — посвящение в мэтры), либо в коллективном порядке (корпоративное пиршество в день Аристотеля) знаки внимания (дичь из королевских лесов, вино, поставленное коммуной, и т. д.).

д) Если университеты и пользовались этим престижем, чтобы играть общественную роль, то они редко занимались собственно политикой, которая могла бы привести их к конфликту с государством (или же речь идет о религиозной политике, как во время Великого раскола, что соответствовало их «клерикальному» и в определенной мере интернациональному характеру). Например, если Симон де Монфор, казалось, пользовался симпатией Оксфордского университета, то речь шла, собственно, о личной симпатии; даже в Париже, в самом политизированном из университетов, позицию по отношению к Англии и бургундцам после договора в Труа нельзя назвать политической, а титул «старшая дочь короля», который университет принял в это время,— это скорее почетное звание, чем признание политической роли; даже университет в Праге после декрета Кутной Горы не был призван играть официальную политическую роль в королевстве Богемия.

е) Именно спекулируя на элементе престижа, университеты в своих конфликтах с государственной властью использовали либо по существу, либо как угрозу свое основное средство давления, свое



Университеты и государственная власть

главное оружие — *забастовку* и особенно *отделение* (secession). Отсюда ожесточенность, с которой зарождающиеся университеты заставляли признать это право с помощью папства, которое представляло его настолько охотно, насколько само не было непосредственно задето.

6. Университеты как социальная *среда*.

В конечном счете основу и механизм взаимоотношений средневековых университетов и власти следует искать в том факте, что средневековые университеты составляли своеобразную социальную среду — средневековую интеллигенцию. Остается только определить точными исследованиями отличительные черты этой среды.

а) Она пополнялась из всех слоев общества, но следует выяснить, насколько это позволяет документальный материал, каково было в каждом университете в разные периоды его истории процентное соотношение различных по происхождению групп университетариев и какова была их карьера соответственно их социальному происхождению. Также важно знать, каким образом структурировались различные категории университетариев во внутренней университетской жизни: бедные и богатые, мэтры и студенты, университеты разных факультетов и т. д. Таким образом, только сравнительное исследование социальной структуры университетской среды и социальной структуры совокупности общественных групп, с которыми они вступали во взаимоотношения, позволит поставить их связи на серьезную социологическую базу.

б) *Ее транзитный характер*: университеты, за исключением меньшинства, не оставались в университетах, они покидали их. Следовало бы провести серию статистических исследований карьеры университетариев: сколько из них заканчивали свою учебу с присвоением степени, сколько оставалось в университетах, что становилось с теми, кто оттуда выходил. Только таким образом мы сможем оценить доход государства от капитала, который оно вкладывало в финансовую, юридическую, моральную поддержку университетов.

в) *Ее интернациональность*: и здесь только распределение университетариев по национальностям от начала (набор) и до конца (карьера) позволит уточнить отношения университетов с политическими организациями.

г) Наконец, стоило бы оценить монолитность, однородность этой средневековой интеллигенции и определить ее основные черты, чтобы выяснить, что она вносит в политические образования: компетентность, престиж, силу протеста? Университетское сословие, которое предлагало большей части своих членов способ общественного утверждения, угрожало ли оно стабильности средневековых обществ или защищало ее? Было ли оно элементом порядка, движущей силой прогресса, опорой традиций или разрушителем основ?

системы ценностей

III. ГЛАВНЫЕ ЛИНИИ РАЗВИТИЯ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ УНИВЕРСИТЕТАМИ И ВЛАСТЬЮ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ (СЕРЕДИНА XV-XVI ВЕК)

а) Если эволюция этих отношений большей частью вызвана фактически тем, что университеты, с одной стороны, и власть — с другой, сами развивались, то самые крупные изменения скорее произошли в развитии государственной власти, чем университетов. Власть является в большей степени движущим элементом, а университеты — консервативным, сдерживающим. Университеты, которые, как кажется, в Средние века опередили государственную власть (во всяком случае, «спонтанно» рожденные университеты настойчиво добивались признания властей, а государственная власть стремилась их организовать, дисциплинировать), в дальнейшем скорее тянулись за государством.

б) В течение средневекового периода университеты эволюционировали во всем. Но эти изменения были в большей степени ориентированы на перерождение университетской среды в касту: относительная замкнутость социальной среды (сокращение числа *бедных*, непотизм), ожесточенность в защите привилегий как отличительных признаков касты, все более возрастающее утверждение привилегированного образа жизни и т. д. В результате этого общественного окостенения, идущего в паре с определенной интеллектуальной косностью (Spatscholastik), университеты к концу Средних веков предлагали власти менее открытую среду, менее <V,г;п ую возможностями, чем в течение предыдущего периода.

в) В результате развития государственной власти университеты утратили большую часть своих основных *свобод*, особенно там, где монархическая или княжеская власть развивалась в ущерб местным властям (в особенности во Франции): потеря юридической автономии (Парижский университет подчиняется парламенту с 1446 года) и *права отделения* (последняя попытка в Париже относится к 1499 году, угроза немцев покинуть город в Лувене в 1564 году).

г) Подчиненные юридически, университеты были также зависимы экономически. Хотя финансирование университетов государством осуществлялось разными способами (зарплата, пребенда, а также выплаты с доходов, приносимых развитием коммерции, — доходы от дорожной пошлины в Гейдельберге или от соляного откупа в Кракове, например, или в реформистских государствах от обобщественного монастырского имущества в Тюбингене, Виттенберге, Гейдельберге), растущая доля этих общественных дотаций в бюджете университетариев и университетов еще больше урезает их независимость.

д) Интернациональный характер университетов также постепенно исчез. Сперва университеты — либо в

соответствии с уставом, либо фактически — отказывались от преподавателей и студен-



Университеты и государственная власть

133

I

тов тех городов или наций, которые враждовали с городскими или государственными силами, от которых зависели университеты: национальный характер войн затрагивал таким образом университетскую среду. С другой стороны, вместе с Реформацией и триумфом принципа «чья власть, того и религия» университеты разделились на католические и протестантские, а религиозное разделение способствовало усилению «национализации» или, во всяком случае, регионализации университетов. Даже там, где общение с иностранцами оставалось значительным (а достаточно широкий интернационализм университетов сохранился в эпоху Возрождения), иностранцы все больше и больше вытесняются с должностей и руководящих постов университетов.

е) Без сомнения, престиж университетов и университетов продолжал быть высоким, и именно большей частью в силу престижа все больше князей и городов во второй половине XV и в XVI веков создавали университеты (особенно в Центральной Европе, которая, хотя это и трудно объяснить, по числу университетов отставала, несмотря на первую волну их создания с 1347 года), но утилитарные мотивы этих основателей все больше и больше вытесняли бескорыстные намерения: эти университеты должны были прежде всего готовить чиновников, администраторов, судей, дипломатов, служащих государственных органов. Кроме того, тот факт, что гуманизм развивался отчасти вне университетов, которые таким образом утратили монополию на культуру и науку, благоприятствовал их обращению к утилитарной карьере, что также способствовало растущему обмирщению университетов. Таким образом, несмотря на то, что изначально (за исключением, может быть, иберийских университетов и, очевидно, Неаполя — единственной средневековой попытки государственного университета) государство в Средние века покровительствовало университетам «для собственного удобства» (pro *commodo suo*) только во вторую очередь, эта забота оказалась на первом плане.

ж) Равным образом в духовном плане университеты все больше склонялись к собственно утилитарной роли. Они шли к тому, чтобы стать хранителями и надзирателями ортодоксальности, чтобы выполнять функцию идеологической *полиции* на службе у политической власти. По правде говоря, университеты более или менее рьяно исполняли эту функцию от Парижа, где Сорбонна прославилась в охоте на ведьм, до Венеции (то есть даже в Падуе, где, казалось, царила большая идеологическая свобода).

з) Таким образом, университеты, становясь в большей степени центрами профессионального образования на службе у государства, нежели центрами чистого интеллектуального и научного труда, изменили свою роль и социальный облик. Они становились не столько купелью подлинной интеллигенции, сколько центром социального

системы ценностей

134

обучения, через который проходили представители категорий, формирующих административный и общественный костяк современных государств, а вскоре и монархического абсолютизма. Хотя трудно разобраться, что является причиной или следствием изменения роли университетов в этом процессе (так как, хотя документальный материал об университетах эпохи Ренессанса намного богаче, чем средневековый, нам все еще не хватает подробных исследований этой эпохи, настолько начальные периоды очаровывают историков), вероятно, что социальное происхождение университетов, во всяком случае студентов, значительно изменилось в эпоху Ренессанса — пропорциональное соотношение университетов из буржуазной среды и особенно значительно возросшее число университетов знатного происхождения свидетельствует о включении университетов в руководящие государственные структуры монархической эры.

и) Таким образом, Ренессанс переживает процесс приручения университетов государственной властью, что значительно сокращает мотивы и возможности для конфликтов. Конфликты отныне ограничиваются второстепенными трениями, касающимися на местном уровне вопросов материальной выгоды или корпоративного самолюбия, а на общенациональном уровне — проблем религии и интеллектуального надзора.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя от Средних веков до Ренессанса характер взаимоотношений университетов и власти претерпел глубокое изменение, пызанное прежде всего подчинением первых последней, можно сказать, что в течение обоих периодов конфликты касались второстепенных аспектов и что Власть и Ученость оказывали взаимные помощь и уважение. Лишь в период потрясений промышленной революции, в развивающейся национальной среде университеты, все еще оставаясь в некотором смысле носителями и защитниками определенных традиций и определенного порядка, стали центром новой интеллигенции, революционной интеллигенции, сомневающейся в государственной власти и подчиняющейся ей лишь в той степени, в какой она сама служила принципам и идеям, выходящим за пределы нехитрых интересов государства и правящих классов.

ЧАСТЫЙ УЧЕНАЯ КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРА НАРОДНАЯ

Культура клириков и фольклорные традиции в меровингской цивилизации

Давление народных представлений на религию ученых — хорошо известный всем историкам средневекового христианства феномен. Его первые проявления, очевидно, восходят к гораздо более древним временам. Допустимо ли ставить проблему «упадка» античной интеллектуальной цивилизации, не задумавшись над тем, не была ли эта культура, рожденная в особых сообществах из нескольких маленьких эллинских городов, затем принятая и адаптированная римской олигархией, заранее обречена на частные искажения начиная с момента, когда, еще ограниченная, правдой, элитой, но элитой, впоследствии разбросанной в огромном мире, она поневоле соприкоснулась с толпой, проникнутой совсем другими ментальными традициями?

Марк Блок (*Annales d'Histoire sociale*. 1939. P. 186)

Желание установить соотношение социальных групп или слоев и их культурного уровня в момент перехода от античности к Средневековью в западном мире не ново. Не забираясь в более ранние времена, следует вспомнить знаменитую статью Фердинанда Лота «В какую эпоху перестали говорить на латыни?»*, на которую позже откликнулся Дат Норберг¹. Я бессилён угнаться за этими двумя учеными в области филологии, но, хотя меня и поражают удачные замечания, которыми изобилуют их статьи, хотя я и признателен им за то, что их лингвистическое исследование было включено а более широкий анализ общественного состояния, я полагаю, что для нашего обсуждения существенно другое.

Несомненно, лингвистический инструментарий на теоретическом уровне составляет часть интеллектуального и ментального инструментария, а значит, включается в социальный контекст, который глубоко на него воздействует. Но в центральном аспекте культурной взаимосвязи между социальными средами, во всяком случае в V—VI веках, Дат Норберг, как мне кажется, более прав, чем Фердинанд Лот: «С социальной точки зрения не существовало двух языков в эту эпоху, но несколько форм одного и того же языка, соответствовавших различным сферам общества»*.

Таким образом, на лингвистическом уровне народ и аристократия понимали друг друга, но — с этой знаменательной оговоркой — там, где они говорили на латыни. Если духовенство повсюду говорит на латыни, то миряне зачастую продолжают разговаривать на «варварских» языках, — идет ли речь о разговорных языках народов,

*383 '384

ная культура и культура народная

136

давно вошедших в политическое и культурное пространство римлян, или о языках собственно варваров, иммигрантов или завоевателей, недавно поселившихся на границах Римской империи. В первом случае это были главным образом крестьяне, которые сохранили свои традиционные языки: коптский, древнесирийский, фракийский, кельтский, берберский, — как напоминает об этом Джонс в замечательном исследовании*. Что касается Запада, то упорство кельтоязычного населения отмечено в разных источниках, особенно

¹387 у св. Иеронима² и Сульпиция Севера*. В том, что касается вновь

* 388 пришедших, постоянство употребления германских диалектов встречается от низов до верхов общества. Происходит определенная ро-

§389 манизация варваров, но она остается очень ограниченной⁵.

Таким образом утверждаются два важных феномена: появление

"390 крестьянской массы как группы культурного давления и возрастающая культурная недифференцированность — кроме нескольких индивидуальных или местных исключений — всех социальных слоев перед лицом духовенства, которое монополизировало все развитые формы культуры, особенно письменные. Вес крестьянской массы и клерикальная монополия — вот две основные формы, которые оказывали воздействие на взаимоотношения социальных сфер и культурных слоев в раннем Средневековье. Наилучшей областью, где можно было бы исследовать эти отношения, мне представляется не язык, а более широкая и глубокая область: интеллектуальный и ментальный инструментарий.

Для лучшего понимания роли социального фундамента культуры в раннем Средневековье необходимо обратиться к эволюции базиса, которая в IV веке внезапно вывела христианство на передний план исторической сцены. Джонс показал, что проникновение христианства в римский мир в IV веке не было чисто

политическим или духовным фактом — следствием обращения Константина и миссионерского усер-
 391 дня христиан, поддерживаемых отныне государственной властью^{1*}. В начале IV века христианство
 было распространено главным образом в средних и нижних городских классах, тогда как крестьянская
 масса и аристократия были едва затронуты им. Однако экономическое сжатие и развитие бюрократии
 привели к повышению уровня жизни *городских низов и среднего класса*, среди которых христианство уже
 было сильно. Это повышение повлекло за собой расцвет христианства. Но когда триумф христианства стал
 очевидным, классы, которые его принесли, полностью деградировали. Христианство избежало краха
 непрочной надстройки поздней империи, отмежевываясь от классов, которые обеспечили его успех и
 которые устранила историческая эволюция. Социальное обновление аристократии, а затем и крестьянских
 масс позволило внедриться туда христианству — но ценой многочисленных искажений, особенно
 ошутимых в области культуры. При духовном сословии, все более и более пополнявшемся за счет
 аристократии, форми- ** 392 руемой греко-римской *paideia* **, и мирянами, по преимуществу деревен-



Культура клириков и фольклорные традиции

137

«393

'394

*395

«396

397

сними жителями, которые в условиях отступления официального язычества стали более восприимчивы к
 возрождающейся первобытной культуре, — удастся ли христианской религии, вознесенной отмирающими
 городскими социальными классами, стать культурой всеобщей в тонкой игре внутренних аккультураций?*

I. Основные черты истории западной культуры с V по VIII века могут быть определены таким образом:

- а) истончение средних классов отражается на области культуры, где пропасть между необразованной
 массой и просвещенной элитой становится шире;
- б) культурное расслоение не совпадает со структурой социальных слоев, потому что интеллектуальная
 культура становится монополией церкви. Даже если существуют большие различия в уровне культуры
 среди духовенства, характер их культуры един и линия основного раздела лежит между духовенством и
 мирянами;
- в) какими бы ни были индивидуальные или коллективные реакции церковников на проблему выбора
 позиции по отношению к содержанию светской языческой культуры, церковная культура использует
 интеллектуальный инструментарий, разработанный с III по V века дидактическими авторами, которые на
 упрощенном и усредненном уровне систематизировали методологическое и научное наследие греко-
 римской культуры*. Сущностью этого интеллектуального инструментария является, вероятно, система
 «свободных искусств», а наиболее значительным автором — Марциан Капелла («О бракосочетании
 Филологии и Меркурия», первая половина V века)*. Было бы важно иметь общее представление об этой
 первой волне «основателей Средневековья», зачастую еще, подобно Макробию⁵, язычников;
- г) церковной верхушке проще получить интеллектуальное образование, поскольку большая ее часть,
 особенно в V—VII века, принадлежит к коренной римской аристократии. Но варварские прелаты, епископы
 и аббаты варварского происхождения, которые смогли сделать карьеру, хорошо принимают этот тип
 культуры, поскольку его принятие как раз один из способов социальной ассимиляции и продвижения.
 Агиографический тип епископа включал, как прави- _ ло, «блестящее» происхождение и почти всегда до
 или после «обращения» обучение свободным искусствам (как свидетельствует Павлин Миланский в «Житии
 Амброзия», около 422 года; Констанс Лионский в «Житии Германа», около 470—480 годов и т. д.);
- д) несмотря на тенденцию к регионализации, церковная культура имеет почти везде одинаковую структуру
 и одинаковый уровень (ср. два наиболее далеких примера: Исидор Севильский и вестготская культура в
 начале VII века, ирландская монастырская культура в эпоху Илтуда в первой половине VI века по «Житию
 Самсона»);

/ченая культура и культура народная

138

е) перед лицом церковной культуры культура светская обнаруживает все больший упадок, начавшийся со II века, усиленный материальным и ментальным разладом, произведенным переселением варваров и вливанием варварских элементов в исконно римские общества. Этот культурный упадок в особенности проявился в виде воскрешения «традиционных» техник, ментальностей, верований. То, что церковная культура увидела рядом с собой, помимо быстро побежденной, несмотря на последнюю вспышку в начале V века, языческой культуры того же уровня и того же типа организации, — так это, культуру «первобытную»: более воинственного оттенка у варваров (особенно в верхушке, ср. погребальное снаряжение)*, по преимуществу крестьянского оттенка в нижних слоях, тяготеющих к деревне.

II. Оставив в стороне археологические свидетельства, можно попытаться определить отношения между двумя уровнями культуры через отношения между культурой клерикальной и фольклором.

Тот факт, что этот очерк основывается на документах, принадлежащих письменной церковной культуре (особенно на житиях святых и пастырских произведениях, таких как «Поучения» Цезария Арелатского, «Об исправлении крестьян» Мартина из Браги, «Диалоги» Григория Великого, текстах синодов и церковных соборов, ирландских пенитенциалей), рискует если не подорвать объективность, то, по крайней мере, изменить угол зрения. Но мы не стремимся исследовать сопротивление фольклорной культуры и различные формы, которые оно могло принимать (пассивное сопротивление, проникновение в церковную культуру, свая с политическими, социальными и религиозными движениями: багауды, арианство, присциллианство, пелагианство и др.). Удовлетворимся попыткой определить позицию церковной культуры по отношению к культуре фольклорной¹¹.

Несомненно, существует определенный доступ фольклора в клерикальную культуру:

а) ему благоприятствуют некоторые ментальные структуры, общие для двух культур, в особенности смешение земного и сверхъестественного, материального и духовного (например, позиция по отношению к чудесам и поклонение мощам, пользование амулетами и т. д.);

б) он становится неизбежным в тактике и практике толкователей евангелия; евангелизация требовала от ученых священников усилий для культурной адаптации: язык (*sermo rusticus*, простая речь), использование в устной форме (проповеди, песни) и в некоторых обрядах (литургическая культура, процессии наподобие Вознесенского молебна об урожае* или тех шествий, что ввел Григорий Великий¹²), удовлетворение просьб «клиентуры» («чудеса по заказу»).

Церковная культура должна часто включаться в систему фольклорной культуры: расположение церквей и молелен, языческие отправления, переведенные в разряд священных, и т. д.



Культура клириков и фольклорные традиции

139

M02

403 404

•405

Но самое главное — это отрицание фольклорной культуры культурой церковной:

а) *разрушением*,

Многочисленным разрушениям храмов и идов в литературе соответствовало запрещение собственно фольклорных сюжетов, присутствие которых даже в агиографической литературе, а priori привилегированной в этом отношении, незначительно. Присутствие еще менее значительно, если исключить фольклорные сюжеты, взятые из Библии (в этом отношении стоило бы отделить богатую фольклорными мотивами ветхозаветную традицию от новозаветной, где эти сюжеты редки). С другой стороны, в агиографических повествованиях нужно тщательно разделить различные хронологические пласты фольклорных элементов, вызванные непрерывными переработками. Некоторые авторы (см., например: *Saintyves P. En marge de la Legende Doree*; *Gunther H. Psychologic de la Legende*) недостаточно развели эти пласты и имели тенденцию возводить к очень раннему Средневековью фольклорные элементы, проникшие туда в каролингскую эпоху и особенно во время великой фольклорной волны XII—XIII веков, которая

прорвалась в «Золотой легенде» Якова Ворагинского;

б) *замещением*.

Наслоение христианских сюжетов, обрядов, памятников, персонажей на своих языческих предшественников — это не «преемственность», а уничтожение. Клерикальная культура перекрывает, заслоняет, вытесняет фольклорную культуру;

в) *искажением*.

Это, вероятно, наиболее действенный прием борьбы против фольклорной культуры: фольклорные сюжеты в своих христианских воплощениях коренным образом изменяют значение (так, например, дракон в «Житии Марцелла» Фортуната*; привидения в «Житии Германа» Констанция Лионского в сравнении с греко-римским образцом Плиния Младшего и с фольклорной темой непогребенных мертвецов)* и даже характер (например, святые — это только младшие чудотворцы, только Бог творит чудеса)*.

Культурная пропасть здесь заключается в противопоставлении существенно двойственного, амбивалентного характера фольклорной культуры (вера в силы одновременно добрые и злые и двоякое *использование* культурного инструментария) «рационализму» культуры церковной, наследовавшей греко-римской аристократической культуре⁵: разделение добра и зла, истинного и ложного, черной магии и белой, собственно говоря, манихейство, в которое не впали благодаря всемогуществу Бога.

Таким образом, мы имеем дело с двумя культурами разных энергий, с двумя разными уровнями. Преграда, создаваемая клерикальной культурой культуре фольклорной, происходит не только от осознанной и намеренной враждебности, но также и от непонимания. Пропасть, которая отделяет от деревенской массы церковную элиту, чье интеллектуальное образование, социальное происхождение,

чуждая культура и культура народная

140

географическое расселение (городская структура, монастырское уединение) делали ее невосприимчивой к этой фольклорной культуре, — это, главным образом, пропасть невежества (ср. удивленное непонимание Констанцией Лионской чуда с немymi петухами, со-*406 вершенного св. Германом по просьбе крестьян) .

Таким образом, в раннем западном Средневековье мы видим в большей степени *ограничение* «низшей» культуры «высшей», формирование относительно непроницаемых уровней культуры, чем установление между двумя культурными уровнями субординации, имеющей возможность одностороннего или обоюдного влияния. Но хотя эта культурная стратификация и приводит к образованию клерикальной аристо-

* 407 кратической культуры*, она не совпадает с социальной стратификацией.

Начиная с каролингской эпохи «фольклорная реакция» станет фактом для всех светских слоев. Она вторгнется в западную культуру-

* 408 ру в XI веке параллельно великим еретическим движениям*.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Alonso J.-F. La cira pastoral en la Espana romanovisigoda. Rome, 1955.

Auerbach E. Literatursprache und Publikum in der lateinische Spatantike und im Mittelalter. Berne, 1958.

Beck H. G. The pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century. Rome, 1950.

Bernoulli C. A. Die Heiligen der Merovinger. Tubingen, 1900.

Beumann H. Gregor von Tours und der «sermoticus», Spiegel der Geschichte // Festgabe Max Braubach. Miinster, 1964. P. 69-98.

Bodmer J.-P. Der Krieger der Merovingerzeit und seine Welt. l">7

Boese R. Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae. МaгЬшц. г'O'г.

Bonini /. Lo stile nei sermoni di Caesario di Aries // Aevum. 1962.

Bonne/ M. Le Latin de Gregoire de Tours. Paris, 1890.

Bonus R. Constance de Lyon: Vie de saint Germain d'Auxerre. Paris, 1965.

Boudriot W. Die aitgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur vom 5. Bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928.

Cavallin S. Literarhistorische und textkritische Studien zur «Vita S. Caesari Arelatensis». Lund, 1934.

C/iaues L. Costumes e tradicoes vigentes no seculo VI e na actualidade // Bracara Augusta. 7. 1957.

Courcelle P. Les Lettres grecques en Occident de Macrobie a Cassiodore. Paris, 1943.

Idem. Histoire litteraire des grandes invasions germaniques. Paris, 1948.

Curtius F.-R. La Litterature europeenne et le Moyen Age latin. Trad. franc. Paris, 1956.

Delehaye H. Les Legendes hagiographiques. Bruxelles, 1905.

Idem. «Sanctus». Essai sur le culte des saints dans l'Antiquite'. Bruxelles, 1954.

19. Dufourcq A. La Christianisation des foules. Etude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints. 4 e'd. Paris, 1907,

20. Idem. Etudes me'rovingiennes. Actes des journees de Poitiers, 1-3 mai 1952 Paris 1953.

21. Fontaine J. Isidore de Seville el la culture classique dans l'Espagne wisigothique Paris, 1959.

22. Crauss T. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prague, 1965.

4. 5.

6.

7.

- 8.
- 9.
- 10
- 11.
12. 13.
- 14.
15. 16.
17. 18.



Культура клириков и фольклорные традиции

141

23. *Grundmann H.* «Litteratus-illiteratus». Der Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte. 40. 1958.
24. *Loomis C. G.* White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legends Cambridge (USA), 1948.
25. *Lot F.* A quelle époque a-t-on cessé de parler latin? // Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bulletin Du Cange. 1931.
26. *Loyer O.* Les Chrétiens celtiques. Paris, 1965.
27. *McKenna S.* Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom. Washington, 1938.
28. *Marignan A.* Etudes sur la civilisation mérovingienne. I. La Société mérovingienne. II. Le Culte des saints sous les Mérovingiens. Paris, 1899.
29. *Marrou H.-I.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. 2 ed. Paris, 1937.
30. *Idem.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 5 ed. Paris, 1960.
31. *Idem.* Nouvelle Histoire de l'Eglise. I. Des origines à Grégoire le Grand (avec *Danielou J.*). Paris, 1963.
32. *Mussel L.* Les Invasions. I. Les Vagues germaniques. Paris, 1965. II. Le Second Assaut contre l'Europe chrétienne. Paris, 1966.
33. *Dag Norberg.* A quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule? // Annales E. S. C. 1966.
34. *Penco C.* La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli // Studia Monastica. IV. 1962.
35. *Pirenne H.* De l'état de l'instruction des laïcs à l'époque mérovingienne // Revue belge de Philologie et d'Histoire. 1934.
36. *Prinz F.* Frühes Monchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, IV bis VIII Jahrhundert. Munich-Vienne, 1965.
37. *Riche P.* Education et Culture dans l'Occident barbare. Paris, 1962.
38. *Roblin M.* Paganisme et rusticité // Annales E. S. C. 1953.
39. *Idem.* Le culte de saint Martin dans la région de Senlis // Journal des Savants. 1965.
40. *Komero J.-L.* Sociedad y cultura en la temprana Edad Media. Montevideo, 1959.
41. *Saint Germain d'Auxerre et son temps.* Auxerre, 1960.
42. *Saint Martin et son temps.* Memorial du XVI^e Centenaire des débuts du monachisme en Gaule // Studia Anselmiana. XLVI. Rome, 1961.
43. *Saintyves P.* Les Saints successeurs des dieux. Paris, 1907.
44. *Idem.* En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques. Paris, 1930.
45. *Salin E.* La Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire. 4 vol. Paris, 1949-1959.
46. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo (1954 sqq., et plus particulièrement: IX. Il passaggio dell'Antichità al Medioevo in Occidente. 1962).
47. The Conflict between Paganism and Christianity in the IVth century. Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963.
48. *Varagnac A.* Civilisation traditionnelle et genres de vie. Paris, 1948.
49. *Vogel C.* La Discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du XII siècle. Paris, 1952.
50. *Idem.* Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge. Spolete, 1965.
51. *Zellinger J.* Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag. Munich, 1933.

Церковная культура и культура фольклорная в Средние века: св.

Марцелл Парижский и дракон

409 Св. Марцелл, парижский епископ в V веке, одолевший судьбу, кажется, вновь впал в безвестность, в которой должен был бы пребывать по своему бедному происхождению. Несмотря на то что в действительности епископат раннего Средневековья пополнялся за счет аристократии до такой степени, что блестящее происхождение фигурирует в агнографии в качестве общего места, которое авторы «Житий» повторяют без риска сильно ошибиться, даже когда они плохо осведомлены о генеалогии своих героев, — Марцелл Парижский — М10 это исключение! ". Поэтому когда Венанций Фортунат по просьбе и * 411 при жизни св. Германа, парижского епископа, следовательно, до 28 мая 412-576 года, пишет биографию его

предшественника⁶, Марцелла, умершего, вероятно, в 436 году, и поскольку среди редких сведений, им собранных, исключительно устных, упоминается заурядное происхождение Марцелла, Фортунат вынужден воспроизводить становление стези святого по чудесам. Каждый этап церковного восхождения Марцелла сопровождается чудом, и последовательность этих чудес качественно подобна его карьере: каждое превосходит предыдущее. Таким образом, этот текст ценен для понимания психологии чуда ме-ровингской эпохи. Первое чудо, которое возносит св. Марцелла в ипо-диаконство («Житие», V),— это чудо обыденной жизни и аскетизма: когда один кузнец просит его сказать, сколько весит раскаленный докрасна кусок железа, тот берет его в руку и в точности определяет его вес. Второе чудо («Житие», VI), которое уже приобретает христо-логический характер, напоминая одно из первых чудес Христа, совершенных до начала проповеди его последних лет, чудо в Кане Галилейской, происходит, когда вода, зачерпнутая Марцеллом из Сены, чтобы дать своему епископу вымыть руки, обращается в вино и увеличивается в объеме так, чтобы позволить епископу причастить всех присутствующих; чудотворец становится диаконом. Третье чудо, которое не знаменует собой качественного сдвига («miraculum secundum ordine поп honore», «Житие», VII), окружает Марцелла священническим ореолом. Вода, которую по своим литургическим обязанностям он снова



Церковная культура и культура фольклорная

143

413

1414

415 416

протягивает епископу, начинает благоухать, как священный елей. Это делает Марцелла священником. Поскольку епископ, без сомнения, нехотя признает чудеса Марцелла, необходимо, чтобы он получил выгоду от следующего чуда, дабы прекратилась его враждебность или его недоверие. Онемев, епископ обретает дар речи с помощью чудотворной силы своего священника, который признан, наконец, достойным — несмотря на свое темное происхождение — стать его преемником («Житие», VIII). Став епископом, Марцелл совершает великие дела, которые время требовало от своих церковных лидеров, ставших почти повсеместно заступниками за свою паству, он начинает чудесным двойным освобождением: физическим — сбрасывая цепи с арестованного, духовным — снимая грех с этого скованного, который, самое главное, был также и одержимым («Житие», IX).

И вот, наконец, венец поприща св. Марцелла, стези земной и духовной, общественной и религиозной, церковной и чудотворной («Житие», X): «Обратимся к тому триумфальному чуду (таинству), которое хотя и было последним по времени, есть первое по значимости». Чудовище — змей-дракон, ужас окрестных жителей — изгнан святым епископом, который перед лицом народа во время драматического столкновения подчиняет змея своей сверхъестественной власти и заставляет исчезнуть.

Это последнее высокое деяние, воспоминание о котором, как говорит нам агиограф, сохранилось в коллективной памяти. Действительно, в своих сборниках чудес Григорий Турский в конце VI века, чуть позже повествования Фортуната и спустя полтора века после смерти Марцелла, сообщает только об одном этом чуде святого, которому он, впрочем, не уделяет никакого внимания*.

Казалось, таким образом открывается прекрасное будущее для культа св. Марцелла. Однако вначале этот культ распространяется на ограниченной территории. В действительности он сталкивается с почитанием других Марцеллов: святого римского папы Марцелла I (вероятно, замученного Максенцием в 309 году) и св. Марцелла из Шалона, чей культ стал конкурентом в том же парижском регионе.

Как представляется, св. Марцелл имел успех как парижский святой. Хотя история его почитания — даже без его легендарного дракона, объекта данного исследования — полна темных мест и легенд, мы знаем, что место действия его последнего чуда стало местом его погребения и местом постройки пригородной церкви, которая была посвящена ему и которая останется в предании «первой церковью» Парижа и даст до наших дней имя одному из самых активных в экономическом и политическом отношении пригородов в истории Парижа — предместью Сен-Марсель*. Останки святого, перевезенные в собор Парижской богородицы⁵ (когда именно — определить трудно, между X и XII веками), может быть, в связи с эпидемией отравления спорыньей, отныне будут играть наиважнейшую роль в благочестии парижан. В паре с мощами св. Женевиевы (те и другие вывозились

ченая культура и культура народная

itN

только вместе) они вплоть до Великой революции были самыми популярными защитниками Парижа, и даже знаменитые мощи, для которых Людовик Святой воздвигнул Сент-Шапель, оказались не-⁴¹⁷способны потеснить их в почитании парижан. Став совместно со св. Женевиевой и св. Дионисием покровителем Парижа, св. Марцелл был почтен в Средние века легендарным домом, расположенным^f 418 на Иль-де-Сите*. Вот почему Ле Нен де Тиллемон в XVII веке поражался этому историческому успеху св. Марцелла Парижского. «Ни длительность времени,— писал он,— ни знаменитость его преемников не могли препятствовать тому, что уважение, которое эта церковь (церковь Парижа) оказывала ему, превосходило

уважение, оказываемое ею всем другим, и тому, что она признавала его своим первым *419 после св. Дионисия защитником и покровителем»*.

Тем не менее возвращение св. Марцелла в почти полное забвение не заставило себя ждать. В XVIII веке его культ померк, и после Революции он стал жертвой прогрессивной культовой чистки, которая в рамках Парижа проявилась в сужении местного пантеона: кончилось тем, что спустя века св. Марцелла затмили св. Дионисий и особенно св. Же-невьева. Его дракон, как мы это увидим, стал одной из первых жертв опалы, и с XIX века он редко упоминается среди агиографических и фольклорных драконов, судьбу которых разделял долгое время.

Зачем же пытаться воскрешать его в этом научном эссе? Затем, что его случай, банальный при беглом взгляде на текст Фортуната и посмертную жизнь святого в Средние века, проявляет себя при более внимательном изучении сложным, поучительным и, может быть, образцовым.

На первый взгляд, два аспекта, в которых проявляется дракон св. Марцелла в средневековой истории, не имеют ничего оригинального. В VI веке в своей литературной форме, в тексте Фортуната, он, кажется, является лишь одним из тех драконов, символов дьявола и язычества, которые служат атрибутами многих святых и особенно святых епископов, проповедующих евангелие. Начиная с некоторого времени, вероятно не раньше XII века, где-то между XII и XV веками, он не более чем прецессионный дракон, с которым почти постоянно проходила Вознесенская литургия.

Однако, может быть, небезынтересно собрать некоторые сведения по этой теме и поставить в связи с ней некоторые вопросы, способные пролить свет на историю благочестия, культуры, сферы чувств в средневековом западном мире, а если точнее, в одной из величайших колыбелей его цивилизации — Париже.

Является ли меровингский дракон св. Марцелла только символом дьявола, в который церковь обратила чудовище, несущее одну ⁵ 420 из наиболее сложных символических нагрузок в истории культур?⁵

Является ли дракон св. Марцелла классического Средневековья тем же самым, что и его древний предшественник, а значения, с трудом соединявшиеся в нем, не разделяются ли в таком случае,



Церковная культура и культура фольклорная

145

'421

*422

обнаруживая социокультурные напряжения, разногласия, антагонизмы?

Не могут ли эти напряжения быть сгруппированы вокруг двух полюсов: ученой традиции, созданной священниками, которая возлагает на символ дракона роль средоточия сил зла, и «народной» традиции, которая посредством ряда контаминации и метаморфоз сохраняет в нем двойственное значение? Если бы мы могли с вероятностью предположить утвердительный ответ на этот вопрос, структура и кривая развития средневековой культуры смогли бы обрести определенную ясность.

Из богатого текста Фортуната, от которого мы отталкиваемся, мы оставим в стороне элементы, не касающиеся нашего предмета, или сократим их до схематического аспекта, который связывает их с символизмом дракона.

Прежде всего мы разделим две смешанные здесь темы: тему змея, который пожирает труп нарушившей супружескую верность женщины, и тему дракона, над которым святой одерживает блестящую победу.

Первая, небезынтересная, сохранится на протяжении всего Средневековья и станет иконографическим символом сладострастия*. Но здесь она связана более или менее искусственно (легендой или литературным мастерством — для нас неважно) с темой убивающего дракона святого. Мы не станем заниматься этим, но будем держать в уме тождественность змея-дракона в двух разных историях.

Мы также не станем заниматься детальным исследованием «парижской древности», в которую этот текст может внести проблески, часто смутные. Традиции пригородной культуры, погребения *extra-muros**, подтверждаемые археологией и текстами, остаются за пределами нашего разговора. Но болота низменной долины Бьевра, которые являются географической сценой этой битвы, и более того, местный характер приключения дадут нам материал для размышления над интерпретацией этого повествования.

Мы могли бы также изучить историческую композицию и искусную мизансцену этого эпизода, мизансцену, которая посредством обстановки, зрителей, жестов превращает этот бой в удачный фрагмент, которым должны были наслаждаться автор — выходец из Равенны — и читатели, еще тоскующие по цирковым играм и античным торжествам и охотно соглашавшиеся на замену христианским театром. Мы оставим от этой битвы христианских гладиаторов только тот тип отношений, который определяется между святым и чудовищем.

Наконец, мы лишь просим принять к сведению предпринимаемое Фортунатом сопоставление римского эпизода о драконе, укрощенном папой Сильвестром*, с парижским эпизодом, рассказанным здесь. Историк национального сознания мог бы, наверное, обнаружить здесь одно из древнейших средневековых

проявлений христианско-галльского патриотизма. Эта параллель интересна нам лишь постольку, поскольку она показывает, что автор осознает в определенной мере типический характер и не исключительность истории, которую он рассказывает.

10 Заказ 1395

ченая культура и культура народная

146

Прежде чем анализировать эпизод с интересующей нас точки зрения — что обозначает *дракон* в этом тексте? — отбросим сразу же гипотезу, которая делает данное исследование бесцельным: историчность рассказанного эпизода. Если дракон, от которого св. Марцелл избавил парижан, действительно существовал, эти страницы беспредметны. Под драконом мы подразумеваем, конечно же, змею — животное реальное, но достаточно экстраординарное, особенно по своим размерам, чтобы стать в воображении туземцев и их потомков чудовищем, уничтожить которое мог лишь персонаж, наделенный сверхъестественными способностями.

Эта гипотеза, как мы знаем, была выдвинута для всех случаев подобного рода, и дракон св. Марцелла получил даже в Париже (по крайней мере, от духовенства) реалистическую интерпретацию в этом смысле. Действительно, в церкви Сен-Марсель в одноименном парижском пригороде под сводами висело чучело животного — змеи, крокодила или гигантского ящера, — привезенное туда, вероятно, пу-

"423 тешествующим уроженцем этого прихода* и, очевидно, предназначенное изображать реалистическое, научное воплощение дракона св. Марцелла. Примем во внимание то, что духовенство Старого порядка одобрило эту сциентистскую интерпретацию, которую должны были воспринять, главным образом, рационалистические мифологи и фольклористы XIX и XX веков; применяя это объяснение среди прочих именно к дракону св. Марцелла, Эузеб Сальверт, чье исследование, первоначально озаглавленное «Легенды Средних веков: чу-

^f 424 довищные змеи»*, переработанное под названием «Чудовищные драконы и змеи, фигурирующие в большом количестве в фан! этических

*425 или исторических повествованиях», было включено в его произведение «Оккультные науки, или Эссе о магии, чудесах и зеркалах», третье издание которого в 1856 г. имело вступительную статью Эмиля Литтре, одно имя которого выдавало в нем позитивистский дух. Лун

§ 426 Дюмон среди прочих^ воздал должное этой сциентистской, псевдонаучной теории, которую он называет естественнонаучной и которая может быть распространена, самое большее, только на ограниченное **427 количество легендарных фактов**. Чудовищные звери, и особенно драконы, являются подлинно легендарными феноменами. Их научное объяснение не может быть дано в рамках событийного сциентизма. Это факты цивилизации, которые история может попытаться истолковать только при помощи истории религии, этнографии, фольклора. ⁿ 428 Они восходят к коллективной психологии^{1^}, что вовсе не означает пребывания вне времени и истории. Но уровень их реальности — это уровень «глубинной психологии» и ритм их хронологической эволюции не совпадает с ритмом традиционной событийной истории.

Первое замечание, на которое наводит текст Фортуната, — это почти полное отсутствие всякой символической интерпретации со стороны автора. Победа святого над драконом имеет материальную, психологическую, социальную, но не религиозную природу. Речь шла



Церковная культура и культура фольклорная

147

'429

10*

о том, чтобы ободрить запуганный народ («*perterriti homines*», «*hinc confortatus populus*»). Епископ появляется здесь в своей земной роли лидера городской общины, а не в своей духовной функции пастыря. Он — защитник народа («*propugnaculum patriae*»), победитель общественного врага («*inimicus publicus*»). Его религиозный характер упомянут здесь лишь для того, чтобы провести мысль, дорогую с конца IV века для христианской агиографии: при дезорганизации общественных институтов святой муж («*vir sanctus*») исправляет их бездеятельность при помощи своего духовного, личного, не государственного оружия, но оружия, находящегося в распоряжении гражданской общины, «*arma privata*», служащего для защиты «*cives*» (горожан), — легкого епископского посоха, оказывающегося мощным орудием благодаря материальной трансмутации, порожденной чудесной силой святого («В легком посохе, в котором тяжесть чудотворной силы проявилась»), а слабые пальцы Марцелла оказываются крепкими, как цепи («*cuius molles digit! fuerunt catenae serpentis*»).

Таким образом, Марцелл, побеждающий дракона, представлен нам в своем гражданском качестве, а не в религиозном. Что касается дракона, его природа в той же мере неясна, в какой природа епископа Марцелла кажется определенной. Он трижды назван «*bestia*» (зверь), что напоминает поединок *бестиария*, гладиатора, сражающегося со зверями, один раз «*belua*» (чудовище), что указывает на огромный размер и исключительно дикий нрав животного, четыре раза «*serpens*» (змей) и один раз «*coluber*» (червь), что

является поэтическим эквивалентом змеи, и только три раза «draco» (дракон). Зато оцениваются некоторые физические особенности чудовища: его величина («змей преогромный» — «serpens immanissimus», «огромное чудовище» — «ingentem beluam», «гигантский исполин» — «vasta mole») и три части его тела: его извилистые изгибы («sinuosis anfractibus») между обеими четко индивидуализированными конечностями: головой и хвостом, сначала поднятыми и угрожающими, затем опущенными и покорными («cauda flagellante», «capite supplici», «blandiente cauda»). Рассказчик даже останавливается на одной определенной точке тела чудовища — темени, так как именно в этом месте проявляется сила чудесной дрессуры: святой укротитель, трижды ударив зверя по голове своим посохом, покоряет животное, проведя своей епитрахилью вокруг темени («missa in servitute serpentis oratio»). Знаменательные детали, поскольку они определяют символизм животного, геральдику его тела и заодно обряд и церемонию укрощения. Мы вернемся к этому*.

В повествовании остается одна фраза, которая обязывает нас искать, несмотря ни на что, помимо самой символики животного и его покорения, скрытое значение происшествия, которое было нам описано: «Таким образом, в духовном театре на глазах народа-зрителя он в одиночку сражается против дракона».

Представление, которое нам было дано, только повторение другого, несравненно

ценаЯ культура и культура народная

148

более подлинного спектакля. Оставим материальный театр, чтобы перенестись в театр духовный.

Чем может являться в эту эпоху, в период между смертью св. Марцелла и выходом в свет «Жития»

Фортуната, если временно опустить проблему внесения или отсутствия изменений при передаче легенды в период с середины V до конца VI века и при превращении устной легенды в литературную биографию, итак, чем же может являться этот театр и это сражение?

Поскольку произведение Венанция Фортуната восходит к сло-

430 жившемуся в его эпоху литературному жанру агиографии*, следует прежде всего отыскать значение битвы с драконом в христианской и собственно агиографической литературе конца VI века. Затем мы попытаемся понять, каким образом это общее место агиографии смогло вписаться в историю, которую Фортунат воспринимает, изучая парижские предания.

Великий источник всей христианской литературы — Библ.а, в первую очередь поищем здесь драконов или змеев, способных проявляться[†]431 так же, как драконы¹. Змеи-драконы многочисленны в Ветхом Завете.

* 432 Трое из них выделяются: змей-искуситель книги Бытия (3:1-15)*, Бегемот и Левиафан, к которым Исайя, идентифицирующий их как змеев, относится с большей суровостью (27:1), чем это было сделано в книге

⁹ 433 Иова (40—41), где им не было дано никакого животного имени⁵. О менее

** 434 индивидуализированных драконах рассказывается в Псалтыри**. Наконец, если евангелия не знают дракона, то Апокалипсис дает ему полный простор. В этом тексте, который предложит средневековому воображе-

[†]435 нию самый экстраординарный арсенал символов[^], дракон, дейс тш'ель-но получает интерпретацию, которая будет принята средневековым миром. Этот дракон есть змей книги Бытия, старый враг человека, дьявол, Сатана: «Этот великий дракон, древний змий, которого называют Дьяволом и Сатаной» (12:9). Этот же дракон станет церковным драконом. Отодвинув в тень других драконов, существование которых не оспаривается Апокалипсисом, он становится великим драконом, драконом *par excellence*, главой всех других — и он есть воплощение всего вселенского зла, он есть Сатана.

В конце VI века становится ли апокалиптическое истолкование дра-

ⁱⁱ 436 кона обычным для христиан:¹** Обратимся к двум авторам — св. Августину и, хотя и жившему приблизительно полвека спустя после Фортуната, Исидору Севильскому, первому энциклопедисту Средних веков. На самом деле мы могли бы довести этот беглый обзор до Беды, последнего «основоположника» Средних веков, по выражению Ренда, так как клирики до середины VII века остаются в том же культурном мире. Св. Августин уделяет мало внимания дракону. Лишь постольку, поскольку это слово присутствует в Библии, он чувствует себя обязанным в качестве комментатора объяснить его смысл. Он останавливается на драконе главным образом в своих «Комментариях псалмов» («Enarratio in Psalmos»). Ему известно тождество дракон = Сатана, и оно дает ему



Церковная культура и культура фольклорная

149

'437

438

439

440 "441

"442 "443

§§444

'445

объяснение псалма 90 (*Попирать будешь льва и дракона*) и псалма 103 (*Этот левиафан, которого ты сотворил играть в нем [жоре]*). Августин видит в этом драконе «нашего древнего врага»*. Но в большей степени озадачен он интерпретацией драконов псалма 148. В самом деле, царь Давид, призывая все мироздание славить Господа, приглашает драконов присоединиться к хору славящих: «Хвалите Господа, драконы зем-ли^ и вы все, из бездны» (Пс. 148:7).

Августин, осознающий противоречие, возникающее, когда приглашение славить Бога обращено к тварям, чья зловредная и мятежная природа известна, выпутывается, объясняя, что Давид упоминает здесь драконов только как самых крупных из земных живых существ, созданных Богом («*maiora non sunt super terrain*» — «больших нет на земле»), и что именно люди, восторгающиеся деяниями Бога, могущего создать существ настолько огромных, приобщают драконов к гимну, который обращает к Господу мир в едином своем существовании*. Таким образом, здесь дракон представлен, по существу, в своем реалистическом, научном аспекте — как наикрупнейшее животное.

Без сомнения, комментаторы Апокалипсиса в раннее Средневековье естественным образом пришли к тому, чтобы идентифицировать дракона с дьяволом. Например, Кассиодор[§], Примазий, епископ адруметский, умерший в 586 году, и Беда, у которого как раз встречаем двойную идентификацию дьявола со змеем книги Бытия, с одной стороны, и с драконом Апокалипсиса — с другой**.

Однако у Исидора Севильского дракон трактуется по сути научным образом, не символически. Он «величайший из всех животных»: «Дракон больше всех гадов или даже всех животных на Земле»**. Две важные детали определяют его повадки: это животное одновременно подземное и надземное, которое любит покидать пещеры, где прячется, чтобы летать по воздуху; его сила сосредоточена не в его пасти, не в его зубах, а в его хвосте^ . Две научные проблемы занимают Исидора в отношении дракона. Первая — проблема того, что отделяет дракона от родственных животных, в первую очередь от змея. Ответ кажется ясным.

Исидор, в основном используя Вергилия, устанавливает различие между *змеем* (*anguis*), «*ползучим*» (*serpens*) и *драконом* (*draco*):

змеи живет в море, «ползучий» — на земле, дракон — в воздухе. по тут Исидор сталкивается с другой проблемой — обитания дракона. В самом деле, он не может не знать множества стихий, где обитает и движется дракон, и особенно его связей с водой, которые не проявляются ни в одном из вышеизложенных определений. Таким образом, он подходит к выделению особого типа дракона — морского дракона («*draco*»). Зато у Исидора дракон избавляется от моральной и религиозной символики. В одном месте из «Сентенций» (*Sententiae*, III, V, 28 // PL, 83, 665) он перечисляет животные формы, которые принимает дьявол для воплощения того или иного порока или греха: животного — без уточнения, — когда он делается сладострастием («*luxuria*»),

чаяная культура и культура народная

150

«ползучего» — когда превращается в алчность или злобу («*cupiditas ac nocendi malitia*»), птицы («*avis*») — когда он становится гордыней («*superbiae ruina*»), — но он никогда не принимает облик дракона. Однако Исидор, подлинный ученый, считается и с другими аспектами образа дракона, мало подходящими, как мы полагаем, для разъяснения текста Фортуната, но очень ценными для связности материала, который мы так стараемся собрать и представить. Исидору известны три других дракона: дракон охраняющий, который *447 следит за золотыми яблоками сада Гесперид*; дракон-штандарт, который фигурирует на военных знаках различия и происхождение которого Исидор, вспоминая назначение, придаваемое ему греками и римлянами, возводит к ознаменованию победы Аполлона над змеем

† 448 Пифоном*; кольцеобразный дракон, который, кусая свой хвост, изображает годовой цикл, время в виде круга, время, вечно возвращающееся, и изображение которого в таком виде Исидор приписывает

449 древним цивилизациям и определенно египетской*.

Наконец, Исидору известен бой епископа с драконом. В примере, который он приводит, это бой Доната, эмирского епископа в эпоху императоров Аркадия и Гонория, который убил огромного дракона, чье дыхание наполняло смрадом воздух и чей труп восемь

[§] 450 пар быков с трудом дотащили до костра, в котором он был сожжен®. Исидор не дает никакого символического толкования этому деянию. Очень трудно составить хронологический каталог сражений свя-
тых, и в частности епископов, с драконами. Существующие труды яв-

** 451 ляются одновременно неточными и требующими подтверждения**. Историк фактов традиционной цивилизации с трудом, пробивается сквозь строй позитивистов, которые пренебрегают этими явлениями или применяют к ним неадекватные методы, и параисториков, которые забывают о хронологии в своей небрежности и наивности, близорукой эрудиции и бесполовой любознательности. История ментальное™, сферы чувств и верований разворачивается в течение долгого времени, но она тоже подчиняется диахронии с ее особенными ритмами. В этой статье ограничимся несколькими важными ориентирами.

Победа святого (и, повторимся, особенно святого-епископа) над драконом восходит к истокам христианской агиографической традиции. Действительно, мы находим ее в той первой агиографии, которая вместе с «Житием св. Амброзия» Павлина Миланского, а позже — с биографией св. Мартина Сульпиция Севера послужит моделью всего " 452 жанра, — в «Житии св. Антония», написанном св. Афанасием**. Здесь встречается сатанинская интерпретация дракона. Но то ли отшельнический дух «*Historia monachorum*»

Афанасия смущал западное христианство, то ли вытеснение греческого сознания в католической церкви ограничило, по крайней мере на время, влияние «Жития Антония», но эпизод этот среди прочих, кажется, не имел в Западной Европе ни широкого успеха, ни прямого воздействия на св. Цезария и дракона. Единственный эпизод с убивающим змея святым, который, кажется.



Церковная культура и культура фольклорная

151

имел большой резонанс в раннем Средневековье, — это рассказ о драконе римского папы св. Сильвестра, который, в частности, упомянут Фортунатом и который дает основание для сравнения в пользу св. Марцелла.

Этот эпизод из легенды о Сильвестре, к сожалению, привлек внимание историков в основном в связи с исторической ролью и эпохой Сильвестра. Римский папа времени крещения Константина, он этим фактом нацелил историков на политическую интерпретацию своего папства. В этом контексте сражение с драконом естественно становится символом победы над язычеством. Однако другая интерпретация — скорее римская, чем экуменическая — которая, кажется, в Риме пользо-

453 валась в Средние века большей благосклонностью, чем католическое толкование, помещает это чудо в другой контекст. С этой точки зрения дракон Сильвестра уподоблен гигантскому змею, выброшенному на берег при разливе Тибра, а роль папы действительно напоминает роль

M54 епископа в борьбе против природных бедствий в Риме*. Этот эпизод, таким образом, включается в римскую традицию чудес, связанных

455 с природными бедствиями, и предвещает эпизод из священнической стези Григория Великого — монстра, извергнутого Тибром при разливе 590 года в то самое время, когда, согласно свидетельству Григория Тур-ского, Григорий Великий, уже сделавшийся знаменитым своей общественной ролью (особенно в организации продовольственного снабжения), становится епископом в Риме и начинает свое папство с защиты римского населения от природных катастроф (наводнения и чумы) и их

⁹ 456 последствий®.

Таким образом, в конце VI века христианская символика дракона и битвы с ним свято го-епископа не закрепляется. Она стремится в духе толкования Апокалипсиса идентифицировать дракона-змея с дьяволом и придать победе святого смысл триумфа над злом, то есть (в этой фазе христианизации западного мира) смысл решающего эпизода в победе хрис/ианства над язычеством в одном крае, преимущественно в городах (civitas). Но в этой символике обнаруживаются и другие традиции, в которых значение дракона отличается. Это традиции, которым наследовало само христианство. Обычно они отмечены эволюцией, контаминациями, историей, что затрудняет их анализ. Однако можно, — мы видим, что Исидор Севильский упражнялся в этом, — попытаться выделить несколько культурных влияний: греко-римское наследие, германо-азиатское наследие и наследие местной, коренной культуры.

Элементы, которые мы извлекаем из этого обширного и многослойного наследия, являются, конечно же, результатом сортировки, отбора. Однако мы надеемся, что не ошиблись в значении этих традиций.

* 457 В греко-римской традиции** нам кажутся существенными три аспекта феномена дракона и героической битвы с ним. Первый проявляется посредством обрядов, верований и легенд, связанных с практикой проведения ночи в храме в надежде увидеть вещий сон. Известно

Ученая культура и культура народная

152

значение, придаваемое в эллинистическую эпоху этому обычаю, великим центром которого был Асклепион в Эпидавре и который проис-

* 458 ходит из римского мира, собственно из его восточной части. Это ожидание в священном месте видения или сна, несущих ответ на вопрос, задаваемый богу страждущим или обеспокоенным, было только продолжением традиции сверхъестественных сексуальных отношений между женщиной и богом, которые порождают героя. Традиционный облик оплодотворяющего бога был обликом змея-дракона. Самый знаменитый из детей этих священных браков — Александр. Но Свето-ний сообщает, что Аполлон, разделив под видом дракона ложе с Ати-ей, пришедшей в его храм совершить обряд ожидания вещего сна, ^f 459 породил таким образом Августа*. Вокруг Асклепия, принявшего облик дракона, и предания о

Гиппократе развилась легенда о драконе

460 острова Кос*. Что здесь для нас важно, так это связь дракона с ночным и сновидческим миром, смешение желания и страха, надежды и ужаса, которым окружены его появления и действия. Этими пробле-

^S461 мами должен бы заняться психоанализ. Мы вернемся к этому§.

Второй аспект — это смысл расчистки места, который несет греко-римский миф о боге и убивающем змея герое. Даже если водворение Аполлона в Дельфах после победы над змеем Пифоном ** 462 выходит за локальные рамки**, если бой Персея с драконом, держащим в плену Андромеду, не связан напрямую с основанием Микен, то миф о Кадме, например, подчеркивает значение победы над драконом. Она делает возможным и означает основание в определенном месте поселения, она является ритуалом образования города и освоения земли. Дракон здесь символ природных сил, который нужно покорить. Если его смерть

необходима, то она является не только устранением препятствия, но и оплодотворяет. Кадм сеет в землю будущих Фив зубы убитого дракона.

За греко-римским наследием проступает воздействие восточных культур, обогативших его. Эволюция же символики дракона может быть прослежена в Вавилоне, Малой Азии, Египте. Изложил ее в фунда-¹ 463 ментальном исследовании Элиот Смит². Дракон в азиатско-египетском культурном пространстве был первоначально олицетворением водных сил, одновременно орошающих и разрушающих. Существенный элемент могущества драконов — управление водой: доброжелательные драконы давали дожди и орошающие речные разливы; враждебные — вызывали потопа и опустошительные наводнения. Вначале именно положительная их роль преобладала, драконы были существами прежде всего благотворительными, символом и олицетворением оплодотворяющих богов и героев или царей-основателей; например, дракон, воплощающий Тиамат, одну из форм Богини-Матери, и морской дракон, связанный с рождением Афродиты, которая сама является одной из форм Богини-Матери. Затем дракон теряет связь со своей средой и становится в конце концов символом зла. В Египте он отождествлен с Сетом, врагом Осириса и Гора, субийцей Осириса и жертвой сына Осириса,



Церковная культура и культура фольклорная

153

464

465

466

«467

468

"469

"470

«471 "472

ttt 473 «* 474

Гора. Таким образом, египетская *рационализация* предшествует христианской *рационализации*. В Египте к тому же можно заметить переход Гора в Христа, с одной стороны, Сета — в Сатану, с другой. Но что здесь для нас важно, так это то, что, несмотря на сходство со змеем, в полном смысле хтоническим животным, дракон существенно связан с силами вод.

Дальний Восток — другой великий источник символики дракона. Она, как представляется, непосредственно достигает христианского западного мира только позже, в XIII веке, согласно Юргису Балтрушайтису. В Китае дракон, кажется, особым образом связан с ураническим миром, с солярным мифом, он крылат. Но, двигаясь степными дорогами, этот небесный дракон сливается более или менее с хтоническим змеем и драконом, тоже хтоническим, охраняющим сокровище, и близок к грифону, которому перевоплощения животного символического синкретизма тоже дадут крылья*. Важно то, что эти дальневосточные драконы, идущие степными дорогами, достигают западного мира меровингской эпохи. Эдуард Сален, развивая мысль Форре*, выявил путем анализа эстетических форм меровингского искусства западное воплощение азиатского дракона и особенно подчеркнул обе существенные черты его символики: с одной стороны, его многозначность, с другой стороны, его амбивалентность: «Формы меровингского дракона очень разнообразны; его символика — не меньше; действительно, он, весьма вероятно, отражает равным образом разные верования так же, как воспроизводит самые различные божества⁵. И еще: «Чаще всего солярного характера, когда они сближаются с грифоном, и хтонического характера, когда они происходят от змея, то благоприятные, то пагубные, изображения дракона предстают, в конце концов, наследием верований почти таких же древних, как мир, и распространенных в Евразии от Востока до Запада».

В этом комплексе символик и верований необходимо постараться распознать наряду с греко-римским наследием и азиатско-варварским влиянием участие коренных традиций. Если рассматривать кельтский мир, то здесь в некоторых областях в изобилии водятся драконы¹*, и в Ирландии, например, святым приходилось особенно часто противостоять им**. Но галльский мир верований и символов не богат драконами, хотя, конечно же, встречается хтонический змей, атрибут богов и богинь[^], убитый галльским Гераклом, Смерттриосом-Помощником.

Но нет ли во всех этих верованиях и первобытных мифах универсального змея-дракона? Не является ли меровингский дракон главным образом фольклорным чудовищем***, вновь появившемся в системе верований, когда языческая культура поблекла, а христианская культурная система еще не укоренилась по-настоящему? *** Если Фор-тунат только слегка намечает церковно-христианскую интерпретацию дракона св. Марцелла, не имел ли тот в собранном Фортуна-том устном предании иного значения? Не следует ли попытаться поискать

/ченая культура и культура народная

154

это значение в глубинах фольклора, возрожденного, но отягощенного фольклорными элементами

предыдущих культур и сделавшегося особенно актуальным благодаря новой исторической ситуации? В глубине легенды, изложенной Фортунатом, находится образ чудотворца, усмирившего грозные силы. Эти силы связаны с природой. Но изображенное чудовище — нечто среднее между хтоническим животным (змей) и животным более или менее водным (дракон), так как святой приказывает ему исчезнуть либо в пустыне, либо в море. Конечно, в парижском географическом контексте море возникает из агиографической модели, копируемой Фортунатом без малейшей обработки. Но не должно ли все-таки это заимствование объясняться относительным сходством с подобным контекстом — контекстом водяным, фундаментальный характер которого в символике дракона показал Элиот Смит?

Если от обстановки перейти к героям, то не представляет ли святой себя здесь в роли змеестребящих героев — освободителей и цивилизаторов? Весь словарь героя, более светский, чем рели-
475 гиозный, указывает на это*. Что касается дракона, то если он устранен как опасность, как объект страха, не является ли показательным тот факт, что он не убит, а только изгнан: «Чудовище вскоре исчезло, и никогда больше не находили его следов»? Сражение, изображенное Фортунатом, — это не смертельный поединок, это сцена укрощения. Между епископом-укротителем и чудовищем за краткий миг устанавливаются отношения, напоминающие дружбу отшельников и святых с животными, особенно с дикими зверями — от

^f476 льва св. Иеронима до волка св. Франциска^f («и тот го склоненной головой принялся просить прощения, виляя хвостом»): зверь, следовательно, скорее обезвреживаемый, чем убиваемый. Что же мы можем представить себе за сценой, где герой укрощает природные силы, помимо того, что агиограф явно хотел и мог сделать из этого символический эпизод евангелической проповеди?

Факт материальной цивилизации. Топографический театр сцены легко угадывается: это место, где возникнет в Средние века предместье, пригород, который примет имя св. Марцелла, то есть низменная долина Бьевра, чей болотистый характер еще угадывается в современ-

477 ном Ботаническом саду*. Лучший знаток парижской топографии в раннее Средневековье, Мишель Роблен, напомнив об этой колыбели парижской христианизации, «старом христианском пригороде Сен-
478 Марсель»^s, и подчеркнув, что его образование «не было четко объяснено», упоминает наличие каменных карьеров, которые могли благоприятствовать сооружению катакомб, подобных римским, возможному использованию вод Бьевра, которые спустя века привлекут красильщиков и кожевников в предместье Сен-Марсель, и полагает в конце концов, что Сен-Марсель — «это, кроме того, просто дорожная остановка по пути из Санса». «Поэтому вполне естественно, — продолжает он, — что христианство, занесенное из Италии через Лион



Церковная культура и культура фольклорная

155

479

480

481

482

'483

"484

и Сане, прежде всего распространилось в Сен-Марселе, первом квартале Лютеции, если идти по левому берегу». Не проливает ли наш текст некоторый свет на это рождение городка Сен-Марсель? Не встречаемся ли мы здесь с мифом основания — христианским или не христианским? Не является ли победа Марцелла над драконом приручением *genius loci*, преобразованием природного ландшафта между «пустынями» леса (*silva*), логовом хтонического змея, и болотами слияния рек Сены и Бьевра (*mare*), где водяному дракону велено исчезнуть? Нет ли здесь свидетельства об одном из тех поселений раннего Средневековья, возникших благодаря первым освоениям земли и примитивному дренажу под эгидой какого-нибудь епископа — экономического предпринимателя и в то же время духовного пастыря и политического лидера?

* Это также образование городского сообщества раннего Средневековья, свидетелями которого мы здесь являемся, вокруг сословия верных граждан (*cives*), городской и пригородной земли, причем в непосредственной близости от пути определенной важности*.

Этот текст не единственный, где Фортунат рассказывает о чуде, посредством которого святой, очищая местность от чудовищ (драконов или змеев), побуждает к ее освоению.

В «Житии св. Илария»^h Фортунат рассказывает, как святой, проходя вблизи острова Галлилария напротив Лигурийского побережья, был встревожен жалобами жителей на невозможность обосноваться на острове из-за огромных змеев, которые его одолевают («*ingentia serpentium volumina sine numero pervagari*). Как и Марцелл, Иларий смело вступает в бой с дикой нелюдьей («*vir dei sentiens sibi de bestiali pugna venire victoriam*). При виде его змеи устремляются прочь, и епископский посох служит на сей раз межевым столбом, разграничивающим остров на две части: одну, куда змеям запрещено проникать, другую — где они

могут пользоваться свободой. Здесь сказано определеннее, чем в случае со св. Мар-целлом, что опасное чудовище, символ враждебной природы, обуздано, усмирено, не уничтожено**. К тому же змеям тут также было сказано, что если они не желают соблюдать установленное святым разделение, им остается море, здесь действительно имеющееся.

Как и в житии св. Марцелла, анализ здесь ориентирует толкование на сатанинскую символику. Фортунат подчеркивает, что второй Адам, Христос, превосходит первого, так как, вместо того чтобы слушаться змея, он обретает слуг — подобных святому, — способных повелевать змеями¹⁷. Здесь намек еще не акцентирован. Напротив, заключение чисто материальное и делает Иларию, бесспорно, «героем-устроителем»: «Он расширил землю людей, так как человек начал обосновываться на земле нелюди». Даже если не придерживаться нашей гипотезы относительно символики битвы св. Марцелла с драконом, то, тем не менее, в конце VI века в Галлии церковным авторам, стремящимся христианизировать

Ученая культура и культура народная

156

легенды о святых-змееборцах, отождествляя змея или изгнанного дракона с дьяволом, не удастся в достаточной мере замаскировать явно отличающуюся символику. Эта сложная символика, кажется, раскрывает исконную почву фольклорного характера, скрывающуюся за наслоениями различных дохристианских культур. Она проявляется в связи с системой ментальных отношений и осторожного поведения с могущественными и двусмысленными природными силами. Дракона умирят и в некоторой степени заключают с ним соглашение.

* * *

Шесть веков спустя св. Марцелл и его дракон появляются вновь. В конце XII века одна скульптура собора Парижской богородицы, видимо, подсказанная текстом Фортуната, воспроизводит сцену, которую мы только что пытались анализировать, хотя у нас есть веские основания считать, что с этого времени св. Марцелл и его дракон фигурируют в процессиях Вознесенского молебна, которые проходили вблизи собора Парижской богородицы. Кем в таком случае стали наши герои и какое значение мог иметь тут дракон? Прежде всего бегло очертим главные направления эволюции символики дракона между VI и XII веками. В одной из важнейших книг, которую ранее Средневековье завещало романскому благочестию, «Толковании на книгу Иова» Григория

485 Великого, Левиафан из Ветхого Завета отождествлен с Сатаной. Ра-бан Мавр дает в IX веке итог христианского энциклопедизма. Известно, что он многое почерпнул из Исидора Севильского. Однако отличия

M86 разительны. Аббат из Фульды рассуждает о драконе в главе о змеях¹⁸. Ее первая часть — познавательная: дракон — это самый крупный из всех змей и даже из всех животных. Он часто выходит из пещер для полета. Он имеет гребень на голове, и из маленькой пасти узкими струями он извергает свое дыхание и жалит своим языком. Его сила сосредоточена не в зубах, а в хвосте. Неправда, что следует опасаться его яда. Но вскоре рассуждение переходит в другой план, план мистического

487 значения. И тогда дается отчетливая интерпретация: дракон — это дьявол, или его посланники, или гонители церкви, злые люди. Названы и библейские тексты, на которых основывается эта интерпретация: Псалтырь, книга Иова, Апокалипсис. Упоминание в этих текстах дракона то в единственном, то во множественном числе подводит к уточнению, что дракон может означать, помимо дьявола, злых духов: один дракон — это Сатана, «драконы» — это исполнители его воли.

Этот дьявольский дракон, слуга зла, как раз тот, что царит

§ 488 в романской иконографии¹⁹. Хотя натуралистическое направление, идущее от Исидора и усиленное растущим влиянием «Физиолога»²⁰ на бе-стиарии, действительно может разрешить скульптору или миниатюристу ту или иную вариацию гребня, чешуи, хвоста, оно не теряет функции пагубной символики и присоединяется к традиции Сатаны-Левиафана, которая начиная с Григория Великого утверждается у самых знамени-



Церковная культура и культура фольклорная

157

*490 491

494

тых комментаторов книги Иова, таких как Одон Клунийский, Бруно Астийский, вплоть до Гонория Августодунского, который совершает синтез мистико-аллегорического и псевдонаучного направлений*. Даже там, где он не являет собой семиглавого дракона Апокалипсиса*, романский дракон — это зло. Успех дракона в романском искусстве имеет двойное происхождение, которое совпадает с двойственным — эстетическим и символическим — истоком романского искусства в целом. С одной стороны, вслед ирландскому искусству и искусству Северного Причерноморья в романских формах принимается гибкое тело дракона. Не это ли тема, которая позволяет романскому художнику соответствовать канону, определенному Анри Фосийоном: «Закон больших соприкосновений с рамой»?* С другой стороны, вездесущность зла в романском мире порождает драконов на каждой странице рукописи, в каждом углу из-⁵ 493 ваянного камня⁵, на кончике каждой вещи из ковального металла.

Но романский мир — это мир «психомеханики», борьбы добродетели и порока, добра и скверны, добрых и злых. Навстречу Сатане и его приспешникам, навстречу драконам встают индивиды и общественные классы, являющиеся божьими ратниками. В христианской мифологии спасения, где в каролингскую эпоху св. Михаил, верховный боец, поражает дракона⁸⁶, отныне именно рыцари наряду с духовенством борются с чудовищем. Начиная с XI века св. Георгий, пришедший с Востока еще до крестовых походов, чтобы идеологически поддержать социальное восхождение военной аристократии, беспрестанно

побеждает все новых и новых драконов от имени всех рыцарей. По неоднократно реальный рыцарь, анонимный, вооруженный от стремя до шлема, обрушивается на чудовище и иногда спешивается, чтобы сразить его, как тот, чей подвиг запечатлен в изваянии из музея Гадань в Лионе⁸⁷. Среди этих бесстрашных воинов, как и в героические времена евангельской проповеди, но теперь в скрытой символике, выделяется епископ. Редки епископские посохи, которые не венчались бы побежденным драконом, демонстрирующим своим извитым телом блестящее искусство золотых дел мастера и символизирующим власть прелата. Подъем искусства надгробий на рубеже романской эры и готики открывает побежденному дракону другую роль. Он укладывается в ногах своих победителей, чья победа увековечена в камне. Он служит также символической подушкой епископам, как, например, Луго Фуйуа в Шартре⁸⁸, или иногда даже светским сеньорам, например Эмону, графу де Корбей⁸⁹. Но не находим ли мы здесь вновь за сатанинской символикой символику триумфа героя-цивилизатора, строящего соборы или распаивающего целину, организатора феодального порядка?

Эти драконы в романском мире не всегда такие покладистые. Они вторгаются в сны героев, преследуют их ночами и вселяют в них ужас. Карл Великий в «Песне о Роланде» в кошмарах видит

"496 и 497
/ченая культура и культура народная

158

498 499

«501

'502

"503

«504

'506

tt'507

'510

их терзающими его войска⁹⁰. Дракон в романском мире — животное из снов. Этим он усугубляет амбивалентность своего происхождения⁹¹ и выражает коллективные навязчивые идеи феодального класса и его цивилизации⁹².

Наконец, другие драконы, кажется, определенно лишены темного происхождения и логически обоснованного разъяснения диaboлической символики. Это драконы-штанарты. Благодаря Исидору Севильско-му мы увидели их античные корни. С начала IV века во время христианского политического триумфа военный дракон перешел к новообращенным хозяевам: на *лабаруме* монет Константина, где древко священного знамени попирало дракона⁹³. Но дракон-штанарт в XI—XII веках, без сомнения, скорее наследник азиатских штандартов, достигших западного мира с англосаксами и викингами на севере, арабами — на юге. Во второй половине XV века они изображаются на Байонской шпалере⁹⁴, а в «Песни о Роланде» они, как видим, оставлены для сарацинских знамен; правда, «Песнь» дошла до нас в достаточно оцерковленном тексте, в котором сатанинская символика служит политико-религиозной пропаганде⁹⁵. Но дракон-штанарт в течение XII века развивает собственную символику, которая завершается превращением дракона в эмблему военного, а потом и национального сообщества. «Норманнский дракон» (*Draco Normannicus*), давший свое название поэме Этьена Руана, — это метафорически просто норманнский народ, норманны, согласно употреблению, введенному Гальфридом Монмутским⁹⁶. Два дракона, обнаруженные Мерлином, в действительности, по признанию самого автора, суть символы бретонского и саксонского народов⁹⁷. Но за ними вырисовывается, как это прекрасно увидел Жан-Шарль Пайен⁹⁸, весь неясный мир фольклора, который церковь раннего Средневековья отодвинула на задний план и который наряду с законченной системой церковной символики вдруг внезапно проявился в романскую эпоху⁹⁹.

Св. Марцелл и его дракон появляются в скульптурах собора Парижской богородицы дважды: на фасаде в простенке ворот св. Анны, на северной стороне — на входе в портал каноников¹⁰⁰.

Эти скульптуры не одновременны. История портала св. Анны самая запутанная: большая часть скульптур датируется началом строительства церкви, примерно 1165 годом, которое вновь было возобновлено позже, около 1230 года, во время сооружения порталов фасада. Тимпан и центральная часть верхней полочки ригеля относятся к XII веку, а две сцены на краю верхнего перекрытия и нижнее перекрытие — к XIII веку. По всей вероятности, простенок появился в «архаичный» период¹⁰¹.

Место св. Марцелла на воротах св. Анны вписывается в програм-

му фасада. о этом скульптурном триптихе центральный портал посвящен Христу и изображению судьбы человечества, которое через борьбу пороков и добродетелей, через Новый Завет, воплощенный апостолами, движется к Страшному суду. Обе створки, которые его



обрамляют, посвящены Богоматери. Но слева увенчанная Богоматерь покровительствует литургическому циклу, это торжество Марии-Экклезии, объединяющей занятия разных месяцев и, по выражению Адольфа Каценелленбогена, серию персонажей всей церковной истории. Здесь фигурируют св. Михаил, сразивший дракона, и персонажи, заметные в истории церкви и в парижском традиционном культе: Константин, вероятно, со св. Сильвестром, св. Стефан, первомученик и патрон первого парижского собора, св. Дионисий и св. Женевьева.

Более хронологически, более последовательно портал св. Анны помещает исторический комплекс под покровительство Мадонны, восседающей с младенцем. На перекрытии жизнь Богоматери начиная с истории ее родителей до последнего эпизода ее родов — визита волхвов. На вутах и опорных столбах — персонажи Ветхого Завета: цари и царицы, пророки, старцы Апокалипсиса до укрепления церкви св. Петром и св. Павлом — делают этот портал порталом *предтеч*. Но именно здесь собор проявляет также свою историческую индивидуальность. На тимпане — его основатели, слева — епископ Маврикий, справа — король Людовик VII. Наконец, в простенке — св. Марцелл, парижский патрон, больше всех имеющий отношение к собору, в котором хранятся его мощи. Таким образом, в соборе Парижской богоматери св. Марцелл лучше и больше, чем св. Дионисий и св. Женевьева, представляет парижскую церковь, парижское епископство, парижскую христианскую общину. Епископ-пастырь, обрисованный и включенный в число праведников в «Житии» Фортуната, находит здесь естественное завершение своего триумфа и своего местного значения.

Скульптор св. Марцелла с ворот св. Анны, вероятно, по совету своих коллег следовал тексту Фортуната. В нижней части группы действительно изображен саркофаг с телом блудницы, откуда выплывает дракон*. Что касается сражения святого с чудовищем, оно ограничено моментом торжества Марцелла над драконом. Без сомнения, на иконографическое значение оказали воздействие технические требования: подчинение линиям перекрытия диктовало вертикальную сцену, где святой мог только возвышаться над драконом, а не горизонтальную битву, где усмирение могло бы приобрести характер менее кровавый и более сообразный тексту Фортуната. Как бы то ни было, неточное воспроизведение этого текста, которое превращает устранение чудовища через изгнание в его умертвление с помощью посоха, примененного в качестве оружия, погружаемого в пасть дракона и убивающего его, эта неточность есть проявление клерикальной интерпретации злой символики дракона. Каноники собора Парижской богоматери, которые наметили программу скульптора, изменили текст Фортуната таким образом, чтобы приспособить его к эволюции символики дракона, и простенок предоставил им место, прекрасно подходящее для этой особым образом осмысленной эстетики.

/ченая культура и культура народная

Так же на вуте ворот каноников, называемых еще по цвету их створ красными воротами, сцена из жития св. Марцелла, изображающая епископа, одержавшего победу над драконом, следует той же иконографии: святой вонзает посох в пасть чудовища. Эта скульптура может быть датирована приблизительно 1270 годом. Скульптуры собора Парижской богоматери соответствуют символике дракона в ортодоксальной готике. Несомненно, готический дух несколько ослабляет эту символику, больше утверждая детальную и нравоучительную сторону этой сцены, чем ее теологическое значение. В соответствии с эпизодами, выводящими на сцену драконоубивающих святых и епископов у Винсента из Бове и в «Житии» Якова Ворагинс-

512 кого, дракон — это скорее символ греха, чем зла. Но подтверждается его преимущественно злой нрав. Все драконы Ветхого Завета и Апокалипсиса сливаются, наконец, в готическую эпоху в материальное воплощение ада. Именно пасть дракона символизирует его в многообразных

[†]513 преисподних на изображениях Страшного суда*.

Однако в эту же эпоху, без сомнения, совсем другой дракон св. Марцелла обретается в окрестностях собора Парижской богоматери. Во время процессий Вознесенского молебна большой ивовый дракон, в открытую пасть которого народ бросал фрукты и печенье, с великой радостью проносился парижанами. Этот дракон был, конечно же, драконом св. Марцелла, но все же отличным от того, которого духовенство представило на портале св. Анны и на красных воротах, а также отличным от дракона, выведенного Фортунатом. Это один из многочисленных засвидетельствованных и известных

*514 прецессионных драконов Вознесенского молебна[^]. Среди наиболее знаменитых на западе Франции назовем *Grand Gueule* из Пуатье, дракона-крокодила из Ниора, *Cargouille* из Руана; во Фландрии-Эно — драконов из Дуэ и Монса; в Шампани — дракона из Труа, названного *Chair-Salee*, дракона из Провена и *Kraulla*, или *Grand Bailla*, из Реймса; в Лотарингии драконов из Тула, Вердена и особенно из Меца с его знаменитым *Crawly*, или *Graouilly*, который не ускользнул от такого великого потребителя фольклора и

любителя

§15 гигантских существ, каким был Рабле[§]. Юг Франции не менее богат драконами, хотя, если оставить в стороне Нимского крокодила, единственным знаменитым драконом будет *Tarasque* из Тараскона. Но его пример в то же время показателен и тем, что предание, дошедшее, или, вернее, воскрешенное в XIX—XX веках, сделало возможным конкретное исследование, произведенное в отличной книге ** 516 Луи Дюмона**. Тщательный обзор обнаруживает драконов почти в каждом городе (или местности): в Сен-Боме, Арле, Марселе, Эксе, [†] 517 Драгиньяне, Кавайоне, Воклюзе, на острове Лерен, в Авиньоне**. В действительности эти драконы имеют двойное происхождение. Некоторые восходят к агиографическим легендам и связаны со святым, часто епископом (или аббатом), а эти святые часто относятся к раннему Средневековью. Таков, например, *Graouilly* из Меца,



Церковная культура и культура фольклорная

161

|

вышедший из легенды о святом епископе Клименте, дракон из Провена со св. Кириаком, марсельский дракон, приписываемый св. Виктору, драгиньянский дракон, принадлежащий св. Армантеру. Таков, конечно же, пример нашего дракона св. Марцелла Парижского. Но большинство этих процессионных драконов обязаны своим существованием только процессиям Вознесенского молебна, где они занимали, как мы увидим, вполне официальное место. Самые известные из этих драконов, кажется, те, кто, будучи приписан легендой местному святому, мог попасть в процессии Вознесенского молебна под покровительством святого и с яркой индивидуальностью, иногда подчеркнутой собственным именем, насмешливым прозвищем. Это также, очевидно, пример нашего дракона св. Марцелла, хотя кажется, что он не достиг большой известности.

Несомненно, впрочем, что эти процессионные драконы врастают в фольклорные обряды. Приношения натурой, к которым они обязывают то ли в свою пользу, то ли в пользу организаторов или исполнителей процессии (кюре, пономари, участники процессии), являются искупительным ритуалом, связанным с церемониями, еще в глубокой античности вызывающими благосклонность сил пло-

"518 родия. У римлян юные девушки приносили весной пироги в гроты, где жили змеи (драконы) Юноны Ланувийской, богини земледе-

519 лия, от которой ожидали богатого урожая. Платон поместил эти пожертвования выпечкой и фруктами в контекст вечного плодородия Золотого века (Законы, VI, 782 CE).

Но каким образом уточнить хронологию появления этих процессионных драконов, а через нее — их значение для людей Средних веков, бывших их исполнителями или зрителями?

Первая гипотеза — это гипотеза преемственности верований и обрядов, касающихся этих драконов, от античности и даже от первобытных времен до позднего Средневековья. Фрейзер пытался установить это родство, связывая процессионные чучела с великанами друидских

* 520 жертвоприношений*. Эта гипотеза предполагает, что процессии Вознесенского молебна восприняли предшествующие церемонии. Однако это не доказано. Мы знаем, что процессии Вознесенского молебна были введены св. Мамертом, вьеннским епископом, умершим около 470 года, и что они получили быстрое распространение, как свидетельствует о том

⁹ 521 св. Авит, тоже вьеннский епископ между 494 и 518 годами⁸. Утверждалось, что эти христианские праздники были призваны заменить галло-римские *ambarvalia* — весенние празднования в честь Цереры — и переняли от них многочисленные обряды, в том числе обряд переодевания животными. Однако некоторые сведения, не относящиеся к Вознесенскому молебну, содержащиеся в текстах раннего Средневековья, свидетельствуют, насколько строго церковь запрещала эти переодевания. Если некий текст утверждает, что лангобарды в середине VII века в царствование Гримоальда поклонялись изображению змеи, то Цезарий Арелатский в проповеди запрещает обычай обходить дома,

11 Заказ 1395

/ченая культура и культура народная

162

переодевшись оленем, коровой или любым необычным животным,

* 522 а собор в Оксерре в 578 году издал сходное запрещение. Эти два текста имеют к тому же отношение к фольклорно-языческим обычаям январских календ — «дьявольских починов», как сказали отцы Оксерр-ского собора. Все, однако, показывает, что церковь раннего Средневековья преследовала главным образом цель запретить языческие обряды, особенно фольклорные, либо устраняя их, либо искажая, либо, если она это

* 523 могла, — а могла она тогда много, — подавляя и разрушая их¹¹. Мы ничего не знаем о том, как проводились Вознесенские шествия в раннем Средневековье. Нам представляется маловероятным, чтобы они включали процессионных чудовищ, и особенно драконов. Мы считаем это, таким образом, скорее более или менее поздним воскрешением или возрождением Средних веков.

Возможно ли его датировать?

Арнольд ван Геннеп высказал несколько гипотез о появлении про-*524 цессионных великанов, в том числе и драконов, во Фландрии и Эно*. Согласно ему, хотя драконы и входят в прецессионные кортежи, именуемые на фламандском языке *renzentrein* (поезд великанов), а на валлонском — *menagerie* (зверинец), они инородного происхождения. Животные, первыми появившиеся в этих зверинцах, были дракон, слон, верблюд, лев, кит, «иными словами звери, о которых говорится в Библии и Апокалипсисе и которые были знакомы по иллюстрациям рукописей или первых печатных изданий. Позже появляются также все виды чужих животных: страусы, крокодилы, пеликаны и т. д.». Таким образом, А. ван Геннеп полагает, что эти зверинцы образовались в XV веке, скорее в конце его, что они не связаны с циклом поста и карнавала и что их происхождение «было скорее литургическим и наполовину }-меным, чем народным». Зато он уверен, что чудовищные драконы ранее появлялись в кортежах и что именно они определили моду на гигантскую форму, которую затем получили другие животные, а потом и человеческие фигуры. Он отмечает этих драконов в Анвере в 1394 году, в Сьерре в 1417, в Алосте в 1418, в Фюрне в 1429, в Оденарде в 1433, в Малине в 1436. Эта хронология может быть начата еще ранее. Записи собора св. Эме в Дуэ отмечают расходы, понесенные в 1361 году, «чтобы сделать дракону, которого понесут на процессии, *neuwe keuwe* из алого § 525 сандала»^ . Что касается происхождения этих процессионных драконов, то оно идет, очевидно, от Вознесенских шествий. Но когда они стали включать драконов?

Во Фландрии до дракона из Дуэ в 1361 году мы не встречаем индивидуализированного дракона. Позволит ли нам уточнить и снизить хронологическую планку дракон св. Марцелла Парижского?

Луи Рео заявляет: «На Вознесенских процессиях священники собора Парижской богородицы поручали нести, вспоминая его символическое чудо, большого ивового дракона, в открытую пасть ко-» 526 того народ бросал фрукты и пироги»**. Он не уточняет, в какую эпоху, и ясно, что он воспроизвел без ссылки отрывок из книги Альфреда де Нора «Обычаи, мифы и традиции французских провин-



Церковная культура и культура фольклорная

163

*527

†528

*529 «530 "531

ций» (Wore A. de. Coutumes, mythes et traditions des Provinces de France. Paris, 1846) или из труда историка Парижа начала XIX века Дюлора*.

Мы не смогли обнаружить ни в документах, ни в хрониках Средневековья, ни в древних или современных историях Парижа никакой справки о прецессионном драконе св. Марцелла. Как раз в то время, когда этот дракон стоял на пороге забвения, в XVIII веке, его существование подтверждается. Дюлор, а после него А. де Нор утверждали, что процессионный дракон св. Марцелла исчез около 1730 года. Однако во втором (1733 года) издании своей «Истории и исследований древностей города Парижа» Анри Совал, по-видимому, адепт просветителей, заявляет с нескрываемым презрением: «Каждый год в процессиях, которые собор Парижской богородицы устраивает на Вознесение, мы еще видим большого дракона, проделывающего те же глупости, какие делал этот большой дьявол», — то есть дьявол, который сражался со св. Михаилом, как делал это и дракон со св. Марцеллом.

Следует ли отказаться от попыток датировать возникновение про-цессионного дракона св. Марцелла и смиренно сказать вслед за Дюло-ром: «Самый туманный обычай древности...», — не принимая, однако, ту гипотезу, которая уже показалась нам слишком рискованной: «...который вполне мог бы восходить к языческим временам»? Одно замечание второго издания «Истории Парижа» Дюлора показывает, что единственный источник, который может подкрепить утверждение о древности парижского прецессионного дракона, — это хорошо известный текст общего характера. «Все церкви в Галлии, — пишет Дюлор^, — имели в XIII веке своего дракона. Дюран в „Rational“ говорит об этом как о всеобщем обычае. Эти драконы, согласно ему, означали *дьявола*. Действительно, Гийом Дюран в своем «Rationale divinorum officiorum» в конце XIII века* повторяет текст парижского литургиста Жана Беле-та, около 1180 года^, а Жак де Витри в начале XIII века обратился в своей проповеди к Вознесенскому шествию**. Эти тексты сообщают нам, что в некоторых местах во время Вознесения процессии проходили в течение трех дней и что в этих процессиях фигурировал дракон. Первые два дня дракон шествует во главе кортежа, опережая кресты и хоругви, со своим длинным хвостом, задраным вверх («cum cauda longa erecta et inflata»). На третий день он следует позади с опущенным хвостом («cauda vacua aequae depressa»). Этот дракон изображает дьявола («draco iste significat diabolum»), три дня обозначают три эпохи истории — до слова божия («ante legem»), в царствование слова божия («sub lege») и благословенные времена («tempore gratiae»). В течение двух первых эпох дьявол царствовал и, исполненный гордости, обманывал людей. Но Христос победил дьявола и, как говорит Апокалипсис, дракон пал с неба («draco de caelo cadens»), теперь этот свергнутый дракон может лишь робко пытаться совращать людей.

11'

/ченая культура и культура народная

164

*532

533

*534

«535

'536

"537

"538

Защита отечества (лат.).

Эта символика ясна. Луи Дюмон, которому известны эти тексты, замечательно объяснил символику хвоста в связи с ритуалом *Tarasque*. То, что эта символика очень древняя и уходит корнями в псевдонаучную символику античности и фольклора, мы считаем уже показанным[^]. То, что она проявляется в тексте Фортуната, уже явлено.

Можно ли сказать, что начиная с этой детали, правда важной, мы вновь принимаем гипотезу наследственности от фольклорного дракона?

Луи Дюмон, мастерски анализируя самый древний текст, где возникает *Tarasque*, — «Житие св. Марты», будто бы написанное Мар-целлой, служанкой Марты, и составленное между 1187 и 1212 годами, использованное Гервасием Тилберийским, Винсентом из Бове и Яковом Ворагинским*, доказывает, что, несмотря на книжное влияние бес-тиариев, чудовище, которое описано в «Житии», подтверждает существование «обрядового изображения»[^]. Иконографическое исследование также приводит его к мысли о том, что обрядовый *Tarasque* появляется на рубеже XII и XIII веков — бесспорно, после долгой предыстории**.

Мы бы охотно склонились к мысли о том, что нечто подобное должно было произойти с прецессионным драконом св. Марцелла. Так же как Луи Дюмон для *Tarasque*, мы не смогли установить «иконаграфический аналог»^{ft} для дракона св. Марцелла и не имеем изображения прецессионного дракона. Нам представлен единственный церковный дракон собора Парижской богородицы. Но начало XIII века, кажется, действительно дает иконографии драконов, которые, как и *Tarasque*, могли быть спровоцированы только реальными чучелами, ритуальными изображениями. Мы полагаем, например, что наблюдаем одного такого в качестве жерла фонтана начала XIII века, имеющего северофранцузское происхождение и хранящегося в музее Далам в Берлине, Дракон, оседланный дьяволом, как мне кажется, порожден не духом традиционных романских форм и не чистым воображением одаренного художника. Я нахожу здесь процессионную маску, родственную маскам карнавала**.

Что же означает этот дракон нового, непосредственно фольклорного, характера? Текст Жана Белета, пример *Tarasque*, возможные иконографические аналогии — достаточны ли они, чтобы подкрепить гипотезу, что прецессионный дракон св. Марцелла возник, очевидно, в конце XII или в начале XIII века?

В конце своего исследования Луи Дюмон, резюмируя главные черты обряда *Tarasque*, своей «этнографической добычи», заявляет: «Социологический фактор — основной. *Tarasque* — это прежде всего зверь-эпоним, защита общины»⁵⁵. Эти последние слова странным образом напоминают выражение из текста Фортуната о св. Марцелле — победителе дракона: «*proripnasculum patriae*»***. Возможно, в конце XII века то, что в V—VI века означало установление христианского общества, организацию городского и пригородного пространства, теперь принимает локально и повсеместно новое значение, но того же направления?



Церковная культура и культура фольклорная

165

540

Не была ли эта эпоха конца царствования Людовика VII и правления Филиппа Августа временем, когда Париж становится столицей, когда его топографический рост, обнесение новыми стенами, развитие и налаживание его городских функций привели парижан к новому осознанию своей земли и к поиску новой городской эмблемы? Роль Этьена Марселя в XIV веке, а после него класса богатой буржуазии, навязавшего Парижу политическую эмблематику, заимствованную у крупного купечества: корабль на Сене, красно-синий капюшон. Но не был ли еще раньше дракон св. Марцелла, по крайней мере, вариантом парижского герба? В то время когда духовенство на портале св. Анны делает из Марцелла явного и постоянного патрона города, разве не вводит народ в Вознесенский ход дракона иного происхождения и иного характера, в котором оформляет свое чувство локального патриотизма?

Если отсутствие всякого документального материала о Париже позволяет нам сделать из этой мысли только гипотезу, то один лишь взгляд, отведенный от Парижа и Тараскона, подтверждает нам, что эта гипотеза не абсурдна. Вторая половина XII и XIII века действительно свидетельствуют о развитии в западном мире городской эмблематики дракона. Баттар, изучавший городские общественные со-оружения севера Франции и Бельгии, описал тех чудовищ или животных, обычно подвижных и вращающихся вокруг железного стержня, которые становятся «защитным символом города». По большей части, подчеркивает он, этим эмблематическим животным был дракон. Это примеры Турнэ, Ипра, Бетюна, Брюсселя, где дракон повергается св. Михаилом, Гента, где восстановленный *Draak* еще хранится в музее дозорной башни. Его

рост 3 метра 55 сантиметров, вес 398 килограммов; по легенде, он был привезен крестоносцами из Константинополя в Брюгге, значит, в начале XIII века, и получен гентцами в 1382 году. Этот городской дракон — результат заимствования городом древнего дракона — хранителя сокровищ. С высоты дозорной башни он охранял архив и общественную казну.

Фридрих Вильд, начав с анализа эпоса, и особенно «Беовульф-фа», также обнаружил эти драконы - штандарты, фамильные гербы, гербы общин, корпораций¹.

Пробовали вывести епископского дракона от дракона- хоругви Вознесенского шествия. Вестфален написал по поводу мецкого Сгаоышу: «К XII веку мэры и судьи Вуаппи — деревни, зависимой от капитула мецкого собора, — несли на процессиях св. Марка и Вознесенья три красные хоругви, одна из которых — с головой дракона — возвышалась над другими. Веком позже это знамя — *uexillum draconarium* — уступило место Сго//i, который должен был изображать дракона, побежденного проповедником из Мессины, ее первым епископом, — св. Климентом...». Это заявление — искусный монтаж, который пытается рационально и хронологически организовать сюжеты, совпадение которых в XII веке трудноуловимо. Его слабость — непод-*

ченая культура и культура народная

166

Вероятное пересечение парижского церковного дракона и парижского же фольклорного дракона, эмблематические интерпретации одного и того же традиционного животного, дракон св. Марцелла, парижского епископа V века, — не свидетельствует ли все это о совпадении клерикальной культуры и культуры народной, которое обнаружилось в значении дракона, материализованного в камне там и в ивовых прутьях — здесь?

Заметим прежде, что у духовенства эмблемой является епископ в его функции убийцы дракона, хотя у народа это, как видим, именно сам дракон в его разного рода взаимоотношениях с прелатом. С другой стороны, если церковный дракон без всяких двусмысленностей выбран в качестве символа зла, которое необходимо уничтожить, то народный дракон — это объект более смешанных чувств: прежде всего приношениями стараются его задобрить, угодить ему, прежде чем посмеяться над его поражением, не желая его смерти. Естественно, процессионный дракон входит в христианскую церемонию, и литургисты дали ортодоксальную теологическую интерпретацию его поведения, а заодно и поведения зрителей во время трехдневной процессии. Также нельзя исключить гипотезы ученого церковного происхождения процессионного дракона, которого затем народ исказит в соответствии со своими традициями. Ван Геннеп говорил о «фольклоризированных литургических праздниках», также известно уничтожение в фольклоре культа много-*

численных святых ученого происхождения*. Тем не менее эта контаминация клерикальной мысли и народного верования («народное» в эту эпоху почти равнозначно «светскому») оставляет различие и даже противостояние двух ментальностей и двух восприятий. С одной с: ороны, клерикальной культуры, имеющей все средства для того, чтобы закрепить триумф добра над злом и навязать четкие различия. С другой стороны, культуры фольклорной, традиционно осторожной в выборе предпочтений сил, у которых не отнимается их амбивалентность, неоднозначных, коварных, готовых благодаря удачным приношениям обернуться не только безвредными, но и благотворными природными силами, воплощенными в драконе.

Таким образом, с VI по XIII век происходит поразительная эволюция. У Фортуната христианская манихейская интерпретация еще окончательно не оформлена, но ее направленность достаточно ясна, чтобы отбросить двойственность народных толкований. В расцвете Средневековья церковная интерпретация достигает своего окончательного выражения, но она вынуждена сосуществовать с интерпретацией фольклорной, нейтральной, подспудной.

Нам кажется вероятным, что этот прорыв датируется XII веком и выражает давление светской народной культуры, которая устремляется в ворота, открытые в XI—XII века культурой светской аристократии*, насквозь пронизанной единственной культурной системой, находящейся вне клерикального круга, а именно системой фольклорных традиций. Парижский пример будет в таком случае совершенным образцом: ка-



Церковная культура и культура фольклорная

167

*545

*547

"Дьяблери —

с ре д не ве ковая

мистерия.

менный клерикальный дракон и ивовый фольклорный дракон современны друг другу. Один ходит вокруг другого, как бы в насмешку, но не преступает ворот храма, охраняемых вторым.

Отсутствие любых точных документов о драконе св. Марцелла не дает нам права пренебречь гипотезой о том, что процессионный дракон св. Марцелла якобы появился во время второй великой волны фольклорного натиска, волны XV века, которая, впрочем, относится скорее к Ренессансу, чем к Средним векам. Но даже в

этом случае отмеченное нами парадоксальное сосуществование действительно имело место, хотя оно и проявилось лишь в конце Средневековья. Отметим к тому же, что оно исчезло до Революции и что событийное объяснение этому еще отсутствует. Хотя мы и не можем подтвердить примерную дату, 1730 год, заявленную Дюлором, она кажется нам вероятной. Ибо ко времени Революции дракона больше нет и аналогичный дракон св. Лу из Труа, называемый *Chair-Salee*, исчезает по суровому слову епископа, который запрещает эту «непристойную фигуру» 25 апреля 1728 года, «дабы прекратить на будущее столь вредное оскорбление святости нашей религии»*. Просветительское умонастроение XVIII века, затронув часть высшего духовенства, позволяет церковной культуре одержать верх над культурой народной, торжествовать победу, которая не далась средневековому *обскурантизму*. Такова сложность великих сдвигов в сфере коллективного восприятия.

Не поддались ли мы в ходе нашего разбора демону фольклора¹ и не впали ли в изначальное заблуждение, неправоммерно попытавшись разделить, с одной стороны, церковную интерпретацию — что, по всей видимости, было неизбежно, но в целом верно постольку, поскольку в вопросе, действительно принципиальном для всей христианской теологии добра и зла церковь настаивает на последовательной интерпретации символики дракона, а с другой стороны — интерпретацию фольклорную? Мы не забыли, по выражению Андре Варанья-ка, «многофункционального характера традиций»* и не хотели, повторяя слова Дюмона, заменять «ясность на непонятность, рациональность на иррациональность», рискуя свести «народную реальность к чему-то другому»⁵. Фольклорные изыскания могут принести истории и гуманитарным наукам определенную пользу, только если уважать их специфику, в глубине которой явления контаминации остаются фундаментальными. Здесь мы хотели лишь осветить сложность темы, которая могла бы показаться простой наивному читателю Фортуната и неискушенному созерцателю скульптур собора Парижской богородицы. Наш прием историка заключается только в учете отсутствия или наличия документов и в попытке восстановить хронологию достаточно протяженных ритмов, чтобы дать показательный контекст для феноменов восприятия и ментальности, здесь изучаемых. Надеемся, что наше описание игровой и двойственной прелести этой дьяблери — дракона св. Марцелла Парижского — не вышло слишком тяжеловесным.

чужая культура и культура народная

168

СВЯТОЙ МАРЦЕЛЛ ПАРИЖСКИЙ И ДРАКОН

Обратимся теперь к тому блестящему чуду (*mysterium*), которое хотя и было по времени последним, есть первое по необыкновенной важности (*in virtute*). Одна госпожа, благородная по происхождению, но подлая по репутации, порочащая злым делом сияние своего рождения, окончив свою короткую жизнь, чему рад был свет, отправилась к месту своего погребения, сопровождаемая тщеславной свитой. Едва была она там схоронена, как после погребения случилось происшествие, рассказ о котором наполняет меня ужасом. Вот где о покойной раздается двойной плач. Дабы похоронить ее труп, исправно стал приходить гигантский змей, а если быть ясным, именно сам дракон стал местом погребения этой женщины, члены которой пожирало чудовище. Таким образом, на этих несчастных похоронах могильщиком был змей, а тело после смерти не могло обрести покой, ибо, хотя конец жизни предоставил ему место пребывания, наказание предписало ему вечно изменяться. Отвратительная и ужасная судьба! Женщина, которая на этом свете не соблюла чистоту брака, не заслужила того, чтобы покоиться в могиле, так как змей, вовлекший ее, живую, в преступление, снова терзал ее труп. Тогда члены ее семьи, проживавшие по соседству, услышав шум, прибежали, обгоняя друг друга, и увидели огромное чудовище, которое выходило из могилы, раскручивая свои кольца, и, вившись по земле своей большой массой, сотрясало воздух своим хвостом. Устрашенные этим зрелищем, люди побросали свои жилища. Узнав про это, святой Марцелл понял, что должен победить кровавого врага. Он собрал население города и пошел во главе, затем, приказав горожанам остановиться, но оставшись сам на виду у народа, один, ведомый Христом, отправился к месту битвы. Когда змей вышел из леса, чтобы войти в могилу, они встретились. Святой Марцелл принялся молиться, а чудовище, смиренно склонив голову, стало просить о прощении, повиная хвостом. Тогда святой Марцелл ударил его трижды по голове своим посохом, провел епитрахилью вокруг его шеи и явил свою победу на глазах у горожан. Вот таким образом на духовном ристалище, с народом в роли зрителя, он сразился с драконом. Ободренный народ бросился к своему епископу, чтобы увидеть его плененного противника. Тогда с епископом во главе на протяжении почти трех миль все следовали за чудовищем, воздавая хвалу Господу и прославляя поражение врага. Тогда святой Марцелл строго; выговорил чудовищу, сказав: «Отныне или оставайся в пустыне, или схоронись в воде». Чудовище вскоре исчезло, и никогда больше не находили его следов. Таким образом, защитой отчизны явился один-единственный священник, своим слабым посохом покоривший противника вернее, чем если бы он пронзил его стрелами, ибо, поражаемый стрелами, тот мог бы их отбить, если бы чудо его не побороло. О великий святой муж, который могуществом своего легкого посоха показал, где была сила, и слабые пальцы которого стали оковами змея! Так личное оружие победило общего врага, а единственная жертва вызвала рукоплескания общей победе. Если сравнить с подвигами заслуги святых, Галлия должна восхищаться Марцеллом, подобно тому как Рим восхищается Сильвестром, и подвиг первого выше, ибо он заставил дракона исчезнуть, тогда как второй лишь запечатал его пасть.

Venantius Fortunatus. Vita Sancti Marcelli, cap. X

(MGH, Script. Rer. Mer. IV/2.1885². P. 53-54. Ed. B. Krusch)

Средневековый Запад и Индийский океан: волшебный горизонт грез

*549 Средневековый Запад не знал реалий Индийского океана. В самой середине XV века каталонская карта

мира из библиотеки Эстенсе

*550 в Модене показывает совершенное незнание Индийского океана¹. На планисфере Фра Мауро (1460) берег к востоку от Персидского

551 залива «больше не имеет очертаний земли». Еще Мартин Бехайм, несмотря на свое использование Марко Поло, своим глобусом (1492) показывает, что ничего не знает об Индии. Южная Африка, Мадагаскар, Занзибар на нем также исполнены с нелепой фантазией⁵. Лишь после первых португальских открытий географическое, — скажем, прибрежное, — знание Индийского океана стало уточняться.

** 553 Важная дата — возвращение в Лиссабон Диаша — 1488 год. Весьма причудлива *Carta navigatoria Auctoris Incerti* (1501—1502), но

^{1f}554 восточная Африка там довольно верна^{1*}. Карта-портулан Канерио

» 555 Генуэзца (1503) уже гораздо точнее**. В общем и целом, знакомство с Индийским океаном начинается с Африки — вместе с португальцами, — в противоположность средневековой мечте, которая простиралась главным образом: *а Персию, Индию и острова.

^{Si}556 Однако в XV веке произошли определенные сдвиги⁵⁵. Они связаны главным образом с открытием заново Птолемея, который, в отличие от несведущих римских географов — основного источника средневековых картографов, — лучше знал реалии Индийского океана. Это повторное открытие совершилось в 1406 году, но принесло свои плоды только с началом книгопечатания. Первые печатные издания, которые я обнаружил в Национальной библиотеке, вышли в Виченце (1475), Риме (1478 и 1490), Болонье (1482), Ульме (1482 и 1486), но их воздействие не всегда было немедленным, как о том свидетельствует глобус Мартина Бехайма, пользовавшегося ульмскими изданиями. В результате наиболее важным шагом вперед в XV веке становится отказ некоторых ученых от птолемееской точки зрения (так как Птолемей завершает достоверное рассмотрение деталей общей чудовищной ошибкой) относительно замкнутости Индийского

Ученая культура и культура народная

170

*560

Замкнутое море (лат).

Запретный сад (лат).

кого океана, мыслящегося в качестве кольцеобразной реки. Знамениты фрагменты на эту тему из «Imago mundi» Пьера д'Айи и из *557 «Космографии» Пия II*. Первая средневековая карта, на которой ^T 558 Индийский океан открыт, — это карта Антонина де Вирга (1415)*. * 559 Но только с карты мира Марцелла Германа (1489)* было принято представление, разделяемое, например, Мартином Бехаймом, об открытом Индийском океане.

Размыкание Индийского океана не только является окончанием долгого господства невежества, это распад самой основы мифа об Индийском океане в средневековом мышлении. Портулан, можно сказать, распахнул дверь в сокровенный мир вождельного Индийского океана, грезившегося средневековому Западу. Юргис Балтрушайтис прекрасно описал ментальный переворот, произведенный портулаком, который «ниспроверг основы» картографии, а заодно и представления о мире: «Вместо пространств, замкнутых внутри тесного круга, возникают бесконечные протяженности... Вместо постоянных правильных границ континентов, в которых сосредотачиваются по прихоти воображения блуждающие города и страны, — рисунок берегов, изменяющийся вокруг установленных точек... Земля внезапно меняет внешний вид»[§]. Но, как мы это видели, португальцы долгое время неправильно судили об Индийском океане и лишь слегка поколебали его мифическую целостность.

Вся плодотворность этого мифа основывается, в действительности, на вере в «mare clausum»**, которая делает из Индийского океана в средневековом представлении вместилище мечтаний, мифов и легенд.

Индийский океан — это сокровенный мир вождельной средневековым Западом экзотики, *hortus conc/usu*,^{§1r}, смешивающий восторги и кошмары. Как только его сделали открытым, прорубили в него окно, — греза рассеялась.

Прежде чем очертить представления об этом сокровенном горизонте грез, необходимо поставить несколько вопросов, не претендуя на их разрешение, об этом средневековом заблуждении. Контакты средневекового Запада с Индийским океаном существовали. ** 561 Купцы, путешественники, миссионеры** приставали к его берегам. Некоторые, и прежде всего Марко Поло, писали о нем. Почему же западный мир упорно не считался с его реалиями?

Прежде всего, несмотря на эти путешествия, к тому же чаще индивидуальные, чем коллективные, Индийский океан был действительно закрыт для христиан. Арабы, персы, индусы, китайцы — назовем только самых значительных — сделали из него заповедное владение.

Европейцы, которые проникали туда, почти все подходили с севера, сухопутными путями — не говоря уже о тех, кто миновал его, пройдя выше, монгольским путем, временами перерезаемой пуповиной, связывающей Запад и Восток в Средние века.

Для кого-то (миссионеры и купцы) должны были иметь свою важность психологические табу: страх раскрыть возможную тайну коммер-



Средневековый Запад и Индийский океан

171

*562

^563

*564

* Просвещенный взгляд (нем.).

"565

"566

ческого предприятия, отсутствие интереса к географическим реалиям — ничтожным по сравнению с духовными истинами. Разочаровывает даже Джованни ди Монте-Корвино, чья культура и «научный дух» были необыкновенны. В противоположность людям Ренессанса, средневековые люди не умели видеть, наблюдать, но были всегда готовы слушать и верить всему, что им говорят. Во время своих путешествий они, наслушавшиеся замечательных сказок, ожидают увидеть то, что заучили по слухам. Вскормленные, по существу, легендами, которые воспринимали как истины, они проносят с собой свои миражи, и их доверчивое воображение материализует их грезы в незнакомой обстановке, которая создает для них условия, чтобы здесь еще в большей степени, чем дома, они были теми восторженными мечтателями, какими являлись люди в Средние века*.

Наконец, можно спросить себя, каким было истинное знание об Индийском океане тех, кто, как кажется, знал его лучше всего, Марко Поло например? Добравшись до «большой» Индии в районе Мадраса на восточном побережье, его рассказ утрачивает характер живых путевых заметок и становится систематическим, книжным, традиционным описанием. Недоверчивость, которую внушали европейцам незнакомые суда, казавшиеся им непрочными, также отвращала их от путешествия по пугающему морю¹". Более того, мы даже можем поставить вопрос о знании Индийского океана арабскими географами, к которым иногда обращались за сведениями западные писатели и купцы. Их описания тоже часто полны небылиц и обнаруживают незнание реалий. Не был ли Индийский океан для арабов (для арабских ученых, по меньшей мере) также до известной степени запретным, неведомым миром? Таким образом, возможный источник сведений для европейцев, может быть, только укреплял их иллюзии*.

Откуда же тогда пришел на средневековый Запад Индийский океан? Из малозначительных латино-эллинистических источников и легендарных писаний.

Античность одно время имела «критический» взгляд на легенды об Индийском мире, то, что Рудольф Виттковер называет *an enlightened interlude*[^]. Главный представитель этого недоверчивого направления — Страбон, который без колебаний считал лгунами всех, кто писал об Индии до него**. В свою очередь Авл Геллий вынужден был позже высказать свое разочарование баснями, эстетическая и моральная польза которых представлялась ему ничтожной[^]. Сам Птолемей, несмотря на более научный характер своего географического метода, лучшее знание картографических деталей, не смог успешно противостоять псевдонауке, ведущей происхождение большей частью от индийской эпической поэзии, для которой мифы были самой сутью реальности и знания. Эта научно-мифическая поэзия, обесцененная низкопробной красочностью, наполнит собой воображение средневековой западной

Ученая культура и культура народная

172

*567

*569

⁵ 570

'571

"572

**573

Чудеса Индии (лат.). **574

'575

цивилизации*. Заметим здесь, чтобы сразу показать, насколько этот «скептицизм» будет слабо поддержан в Средние века, что два великих христианских мыслителя входят более или менее в эту маленькую группу недоверчивых. Св. Августин, занятый обоснованием антропологии, основанной на книге Бытия, смущен возможностью существования в Индии чудовищных людей, которых можно было с трудом включить в потомство Адама и Ноя (но он не исключает, что в их лице Бог создал образцы уродов, рождающихся среди нас) и которых мы бы пытались приписать помрачению его мудрости. Что касается Альберта Великого, восемью веками позже он не решается высказать свое мнение о существах, в реальности которых не убедился собственными глазами¹.

Но Плиний Старший собрал в своей «Естественной истории» все небылицы, посвященные Индии, и на века

дал свою санкцию «научного авторитета» вере в индийский мир, изобилующий чудесами*. Еще больше, чем Плиний, вдохновителем средневековых вымыслов об Индийском океане и его окружении явился Юлий Солин, один из тех авторов кратких изложений, которые в поздней империи положили начало средневековой культуре — своим посредственным «Собранием достопамятных вещей», написанным во время крушения III века, ставшем одним из всплывших обломков греко-римской культуры®. Авторитет Солина был усилен опиравшимся на него одним из первых христианских риториков начала V века Марцианом Капеллой, величайшим мэтром средневекового Запада в «свободных искусствах» вплоть до XII века**.

Более того, фантастические произведения, подведенные под авторитет какого-нибудь великого имени, чье покровительство средневековая доверчивость принимала без тени сомнения, на веру, одарят индийский регион псевдонаукой, которая заимствовала преимущественно из источников апокрифической литературы. Так, послание некоего Фермеса императору Адриану «о чудесах Азии», восходящее, вероятно, к IV веку, по примеру утерянного греческого оригинала рассказывает о мнимом путешествии на Восток**. Между VII и X веками три трактата такого же характера (один из которых — «Epistola Premonis regis ad Traianum Imperatorem») утверждают на Западе тему и само выражение «mirabilia Indiae»**. Апокрифическая переписка, посвященная Индии и ее чудесам, обогащается также за счет «Письма Александра Аристотелю», которое распространялось примерно с 800 года, и переписки Александра с Диндимом^{§5}. Наконец, индийский миф обогащается в XII веке новым персонажем, пресвитером Иоанном, отправившим в 1164 году послание византийскому императору Мануилу Комнину***. В этой фантастической литературе следует отдельно рассмотреть романтические произведения, которые, соединившись с темой индийских чудес, придали ей экстраординарное очарование. Средневековый Александр, легендарный герой, которому был посвящен один из любимых западной публикой романтических цик-



Средневековый Запад и Индийский океан

173

*576

'577

*578

§579

"580 "581

«582

«583 -584

лов, захватывает обширную территорию чудесной Индии, чем подправлялась фактическая история. Приключения, подвиги, приписываемые путешествующему царю, любопытному до всего, который исследовал земные глубины, леса, моря и небеса, придавали индийскому мифу романтические черты. С ним средневековая научная фантастика, сверхъестественная география, живописная тератология переходили к приключениям, поиску чудес и чудовищ. С ним также средневековый Запад обретал греческие рассказы о чудесной Индии. Еще более чем «Индика», написанная в начале IV века до н. э. Ктесием Книдским, бывшим в Персии лекарем царя Артаксеркса Мнемона*, родоначальником всех античных и средневековых басен о чудесах Индии стал трактат, написанный Мегасфеном около 300 года до н. э. Мегасфен, отправленный Селевком I Никатором — преемником Александра в Азии — в качестве посла к Сандракоттосу (Чандрагупте), к его двору в Паталипутре (Патне) на Ганге, собрал там и приукрасил все мифические повести, все небылицы, которые на восемнадцать веков сделали Индию волшебным миром западноевропейских грез*.

Средневековые западноевропейские писатели не возводят непроницаемую стену между научной, или дидактической, литературой и литературой фантастической. Они равным образом вводят индийские диковины в любые жанры. На протяжении всего Средневековья этим чудесам посвящаются разделы энциклопедий, в которых ученые пытаются собрать, как в сокровищнице, совокупность познаний западного мира. Первый из них после Марциана Капеллы, конечно же, Исидор Севильский, который посвящает Индии и ее чудесам один параграф в каждой подходящей для этого статье своих «Etymologiae»[§]. Великая каролингская энциклопедия «О Вселенной» Рабана Мавра повторяет текст Исидора, добавляя в него аллегорические интерпретации, а удивительные миниатюры рукописи (около 1023 года) из Монтекассино изображают индийских чудовищ наряду с реалистическими сценами, в которых усматривали одно из первых воспроизведений ремесленного инструментария средневекового Запада**. В «Imago Mundi», приписываемом Гонорию Августодунскому, есть глава «Об Индии», не считая индийских справок в главах «Рай», «О чудовищах», «О животных». Жак де Витри использует эти материалы в своей «Historia Orientalis», свидетельствующей, что христианские ученые Святой земли продолжают черпать свои знания из западного арсенала, в данном случае из «Письма Александра», а не из письменных или устных восточных

источников**. Все энциклопедисты XIII века сталкиваются с индийским мифом: Готье из Меца в своем «Imago Mundi», переводившемся вплоть до конца Средневековья на английский, французский и итальянский языки⁵⁵, Гервасий Тилберийский, который в «Ona Imperialia», написанных около 1211 года для Отгона IV, делает заимствования из «Послания Фермеса Адриану»***, Варфоломей Английский, чей трактат «О свойствах вещей», находящийся под

/ченая культура и культура народная

174

*585 влиянием Солина, будет иметь успех вплоть до начала XVII века, Фома Кантимпрейский, «De natura rerum» которого переводился на фламандский в конце XIII века Якобом Маерлантом и на немецкий

* 586 в середине XIV века Конрадом фон Мегенбергом¹, Брунетто Латини со своим «Сокровищем», откуда, возможно, черпал свои индий-

* 587 ские мотивы Данте*, Винсент из Бове, который трижды обращается

к нему: один раз в «Speculum naturale» и два раза в «Speculum⁹ 588 historiale»[^]. Позднее Средневековье продолжает и обогащает индийский миф. Мандевиль в своем воображаемом кругосветном путешествии вводит нового «Indienfahrer» в лице Ожье Датчанина, чьи **589 подвиги конкурировали с подвигами Александра**, «Gesta Roma-norum» — сборник небылиц и морализаторских сказок, которые использовали проповедники, — возбуждает в слушателях проповедей⁵⁹⁰ интерес к индийской фантастике[^], а Пьер д'Айи в своем «Imago ** 591 Mundi» 1410 года сводит в одной главе все знание о mirabilia indiae**. Успех этой литературы вырос за счет рисунков, прославивших многие рукописи и воплощенных иногда даже в скульптурных изображениях, как свидетельствуют о том некоторые произведения искусства, самое известное и самое поразительное из которых — Ве-⁵⁵ 592 зелийский тимпан[^]. Здесь не место обращаться к исследованию иконографии, которое уведет меня далеко от моего предмета и моей компетенции, но в связи с этими изображениями можно сделать несколько коротких замечаний. Прежде всего обилие подобных фигур доказывает, насколько индийские диковины вдохновляли западное воображение. Вымышленный мир стал излюбленным сюжетом буйного средневекового воображения.

Изучение иконографии обнаруживает также, насколько сложно подчас сплетаются в индийском мотиве средневекового Запада различные художественные и литературные традиции, образуя не-***593 сколько главных линий. Было бы, наверное, показательно выделить из многочисленных контаминации два разных мотива, две различные интерпретации этой индийской сказочности в средневековой идеологии и эстетике. С одной стороны, тенденция, названная Рудольфом Виттковером «географическо-этнологической» и представляющая мне отсылкой к фольклорному и мифическому миру, к концепции Индии как *антиприроды*, а ее чудес — как явлений^m 594 «противоестественных»*^{1^}. Отмеченная печатью греко-римского язычества, эта концепция, как мне кажется, проистекает, главным образом, из первобытных и диких глубин. Она, вероятно, была частью того средневекового антигуманизма, который вдохновлял самые поразительные художественные творения западного Средневековья. Перед лицом этой скандальной интерпретации более «рациональная» тенденция стремится «приручить» чудеса Индии. Ведущая происхождение от натуралистических толкований св. Августина и Исидора Севильского, которые делают из них всего лишь частные случаи на границах природы и снова включают в естественный и



Средневековый Запад и Индийский океан

175

'595

'596

«598

'599

божественный порядок, эта тенденция приводит к аллегоризации и в еще большей степени к морализации этих чудес. Под влиянием «Физиолога» бестиарии, особенно с XII века, также приписывают значения индийским диковинам и пытаются избавить их от скандальности. Пигмеи — символ покорности, великаны — символ гордыни, псоглавцы — символ сварливых людей, все они приводятся к норме человеческой природы. Приручение происходит в русле эволюции, которая заменяет мистические аллегории на моральные и в конечном счете принижает их до уровня социальной сатиры. В рукописи XV века «Liber de monstrosus hominibus» Фомы Кантимпрейского (Bruges Cod. 411) вымышленные индийские племена одеты наподобие фламандских буржуа*.

В обеих перспективах Индийский океан — это ментальный горизонт, средневековая западная экзотика, средоточие грез и вытесненных желаний. Исследовать его — значит понять основные параметры западного менталитета и восприятия, которые разнообразно проявляются в искусстве, средоточии западного воображения*.

Чтобы набросать фантастическую карту Индии средневекового Запада, остается задаться вопросом, что

омывает Индийский океан, какова Индия, чудеса которой он охраняет. Вдоль прибрежной линии, которая представляется европейцам идущей без особых изгибов от Восточной Африки до Китая, они выделяют три основных сектора, три Индии. Большая Индия, включающая в себя большую часть нашей Индии и расположенная между Малой Индией, находящейся к северу от Коромандельского побережья и включающей в себя полуострова юго-восточной Азии, и Полуденной Индией, включающей Эфиопию и прибрежные регионы азиатского юго-запада*. Интересна связь, — или путаница, — которая объединяет Эфиопию с Индией и делает единым чудесным миром восточную Африку и южную Азию, как если бы царица Савская отдала руку не Соломону, а Александру. Это прекрасно видно на примере истории с легендой о пресвитере Иоанне. Первоначально его помещали в собственно Индии, но не в Азии, а в конце концов переместили в XIV-XV веках в Эфиопию. В 1177 году папа Александр III тщетно посылал на восток своего врача Филиппа, снабженного письмом, адресованным *Johanni illustri et magnifico Indorum regi*⁵. Но несмотря на все сомнения, европейцы сохраняют уверенность: мир чудес — на Востоке, в восточных странах. Только Адам Бременский попытается перенести *mirabilia Indiae* в северный мир.

Первая индийская греза средневекового Запада — это греза о мире богатства. В скудных владениях западного христианства — *latinitas penuriosa est*, говорит Алан Лилльский, — Индийский океан представляется исполненным роскоши, источником изобилия. Греза, главным образом, связанная с островами, бесчисленными «богатыми островами», островами счастливыми и щедро одаренными, которые придают ценность Индийскому океану — морю, усеянному островами. «В этом Индийском море, — говорит Марко Поло, —

Ученая культура и культура народная

176

12700 островов... Нет ни одного человека в мире, который мог бы рассказать правду обо всех индийских островах... Это все самое луч- *600 шее и цвет Индии...»*. Христианская символика также окружает острова мистическим ореолом, представляя их в образе святых — безупречных хранителей сокровищ своих добродетелей, тщетно осаждаемых 1601 со всех сторон волнами искушений¹. Острова производят ценное сырье: драгоценные металлы, драгоценные камни, драгоценные породы деревьев, специи. Изобилие таково, что с мая по июль, согласно Марко Поло, в царстве Коилум, которое находится на индийском юго-западном малабарском побережье, только и делают, что собирают уро- *602 жай перца: «Его грузят валом на суда, как у нас грузят пшеницу»*. Царство Малабар богато жемчугом, добываемым в море, в таких «огромных количествах», что его царь ходит совсем голый, увешанный лишь жемчужинами с головы до ног, «104 самых крупных и самых краси- *603 вых» — на одной только его шее⁵. Есть острова, которые целиком состоят только из чистого золота или чистого серебра: таковы острова Хриз и Аргир... Из всех этих островов «лучший», то есть самый большой и самый богатый, — это Тапробан, он же Цейлон. Полуреальный, полуфантастический, полукоммерческий, полуумозрительный горизонт, связанный с самой структурой торговли средневекового Запада, импортера дорогих заморских продуктов, со своими психологическими последствиями.

С грезой о богатстве связана греза о фантастическом изобилии. Земли Индийского океана населены диковинными людьми и животными, это мир монстров двух видов. Как говорит Гонорий Августо-дунский, «там есть чудовища, одни из которых относятся к челове-

** 604 ческому роду, другие — к животным видам»**. Посредством их Запад избавляется от заурядной реальности своей фауны, находит бескрайнее поле творческого воображения природы и Бога. Люди с ногами, повернутыми назад; лающие псоглавцы, живущие гораздо дольше, чем люди, чьи волосы в старости, вместо того чтобы сесть, чернеют; одноногие, укрывающиеся в тени своей поднятой ноги; циклопы; люди без головы с глазами на плечах и с двумя отверстиями в груди вместо носа и рта; люди, которые живут только за счет аромата единственного

^{ft} 605 вида фруктов и умирают, если не могут больше его вдыхать[^]. Сюрреалистическая антропология, сравнимая с антропологией Макса Эрнста... Рядом с этими людьми-монстрами кишат фантастические не-люди, собранные из частей и кусков, — таков «*bestia leucoscota*» с туловищем осла, задними ногами оленя, грудью и лапами льва, конскими копытами, большим раздвоенным рогом, широким ртом до ушей, из которого исторгается почти человеческий голос; звери с человеческими лицами, как мантикоры с тремя рядами зубов, телом льва, хвостом скорпиона, голубыми глазами, кровавым цветом лица, чей голос подобен голосу змеи, они стремительнее летящей птицы и в доверше-

^{tt} 606 ние всего — людоеды**. Иллюзия чрезмерности и причудливости, наслаения и беспорядочного смещения, придуманная в бедном и огра-



I-средневековый -Запад и Индийский океан

177

12 Заказ 1395

ничейном мире. Чудовища к тому же часто оказываются преградой человеку на пути к желанному

богатству: драконы Индии сторожа! сокровища, золото и серебро и не дают человеку приблизиться к нему. Иллюзия расширяется и превращается в видение мира иного образа жизни, где запреты уничтожены или заменены другими, где необычность порождает впечатление раскрепощения, свободы. Перед лицом строгой морали, навязанной церковью, проявляется смутный соблазн мира с отклонениями в питании, где практикуют копро-

607 фагию и каннибализм, миром телесной невинности, где человек,

^f608 свободный от сковывающих одежд, вновь обретает наготу*, сексуальную свободу, отбрасывая убогую моногамию и семейные узы,

609 отдается полигамии, инцесту, эротизму.

И с другой стороны, греза о неведомом и бесконечном, космический страх. В таком случае Индийский океан — это *taga infimium*, преддверие мира бурь, дантовой «*tetta senza gente*». Но западное воображение натывается здесь на границы мира, который в конце концов является именно замкнутым миром, и его греза начинает двигаться по кругу. С одной стороны оно упирается в стены, за которыми до поры заточен Антихрист, проклятые до скончания века племена Гог и Магог, его влечет к собственному апокалиптическому уничтожению. С другой стороны оно встречает свой превращенный образ, образ мира наоборот; и антимир его грез, сновидческий и ми-

⁹ 610 фический архетип антиподов, возвращает его к нему же самому[^].

Ему ничего больше не остается, как удовлетвориться кроткими, целомудренными, утешительными грезами. Такова католическая греза об Индийском океане. Его бури никоим образом не мешают апостолам нести туда Евангелие. Св. Матфей обратит Полуденную Индию, св. Варфоломей — Верхнюю Индию, а св. Фома преимущественно Нижнюю Индию, где для средневековых христиан появится еще один мираж — поиски его могилы. На берегах Индийского океана затерянное христианство будет ж[^]ать своих братьев с Запада. Эта иллюзия породит пресвитера Иоанна, а распространение несторианских общин придаст ей видимость реальности. От Григория Турского до Уильяма Малмсберийского, Генриха фон Морингена и Цезария Гейстербахского апостольская Индия неотступно преследует христианское воображение. Христианство крайнего Запада одним из первых стремится протянуть руку христианству крайнего Востока: в 883 году английский король Аль-

** 611 фред посылает в христианскую Индию епископа Сигельмуса. Берега Индийского океана — это по преимуществу область миссионерской грезы. Даже Марко Поло, куда больший реалист, тщательно отмечает, наряду с другой информацией, то, что может быть использовано для этого великого начинания, — какие народы язычники, мусульмане, буддисты, несториане.

Но христианская мечта имеет и более высокую цель — найти дорогу к земному раю. Ибо именно в пределах Индии размещает его средневековое христианство, именно здесь берут исток четыре

¹ченая культура и культура народная

1/0

райские реки, отождествляемые с Тигром, Евфратом, Гангом (под названием Пизон) и Нилом (под названием Геон). Именно у пределов индийских его старательно наносят на свои карты большинство средневековых картографов, начиная с монаха Беата и его знамени-

"612 той карты второй половины VIII века*.

Но христианская мечта здесь еще зачастую пасует перед мечтой скорее языческой. Индийский земной рай становится первобытным миром золотого века, мечтой о счастливом и безгрешном человечестве, жившем до первородного греха и христианства. Возможно, самый любопытный аспект индийского мифа на средневековом Западе — это миф о мире добрых дикарей. От «*Commonitorium* ЁЫIacIII» конца IV века до Роджера Бэкона с его «*Opus Maius*», до Петрарки и его «*De Vita Solitaria*» развивается тема «добродетельных» народов Индийского океана. Это «добродетельные эфиопы», это все те же «благостные брахманы», о которых охотно повествует цикл об Александре. Если их благость может иметь некое сходство с определенным христианским евангелизмом, то разделяет ее с ним отсутствие какого-либо отношения к первородному греху, неприятие любой церковной и социальной организации. С ними индийская греза завершается гуманизмом, враждеб-

^f 613 ным любой цивилизации, любой религии, кроме природных*.

Р конце этого беглого экскурса в чудесный мир, который люди средневекового Запада проецировали на мир Индийского океана, понимаемый в конечном счете как антисредиземноморье, место, противоположное цивилизации и рационализму, мы можем спросить, не были ли противоречия индийской грезы лишь противоречиями всех фантастических миров. Возвращаясь к вышеочерченному отличию. '• попытался бы распознать в этом оппозицию двух систем мышления, двух ментальностей, двух восприятий в том, что зачастую остается неразделенным. С одной стороны (и христианство набором аллегорических объяснений значительно усилило эту тенденцию), речь идет о чудесах смягченных, прирученных, приноровленных к понятиям европейцев, примиренных с известным миром. Созданная, чтобы служить уроком, такая морализаторская Индия может еще внушать страх или желание, но она скорее уныла и удручающая.

Прекрасные предметы не более чем аллегорическая имитация, а убогие монстры, созданные в назидание, все кажутся вышедшими из Псалма 140 (139), который отождествляет их с несчастным племенем злых людей со змеиной губой: *malitia labiorum*

614 eoram obruat eos. Печальные тропики...

С другой стороны, мы остаемся в двойственном мире одновременно захватывающих и пугающих чудес. Это перенос психологических комплексов первобытного менталитета в план географический и цивилизационный⁶¹⁵. Одновременно соблазн и отвращение к варварам. Индия — это мир людей, язык которых непонятен и которым отказано в раздельной и внятной речи, а то и вовсе в способности говорить. Таковы индийцы «без рта», с которыми нелепо пытались отождествить⁶¹⁶ то или иное гималайское племя. Впрочем, неприязнь между Запа-



Средневековый Запад и Индийский океан

179

*617

дом и Индией в Средние века взаимна. С греческой античности на Западе одноглазие — это символ варварских народов, и средневековые христиане населяют Индию циклопами. Каково же было удивление путешественника XV века Николо Конти, услышавшего от местных жителей, что они превосходят европейцев, ибо в отличие от индусов, имеющих два глаза и при этом умных, у тех только один глаз*. Когда европейцы грезили об индийцах, составленных из двух частей, полулюдей-полузверей, не было ли это их собственным комплексом, который они проецировали на этих чарующих и приводящих в трепет монстров? *Homodubn...*⁶¹⁸

ПРИМЕЧАНИЕ

Кельтский мир представляет собой другой горизонт грез средневекового Запада. Но книжная культура наложила на него сильный отпечаток восточных влияний. Индийские мифы наводняют артуровские легенды. См.: *Arthurian Literature in the Middle Ages* Ed. R. S. Loomis. Oxford, 1959. P. 68-69, 130-131.

Я оставил в стороне проблему возможных индийских влияний на фэблию, поднятую Гастоном Парисом 9 декабря 1874 году на открытом уроке в Коллеж де Франс «Восточные сказки во французской литературе Средних веков» (*La Poesie du Moyen Age. 2^e serie. Paris, 1895*) на основе трудов крупных немецких востоковедов XIX века (особенно Веп/ey TA. *Pantschatantra. Fiinf Bucher indischer Fabeln, Marchen und Erzählungen aus dem Sanscrit ubersetzt. Leipzig, 1859*). См.: *Per Nykrog. Les Fabliaux. Copenhagen, 1957*.⁶¹⁹

Сны в культуре и коллективной психологии средневекового Запада

Эта тема была избрана в качестве предмета исследования в рамках вводного курса для молодых историков Эколь Нормаль. Эта попытка имеет целью представить структуру, постоянное и переменное в истории культуры и средневековых ментальностей, начав с нескольких основных навязчивых идей.

Подобное исследование с неизбежностью выводит на психоаналитические горизонты, но, учитывая недостаточную компетен-

*619 тность автора в этой области и нерешенность проблем, которые ставит переход от индивидуального к коллективному в психоанализе, мы лишь поверхностно затронули психоаналитическую тему, не вдаваясь в нее по-настоящему. Так, исследование сна св. Иеро-

⁶²⁰ нима* позволило выделить чувство вины христианского интеллигента, распознаваемое на всем протяжении средневековой культурной истории; анализ пяти снов Карла Великого в «Песне о Ро-

621 ланде» дал возможность опознания «феодального либидо». Мы также пытались использовать социальный психоанализ по Фрейду для изучения структур, укорененных в профессиональном или

⁶²² классовом сознании⁵. В этом отношении королевский сон Генри-

** 623 ха I Английского**, к тому же структурированный по дюмезилов-ской схеме трехчленного общества, дал нам исходную базу.

Готовя почву для психоаналитических изысканий, мы не пренебрегли попыткой показать, как литературная форма повествований о сновидении в определенной мере усугубляла и приумножала искажения явного содержания сна по отношению к содержанию скрытому. В этом смысле средневековая литература с ее зачастую жестким подчинением законам устоявшихся жанров, давлению авторитетов, штампов, навязчивых образов и символов если и обедняет явленное содержание сновидений, то предлагает более интересный материал для того, кто пытается достичь скрытого содержания. Наконец, очевидна полезность изучения культуры со стороны ее навязчивых идей и проявлений цензуры, действующих в плане индивидуального и коллективного вытеснения.



Сны в культуре и коллективной психологии

181

*624

'625

*626

«627

"628

"629

"630

632 633

"636

tttt 637 «и 638

Мы следовали двум линиям исследования, одна определялась характером документов, другая — хронологической последовательностью.

В данном случае мы ограничились текстами, оставив на будущее менее привычный подход через иконографию и искусство, о плодотворности и возможных откровениях которого мы догадываемся.

Среди текстов мы выделили теоретические, которые предлагают канву для интерпретации — типологию сновидений, ключи к снам, — и конкретные примеры повествований о сновидениях.

С диахронической точки зрения, мы до сих пор ограничивались рассмотрением двух хронологических пластов: фазы становления средневековой культуры и средневековой ментальности (с конца IV до начала VII века); фазы великого потрясения XII века, когда в рамках преемственности глубинных и устойчивых структур обнаруживается культурный и ментальный сдвиг.

Для первого периода мы тщательно проанализировали в группе теоретических текстов типологию сновидений Макробия*, Григория Великого¹ и Исидора Севильского*, в категории рассказов о снах — сновидение св. Иеронима[§], сны св. Мартина в «Житии Мартина» Сульпиция Севера**, два сна, взятые из агиографических сборников Григория Турского[^].

Для XII века мы изучили в первой группе типологию сновидений Иоанна Солсберийского**, анализ причин сновидений Хильдегарды Бингенской⁵⁵, классификацию Псевдо-Августина*** — тексты, к которым мы присоединили сонник XIII века на еврофранцузском^{1^}. Во второй группе мы интерпретировали сновидения Карла Великого, ночной кошмар*** Генриха I и три сна о Деве Марии: два из хроники Иоанна Вустерского⁵⁵⁵, третий из «Романа о Мудрости» Германа Валансьеннского****.

Если мы с целью определения границ исследования выделили возможное психоаналитическое направление, это не должно скрывать, что, с другой стороны, наше исследование использует историю понятий, историю литературы, историю медицины и наук, историю ментальностей и чувственности, фольклор. Изучение сновидений дает также ценные сведения о месте тела и афферентных явлений (проявления тела в понимании Мосса^{ttt}, питание, физиология****) в средневековом представлении или еще один подход к феномену «традиции», выходящий за пределы узких методов «традиционной» истории культуры. Наконец, с этой точки зрения можно определить, в каких пределах может быть правомерным и показательным сопоставление средневекового общества (средневековых обществ) с обществами, называемыми «первобытными»^^.

Это исследование прежде всего выделило в качестве особенности средневековой культуры и ментальности переработку античного наследия. Из примеров науки о сновидениях греко-латинской античности клирики Средних веков выбирали главным образом

'ченая культура и культура народная

182

тексты, подходящие для интерпретации в духе христианства, интерпретации, предлагающей сознанию, снабженному упрощенным ментальным инструментарием, относительно легкую добычу — ценой искажений и смысловых перевертышей, чаще всего бессознательных. Пифагореизм, Цицероновский стоицизм соединяются у Макробия, великого мэтра средневековой науки о сновидениях, с неоплатоническими течениями, уже переплавленными в эклекти-^{*640} ческом тигле Артемидора*. Один вергилиевский текст* дает поня-^{f 641} тие о видениях правдивых и ложных*, главное для грубого средне-^{* 642} векового манихейства. Это истощение сновидческого разнообразия и богатства античности усилено недоверием ко сну, которое заве-^{§643} щает библейское наследие: осторожность Ветхого Завета% молча-

"644 ние Нового**". Гадания по снам, в конечном счете происходящие из
 П645 языческих традиций (кельтских, германских и т. д.)¹¹¹, тем более усиливают недоверие и даже
 опасение перед сном, которые становятся обычными в раннем Средневековье. Уже нечистый для св.
 Иеронима и св. Августина, сон у Григория Великого и, с некоторыми нюансами, у Исихора Севильского
 исходит от дьявола... Однако в «добрых» снах пребывают приходящие от Бога посредниками ангелы и
 особенно святые. Сон входит в агиографию. Он отмечает главные этапы восхождения к святости Мартина.
 Он восстанавливает, как свидетельствует о том Григорий Турский, на пользу храмам святых (храм св.
 Мартина в Туре, храм св. Юлиана в Бриуде) древние обряды ожидания откровений во время сна
 И646 в святилище**. Но в целом он отнесен к адскому миру из-за сомнительных вещей, с которыми простой
 христианин /1/ жеп старательно остерегаться связывать веру. На высоте остается лишь новая элита сна —
 святые. Приходят ли к ним сны от Бога (св. Мартин) или от Сатаны (св. Антоний — ив этом случае, в случае
 сопротивления видениям, сновидческий героизм становится одним из сражений за святость, которая больше
 не завоевывается мученичеством), святые заменяют сновидческую элиту древнего мира: царей (фараон,
 Навуходоносор), вождей или героев (Сципион, Эней).
 Как эпоха реанимации сна средневековой культурой и менталь-ностью может рассматриваться XII век. Для
 краткости и емкости можно сказать, что дьявол сдает свои позиции в пользу Бога и что особенно
 расширяется поле «нейтрального» сна, *somnium*, более тесно связанного с физиологией человека. Эта связь
 между сном и телом, этот поворот гадания по снам в сторону медицины и физиологии свершится в XIII веке
 Альбертом Великим, а позже Арнольдом из
 15 647 Виллановы^. Одновременно со своей десакрализацией сон демократизируется. Вещие сны посещают
 простых клириков, а позже и обыкновенных мирян. У Хильдегарды Бингенской сон в сравнении с
 кошмаром рассматривается как нормальное явление «человека доброго нрава».



ны в культуре и коллективной психологии
 183

Сон переносит свою функцию в культурную и политическую сферы. Он играет свою роль в восстановлении
 античной культуры: сны Сивиллы, предрекающие христианство, сны великих интеллектуальных
 предшественников христианской религии: Сократа, Платона, Вергилия. Это сновидческая движущая сила
 нова для истории цивилизаций. Политическая литература также использует сновидения, пусть даже сон там
 сведен к функции литературного приема. Сон Генриха I символизирует этап на пути, ведущем к «Songe du
 Verger» («Сну о вертограде»).

Дело в том, что, даже низведенный до второстепенного состояния, сон продолжает играть свою роль
 освобождения от подавленных стремлений, роль инструмента преодоления внутренних цензуры и запретов.
 Сон Германа Валансьенского в конце XII века ярко проявляет свою действенность в новом сражении
 культурной эволюции: замещение латыни народными языками. Только сон-откровение (и, как знак времени,
 сон с явлением Девы Марии) может узаконить столь болезненное дерзновение — переложение 648 Библии
 на народный язык*. Наконец, у Иоанна Солсберийского сон
 занимает место в подлинной семиотике знания

Мелюзина — прародительница и распаивающая новь

Народ не дает всех математически возможных форм. Вспомним, что сказку собирают не более ста лет. Ее начали
 собирать в такую эпоху, когда она уже начала разлагаться. Сейчас новообразований нет. Но, несомненно, были
 эпохи чрезвычайно продуктивные, творческие. Аарне считает, что в Европе такой эпохой было Средневековье.
 Если представить себе, что те столетия, когда сказка жила интенсивно, для науки безвозвратно потеряны, то
 современное отсутствие тех или иных форм не будет противоречить общей теории. Точно так же, как мы на
 основании общих астрономических законов предполагаем о существовании таких звезд, которых мы не видим,
 точно так же возможно предположить существование сказок, которые не собраны.

Пропн В. Морфология сказки. 1922. С. 126.

В IX главе четвертой части «De nugis curialium», написанной между 1181 и 1193 годами клириком, жившим при
 английском королевском дворе, Уолтером Мапом, рассказывается история женитьбы юноши, молодого сеньора
 Энно Длиннозубого (*Henno cum dentibus*), «назван-650 ного так из-за величины своих зубов», на одном странном
 существе*. Однажды в полдень в лесу, неподалеку от побережья Нормандии, Энно встретил прекрасную
 плачущую девушку в королевских одеждах. Она поведала ему, что уцелела после крушения корабля, на котором ::
 v.ia к королю Франции, чтобы стать его женой. Энно влюбился в красивую незнакомку, взял ее в жены, а она
 подарила ему чудесное потомство — «pulcherrimam prolem». Но мать Энно заметила, что молодая женщина,

прикидываясь набожной, избегает начала и конца мессы, уклоняется от окропления святой водой и причастия. Заинтригованная, она проделала дыру в стене невесткиной комнаты и застала ее в момент купания в облике дракона (draco), после чего она вновь приняла человеческий вид, разодрав зубами в клочья новую оболочку. Узнав такое от матери, Энно с помощью священника окропил святой водой жену, которая в сопровождении служанки вылетела сквозь крышу и исчезла в воздухе, издавая страшный вой. Многочисленное потомство — «multa progenies» — Энно и его жены-дракона еще продолжало жить в эпоху Уолтера Мапа.

Существо не названо по имени и историческая эпоха не уточняется; но *Энно Длиннозубый* — это, возможно, одно лицо с тем *Энно* (без эпитета), который появляется в другом месте «De nugis curialium» (XV, IV) и помещен среди полуисторических, полулегендарных персонажей и событий, которые можно отнести к середине IX века.

Критики сопоставили историю об Энно Длиннозубом с историей «Дамы из замка Эспервьер», рассказанной в «Императорских досу-



*651

652

«654

655

Мелюзина — прародительница и распахивающая новь 185

гах» (*Otia Impenalia*) (III, LVII), сочиненных между 1209 и 1214 годами Гервасием Тилберийским, бывшим протеже все того же Генриха II Английского, перешедшим затем на службу к сицилийским королям, а после — к императору Отгону IV Брауншвейгскому, маршалом которого в королевстве Арль он был во время написания «*Otia Impenalia*»*. Именно в этом королевстве, в Валанском диоцезе (Франция, деп. Дром), находится замок Эспервьер. Дама из Эспервьера тоже приезжала к мессе с опозданием и не могла присутствовать при освящении гостии. Когда однажды ее муж и слуги силой задержали ее в церкви, во время произнесения слов освящения она улетела, разрушив часть храма, и исчезла навсегда. Одна разрушенная башня, соседствующая с храмом, была еще в эпоху Гервазия свидетельством этого события, дата которого также не известна¹.

Но если между этой историей и историей жены Энно Длиннозубого существует очевидное сходство, если дама из Эспервьера (хотя она не представлена как дракон) — это тоже дьявольский дух, изгнанный христианскими обрядами, то текст Гервазия Тилберийского значительно беднее, чем текст Уолтера Мапа. Зато редко кому приходило в голову сопоставить с историей Энно Длиннозубого историю, рассказанную Гервасием Тилберийским о *Раймоне* (или Роже) из Шато-Руссе*.

Недалеко от Экс-ан-Прованса сеньор замка Руссе, что в долине Тре, встретил на берегу реки Арк прекрасную, великолепно одетую даму, которая обратилась к нему по имени и согласилась в конце концов выйти за него замуж при условии, что он не будет стремиться увидеть ее обнаженной, в противном случае он потеряет все материальные блага, которые она ему принесет. Раймон дал слово, и супружеская пара обрела счастье: богатство, силы и здоровье, многочисленных и прекрасных детей. Но как-то раз опрометчивый Раймон сорвал занавеску, за которой его жена принимала в своей комнате ванну. Прекрасная супруга, превратившись в змею, навсегда исчезла в воде ванны. Только кормилицы слышали ее по ночам, когда она, незримая, приходила взглянуть на своих малышей.

И здесь женщина-змея не имеет имени, а история не датирована; но рыцарь Раймон, хотя и потерявший большую часть своего состояния и счастья, сохранил от своей призрачной жены дочь (Гервазий не упоминает о других детях), тоже очень красивую, которая вышла замуж за провансальского дворянина и потомство которой еще жило в эпоху Гервазия.

Две женщины-змеи (змея водяная и змея крылатая) присутствуют как в «*Otia Impenalia*», так и в «*De nugis curialium*», потому что, кроме Энно Длиннозубого, есть *Эдрик Дикий* («Эрик Дикий, то есть живущий в лесах, названный так из-за своей физической ловкости и из-за своего дара слова и дела»), сеньор Северного Ледбери, история которого рассказана в XII главе второй части. Как-то вечером после охоты Эдрик заблудился в лесу. В самую полночь вышел он к большому дому**, в котором танцевали знатные дамы, очень красивые и высокие. Одна из них внушила ему столь сильную страсть, что он, тут же

Ученая культура и культура народная

186

похитив ее, три дня и три ночи предавался любви с нею. На четвертый день она обещала ему подарить здоровье, счастье и богатство, если он никогда не будет задавать вопросов ни о сестрах, ни о месте и лесе, где произошло похищение. Он дал слово и женился на ней. Но спустя годы он испытал потрясение, вернувшись ночью с охоты и обнаружив ее отсутствие, и разозлился. Когда она, наконец, пришла, он

спросил в гневе: «Почему твои сестры задержали тебя так долго?» Она исчезла. Он умер от горя. У них остался сын, большого ума, которого вскоре хватил удар, отчего у него началось дрожание головы и тела. Паломничество к мощам св. Этельберта в Герефорд исцелило его. Он завещал святому свои земли в Ледбери и ежегодную ренту в тридцать ливров.

В ту же самую эпоху — ок. 1200 года, когда писали Мап и Гервазий Тилберийский, цистерцианец Элинан де Фруамон поведал историю женитьбы одного дворянина на женщине-змее. Эта повесть утеряна, но спустя примерно полвека она была включена в виде сухого резюме доминиканцем Винсентом из Бове в его «*Speculum naturale*» (2, 127).

* 656 «В провинции Лангр* некий дворянин встретил в самой чаще леса прекрасную женщину, в дорогих одеждах, которую он полюбил и взял в жены. Она любила часто принимать ванну, и однажды служанка увидела, как она плещется там в облике змеи. Застигнутая и уличенная

[†]657 мужем, она исчезла навсегда, а потомство ее еще живо»*.

Затем литература о Мелюзине делает паузу почти в два века, после которой создает подряд два произведения: одно в прозе, сочиненное Жаном из Арраса для герцога Жана Беррийского и его сестры Марии, герцогини Барской, между 1387 и 1394 годами и названное в самых старых рукописях «Благородная история Лузиньяна», или «Роман о Мелюзине в прозе», или «Книга о Мелюзине в прозе»; другое в стихах, законченное парижским книгопродавцем Кулдретом между 1401 и 1405 годами и названное «Роман о Лузиньяне, или о Партене» или «Меллюзина».

Два этих произведения предоставляют три важные характеристики нашего предмета. Они намного длиннее, небольшой рассказик становится романом, женщина-змея именуется Мелюзиной (или, еще точнее, *Me/usigne* у Жана из Арраса с вариантами: *Mesluzine*, *Messunne*, *Mes/wsigne*; *Mellusine* или *Mellusigne* — у Кулдрета), семья ее мужа — это семейство Лузиньянов, знатных дворян из Пуату, старшая ветвь которого угасла в 1308 году (их владения перешли королю, а потом в удел герцогов Беррийских), а младшая владела титулами иерусалимского императора с 1186 года и кипрского короля с 1192 года.

Повествования Жана из Арраса и Кулдрета очень близки, а по самой сути, касающейся Мелюзины, идентичны. Нам не важно знать, сократил ли Кулдрет и переложил на стихи роман в прозе Жана из Арраса, как считает большинство комментаторов, или же, согласно мнению Лео Хоффрихтера (Leo Hoffrichter), оба текста происходят от одного утраченного образца — французской повести в стихах примерно 1375 года. В некоторых местах поэма Кулдрета сохранила



Мелюзина — прародительница и распаивающая новь 187

элементы, упущенные Жаном из Арраса или не понятые им, как, например, земельные проклятия, произносимые Мелюзиной в момент ее исчезновения.

Вот как бы мы передали краткое содержание «Романа о Мелюзине» Жана из Арраса.

Король Албании (= Шотландии) Элинас встречается на охоте в лесу изумительно красивую женщину, поющую чудным голосом, — Пресину. Он объявляет ей о своей любви и предлагает выйти за него замуж. Она соглашается с условием, что, если у них будут дети, он не станет присутствовать при ее родах. Сын от первого брака Эли-наса лукаво подстрекает его повидать Пресину, которая только что произвела на свет трех дочерей: Мелюзину, Мелиор, Палестину. Пресина исчезает вместе со своими тремя дочерьми и уединяется с ними на Авалоне, скрытом острове. Когда дочерям исполняется пятнадцать лет, они узнают историю предательства своего отца и, чтобы наказать его, заточают его в горе. Пресина, которая все еще любит Элинаса, разгневанная, наказывает их. Мелиор заточается в замке Эпервьер в Армении, Палестина удаляется от людей на гору Канигу, Мелюзина, старшая и виновная более других, превращается каждую субботу в змею. Если на ней женится какой-нибудь человек, она станет смертной (и со временем умрет, освободившись таким образом от своей вечной кары), но вернется к своей муке, если ее муж увидит ее в том обличье, которое она принимает в субботу.

Раймондин, сын графа де Форэ и племянник графа де Пуатье, случайно убивает своего дядю, охотясь на кабана. У источника (*Fontaine de Soif* или *Fotalne Fee*) Раймондин встречает трех прекрасных женщин, одна из которых — Мелюзина — утешает его и обещает сделать очень могущественным сеньором, если он на ней женится, на что он и соглашается. Она заставляет его поклясться, что он никогда не станет пытаться увидеться с ней по субботам.

Чета пребывает в достатке. Мелюзина создает его очень активно, распаивая залежные земли и сооружая города и крепости, начиная с замка Лузиньян. У них также много детей — десять сыновей. Некоторые из них, женившись, станут королями, как, например, Уриан, король Кипра, Гион, царь Армении, Рено, король

Богемии. Но у каждого есть физический недостаток на лице, например у Жоффруа, шестого сына, большой зуб.

Жан из Арраса распространяется о подвигах этих сыновей, особенно о их боях с сарацинами. Однако во время пребывания Раймонди-на в Ла-Рошели к нему приезжает брат, граф де Форэ, который передает ему слухи, ходящие о Мелюзине. По субботам она-де удаляется то ли для того, чтобы провести этот день с любовником, то ли потому, что она фея и совершает в этот день покаяние. Раймондин, «ослепленный яростью и ревностью», проделывает дыру в двери подвала, где купается Мелюзина, и видит ее в образе *сирены*. Но он никому не говорит об этом, а Мелюзина притворяется, что ничего не произошло.

/человечья культура и культура народная

188

Подвиги их сыновей не всегда похвальны. Жоффруа сжигает монастырь (и монахов) в Майезе. Раймондин разгневан, а Мелюзина пытается его урезонить. Но, будучи в гневе, супруг заявляет: «О, прелживая змея, клянусь Богом, ты и твои деяния — суть лишь призраки, и никто из наследников, коих ты принесла, не обретет спасения». Мелюзина улетает через окно в облике крылатой змеи. Она возвращается (но только кормилицы видят ее) в Лузиньян по ночам нянчить двух своих самых младших детей, Ремоне и Тьерри, оповещая о себе мрачным уханьем совы, «криком феи». Отчаявшийся Раймондин уединяется, как отшельник, в Монсеррате. Жоф-658 Фруа едет на покаяние к папе в Рим и отстраивает Майезе*.

Мы включили в досье текст об Эдрике Диком (Уолтера Мала) и текст о даме из Эспервьера (Гервасия Тилберийского) для того, чтобы показать очевидные связи с историями об Энно Длиннозубом и Раймон-не из Шато-Руссе. Но женщина-фея, которая появляется в этих тек-

^f 659 стах, отличается от Мелюзины, так как не предстает в облике чмеи*.

Наш основной материал сводится, таким образом, к трем текстам приблизительно 1200 года: Уолтера Мапа, Гервасия Тилберийского, Элинанда де Фруамона (через Винсента из Бове) — и двум романам около 1400 года: роману в прозе Жана из Арраса и роману в стихах Кулдрета.

Какую интерпретацию или какой подступ к интерпретации может сделать из этого историк?

ГИПОТЕЗЫ И ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Каковы «источники» наших текстов? Кулдрет ссылается на две книги на латыни, найденные «в Мабрегонской башне» и переведенные на французский язык, и на другое произведение, которое доставил ему «граф Сальса и Берри» (граф Салисбери, также упомянутый в качестве информатора Жаном из Арраса). Так ли это или речь идет об авторской выдумке и был ли действительным источником Кулдрета роман Жана из Арраса или предшествующий текст, в любом случае книгопродавец Кулдретт знал Мелюзину из своего круга чтения, из ученой литературы.

Жан из Арраса также упоминает книжные источники, «подлинные хроники», которые ему доставили как герцог де Берри, так и граф Салисбери, и «несколько обнаруженных книг». Он называет, *660 в частности, Гервасия Тилберийского*. Но он добавляет, что обогатил подлинные хроники тем, что «слышал от наших стариков» и тем, что «видели в землях Пуату и других местах». Таким образом, устные предания стариков — вот ценность Жана из Арраса для нашего исследования. Несмотря на литературный талант автора, внимание к устной культуре, не позволяющее ему сильно исказить эти предания, заставляет его собрать и сохранить элементы, не оцененные или не принятые клириками конца XII века, заново найти ранее



'661

'662

*663

'665

666

Мелюзина — прародительница и распахивающая новь 189

стертый смысл сверхъестественного. Прекрасный материал для фольклориста — «Мелюзина» Жана из Арраса, которую сорок лет назад Стоуф неумело, хотя и с пользой, подверг дешифровке методами традиционного литературоведения.

Жан из Арраса также непосредственно вводит фольклор другими способами: используя легендарный материал, уже собранный и отчасти включенный в ученую культуру клириками к 1200 году.

Об Элинанде де Фруамоне по краткому резюме Винсента из Бове мы не можем сказать ничего особенного. Но мы знаем, что цистерцианец интересовался сверхъестественными темами, более или менее фольклорными. Он входит в небольшую группу клириков, которая опять-таки около 1200 года проникается

mirabilia, касающимися Неаполя и Вергилия-кудесника*. Даже если, как думается, это происходит не в провинции Лангр, на что он намекает, а в землях Ленжа, которые станут Сентонжем, то есть, огрубляя, областью Лузиньяна, это свидетельствует о присутствии Мелюзины (Мелюзины дописьменной) около 1200 года на западе, например, в Нормандии или Провансе.

Уолтер Мап многое почерпнул из библиотек, к которым имел доступ. Но наряду с отцами церкви и латинскими классиками существуют многочисленные повествования, взятые из устной традиции. Издатель «De pugis curialium» говорит о «неустановленных романах и сагах, от которых, как думается, происходят многие из его историй». Мап часто упоминает предания (*fabulae*), из которых он берет свои сведения. Если он не дает источников истории Энно Длинно-зубого, то в истории Эдрика Дикого он ссылается на галлов, «Wallenses», которых называет в другом месте «наши соотечественники валлийцы» («compatriote nostri Walenses»). То есть, существенна если не народная, то устная традиция*.

Более определенная ситуация с Гервасием Тилберийским. Будучи англичанином, он, помимо солидного книжного багажа, в течение своей дипломатической карьеры от Англии до Болоньи и от Неаполя до Арля собрал богатый урожай устных преданий. В начале главы, в которой сообщается история Раймона из Шато-Руссе, он дает и ее источник: «...рассказывают простолюдины»⁵.

Средневековая Мелюзина, имеющая, как мы это увидим, родственников (или даже предков) в древних обществах, но являющаяся порождением Средних веков, имеет, таким образом, большие шансы на то, чтобы быть обнаруженной в фольклоре. Мелюзина — и особенно Мелюзина из наших текстов — действительно с легкостью находится в справочниках по фольклору, и главным образом по народной сказке.

Ван Геннеп посвящает Мелюзине 17 пунктов в библиографии к своему учебнику современного французского фольклораTM; но хотя и упоминает Жана из Арраса, он определенно останавливается на пороге Средневековья.

Стив Томпсон в своем «Указателе фольклорных сюжетов» позволяет найти Мелюзину в нескольких рубриках. Прежде всего

ченая культура и культура народная

190

*667

в связи с *табу* (C.30: «Преступный сверхъестественный родственник», и особенно C.31.1.2:

«Подсматривающий за сверхъестественной женой в определенном случае»). Далее по поводу животных, в частности людей-змей (или женщин-змей). (B.29.1, *Lamia*: «Лицо женщины, тело змеи», с ссылкой на F.562.1, *Serpent damsel*, B.29.2, *Echidna*: «Полуженщина, полужмея» и B.29.21.: «Змея с человеческой головой»), людей (или женщин)-рыб (B.812: «Русалка выходит замуж за человека»). Затем в главе о сверхъестественных существах (F.302.2: «Человек женится на фее и берет ее в свой дом»). Наконец, среди колдуний (G.245: «Ведьма превращается в змею, когда купается»). Если мы подведем под эти категории средневековые реалии, мы окажемся перед следующими проблемами.

1. Каково значение *нарушения табу*? Это нарушение остается главной проблемой, так как оно становится кульминацией, а в христианской атмосфере средневековой сказки возникает новый вопрос: является ли неверность супруга своему обещанию менее преступной из-за «дьявольской» природы его «второй половины»? «Культура» эпохи ставит проблему иначе.

2. Если в «языческих» религиях божество может совершенно перевоплощаться в животных и союз смертного со сверхъестественным животным — благое дело, не считает ли христианство, которое сделало из человека воплощение образа Господа, союз человека с полуживотным позорным? Вопрос поставлен Гервасием Тилберийским по поводу Навуходоносора и оборотней (*Otia Imperialia*. III, 120).

3. Что касается «сверхъестественных» женщин: каким образом осуществляется деление на магию белую и магию чгрук 'ы фей и ведьм? Дает ли христианство Мелюзине шанс на спасение или обрекает ее на проклятье?

В своей классификации в «Типах народных сказок»* Антти Аар-не и Стив Томпсон не выделяют Мелюзину, но позволяют отыскать ее среди типов T400—459 «Сверхъестественный или заколдованный супруг (супруга) или другие родственники», преимущественно среди номеров 400—424 (*жена*), а еще яснее под номером T411: «Король и Ламия (жена-змея)», что ставит проблему словаря: тогда как статья «Ламия» отсылает к Библии, к греко-латинским писателям античности, к св. Иерониму, св. Августину и к нашим средневековым авторам (Гервасий Тилберийский), имя-ссылка, данное для сказки, — индийское!

Место Мелюзины в каталоге Поля Деларю и Марии-Луизы Тенез еще более ничтожно. T411 не проиллюстрирован примерами; зато T449 приводит случай «человека, который женился на женщине-вампира», а T425 долго детализирует тип «поиска исчезнувшего супруга», который представляет собой историю Мелюзины с перестановкой полов (девушка, вышедшая замуж за змея).

Таким образом, рассматривая средневековые версии Мелюзины, правомерно затронуть некоторые фундаментальные проблемы



*668

* Сказки (нем.).

*669

Мелюзина — прародительница и распаивающая новь 191

изучения фольклора, преимущественно народных сказок, в частности волшебных сказок.

* * *

Прежде всего, идет ли речь действительно о сказке? Не имеем ли мы скорее дело с *легендой* в значении немецкого слова *Sage*? Ибо французское *legende* охватывает два немецких слова — *Sage* и *Legende*; это последнее закреплено в немецкой литературной типологии за *религиозной легендой* (в значении средневековой латыни *legenda*, равнозначном *житию* — *alicujus sancti*). Различие между сказкой и легендой было отмечено братьями Гримм, авторами знаменитого сборника «*Marchen*»* и не менее значительного сборника «*Deutsche Sagen*»: «Сказка более поэтична, легенда более исторична». Не соответствуют ли в точности средневековые истории о Мелюзине их определению: «Легенда, чьи краски менее яркие, имеет такую особенность — быть связанной с определенным предметом, известным или предполагаемым, с местом или именем, удостоверяемым историей»?*

Но несмотря на то что братья Гримм рассматривали сказку и легенду как два параллельных жанра, не следует ли порой видеть в легенде перевоплощение (возможное, но не обязательное) сказки?

Когда сказка попадает в сферу высших социальных слоев и ученой культуры, когда она входит в новые пространственно-временные рамки, где топографические координаты более определены (такая-то провинция, такой-то город, такой-то замок, такой-то лес), а временной поток более стремителен, когда она сильнее захвачена «животрепещущей» историей обществ и социальных классов, она становится легендой.

Вот то, что, как кажется, действительно произошло в нашем случае. В конце XII века сказка о человеке, женившемся на женщине-змее, ходит в нескольких областях: в Нормандии, в Провансе, в землях Лангра или в Сентонже. В условиях, гипотезы о которых мы выдвинем ниже, такие люди, как Энно Длиннозубый, Раймон-дин из Шато-Руссе, дворянин, о котором говорит Элианд де Фру-амон, или, скорее, их потомки, пытаются присвоить сказку себе, сделать из нее свою легенду. Это удастся роду Лузиньянов. Когда, как, почему? Узнать это трудно. Многочисленные и часто изощренные любители мелкой игры в псевдоисторическую привязку мифа стремились выяснить, который из Лузиньянов был тем Раймондином Жана из Арраса и которая из герцогинь Лузиньян была Мелюзи-ной. Единственная возможная зацепка подходящего исторического персонажа — это Жоффруа Большезубый, шестой сын Мелюзины. Кажется, что, по крайней мере в XIV веке, его отождествляли с Жоффруа Лузиньяном, виконтом де Шательро, отнюдь не сжигавшим аббатства, а тем более монахов, но разорившим в 1232 году владения аббатства Майез (так что в следующем году вынужден

Ученая культура и культура народная

IV/

был отправиться за прощением к папе в Рим), чей девиз был «*Non est Deus*» и который умер, не оставив детей, в 1250 году. Этот Жоффруа, который напоминает Энно Длиннозубого, супруга (а не сына) женщины-змеи у Уолтера Мапа, и который, не будучи известен Гервазию Тил-берийскому, вновь использован Жаном из Арраса, кажется, однако, героем истории, отличной от истории о Мелюзине. Во всяком случае, сделать из матери исторического Жоффруа легендарную Мелюзину — нонсенс. Не представляется также возможным определить, когда изоб-

* 670 ражение Мелюзины появилось в гербе Лузиньянов. Поддерживаемая Хайзигом связь истории Лузиньянов с Кипра со старым морским змеем из восточных мотивов и индийских сказок не выдерживает проверки. История об Энно Длиннозубом, ходящая в Нормандии, предшествует истории о Раймоне из Шато-Руссе, какая-либо связь которого с кипрскими Лузиньянами не может быть доказана. Даты с трудом допускают вероятность такого слияния, а текст Гервазия Тилберийского поминает сельский и лесной Прованс, в культурном отношении весьма далекий

*671 от Марселя¹.

Очевидно лишь то, что имя Мелюзины связано с успехом Лузиньянов. Но трудно выявить, имя ли Мелюзины перешло к Лузиньянам или же сами Лузиньяны, присвоив фею, дали ей свое имя, чтобы теснее соединиться с ней. Во всяком случае, поиски этимологии кажутся нам мало продуктивными. Они не объясняют главного: откуда начиная с конца XII века появляется интерес некоторых важных особ и некоторых слоев (рыцари, клирики, «на-

672 род») к «Мелюзинам»?

Попробуем определить здесь границы «диффу:ш<ши.пта». Откуда пошла легенда о Мелюзине? С момента появления текстов, которыми мы располагаем, можно, не имея возможности выявить общий очаг, констатировать существование в нескольких областях форм, близких одной и той же легенде. Впоследствии род Лузиньянов, а затем семьи де Берри и де Бар (согласно Жану из Арраса, именно Мария, герцогиня де Бар, сестра Жана де Берри, попросила своего брата заказать письменное изложение легенды о Мелюзине) становятся источником распространения легенды, в основном связанной с членами семьи Лузиньянов: в Гиени, на Кипре, в Сассенаже, в Дофине, в Люксембурге. Один путь распространения может быть особо прослежен. Вначале «Роман о Мелюзине» Жана из Арраса, который обнаруживают в начале XV века в библиотеке герцогов Бургундских, подкрепляется романом в стихах Кулдрета. Из Бургундии он проникает во Фландрию. Одна брюггская рукопись датируется примерно 1467 годом. В Антверпене в 1491 году выходит ее фламандский перевод. Другое направление распространения — германские области. Маркграф Рудольф Хохберг, доверенное лицо Филиппа Доброго и Карла Смелого, вывозит текст в Швейцарию. Туринг Ренгелтинген из Берна переводит «Мелюзину» Кулдрета



*673

*674

*675

М

елюзина — прародительница и распахивающая новь 193

«676

13 Заказ 1395

в 1456 году, и его перевод выходит около 1477 году (в Страсбурге?), затем в 1491 году в Гейдельберге. Еще один перевод обнародуется в Аугсбурге в 1474 году*. Немецкая версия переводится на польский язык Сенником (Siennik) в 1569 году. Успех этого перевода подтверждается многочисленными Мелюзинами в просвещенном и народном искусстве и в польском и украинском фольклоре XVII века¹.

Если мы посмотрим теперь не на потомство средневековых Мелюзин, а на их прообразы и подобные им персонажи в других культурах, нам откроется обширное поле мифа. Сравнительное исследование, начатое Феликсом Либрехтом*, издателем фольклорной антологии «*Otia Imperialia*» Гервасия Тилберийского, породило в конце прошлого века три качественные работы: *Kohler J. Der Ursprung der Melusinsage. Eine ethnologische Untersuchung. 1895* (Происхождение легенды о Мелюзине. Этнологическое исследование), самая яркая и самая современная по проблематике; *Marie Noivack. Die Melusinsage. Ihr mythischer Hintergrund, ihre Verwandtschaft mit anderen Sagenkreisen und ihre Stellung in der deutschen Literatur. 1886* (Легенда о Мелюзине. Ее мифологический подтекст, связь с другими группами легенд, место в немецкой литературе), посвященная изучению немецких литературных произведений; *Karloivicz J. La belle Melusine et la reine Vanda. 1877* (Прекрасная Мелюзина и королева Ванда), главным образом посвященная славянским Мелюзинам.

В частности, легенда о Мелюзине близка:

1) в том, что касается европейской античности, греческим мифам об Амуре и Психее и о Зевсе и Семеле, а также римскому мифу о Нуме и Эгерии; 2) со стороны древней Индии нескольким мифам, из которых миф об Урваши был, вероятно, наиболее древней арийской версией; 3) целой серии мифов и легенд в различных культурах, от кельтской до индейских.

Колер определил следующим образом характерную черту всех этих мифов: «Существо иной природы соединяется с человеком и, пожив с ним вместе человеческой жизнью, исчезает, когда происходит определенное событие». Меняется только характер события, вызывающего исчезновение. Чаще всего это событие состоит в разоблачении природы волшебного существа. Главный пример этой категории, по Колеру, — это, возможно, «модель Мелюзины», в которой волшебное существо исчезает после того, как земной супруг видит его в первоначальном облике.

Этот разбор, особенно ценный привлечением к мифологии метода структурного анализа, тем не менее плохо учитывает истинную структуру легенды (или мифа). Основа сказки (или легенды) — это не ее главная тема и не мотивы, а ее структура, то, что фон Зидов (von Sydow) называет *композицией*. Макс Люти (Luthi) — *геи-тальтом*, Владимир Пропп — *морфологией*[^].

Ученая культура и культура народная

Перевертыш (нем.).

Если бы мы располагали компетенцией и желанием, мы могли, несомненно, произвести на основе различных версий легенды о Мелюзине структурный анализ по схеме Проппа. Например:

I. Один из членов семьи покидает дом: герой идет на охоту.

II. Герою дан запрет: Мелюзина выходит замуж за героя только при условии, что он будет соблюдать табу (роды или беременность, нагота, суббота).

III. Запрет нарушен: «... теперь в сказке возникает новый персонаж, которого можно назвать антагонистом. Его роль — возмутить покой счастливой семьи, спровоцировать какое-нибудь несчастье...». Свекровь — у Уолтера Мапа, деверь — у Жана из Арраса.

IV. Антагонист пытается получить сведения. У Уолтера Мапа это свекровь, но вообще любопытный — это сам Раймондин. И т. д.

Можно было бы, как кажется, обнаружить также инверсии, явление, которое играет существенную роль в механизмах переработки сказок от Проппа до Клода Леви-Строса, тоже виртуоза в этой области. Уже Колер говорил о «Umkehrung»* по поводу Мелюзины. Э. Ле Руа Ладюри отыскивает их дальше в некоторых немецких версиях Мелюзины. Во второй версии мифа об Урваши волшебная женщина-змея (*aspara*) исчезает, когда видит обнаженного смертного мужчину.

Но даже если бы мы были способны вести структурный анализ дальше, мы почерпнули бы из него выводы скромные и здравые, способные не только показать важность для историка методов структурной интерпретации нашего материала, но и границы этих методов.

Первым выводом слал бы тот, что сказка поддается не всякому преобразованию и что в этой борьбе структуры и случайно-сти структура способна к продолжительному сопротивлению. Но приходит момент, когда система, такая, какой она была долгое время прежде, полностью разрушается. *Мелюзина* в этом отношении — и средневековое, и современное явление. Но хотя мы и понимаем, что во время своего появления, около 1200 года, она представляет собой письменное и просвещенное отражение народного и устного феномена, чьи истоки трудно обнаружить; мы знаем и то, что эта *Мелюзина*, которая вместе с романтизмом избавляется от многовековой структуры, продолжает существовать в фольклоре, который никогда не умрет. Как бы то ни было, в течение периодов большой длительности преобразования, которые претерпевает сказка, происходящие больше не в структуре, а в содержании, имеют для историка существенную важность. И эти преобразования — не простое развитие внутреннего механизма. Это ответы сказки на вопросы истории. Прежде чем изучать содержание Мелюзины и пытаться выделить из него исторический смысл, еще несколько замечаний о форме. Они станут основанием представленных ниже гипотез.

Сказка, и особенно волшебная сказка, к которой, бесспорно, относится «Мелюзина», вращается вокруг героя*.

Кто герой «Мелюзины»?



Мелюзина

прародительница и распахивающая новь 195

*678

479

Разумеется, супруг феи. Но в то время как его супруга должна быть злобной по логике сказки, усиленной идеологией эпохи, видевшей в ней дьявола (христианская символика змеи и дракона), Мелюзина (хотя и названная «чумой» — *pest'dentia* — у Уолтера Мапа и «прелживой змеей» разгневанным Раймондином у Жана из Арраса) — персонаж если не симпатичный, то, по меньшей мере, *трогательный*. Она предстает в конце сказки как жертва предательства супруга. Она становится претендентом на место героя. Подобно тому как Марк Сориано обнаружил у Лафонтена, наряду с отвратительным волком-агрессором, волка-жертву, достойного жалости, Мелюзина — это трогательная змея-жертва. Заключительное замечание, которое возвращает ее в ночной тьме со стенаниями к детям обогащает в психологическом плане волну-ющее изображение этой псевдогероини. Откуда эта трогательность в демонической женщине?

Одна из характерных особенностей волшебной сказки — *tappy end*. «Мелюзина» заканчивается плохо. Несомненно, речь идет скорее о легенде, волшебная сказка начинает развиваться в направлении героической поэмы, часто с трагической интонацией. Почему происходит это смещение к жанру, который требует поражения и смерти героя?

Наконец, в психологизации сказки (состояния души Раймондина, которые играют существенную роль на нескольких стадиях повествования: страсть, любопытство или гнев, печаль или отчаяние; только что обозначенное развитие характера Мелюзины), как и в тенденции к логической рационализации повествования, мы должны признать, без сомнения, классическое (но не обязательное) развитие мифа в сказку или эпопею, а затем в роман в обычном смысле этого термина (то есть в литературный жанр) или в дюмезилевском смысле (форма и фаза развития) .

Если мы обратимся теперь к проблемам интерпретации, мы должны прежде всего заметить, что средневековые авторы дали очень ясное определение того, кем была для них Мелюзина. Для всех она демон-суккуб, фея, уподобленная падшим ангелам. Она получеловек-полуживотное, и от ее брака со смертным рождаются дети исключительные, физически одаренные (красота для девушек, сила для мужчин), но порочные или несчастные*. Кое-кто объясняет и мотивы этих браков. Змея, обреченная за какую-то вину вечно страдать в змеином теле, стремится к союзу с человеком, единственно способным освободить ее от злополучного бессмертия, дабы позволить ей умереть естественной смертью и насладиться затем иной блаженной жизнью.

В этой христианской обработке нет ничего неожиданного, если мы вспомним о христианской среде всей культурной жизни Средних веков и о том факте, что в конце XII века христианство вступило на путь рациональных объяснений, даже если эти доводы применялись к совершенно иррациональным данным. Заметим походя, что если легенда тоже сопровождается христианским объяснением (до или после), то в самой легенде христианских элементов мало. Если в истории об Энно Длин-нозубом и в легенде о даме из Эспервьера именно ее плохое для христи-

13*

Ученая культура и культура **народная**

196

анки поведение (избегает присутствия на мессе от начала до конца) вызывает подозрения и если именно христианские средства изгнания бесов (святая вода, причастие) разоблачают ее, то в роман о Раймоне из Шато-Руссе не вошло ни единого христианского элемента. Если роман Жана из Арраса, с одной стороны, наполнен христианской атмосферой, то, с другой стороны, ни один христианский элемент не играет в нем важной для развития сюжета роли. Вряд ли роковая вспышка гнева Раймондина вызвана сожжением монастыря Майезе. Мелюзина — более древнее явление, чем христианство. Если нравы и привычки демонов-суккубов объясняют в глазах средневековых клириков характер и историю Мелюзины, для нас они недостаточны.

Каков же смысл этой истории? Исходит ли инициатива, первый шаг от Мелюзины (желающей избавиться от своей судьбы) или от Раймона (пылающего страстью), «приданое» Мелюзины — это процветание Раймона. Мелюзина не оправдывает надежд, Раймон остается у разбитого корыта. Рог изобилия иссякает.

Таким образом, *природа* Мелюзины раскрывается через ее *функцию* в легенде. Мелюзина приносит достояние. Будь она конкретно и исторически связана (достоверно мы не узнаем этого никогда) с автохтонной кельтской богиней плодородия, с оплодотворяющим духом, с культурной героиней индийского происхождения (или, что более вероятно и более широко, индоевропейского), будь она хтони-ческого, водяного или уранического происхождения (она поочередно и одновременно змея, сирена, дракон, и в этом смысле, пожалуй, верно, что «источник» Жана из Арраса имеет достаточно ясный кельтский дух, тогда как у Уолтера Мапа море, а у Герия^м; . ^н.иберийского река и у обоих ванна — простая отсылка к водяной природе феи), во всех этих случаях она появляется как средневековое перевоплощение *богини-матери*, как фея плодородия.

Какого плодородия? Она дает своему супругу силу и здоровье. Она одаривает его тремя разными владениями.

Прежде всего сельское преуспевание. Если у Уолтера Мапа и Гервасия Тилберийского отсылка к земле дана только намеком (но лес как место встречи очень символичен, ибо лес, как мы видим более ясно в другом месте, — это, вероятно, освоение новых земель), то у Жана из Арраса деятельность Мелюзины по *распахиванию* огромна. Она превращает леса в пашни. Область Фор (возможно, бретонский Фор) обязана ей своим переходом от девственного состояния к культурному.

У Жана из Арраса на передний план выдвинута и другая созидательная активность — строительство. В еще большей мере, чем землевладелец, поднимающей новь, Мелюзина становится стро-ительницей. Она ставит замки и города, которые часто возводит собственными руками, находясь во главе стройки.

Как бы мы не относились к стремлению объяснять все исторически, отрицание связи исторического облика Мелюзины с экономической обстановкой (освоение земель и строительство; освоение



'680

Мелюзина — прародительница и распаивающая новь 197

земель, затем строительство) означало бы нежелание узнать правду. Мелюзина — это фея средневекового экономического подъема.

Однако есть другой дар, в котором плодородие Мелюзины еще более явлено. Это демография. То, что Мелюзина прежде всего дает Раймону, — это дети. Даже когда их не десять, как у Жана из Ар-раса, именно они остаются жить на земле после исчезновения феи-матери и гибели человека-отца. Эдрик «оставил *свое наследство* сыну». От Энно и его *чумы* «по сей день существует многочисленное потомство». Раймон из Шато-Руссе сохранил от приключения и злключения дочь, «потомство которой дошло до нас».

Мелюзина исчезает; ее можно услышать лишь тогда, когда она исполняет свою основную функцию — матери и кормилицы. Похищенная у света, она остается ночной родительницей.

Почему бы не напомнить здесь о феодальной семье, линияже, ячейке феодального общества? Мелюзина — это чрево, откуда пошло благородное потомство.

Таким образом, структурализм (и сравнительная история) если и помогает ликвидировать ложный историзм, обращение к «событийной» историчности сказок и легенд, поиск объяснения и, еще хуже, истоков сказки или легенды в событии или историческом персонаже, позволяет (если обращать внимание не только на форму, но и на содержание) лучше уловить их историческую функцию уже не в связи с событием, а с самими социальными и идеологическими структурами.

На этой стадии нельзя избежать двух крупных проблем.

Одну мы лишь назовем: тотемизм. Колер посвятил ему, говоря о Мелюзине, большой раздел. Эта женщина-животное, начало и эмблема рода, не заставляет ли она заново поставить проблему тотемизма?*

Вторая — проблема взаимосвязи литературы и общества. Кто порождает эти сказки или легенды и почему? Писатели, выдающие нам их просвещенные версии, которые являются предметом этого исследования? Да и нет. Тройная зависимость от их предшественников, от почвы (народной?), из которой они черпают материал, и от литературной формы, которую они используют, значительно ограничивает их инициативу. Но если мы ощущаем у Уолтера Мала тягу к сверхъестественному, у Гervasia Тилберийского — твердое намерение создать научное произведение, включив *mirabilia* в мир реальности и знания, у Жана из Арраса — эстетическое и формальное удовольствие от обработки занятого материала, то мы чувствуем, что они позволяют посредством себя, по существу, выразиться другим. Кто они, эти другие?

Поражает принадлежность героев к одному и тому же социальному классу, и к классу высокому. Чему здесь удивляться? Разве не известно, что *королевский сын* — главный герой народной сказки? Но речь идет вовсе не о королевском сыне. Речь о мелкой и средней аристократии, аристократии *рыцарей*, *milites*, иногда именуемых *благородными*. Энно, Эдрик, сеньор из Эспервьера, Раймон из Шато-Руссе, Раймондин де Лузиньян — *milites*. *Milites* честолюбивые, желающие

Ученая культура и культура народная

198

расширить свое маленькое владение. И орудие их честолюбия — фея. Мелюзина приносит рыцарскому классу земли, замки, города, особое происхождение. Она — символическое и волшебное воплощение их социальных амбиций.

Но не они являются создателями этого арсенала литературы о чудесах, которую они исказили в своих целях. Я возвращаюсь здесь *681 к мыслям Эриха Колера о мелкой и средней аристократии, создавшей в XII веке культуру свою и для себя, распространителем которой станет вскоре народный язык. От героического эпоса до Мелюзины, сокровища фольклора, услышанного рыцарями из уст своих крестьян, — к которым в XII веке они еще были близки, — или воспринятого через своих сочинителей, когда отделились, фольклора, который смешивал со старыми фольклоризированными мифами более поздние «популяризированные» истории клириков и сказки, созданные воображением крестьянских сказителей, — весь этот мир народного вымысла начал обогащать культурный арсенал рыцарей. Следовало бы добавить определенную отстраненность, а то и неприязнь этого класса по отношению если не к христианству, то по меньшей мере к церкви. Он отвергал ее культурные модели, предпочитая святым — фей, заключая согла-^f682 шения с адом, играя на подозрительном тотемизме*. Этот соблазн не следует преувеличивать. Мужья Мелюзины соединяли христианскую веру с порой совершенно беззастенчивой практикой. Марк Блок описал этот класс, в реальной жизни вольно обращающийся с христианской доктриной семьи и брака.

Ограничимся тем, что посредством высказанных гипотез мы отчасти разделили идеи Яна де Фриса о народных сказках и, бо.иг отвлеченно, попытались применить простое и глубокое замечание Жоржа Дюмезиля: «Мифы не поддаются пониманию, если отрывать их от жизни людей, их рассказывающих. Хотя и принятые рано или поздно в собственно литературную сферу, они не являются немотивированными драматическими или лирическими вымыслами, не связанными с социальной или политической организацией, с ритуалом, законом или обычаем; напротив, их роль — оправдать и выразить в образах великие идеи, * 683 которые организуют и поддерживают все это»*.

То, что «сказка о феях связана с определенным культурным периодом», как это утверждает Ян де Фрис, и что этот период для западного мира, в частности для Франции, соответствовал второй половине XII века, не представляется мне заключением, помогающим приблизиться к пониманию легенды, подобной легенде о Мелюзине.

Сказка — это целостность. Если допустимо отделить от нее центральный мотив — мотив благосостояния, обретенного и утерянного при определенных условиях, — с тем чтобы вновь обнаружить в ней обращение социального класса к матери-богине, — то необходимо искать «мораль» сказки главным образом в ее концовке.

Мы это отметили — «Мелюзина» кончается плохо. Ян де Фрис, упоминающий «аристократические слои, которые разработали» («раз-



*684

* Понине существует потомство (лат.).

Мелюзина — прародительница и распаивающая новь 199

работали» — этому я не верю; присвоили — да, но разработка у народа и клириков идет от специалистов — народных сказителей и просвещенных писателей-сказочников) эпос и сказку о феях, замечает: «За кажущимся оптимизмом можно очень хорошо уловить ощущение неизбежного поражения». Было бы выше наших возможностей попытаться обнаружить, каким образом и почему эти поиски богатства, процветания, преимущественно семейного процветания, завершаются признанием поражения, полного или частичного. Отметим этот факт. Сопоставим замечания, сделанные о пессимизме, с тем, что видели в конце литературной эволюции, в романе XIX—начала XX веков. Тогда для большинства романистов траектория их сюжета — это расцвет и агония рода. В различной среде, с различными интеллектуальными и художественными способностями, в разном идеологическом климате, от Ругон-Маккаров до Будденброков, — род развивается и умирает.

Так же и поколения Мелюзины. Но как Роже Мартен дю Гар в конце «Семьи Тибо» сохраняет маленькую надежду, ребенка, средневековые сказители Мелюзины оставляют после улетающей в свой ад феи (это странствие души, в котором Пропп видел в конечном счете единственную тему сказки*) маленьких детей, через которых все продолжается, или, скорее, самое главное — саму преемственность. *Adhuc exlat progenies**.

ПОСТСКРИПТУМ

Мы уже завершили нашу статью, когда познакомились с работой Лут-ца Рёхриха (*Lull Rohrich. Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Marchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar herausgegeben von L. R. 2 vol. Berne—Munich, 1962—1967*).

Автор публикует в ней и комментирует одиннадцать расположенных хронологически, с XIV по XX век, текстов, посвященных Мелюзине баденской, связанной с легендой о рыцаре Петере фон Штауфенберге. В своем комментарии автор сопоставляет эту легенду с историей рыцаря Раймона из Шато-Руссе у Гервазия Тилберийского и Лузиньянов у Жана из Арраса. Его интерпретация перекликается с нашей, делая из баденской феи «тотемистический» персонаж (само это слово не употребляется), использованный рыцарским родом: «Пример Штауфенберга принадлежит к той группе сказок, которые стремятся возвести происхождение благородного средневекового рода к браку со сверхъестественным существом, чтобы придать таким образом законным притязаниям своего семейства более высокое подтверждение, метафизическое. Речь идет о генеалогической легенде благородного семейства, живущего в замке Штауфенберг в Ортенау в центральной части земли Бадей». Древнейшая версия легенды относится примерно к 1310 году, но, без сомнения, имеет корни в XIII веке.

ЧАСТЬ IV К ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ Историк и человек повседневный

I

История и этнология разошлись только в середине XIX века, когда уже торжествующий додарвиновский эволюционизм отделил изучение развитых обществ от изучения обществ, именуемых первобытными. До того времени история объединяла все общества, но там, где утверждалось сознание прогресса, история довольствовалась той частью человечества, которая способна быстро изменяться, остальное было обречено на второстепенные жанры в научной или литературной области (*mirabilia*, где первобытные люди приближаются к чудовищам, путешествия, где туземцы — разновидность фауны, в лучшем случае география, где люди были элементами пейзажа) или предано забвению.

Геродот, «отец истории», является также отцом этнографии. Вторая книга «Истории», отданная покровительству Эвтерпы, посвящена Египту. Первая ее половина принадлежит перу этнолога, который не довольствуется описанием нравов и обычаев, но выделяет заимствования, совершенные греками у египтян, отрицая таким образом то, что эллинов от варварских наций отделяет пропасть. Вторая — написана историком, озабоченным диахронией, исследующим одну за другой династии, часто рискующим свести историю к сборнику анекдотов.

Этнографический взгляд принимает иной характер у Тацита. С руссоистской точки зрения он

противопоставляет разложению цивилизации, чему примером Рим, здоровье «добрых дикарей», каковыми является бретонец или германец. Вот его отчим Агрикола, пытающийся приобщить бретонцев к цивилизации: «Для того чтобы эти люди, разбросанные и невежественные и именно оттого склонные к войнам, привыкли к удовольствиям мира и покоя, он поощрял их лично и помогал им официально строить храмы, рынки, дома, хваля самых деятельных и осуждая вялых... Он заставлял обучать свободным искусствам детей знатных... дабы люди, недавно еще не признававшие языка римлян, теперь взыскали бы их красноречия. Оттуда же любовь к нашей одежде, и мода на тогу; и мало-помалу они впадают в наслаждение развраще-



Историк и человек повседневный

201

том, порталами, термами, изяществом скамей; у наивных это называется цивилизацией; но это лишь вид рабства».

Однако привилегированный характер римской истории способствовал исключению других народов из исторической литературы поздней империи. Христиане унаследуют этот предрассудок. Лишь Сальвиан в середине V века полагал, что грубоватые и очень честные варвары обладают большими достоинствами, чем римские грешники.

Отныне только христиане имеют право на историю. Язычники из нее исключены. Язычники, то есть язычники в прямом смысле слова, а также «неверные» и, по крайней мере поначалу, крестьяне. Идеей, которая надолго воцарится, будет не идея прогресса, а, напротив, идея упадка. *Mundus senescit*. Мир дряхлеет. Человечество вошло в шестой и последний век жизни — старость. Но это прогресс навыворот — это также однолинейный процесс, отдающий предпочтение обществам, которые изменяются, хотя бы и в дурном смысле. И когда средневековое христианство станет повторно обращаться к языческой античности, это будет делаться для подчеркивания исключительных заслуг Римской империи и определения новой линии прогресса: от Рима к Иерусалиму. Как отметил это Опостен Реноде, Данте с гордостью повторяет предсказание старого Анхиса: «Помни, Римлянин, что ты должен править миром». Вергилий и Сивилла с теологической точки зрения предсказывают Христа, который не дает тем, кто не наследует Рим, пути к спасению.

Однако вселенское призвание христианства сохраняет открытую структуру этнографии. Любая история является всеобщей историей, все народы призваны войти в нее, даже если на самом деле ее интересы заслуживают только те, кто быстро развивается.

По причине смещения времен и мест, истории и географии, средневековый книжник бессознательно выступает в роли этнолога. Например, Гервазий Тилберийский в своих «*Otia Imperialis*», сборнике чудес (*mirabilia*), предназначенном для императора Отгона Брауншвейгского (ок. 1212), изложив в первой части историю человечества до потопа согласно книге Бытия, посвящает вторую часть мешанине географических, исторических и этнографических заметок о разных народах мира, а последнюю часть — обычаям, легендам, чудесам, собранным в различных местах, где он жил: в Англии, в королевстве Обеих Сицилии, в Провансе. Средние века, таким образом, подготавливают все, что необходимо для восприятия «доброго дикаря»: миллениаризм, уповающий на возвращение Золотого века, убежденность в том, что исторический прогресс, если он существует, совершается путем возвращения к безгрешной первобытности. Но средневековому человеку не доставало содержания, которым требовалось наполнить этот миф. Некоторое устремили взор на Восток, чему содействовала вера в Пресвитера Иоанна, и придумали антропологическую модель «благостного брахмана». Но Марко Поло не был принят всерьез. Другие обращают «дикого человека», делают

исторической антропологии

202

Мерлина отшельником. Открытие Америки неожиданно представило Европе «добрых дикарей».

Возрождение поддерживает две линии, две позиции. С одной стороны, «официальная» история связывается с политическим прогрессом, с успехом князей, с успехом городов, при этом княжеская бюрократия и городская буржуазия были двумя поднимающимися силами, желающими обнаружить в истории оправдание своего возвышения. С другой стороны, этнографическую область осваивало любопытство ученых. В литературе гений и эрудиция Рабле, например, проявляют себя в сфере вымышленной — но зачастую с крестьянскими корнями — этнографии. Как писал об этом Жорж Юпер: «Несомненно, существуют другие

эпохи, менее счастливые в этом отношении, чем античность, эпохи, чья история еще не написана. Турки или американцы, которым не хватает литературной традиции, конечно же, были бы прекрасным материалом для современного Геродота».

Ждали Геродота — явился Тит Ливий. Этьен Паскье в своих «Исследованиях» стал этнографом прошлого и дал науке «корни».

Сосуществование историка и этнографа долго не продлится. Рационализм века классицизма, затем просветители оставят историю за народами, охваченными прогрессом. «В том смысле, в каком историками были Гиббон и Моммзен, до XVIII века никого не было». С этой точки зрения Коллингвуд прав.

II

После развода более чем двухсотлетней давности историк!! .t --мпологи склонны к сближению. Новая история, сделавшись социологической, тяготеет к тому, чтобы стать этнологической. К чему же этот этнологический взгляд принуждает историка в его собственной области?

Этнология прежде всего модифицирует представление о времени истории. Она ведет к радикальному освобождению от события, реализуя таким образом идеал не-событийной истории. Или, скорее, она предлагает историю, представляющую собой набор повторяющихся или ожидаемых событий, религиозных праздников, событий и церемоний, связанных с биологической и семейной историей: рождение, свадьба, смерть.

Этнология побуждает обратиться к дифференциации исторических эпох и обратить особое внимание на область *longue duree*, на то почти неподвижное время, которое определил Фернан Бродель в знаменитой статье.

Обозревая общества этнологическим взглядом, историк лучше понимает то, что есть «литургического» в историческом обществе. Изучение «календаря» в его обмирщенных и остаточных формах (в индустриальных обществах, сильно отмеченных преемственностью, унаследованной христианством от древних религий: цикл Рождества, Пасхи, недельные рамки и т. д.) или в его новых формах (например.



Историк и человек повседневный

203

'Мажоретки —
девушки в форме,
участницы парадов.

календарь спортивных соревнований и праздников) обнаруживает значительность древних обрядов, периодических ритмов в обществах, называемых развитыми. Но здесь как никогда настоятельно необходимо взаимодействие двух позиций: этнологической и исторической. «Историческое» изучение праздников могло бы внести ясность в структуры и трансформации обществ, особенно в периоды, которые следует называть «переходными», как Средние века, которые, возможно, обрели имя, соответствующее характеру. Можно было бы проследить, например, развитие карнавала как праздника, как психодрамы городского сообщества, карнавала, сложившегося в позднем Средневековье и разрушившегося в XIX—XX веках под натиском промышленной революции.

Эммануэль Ле Руа Ладюри блестяще проанализировал кровавый карнавал в Романе 1580 года, «трагедию-балет, актеры которой сыграли и танцевали свое возмущение, вместо того чтобы высказывать его в манифестах». Но в Романе в тот год ежегодная игра превратилась в особенный случай. Чаше всего именно через ритуал, а не через действие следует вскрывать назначение праздника. Так, в своем образцовом исследовании Луи Дюмон обнаружил в церемониях с участием тарасконского дракона магически-религиозный смысл обрядов, с помощью которых тарасконцы между XIII и XVIII веками пытались снискать благорасположение амбивалентного чудовища, ставшего «зверем-эпонимом», «защитником народа». «Главный праздник, праздник Троицы,— замечает Луи Дюмон,— привлекает его к участию в большом местном смотре гильдий». То же самое наблюдалось в Лондоне, по крайней мере с XVI века, в свите лорда-мэра, где ответственность за фольклорные группы лежала на корпорациях. Таким образом, в городском обществе новые социальные группы играют в коллективных обрядах роль, предоставляемую в традиционных сельских обществах молодежи. Вот исторические мутации, которые могли бы привести нас к мажореткам* и сегодняшним сборищам хиппи. Представленные во всяком обществе, разве не связаны

литургия и праздник особым образом с архаическими обществами? Похоже, что Эванс-Притчард так и считает: «Антропологическая формация, включающая труд на земле, была бы особенно полезна для исследований древних периодов истории, где общественные институты и образ мыслей во многом похожи на общественные институты и образ мыслей естественных народов, который мы изучаем». Но были ли люди средневекового Запада (Эванс-Притчард останавливается на каролингской эпохе) архаическими? И не являемся ли таковыми мы в нашем мире сект, гороскопов, летающих тарелок и ставок на трех первых лошадей? «Литургическое общество», «играющее общество» — так ли уж отражают эти термины средневековое общество?

В противовес историку изменчивых обществ, подверженных моде горожан, этнолог выберет консервативные сельские общества, соединительную ткань истории. Отсюда, благодаря этнологическому взгляду.

К исторической антропологии

204

происходит аграризация истории. Медиевисту также позволено обратиться к этой сфере. После городского и буржуазного Средневековья, которое навязала историческая наука XIX века от Опостена Тьерри до Анри Пиренна, нам представляется более достоверным сельское Средневековье Марка Блока, Мишеля Постана, Леопольда Женико, Жоржа Дюби.

В этом обращении к повседневному человеку историческая этнология естественно приводит к изучению ментальностей, рассматриваемых как «то, что изменяется в наименьшей степени» в ходе исторической эволюции. Таким образом, как только прошупываешь общественную психологию и коллективное поведение, в сердцевине индустриальных обществ проглядывает архаика. Ментальные «ножницы» вынуждают историка становиться этнологом. Но ментальное не теряется во тьме веков. Ментальные системы исторически датируются, даже если они несут в себе обломки древнейших, милых Андре Вараньяку цивилизаций.

III

Кроме того, этнология приводит историка к выделению определенных социальных структур, более или менее стертых в «исторических» обществах, и к усложнению представления о социальной динамике, о борьбе классов. Понятия класса, группы, категории, страты и т. п. должны быть пересмотрены путем включения в структуру и в социальный процесс реалий и фундаментальных, но отброшенных постмарксистской социологией понятий:

а) Семья и близкие с ней структуры, введение которых в проблематику историка может, например, привести к новой периодизации европейской истории, следующей эволюции семейных структур. Пьер Шеню и Центр историко-статистических исследований в Кане определяют таким образом в качестве «великого постоянного в диалектике человека и пространства „существование соседских общин (смешанных с приходами только на 80%)“ с XII—XIII до XVIII века, на всем протяжении традиционной крестьянской цивилизации одного замеса, в рамках *longue ture'e...*» Изучение не столько юридическое, но этнологическое, линияжа и общины, семьи широкой и семьи узкой должно обновить основы сравнительных исследований вчерашнего и сегодняшнего Европы и других континентов, в том, например, что касается феодального общества.

б) Пол, рассмотрение которого должно привести к демаскулинизации истории... Сколько путей в истории средневекового Запада приводят к женщине! История ересей — это во многих отношениях история женщины в обществе и религии. Если в чувственной сфере есть новшество, изобретение которого обнаружилось в Средние века, — это как раз куртуазная любовь. Она создается вокруг образа женщины. Миш-ле, всегда видевший самую суть, в поисках средневековой души нашел



И

сторик и человек повседневный

205

дьявольскую красоту ведьмы и народную, следовательно, божественную чистоту Жанны д'Арк. Кто прояснит самый важный феномен «духовной» (в понимании Мишле) истории Средних веков — ошеломительный взрывной рост культа Богородицы в XII веке?

в) Возрастные группы, изучение которых ведется в отношении геронтократии, но кое-где с блеском

началось изучение молодежных групп: Анри Жаммер и Пьер Видаль-Наке по Древней Греции, Жорж Дюби и Эрих Колер по средневековому Западу.

г) Сельские классы и сообщества, значение которых в средневековом христианском мире осознал в недавнем прошлом Марк Блок и анализ которых, предпринятый марксистами, будь он избавлен от догматизма, помог бы обновить социальную историю. Здесь, впрочем, замечено одно из возможных парадоксальных следствий перерождения исторической проблематики под этнологическим углом зрения. Еще недавно история находила удовольствие в анекдотическом и романическом восстановлении событий, связанных с определенными классическими структурами в глубине «исторических» обществ, например тех же средневековых. К истории феодальных войн можно вернуться в ходе общего изучения частной войны, вендетты. Историю родовых, городских, династических факций также можно исправить под этим углом зрения: гвельфы и гибеллины, Монтеки и Капулетти, арманьяки и бургиньоны, герои войны двух Роз, вырванные из анекдотической событийности (одним из худших выражений которой они были), могут обрести научную значимость и достоинство в этнологической истории, широко применяющей компаративистские методы.

IV

Делать историю этнологической — это также значит провести переоценку магических элементов, истории харизмы.

Династические харизмы, признание которых позволит, например, «реабилитировать» феодальную монархию, которая долгое время оставалась инородной в отличие от всех других институтов. Марк Блок, упоминающий королей-чудотворцев, Перси Эрнст Шрам, растолковывающий властные знаки отличия, были пионерами исследования, которое должно заняться средневековой монархией в ее главном пункте, а не только в ее пережитках или ее магических знаках. Этнографический взгляд должен преобразить, например, ценность свидетельств, которые в пользу королевской власти средневекового Запада дают жизнь Роберта Благочестивого, дьявольская генеалогия Плантагенетов (1-й-ральд Камбрейский), попытки Карла Смелого переступить через этот магический барьер.

Профессиональные и категориальные харизмы. Что касается Средневековья, вспомним о престиже кузнеца и золотых дел мастера, чей магический образ, начиная с V века, воспримут героические поэмы и саги. Недавнее открытие в Нормандии необыкновенной

исторической антропологии

206

могилы меровингского кладбища Эрувиллет явило миру такого мага-ремесленника раннего Средневековья, захороненного с оружием знатного воина и сумкой с инструментами, специалиста, чье положение в обществе может быть понято только в совокупности исследования техники, социологического анализа и этнологического взгляда. В наших обществах надо бы проследить эволюцию врача, хирурга, наследников знахаря, колдуна. «Интеллектуалы» Средневековья — преподаватели университета, присваивают харизматические элементы, которые «ученая элита» эксплуатирует и в наши дни: кафедра, мантия, титул, знаки отличия, которые являются больше чем знаками... Тем самым наиболее авторитетные из них входят в круг общественных «знаменитостей», от триумфатора-спортсмена до «звезд» и «кумиров». Самые искусные или самые великие из интеллектуалов от Абеляра до Сартра будут довольствоваться только своим харизматическим влиянием, не прибегая к знакам отличия.

Наконец, индивидуальная харизма, позволяющая пересмотреть роль «великого человека» в истории, которая, в силу социологической редукции, освещена лишь отчасти. Если вернуться в Средневековье, то переход от династической харизмы к харизме индивидуальной проявляется, например, в Людовике Святом, который перестал быть священным королем, чтобы стать королем-святым. Обмирщение и канонизация идут рука об руку. То, что приобретается с одной стороны, теряется с другой. И как не предположить того, что изучение харизматического в истории может принести понимание далеко не анекдотичного феномена XX века — культа личности?¹

В этой плоскости находятся, в конце концов, все хатш.оги-ческие верования, всякий миллениаризм, которые отмечают возвращение сакрального во все составляющие общества и цивилизации. Далекие от того, чтобы быть принадлежностью архаических или «первобытных» обществ, эти проявления миллениаризма свидетельствуют о крахе адаптации (или смирения) в обществах, охваченных технологической акселерацией. Норман Кон показал, чем были эти апокалиптические вспышки в Средние века и эпоху Ренессанса. Сегодняшний успех религиозного сектанства, астрологии, хиппизма свидетельствует о неизбывности — в определенной исторической обстановке — адептов «gran rifiuto».

V

В то время, как Франсуа Фюре связывал «дикую» сторону истории по преимуществу с точкой зрения этнологии, я бы сделал упор прежде всего на повседневности.

Непосредственным вкладом этнологии в историю наверняка является повышение статуса материальной цивилизации (или культуры). Не без колебаний со стороны историков. Например, в Польше, где в этой области после 1945 года наблюдался колоссальный взлет, обусловлен-



Историк и человек повседневный
207

ный национальными и «материалистическими» факторами (и эпистемологическими недоразумениями), марксисты-ригористы опасались, как бы материальная инертность не захлестнула социальную динамику. На Западе великий труд Фернана Броделя «Материальная культура и капитализм (XIV—XVIII века)» не позволил новой дисциплине вторгаться в сферу истории, не подчинив первую собственно историческому явлению — капитализму. В этой обширной области, открытой любопытству и воображению историка, я остановлюсь на трех аспектах:

1) Акцент на технических аспектах. Здесь наиболее интересной проблемой мне представляется, возможно, пересмотр понятий «изобретение» и «изобретатель», который этнология навязывает историку. Марк Блок в силу этого приступил к проблематике средневековых «inventions». И здесь можно было бы обнаружить, в духе Леви-Строса, оппозицию обществ горячих и обществ холодных, или, скорее, горячей и холодной среды в недрах одного и того же общества. Споры вокруг сооружения Миланского собора в XIV веке выявляют противостояние науки и техники в конфликте между архитекторами и каменщиками. «Искусство без науки — ничто» (*ars sine scientia nihil est*) — заявили французские ученые архитекторы; «наука без искусства — ничто» (*scientia sine ars nihil est*) — ответствовали ломбардские каменщики, не менее сведущие в иной системе знаний. Этот интерес во всяком случае начал создавать историю техники и материала, притом не обязательно благородного, но и такого, как соль или древесина.

2) Появление тела в истории. Мишле потребовал этого в «Предисловии 1869 года» к «Истории Франции». Он сожалел, что история не интересуется в достаточной мере «продовольствием, многими физическими и физиологическими обстоятельствами». Его пожелание начинает исполняться. Это относится в большей степени к истории питания благодаря импульсу со стороны журналов и центров, подобных «Анналам», «Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie», «Afdeling Agrarische Geschiedenis».

Зачинается биологическая история. Особый номер «Annales E. S. C.» в 1970 году указывает на ее перспективы. Выдающаяся книга биолога, ставшего историком, — «Логика живого» Франсуа Жако — показывает, что такое соединение возможно как с одной, так и с другой стороны.

Если вернуться на собственно этнологический уровень, следует надеяться, что историки пойдут по пути, намеченному Марселем Мос-сом в его знаменитой статье о технике *тела*, постижение которой с исторической точки зрения должно стать решающим для характеристики обществ и цивилизаций.

3) Жилье и одежда должны предоставить историку-этнологу пример прекрасного диалога неподвижности и изменчивости. Проблемы вкуса и моды, главные в этих областях, могут трактоваться только в межпредметном сотрудничестве, в котором к историку и этнологу должны присоединиться эстетик, семиотик, историк искусства. исторической **антропологии**

208

Но труды, например, Франсуазы Пипоннье и Жака Хеерса заявляют о желании историков укоренить свои исследования в проверенной плодородной почве экономической и социальной истории.

4) Наконец, широчайшая задача: историки и социологи должны соединить усилия в изучении феномена, главного как для первых, так и для вторых, — *традиции*. Среди недавних работ особенно хочется выделить труды этнолога, специалиста по народному танцу Жана-Мишеля Гильше.

VI

Я бы не настаивал на том факте, что этнологическая точка зрения предлагает историку новый документальный материал, отличный от того, к которому он привык. Этнолог отнюдь не гнушается письменным документом. Но он встречает его настолько редко, что его методы строятся на том, чтобы обходиться без него.

Таким образом историк призван углубиться в аспекты повседневной жизни человека, который не утруждает (не утруждал) себя писаниной, в мир без текстов и без письма.

Тут прежде всего к месту археология, но не традиционная археология, тесно связанная с историей искусства, обращенная к памятнику или предмету, но археология повседневности, материальной жизни. Археология, иллюстрируемая английскими раскопками Мориса Бересфорда в «исчезнувших деревнях», польскими — Витольда Гензеля и его коллег в городах славянской древности, франко-польскими — VI секции Высшей Практической школы в разных деревнях средневековой Франции.

Затем возникает иконография, но и здесь иконография — только истории традиционного искусства,

связанной с эстетическими идеями и формами, сколько истории жестов, утилитарных форм, преходящих и недостойных письменного фиксирования объектов. Если иконография материальной культуры начала оформляться, то иконография ментальности, сложная, но необходимая, находится в зачаточном состоянии. Она, однако, существует имплицитно, например, в картотеке факультета искусства и археологии Принстонского университета.

Наконец, мы сталкиваемся с устной традицией. Здесь сложные проблемы. Как уловить устное в прошлом? Можем ли мы отождествлять устное и народное? Каково было в разных исторических обществах значение выражения «народная культура»? Каковы были отношения между ученой культурой и культурой народной?

VII

Я буду еще более лаконичен в некоторых важных, но достаточно очевидных аспектах влияния этнологии на историю.

Этнология усиливает некоторые современные тенденции истории. Она, например, побуждает к обобщению сравнительного и рег-



пстирик и человек повседневно! и

^у

рессивного методов. Она ускоряет отход от европоцентристской точки зрения.

VIII

Зато в конце я бы четко демаркировал границы сотрудничества между этнологией и историей, назвав несколько проблем, касающихся их взаимоотношений, некоторых трудностей и некоторых опасностей, которых можно было бы избежать в изучении исторических обществ простой и полной заменой этнологического взгляда на исторический.

Особое внимание должно быть обращено к зонам и периодам, где в контакт вошли общества и культуры, традиционно выделяемые, с одной стороны, историей, с другой — этнологией. Иными словами, изучение *аккультураций* должно позволить лучшим образом поставить этнологическое во взаимосвязь с историческим. Историка прежде всего привлечет возможность узнать, в какой мере и при каких условиях терминология и проблематика *аккультурации* может быть распространена на изучение *внутренней аккультурации* в обществе, например между культурой народной и культурой ученой, культурой региональной и культурой национальной, Севером и Югом и т. д., и как ставить проблему «двух культур», иерархизации и субординации между этими культурами.

Терминология должна быть уточнена. Ложные совпадения, вероятно, исчезнут. Я полагаю, что понятие «диахроническое», которое Клод Леви-Стросс заимствовал у Соссюра и Якобсона, чтобы успешно ввести его в этнологию, сильно отличается от «исторического», с которым его часто смешивают, желая и надеясь таким образом нащупать общий для лингвистики и для совокупности гуманитарных наук инструментарий. Возникает вопрос: если диахрония придумана Соссюром, чтобы вернуть язык созданному им абстрактному объекту, то разве совершает динамическая величина трансформацию по абстрактным системам, столь отличным от эволюционных схем, которыми пользуется историк, когда пытается постичь становление изучаемых им конкретных обществ. Не хочу тем самым еще раз возвращаться к отличию, которое само по себе представляется мне ложным, между этнологией, наукой непосредственного наблюдения над живыми явлениями, и историей, реконструирующей исчезнувшие явления. Наука всегда абстракция, и этнолог, как и историк, находится перед лицом *другого*. И тоже должен следовать за ним.

С другой стороны, отдав в свое время чрезмерное предпочтение изменчивому, быстротечному, не слишком ли поспешно историк-этнолог начинает отдавать приоритет медленнотекущему, малоизменчивому, а то и вовсе неизменному? Не вознамерился ли он, ради приближения к этнологу, сковать себя оппозицией структура/конъюнктура, структура/событие, выбирая структуру, тогда как по-

14 Заказ 1395

исторической антропологии

требности исторической проблематики постулируют сегодня преодоление ложной дилеммы структура/конъюнктура и особенно структура/событие.

Может быть, историку следует лучше осознать нарастающее в гуманитарных науках, включая этнологию, критическое отношение к неподвижному? В то время как этнология вновь берет на себя груз историчности, когда Жорж Баландье показывает, что нет обществ без истории и что понятие о неподвижных обществах — иллюзия, разумно ли историку предаваться вневременной этнологии? Если, говоря языком Леви-Стросса, существуют пусть и не горячие и холодные общества, но, как вполне очевидно, общества более или менее горячие и более или менее холодные, то правомерно ли относиться к горячим обществам так же, как к

холодным? И что сказать об обществах «теплых»?

Если этнология помогает историку освободиться от иллюзий о линейном, однородном и непрерывном прогрессе, то проблемы эволюционизма остаются. Если обратиться к смежной дисциплине — истории первобытного общества, так же связанной с дописьменными обществами, то что это в сопоставлении с историей: пред-история или просто другая история?

Как, оставаясь в непосредственной близости от этнологического видения, объяснить главный феномен изучаемых историком обществ — рост, современная экономическая скрытая форма прогресса, которую надо демифологизировать, но это и реальность, нуждающаяся в объяснении?

Впрочем, не следует ли различать несколько этнопогий из которых европейская, возможно, представляет тип, отличный от этнологии более или менее первозданных областей: индейских, африканских, океанических?

Специалист по переменам (говоря «трансформация», историк вновь оказывается в известных случаях на общей с этнологом территории, при условии неприменения слова «диахронический»), историк должен бояться потерять восприимчивость к переменам. Для него проще найти переход от первобытного к историческому или свести историческое к первобытному, нежели объяснить сосуществование и взаимодействие в одном и том же обществе явлений и групп, не принадлежащих к одной эпохе, к одной ступени эволюции. Это проблема уровней и разрывов. Что касается способа, который историк может позаимствовать у этнолога — как распознать (и уважать) *другого*, — это урок, который, к сожалению, не следует переоценивать, ибо за спорами, зачастую досадными, сегодняшняя этнология убеждает, что отрицание или истребление *другого* не является привилегией гуманитарной науки.

Символический ритуал вассалитета

ВВЕДЕНИЕ: СРЕДНЕВЕКОВАЯ СИМВОЛИКА

Под самой общей формулировкой «символические жесты в социальной жизни» — я бы хотел приступить к проблеме символики в связи с фундаментальным институтом средневекового общества — вассалитетом. Всякое общество символично в той мере, в какой оно использует символическую обрядность и в какой его изучение может зависеть от интерпретации символического рода.

Это тем более справедливо для средневекового общества, поскольку оно усилило символизм, присущий всякому обществу, внедрением идеологической системы символической интерпретации в большинство сфер деятельности.

Однако, насколько мне известно, средневековые авторы не дали, разве лишь отчасти, символического разъяснения ритуалов, присущих одному из фундаментальных социальных институтов, а именно вассалитету. Это первая проблема.

Вариант истолкования, который не следует отвергать, но который не вполне приемлем: смысл вассальных ритуалов воспринимался столь непосредственно, что толкование не было нужно их участникам или свидетелям.

Необходимо, однако, заметить, что родственные ритуалы стали объектами более или менее ясных интерпретаций.

Первые имеют отношение к королевской власти. Атрибуты власти, церемонии коронации, погребения, наследования послужили поводом символических разъяснений. Великая символическая основа средневекового Запада, Библия (преимущественно Ветхий Завет и типологическая символика, устанавливающая главную связь между Ветхим и Новым Заветом), как раз и предоставила символические образы, прежде всего царя Давида, если я не ошибаюсь, впервые мобилизованного в 686 в поддержку Карла Великого*, затем, с приходом эпохи рыцарства, Мелхиседека, царя-священника, *rex sacerdos*. Ничего подобного не существовало для сеньора или вассала.

14*

IS. исторической антропологии

'687

Далее, ритуалы возведения в рыцарское достоинство были описаны в символических, религиозных, мистических терминах, которые представляли этот институт в качестве приобщения-причастия, отмеченного, конечно же, печатью христианства. До такой степени, что рыцарское посвящение выглядит квазитаинством, в духе, определенном св. Августином в трактате «*De civitate Dei*» (X, 5), где он представляет *посвящение* (*sacramentum*) как *освящение* (*sacrum signum*), — концепция, которую разовьет Гуго Сен-Викторский в «*De Sacramentis*» приблизительно в то время, когда рыцарское посвящение озарится религиозным светом. С вассалитетом ничего подобного.

Слабые и редкие признаки позволяют считать, что люди Средневековья, во всяком случае клирики, бывшие в подобных сферах проводниками и идеологическими толкователями, только наметили символическое прочтение ритуалов вассалитета.

Известно, что Средневековье не использовало терминов «символ», «символика», «символическое» в том смысле, в каком мы употребляем их начиная с XVI века, что характерно. *Symbolum* употреблялся в Средние века клириками лишь в весьма специфическом смысле, сводящемся к догмату веры, — самым убедительным примером будет, разумеется, никейский символ. Важно, что семантическое поле символа, что характерно, было занято следующими терминами: *signum*, наиболее близкий к нашему пониманию символа, определенному св. Августином во второй книге «*De Doctrina Christiana*», а также *figura*, *imago*, *typus*,

allegoria, parabola, similitudo speculum, которые, впрочем, определяют символическую систему весьма своеобразно.

Однако термин *signum* встречается иногда и спит - предметами, вручаемыми при инвеституре фьефа. Так, в грамигс J U3 года, хранящейся в картулярии церкви Сен-Никола в Анже сказано: «Квирмархок и два его сына приняли сей бенефиций (дар) от Граде-лона, монаха церкви св. Николая, вкупе с книгой в церкви св. Петра в Нанте и дали ему поцелуй, дабы скрепить сей дар верностью; а книга, которую они также приняли от монаха, была возложена ими символически на алтарь св. Петра»*.

Встречается также, хотя и редко, как) например, отметил Эмиль Шенон, толкование *osculum*, поцелуя верности, как символа причастия. Например, в 1143 году, согласно тексту картулярия Оба-зинского монастыря в Лимузене: «Сей дар был сделан в большом зале Тюреннского замка рукой монсеньера Этьена, обазинского приора, после того как виконтесса поцеловала руку приора в истинный знак причастия»*.

Другая символическая интерпретация *osculum* в ритуале вступления в вассалитет дана в конце XIII века в немногих текстах, которые предлагают символическое объяснение вассальных ритуалов по нескольким пунктам— «Speculum juris» Гийома Дюрана(1271, переработано в 1287): «Ибо тот, кто совершает оммаж, коленопреклоненный, держит свои руки в руках сеньора и приносит ему клятву;



Символический ритуал вассалитета

213

'690

691

*692

он берет на себя обет верности, и сеньор в знак взаимной верности дает ему поцелуй». И дальше: «Сразу же за знаком взаимной и вечной любви следует поцелуй мира».

Но то, что меня здесь интересует, больше, чем фиксация символов в изменяющемся значении термина. Это фиксация конкретизации абстрактной реальности, это «близкий к эмблематической аналогии» поиск символического ритуала в совокупности актов, которыми устанавливался вассалитет. Здесь следы осознанной концепции этого средневекового ритуала еще менее различимы. Ламберт Ардрский, например, в своей «Истории графов Гинских» в самом конце XII века прекрасно описывает «клятву верности фламандцев, принесенную графу Тьерри согласно ритуалу»¹, но употреблен ли термин *rite* в строгом смысле слова, может ли он быть рассмотрен как отражающий осознанность истинного ритуала клятвозаверения, или это только стертое, избитое, лишенное своей первоначальной семантической нагрузки выражение?

Оставим пока в стороне проблему умалчивания средневековыми документами ясной символической интерпретации ритуалов вассалитета. Я бы хотел теперь выдвинуть гипотезу о том, что эти ритуалы представляют собой именно символическую церемонию и что этнологический подход может высветить существенные аспекты института вассальных отношений.

Это не значит, что я не сознаю опасностей применения такого метода к изучению вассалитета на средневековом Западе. Общество, традиционно исследуемое историками, нелегко вписывается в методы, с помощью которых этнологи изучают другие общества. Именно с учетом этих различий, точнее, одного определенного различия, я и испробую этот подход.

!. ОПИСАНИЕ

Поразительно прежде всего то, что вассальные ритуалы пускают в ход три категории в высшей степени символических элементов: слово, жест, предмет.

Сеньор и вассал произносят слова, совершают жесты, вручают или принимают предметы, которые, если вспомнить августинское определение *signum-symbola*, «кроме воздействия, оказываемого их назначением, сообщают нам нечто большее».

Итак, восстановим кратко три этапа вступления в вассалитет, которые выделяли люди Средневековья, а за ними историки средневековых институтов, на первом месте среди которых наш учитель и коллега Гансхоф: оммаж (клятва верности), обет, инвеститура фьефа⁴.

Еще два вступительных замечания. Средневековые материалы не только не дают нам символической интерпретации ритуалов вассалитета, но и предоставляют нам мало подробных описаний этих ритуалов. Даже тот воистину классический текст, в котором Гальберт из Брюгге рассказывает об оммажах, принесенных в 1127 году новому графу

К исторической антропологии

214

Фландрии Гийому, скуп на детали. Однако, как мы увидим, этнографический подход к подобным явлениям ставит именно те вопросы, на которые средневековые документы редко дают желаемые ответы.

Второе замечание. Как уже было отмечено, я часто прибегаю в лекции на данную тему к документам более поздним, чем принадлежащим раннему Средневековью, даже понимаемому в широком смысле, как это идет от традиции «Settimane». Дело в том, что древние тексты еще более лаконичны, чем тексты XI—XIII веков,

и я полагаю, что имею право обращаться к текстам этих эпох постольку, поскольку они отражают реалии, почти не изменившиеся с IX—X веков. Тем не менее в связи с попыткой интерпретации символического ритуала вассалитета я попытаюсь придерживаться хронологических рамок и буду пользоваться, главным образом, документами «подлинно раннего Средневековья» — VIII—X веков.

Текст Гальберта из Брюгге хорошо различает три фазы вступления в вассалитет.

«Во-первых, они совершили оммаж следующим образом...» — это оммаж.

«Во-вторых, тот, кто совершил оммаж, дал обет...» — это обет.

«Затем посредством жезла, который он держал в руке, граф всем

* 693 им дал инвеституры...» — это инвеститура фьефа.

Первая фаза: *hom'ium*, оммаж. Она состоит обычно из двух этапов. Первый — словесный. Это, как правило, заявление, обязательство вассала, выражающее его желание стать *человеком* сеньора. В тексте Гальберта из Брюгге вассал отвечает на вопрос своего сеньора, графа. «Граф спросил [будущего вассала], желает ли он стать *человеком* безоговорочно, и тот ответил: „Я хочу этого“». Только статистическое исследование документов, которые сохранили описание принесения ом-мажа, могло бы позволить нам ответить с относительной определенностью на очень важный, особенно с этнографической точки зрения, вопрос: кому из двух участников принадлежит инициатива, кто говорит и кто не говорит? Определенность относительная, ибо — стоит ли о том говорить? — эта статистика, вероятно, зависит от случайности набора написанных и сохранных документов, от их большей или меньшей точности и должна в известной степени учитывать региональные различия и хронологическую эволюцию.

Но сама речь символична, ибо она уже знак отношения между сеньором и вассалом, который несет больше, чем высказанные слова.

Больше ясности в аналогичном случае, — хотя и ставящем проблему вассалитета в отношениях между королями, к которой мы вернемся, — в случае вступления Харальда Датского в вассалитет Людовика Благочестивого в 826 году, согласно Эрмольду Черному.

«Прими меня, государь, — сказал он, — с моим королевством,

* 694 которое покорилось тебе. По доброй воле я предаюсь тебе на службу»*.

Так же, как при крещении новый христианин своими устами или устами своего крестного отвечает Богу, который спросил его



С

символический ритуал вассалитета

215

*695

496

*697

Власть (лат.). "698

"699 ** 700

при посредничестве священника, совершающего обряд крещения: «Желаешь ли ты стать христианином? — Я этого желаю», — вассал принимает на этом первом этапе общее, но однозначное, с точки зрения его сеньора, обязательство.

Второе действие дополняет эту первую фазу вступления в вассалитет: это *immlxtio manuum* (сплетение рук) — вассал вкладывает свои сложенные руки в руки своего сеньора, который обхватывает их своими.

Гальберт из Брюгге здесь очень ясен: «...при том, что его руки были вложены в руки графа, который их сжимал».

Такой мануальный обряд констатируют самые древние документы о вассальных ритуалах. 43-я формула Маркульфа первой половины VII века по поводу королевского дружинника гласит: «В руке нашей видели его обет верности (*in manu nostra trustem et fidelitatem*)»*.

В 757 году, согласно «*Annales regni Francorum*», Тассилон, герцог Баварии, прибывает в Компьень вверить себя вассалитету короля Пи-пина, «вверяя себя вассалитету руками»*.

В уже упоминавшейся поэме Эрмольда Черного Харальд Датский в 826 году совершает тот же жест в отношении Людовика Благочестивого: «Вскоре, сложив руки, он добровольно предался королю».

Первое замечание. Здесь есть определенная взаимность жестов. Жеста вассала недостаточно. Необходимо, чтобы на него ответил жест сеньора*.

С другой стороны, мы здесь подходим к одной из великих глав средневековой и универсальной символики — к символике руки. Многозначной символике, которая выражает наставление, защиту, осуждение, но главным образом, как здесь, покровительство, или скорее слияние повиновения и власти. Жест восстанавливает, возвращая ему всю его важность, стертый образ римской юридической терминологии, где *manus* — одно из выражений *potestas*⁵, в частности один из главных атрибутов отца *семейства*"*. Но не будем забегать вперед.

Здесь следует отметить примечательный испанский вариант первого этапа церемонии вступления в вассалитет.

Как это, в частности, прекрасно показал Клаудио Санчес Аль-борнос в своих «*Orígenes del Feudalismo*»^{ft} и позже его ученица Хильда Грассотти в первом томе своих «*Instituciones feudo — vassallaticus en Leon y Castilla*»^{**}, оммаж в Леоне и Кастилье совершался обычно по особому ритуалу: целованием руки. Как пишет об этом Грассотти: «Вассал заявлял сеньору, что желает быть его человеком, и целовал его правую руку». Запомним, что заявление сопровождало или, скорее, предшествовало жесту. Для нас здесь не важно отыскивать корни вассального поцелуя руки, испанского, как счел нужным это подчеркнуть Альборнос, — или восточного, а точнее, мусульманского, как, кажется, более склонна считать Грассотти. Я, во всяком случае, не думаю, что существует связь между целованием стопы, засвидетельствованным по поводу основания одного монастыря в известном документе 775 года, и целованием руки при вассальной клятве в Испании.

К исторической антропологии

216

* Предания в руки (лат.).

701

*702

«703

704

705

Я также не стану распространяться о спорах, вызванных введением, возможно, благодаря каролингскому, а затем французскому влиянию *hominium manuale, commendatio in manibus* в Каталонии, Наварре и Арагоне. Я удовлетворюсь пока замечанием, что испанское *osculatio manuum* отличается от *immixtio manuum*, по крайней мере тем, что сеньор в этом ритуале явно превосходит вассала, поскольку он, ничего более не делая, лишь не отказывает в своей руке для поцелуя и жест покорности вассала намного более выражен*.

Текст Гальберта из Брюгге, к которому я позволю себе вернуться как к путеводной нити, мне кажется, представляет отход от нормы, помещая в первую фазу вступления в вассалитет — *hominium* — обряд, обычно подаваемый как принадлежность второй его фазы, *обета верности* или *преданности*, включающей поцелуй, *osculum*, которым обмениваются сеньор и вассал: «Затем, при том что его руки были вложены в руки графа, который их сжимал, они соединились поцелуем».

Обычно *osculum, osculatio* (целование) сочетается с *fider* клятвой верности. Например, если опять обратиться к грамоте 1123 года церкви Сен-Никола в Анже: «И они дали ему поцелуй, дабы скрепить сей дар верностью»

Тексты, хотя вообще-то поздние, чаще всего XIII века, например «*Livre de justice et de plet*», подчеркивают, что поцелуй дается «во имя верности»[^].

Деталь, которая может показаться бесполезной, имеет для нашего исследования, с его этнографической точкой зрения, достаточно большое значение. Это характер поцелуя, способ, которым он дается. По документам, собранным Шеноном, поцелуй не[<], жжется чем-то сомнительным. Вассальный *osculum* — это поцелуй в губы, *уста в уста* (*ore ad os*), как говорит по аналогичному случаю картулярий Монморийона. Пикантная по нашим нравам деталь: женщины, кажется, были освобождены от ритуала вассального *osculum*, и поздняя интерпретация XIV века объясняет это, ссылаясь на приличия, *propter honestatem* (по причине уважения)^{**}, — интерпретация, которую я считаю ложной, что и постараюсь доказать ниже.

Историки средневекового права выдвинули в связи с *osculum* различие, которое, если оно подтвердится максимально тщательным исследованием текстов, небезынтересно, но которое, однако, не кажется мне существенным. Согласно им, следовало бы различать обряд стран обычного права, где именно сеньор давал *osculum*, от обряда стран письменного права, где, наоборот, вассал дает поцелуй сеньору, «который ограничивается тем, что возвращает его ему»^{'''}. Но здесь, на мой взгляд, важна не инициатива жеста, а взаимность, которая, кажется, существует повсюду. *Osculum* — это обоюдный ритуальный поцелуй между сеньором и вассалом. Один его дает, другой его возвращает.

Второй этап вассальной церемонии, этап клятвы преданности, как известно, завершается клятвенным обещанием. Таким образом, здесь вновь обнаруживается использование слова, но символическое значе-



Символический ритуал вассалитета

217

706

' Дарственная

*708 (лат.)

709

ние слова еще сильнее, чем для оммажа, поскольку мы имеем дело с присягой и поскольку обычно она дается на Библии или на мощах.

Часто в качестве одного из древнейших документов о вассальном *osculum* представляют текст «*CasusS.*

Galli», рассказывающий, каким образом Ноткер, избранный аббатом Санкт-Галлена в 971 году, становится вассалом Отгона I. Он как раз связывает этот обряд с обрядом присяги, в этом случае на Евангелии. «Наконец ты станешь моим,— сказал император и, приняв его в свои руки, поцеловал его. И как только был принесен евангелиарий, аббат поклялся в верности» .

У Гальберта из Брюгге, в тексте весьма ценном благодаря его определенности и аналитическому изложению, но который не следует принимать за модель ритуала вступления в вассалитет, фаза клятвы верности делится на два этапа: сначала обещание, потом присяга, на этот раз на святых мощах. «Во-вторых, тот, кто совершил оммаж, дал обет в таких выражениях: „Я клянусь в моей верности быть преданным с этого мгновения графу Гийому и хранить ему перед всеми и полностью свое почтение по совести и без обмана". В-третьих, он поклялся в этом на мощах».

В 757 году, согласно знаменитому месту из «*Annales regni Francorum*», которые я уже цитировал, Тассилон, герцог Баварский, использовал ту же последовательность с Пипином Коротким. После *commendatio per manus* «он поклялся многообразными и многочисленными клятвами, возложив руки на святые мощи. И он пообещал верность королю Пипину и его наследникам, сеньорам Карлу и Карломану, так, как по закону это должен делать вассал» .

Дойдя до этого этапа вассальной церемонии, вассал становился «человеком уст и рук сеньора». В 1110 году, например, Бернар Аттон IV , виконт Каркассонский, в таких выражениях совершал оммаж и давал обет верности за определенное количество фьефов Леону, аббату Нотр-Дам-де-ля-Ласс: «Во имя всех и каждого я приношу оммаж и клятву верности рук и уст тебе, монсеньер Леон, аббат, и твоим наследникам»*.

В частности также в *caffa donationis*^ 1109 года Альфонс Воинственный, обращаясь к своей жене, донье Урраке, использует часто употребляемое выражение «человек уст и рук» («И пусть все вассалы (*homines*), которые нынче держат от тебя фьеф (*honog*) или примут его в будущем, пусть все поклянутся вам в верности и станут

v** вашими вассалами уст и рук»); .

Выражение во всех отношениях знаменательное, ибо оно утверждает существенное место телесной символики в культурной и ментальной системе Средних веков. Тело — это не толькоместилище души, но это символическое место, где свершается — во всех своих формах — человеческое предназначение. В загробном мире именно в телесной форме (по крайней мере, до Страшного суда) душа исполняет свою судьбу в радости, или в горе, или в очищении.

В конце церемония вступления в вассалитет завершается инвеститурой фьефа, которая осуществляется посредством передачи сеньором некоего символического предмета своему вассалу.

исторической **антропологии**

218

'710

* Но посредством
некоторых символов
(лат.).

«Затем,— говорит Гальберт из Брюгге,— жезлом, который он держал в руке, граф дал им инвеституры...»

Здесь мы находим, на мой взгляд, относительно второстепенный аспект символики вассального ритуала, введение в действо уже не слов или жестов, а символических предметов. Этот аспект, однако, по-своему интересен, и у нас есть возможность лучше подступиться к нему, поскольку он был разработан Дю Канжем в удивительной статье «*Investitura*» из его глоссария .

Статья замечательная, по меньшей мере по трем основаниям. Прежде всего потому, что она собрала воедино тексты, которые представляют собой поистине *корпус* символических предметов и жестов, используемых в ходе акта инвеституры,— 99 разновидностей!¹

Далее, потому, что она начинается с настоящего эссе о символике средневековой инвеституры.

Наконец, потому, что она предлагает попытку типологии символических предметов, используемых в инвеституре Средних веков. Дю Канж подчеркивает, что инвеституры совершались не только устно или с помощью простого документа, или грамоты, *sed per symbola quaedam**. Эти символические предметы должны были отвечать двум целям: обозначить переход обладания неким объектом (*dominium rei*) от одного к другому, соответствовать священному обычаю так, чтобы этот переход был всеми признан как акт, имеющий юридическую силу.

Дю Канж упорядочивает различные символические предметы, которые он отмечает в документах инвеституры, по двум следующим типологиям.

В первой он выделяет предметы, имеющие отношение ^ вручаемому объекту, например ветвь, комок земли или трава, которые обозначают инвеституру земли. Затем те, которые обозначают передачу *власти* (*potestas*), главным образом в виде *стебля* (*festuca*). Далее — предметы, кроме передачи власти символизирующие право полного пользования собственностью (*ius evertendi, disjiciendi, succidendi, melendi* — право отторгать, дробить, отделять, делить), речь главным образом идет о ножах или мечах. Остаются две категории; символических предметов инвеституры, связанных с обычаями, традициями, историей. Связанные с древними традициями: перстень, знамя. Те, которые стали символическими в течение Средних веков, вне всякой древней традиции, в частности происходящие от вооружения (шлем, лук, стрела) или от предметов быта (рог, кубок и т. д.).

Во второй типологии Дю Канж, прежде чем привести все прочие символические предметы в алфавитном

порядке, ставит на первое место три вида предметов, которые, по его мнению, чаще всего возникают в инвестициях: 1) то, что имеет отношение к земле, в особенности *cespes* (ком) или *quazo* (дерн); 2) различные начальственные жезлы, главным образом *baculum* (палка), *fustes* (ветка); 3) предметы, связанные с *ius evertend't* (право отторжения), и особенно *cultellus* (нож).



Символический ритуал вассалитета

219

Я не намерен ни заниматься исследованием 99 символических предметов, зарегистрированных Дю Канжем, ни браться за подробный критический разбор этого, повторяю, замечательного исследования.

Ограничусь тремя замечаниями.

Первое — вторая типология представляется предпочтительной с учетом:

- а) отношений этноисторического характера;
- б) документированной частотности употребления.

В первом приближении — и эта классификация подлежит пересмотру — я бы выделил:

1. Символы социоэкономические — где действительно проявляется преимущество всего связанного с землей и, кажется, предпочтение отдается естественной, невозделанной земле.

Например: *per herbam et terram* (травой и землей), *per festucam* (стеблем), *per lignum* (куском дерева), *per gantum* (прутом), *per virgam vel virgulam* (веткой или веточкой) и т. д., с редкими заимствованиями из области рыболовства — *per pisces* (рыбами) или денежного хозяйства — *per denarios* (деньгами).

2. Символы социокультурные (здесь я рассматриваю культуру в антропологическом значении, в ее противопоставлении природе) с двумя большими подгруппами:

а) телесные жесты:

per digitum (пальцем), *per dextrum pollicem* (правым большим пальцем), *manu* (рукой), *per capiUos* (волосами), *per floccilum capiUorum* (прядью волос);

б) одежда:

per capetum (шапкой), *per corrigiam* (кожаным поясом), *per gantum* (перчаткой), *per linteum* (рубашкой), *per manicam* (манжетой), *per tappulam* (платком), *per pannum sericum* (шелковым покрывалом), *per pileum* (фригийским колпаком), *per zonam* (поясом) — с акцептацией все же пояса и перчатки.

3. Символы социопрофессиональные, среди которых преобладают символы основных функций социальных категорий: духовенства — *per calicem* (потиром), *per claves ecclesiae* (храмовыми ключами), *per clocas ecclesiae* (храмовыми колокольчиками), *per /em/am pastoralem* (пасторской ферулой) и т. д. и рыцарства — *per gladium* (мечом), *per hastam* (копьем), но в которых в случае с духовенством акцентируются предметы, касающиеся книги и письма: очень часто *per bibliothecam* (библиотекой), *per chartum* (грамотой), *per librum* (книгой), *per notulus* (грамотами), *cum penna et calamario* (пером и чернильницей), *per pergamenum* (пергаментом), *per psalterium* (псалтырью), *per regulam* (уставом), *per textum euangeiui* (текстом Евангелия). Отметим также символические предметы крестьянина, часто одновременно орудие труда и оружие: *per cultellum* (ножом), *per cultrum vel cultellum* (сошником или ножом), *per /offices* (ножницами), *per furcam ligneam cum veru* (деревянными вилами).

исторической **антропологии**

220

Второе замечание: основания для классификации должны быть пересмотрены, так как они не соответствуют ни культурному и ментальному инструментарию Средних веков, ни нашим современным научным категориям. Они зиждутся на понятиях римского права: *dominium*, *ius evertendi*, *potestas* и т. д., которые здесь не представляются нам уместными, по крайней мере по существу*.

Наконец, самое символическое предметов следует уточнить, прежде всего в части толкования на первом уровне (намного более сложная символика *festuca* или *cultellus*), и не следует отрывать эти предметы и их значение от целостности ритуала.

Чтобы уловить эту целостность, необходимо добавить к обрядам вступления в вассалитет, которые мы только что описали и проанализировали, обряды выхода из вассалитета.

Здесь как раз стоит привести единственное, насколько мне известно, исследование, которое, используя статью Меллера (*Ernst von Moeller. Die Rechtssitte des Stabsbrechens. 1900*) и «великий труд» фок Амира 713 (*Karl von Amira. Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik. 1909*)⁺, попыталось углубить изучение ритуала воздания оммажа сравнительной символикой и, некоторым образом, правовой этнографией. Это замечательная статья молодого Марка Блока, в которой угадывается будущий автор «Королей-чудотворцев» — «Формы расторжения оммажа в древнем феодальном праве», изданная в 1912 году.

Прежде всего это исследование напоминает, что церемонию вассалитета следует изучать, если так можно выразиться, в «двухсклошам» аспекте: вступления и выхода (расторжения оммажа, к которому следует добавить отречение). Символика ритуала, призванной — лт;шовить социальную связь, понята полностью только тогда, когда она рассмотрена одновременно в создании и разрушении связи, даже если это последнее

случается лишь изредка.

Далее это исследование указывает, что церемониальные формы вассальных институтов выявляются только путем сравнения с аналогичными или родственными ритуалами.

Наконец в приложении Марк Блок, комментируя текст салического закона, приводимый Эрнстом фон Меллером, побуждает к изучению вассальных обрядов в русле гипотезы, относящейся к «истокам феодализма», — проблематике, которую позже сам частично отверг (вспомним критику исследования истоков в его «Апологии истории»), но которая, возможно, может сегодня служить проводником в интерпретации символической системы вассалитета — вести изучение в направлении символики родства.

Марк Блок собирает примеры *exfestucatio* (ритуала расторжения связи с помощью стебля), в целом заимствованные из хроник или героического эпоса XII—XIII веков, включая случаи, где бросается не *festuca*, а другой символический предмет. Он особо распространяется по поводу отрывка о таком жесте из «Рауля де Камбре» (конец XII века), где Бер-нье, оруженосец Рауля, расторгает оммаж по отношению к Раулю, пото-



Символический ритуал вассалитета

221

'714

му что тот стремится лишить семью Бер-нье ее законного наследства. Бер-нье «... вырвал через кольчужную сетку три ворсинки своей горностаевой одежды и, бросив их в сторону Рауля, сказал ему: „Человек! Я забираю у вас обратно мое слово чести. Не говорите потом, что я вас предал“» (v. 2314—2318, ed. P. Meyer). Он приводит также особенно интересный текст, *exemplum*, в котором цистерцианец Цезарий Гейстербахский в своем «*Dialogus miraculorum*» (около 1220 года) рассказывает, как молодой рыцарь расторгает оммаж с Богом и присягает Дьяволу: «Он отверг своего создателя устами, разорвал свой оммаж, бросив рукой соломинку, и совершил оммаж дьяволу». Вновь находим идею человека уст и рук, а Марк Блок в связи с *tapi* подчеркивает, «что именно в жесте руки необходимо искать главное действие». Я бы, однако, не стал следовать за Марком Блоком, когда он сводит *exfestucatio* к отречению. Я скорее полагаю, что прав Шенон, употребляя это выражение для обозначения девес-титуты, или отречения по соглашению обеих сторон — сеньора и вассала, договора о разводе, осмелюсь сказать, скрепленного *oscutum*.

Еще Гальберт из Брюгге дает ценные ценные сведения о ритуале *exfestucatio*. После убийства графа Фландрии Карла Доброго началась распря между новым графом Гийомом КАНТОНОМ и некоторыми из его подданных и вассалов. Они, как мы это видели, принесли Гийому вассальный оммаж в Брюгге. Но кое-кто, в первую очередь Иван из Ало-ста, посчитали, что новый граф нарушил свои обязательства, а буржуа Гента поддержали их против графа. Граф, желая подавить мятеж буржуа, хотел разорвать оммаж, который приносил ему Иван (*igitur comes prosiliens exfestucassd Iwanum si ausus esset prae iumultu civium illorum*), но ограничился символическим высказыванием о том, что хочет, отрекаясь от принятого им оммажа, опуститься до того, чтобы стать равным своему вассалу, дабы объявить ему войну (да/o *ergo rejedo hominio quod michi fecisti, parem me tibi facere, et sine dilatione hello comprobare in te...*).

Стремление графа к разрыву оттеняется реальным разрывом, который совершили в предшествующем 1127 году вассалы шателена Брюгге, который принял убийц Карла Доброго, и здесь *exfestucatio* было не только заявлено, оно было конкретно исполнено символическим жестом: «Взяв соломины, они бросили их для расторжения оммажа, клятвы верности и защиты осажденных».

Тем не менее подробностями о разрыве оммажа мы располагаем еще в меньшей степени, чем о вступлении в вассалитет, и не только по причине текстуального умолчания, как считал Марк Блок. По вполне очевидным причинам ритуалы разрыва были более краткими — разлад меньше, чем соглашение, годится для сложной церемонии. Но следует, как мне кажется, особо заметить, что два «склона» вассального церемониала асимметричны. Не каждому символическому моменту одного соответствует такой же символический момент другого. Следовало бы, может быть, более пристально рассмотреть эту асимметрию.

Здесь мы ограничимся представлением системы, установленной разными фазами и разными жестами, которые мы только что описали.

С исторической антропологии

'715

*717

II. СИСТЕМА

Мы настойчиво утверждаем тот факт, что цельность обрядов и символических жестов вассалитета образует не только церемониал, ритуал, но систему, то есть то, что функционально только тогда, когда ни один существенный элемент из нее не выпадает, и то, что обладает своим значением и своей силой действия только благодаря каждому из элементов, смысл которых выявляется только в отношении целостности. Оммаж, клятва верности и инвеститура неизбежно соединяются и образуют символический ритуал, незыблемость которого меньше связана с силой и, в этом случае, с квазисвященным характером традиции, чем с внутренней спаянностью системы. К тому же создается впечатление, что и современники воспринимали это таким образом.

Последовательность действий и жестов: оммаж, клятва верности, инвеститура — не просто последовательность во времени, это последовательность логическая и необходимая. Можно даже задаться вопросом, не происходит ли суммарный характер описаний обрядов вассалитета от более или менее сознательного желания сообщить без отступлений, что главное разворачивается во всех этих необходимых фазах. Весьма часто совокупность трех ритуальных действий выражается в одной-единственной фразе, во всяком случае объединяются оммаж и клятва верности. Возьмем уже приведенные примеры:

а) когда Гийом Длинный Меч становится вассалом Карла Простоватого в 927 году, «он вверяется в руки короля, чтобы стать его человеком в войне, и он обещает свою верность и подтверждает присягой» ;

б) когда Генрих II, согласно Титмару Мерзебургскому, прибывает на восточные границы с Германией в 1002 году, «все служившие прежнему императору скрестили свои руки с руками короля и скрепили присягой обет верно помогать ему»*.

То, что символические жесты связаны во времени и в необходимости системы, часто подчеркивается соединительными союзами: *e/, ac, que*.

Когда повествование расчленено на несколько эпизодов и фаз, часто утверждается краткость времени, разделяющего последовательные эпизоды:

а) в повествовании Эрмольда Черного о вступлении датского короля Харальда в вассальную зависимость к Людовику Благочестивому и о его инвеституре в 826 году:

«Вскоре, сложив руки, он добровольно предался королю...

И Государь сам принял его руки в свои почтенные руки...

Вскоре Государь, следуя старому обычаю франков, дает ему коня и оружие...

Между тем Государь делает дар Харальду, который *отныне* является его верноподданным»*;

б) в описании вступления Ноткера, избранного аббатом Санкт-Галлена, в вассальную зависимость к Отгону I в 971 году:



*718

223

«Наконец ты станешь моим,— сказал император и, приняв его в свои руки, поцеловал его. И как только был принесен евангелиарий, аббат поклялся в верности»*.

В самом, без сомнения, подробном повествовании об этой системе, которым мы располагаем,— в повествовании Гальберта из Брюгге о вступлении в вассалитет и об инвеститурах разных фламандских сеньоров с прибытием нового графа Фландрии Гийома в 1127 году, рассказчик, давая относительно длинное описание, испытывает потребность особенно подчеркнуть последовательность фаз: «Во-первых, они совершили оммаж следующим образом... Во-вторых, тот, кто совершил оммаж, дал обет в следующих выражениях... В-третьих, он присягнул в этом на святых мощах. Затем, посредством жезла, который он держал в руке, граф дал им всем инвеституры...». А чтобы дополнить впечатление нерасторжимо связанного целого, в котором каждый жест неизбежно влечет за собой следующий жест таким образом, что система замыкается сама на себя, Гальберт заканчивает, вспоминая в заключительной фразе начальные эпизоды: «...им всем, кто сим договором обе-^f 719 щали ему верность, совершили оммаж и одновременно дали присягу»¹».

Но существование этой системы символических жестов может быть если не доказано, то, по крайней мере, быть признано вероятным, только когда предложена правдоподобная интерпретация. Я попытаюсь сделать это на двух уровнях.

Первый уровень интерпретации находится на поверхности каждой фазы символического ритуала и определяет отношение между двумя участниками — сеньором и вассалом.

Предвосхищая сопоставления, которые представлю ниже, между средневековым западным вассалитетом и другими социальными системами, я освещу эту интерпретацию, прибегнув к анализу Жака Маке в его исследовании «Власть и общество в Африке», потому что оно кажется мне способным подчеркнуть смысл социальных отношений, ис-^s720 следуемых мной[^]. Даже если не обращаться к значимым чертам, которые ниже выявит этнографический анализ, я думаю, что в первой фазе, в *оммаже*, главное — это выражение субординации, более или менее проявляемой вассалом по отношению к своему сеньору. Конечно, как мы видели, инициатива действия может идти от сеньора, и *immixtio manuum* — вернусь к этому — это жест встречи, обоюдного соглашения. Я исключаю из этого доказательства слишком очевидный пример испанского варианта целования руки, где более низкое положение вассала подчеркивается еще сильнее. Во всех этих случаях неравенство статусов и ролей проявляется в жестах так же хорошо, как и в словах. В *immixtio manuum* ясно, что руки охватывающие принадлежат лицу высшему по отношению к тому, чьи руки охвачены. По Гальберту из Брюгге, вассал графа Фландрии, сложивший свои руки, есть принятый, но пассивный (что отмечает словесная грамматическая форма) объект объятия, схватывания руками графа: «И при сплетении рук он был обнят руками графа». Разумеется, в жесте сеньора — обещание

* Предаться кому-то в руки (лат.).

Принять кого-нибудь в руки (лат.).

Складывают руки еред королем (лат.).

"723

помощи, защиты, но здесь как раз в силу этого обещания акцентируется верховная власть во всех смыслах этого слова. Это отношение зависимости. В африканских примерах Жак Маке определяет ее таким образом: «Зависимость, эта потребность в помощи другого, чтобы существовать, — есть доминанта в определенных, общепризнанных или даже институционализированных отношениях у некоторых обществ. По причине такого преобладания назовем их отношениями зависимости. Они асимметричны: один помогает и поддерживает, другой, с одной стороны, принимает эту поддержку, эту помощь, а с другой — несет различного рода службу своему покровителю. Отношение не может поменять направленность: покровительство и служба — вещи разного порядка»*. И еще: «Чтобы исполнить свою роль, покровитель должен иметь на то средства. Таким образом еще до начала отношений он значительнее своего будущего подданного».

В этом действии, если смотреть с позиции вассала, присутствует если не самоуничижение, то, по меньшей мере, знак почтительности и более низкого положения, выраженный через простой жест «*manus alicui dare*», «*in manus alicuius dare*»* или через значение, которое ему предается: «*sese... committit*» (поручает себя — Гийом Длинный Меч перед Карлом Простоватым), «*se commendans*» (себя препоручает — Тассилон перед Пипином), «*se tradidit*» (предается — Харальд Людовику Благочестивому). Если смотреть с позиции сеньора, это прием, оказываемый высшим, — «*aliquem per manus accipere*»^ . Когда выражение настаивает на соединении рук, что-то во фразе отражает превосходство сеньора. Восточные вассалы Генриха II «*regi manus complicant*», но это уже если и не ней<-л *м, го, по меньшей мере, подчиненные военные союзники предыдущем о императора, те, «кто служил предыдущему императору».

В словах выражается то же неравенство. Если, как в тексте Гальберта из Брюгге, именно сеньор вызывает вассала, то он делает это в выражениях, доказывающих его верховное положение, это почти требование: «Граф спросил [будущего вассала], желает ли он стать его человеком безоговорочно (*in/egre* — целиком)», а *integre* требует почти «безусловной отдачи». Когда вассал отвечает «я желаю этого» (*volo*), это слово выражает обязательство низшего, а не волеизъявление равного**.

Наконец, выражения, которые, говоря предположительно, определяют *оммаж*, не оставляют сомнения в том, что на этом этапе речь идет прежде всего о признании вассалом положения подчиненного, ритуально подтверждающее его изначально низшее положение. «...Желает ли он стать (*fieri*) его человеком», — говорит Гальберт из Брюгге, а упоминавшаяся выше английская грамота еще более точна: «Стать (*/ore*) его удельным человеком». Перед лицом высшего *оммаж* делает низшего подчиненным. «*Fieri*», «*fere*» как раз и выражают эту трансформацию, это рождение вассала. Что касается *homo*, не забудем, что в обществе, где долгое время человек — это



Символический ритуал вассалитета

225

'724

*726

15 Заказ 1395

своего рода вещь перед лицом *domlnus*, земного сеньора, являющегося лишь образом и представителем небесного Сеньора, это слово отражает субординацию на двух концах социальной лестницы *homines* с особыми значениями вассала, с одной стороны, и слуги — с другой.

Таково первое действие ритуала, первая структура системы, порождающая отношение неравенства между сеньором и вассалом.

Второе действие, клятва верности, ощутимо меняет дело. Я напоминаю — ибо эта деталь мне кажется существенной — что символический жест, который ее выражает, *osculum*, — это поцелуй в губы.

Напоминаю, что я разделяю (не будучи убежден в ее важности относительно главного значения жеста), на мой взгляд, верную гипотезу некоторых историков права, согласно которым в странах обычного права именно сеньор давал *osculum*, тогда как в странах письменного права эта инициатива принадлежала вассалу. Это обстоятельство, повторяю, было бы интересно для истории правовой культуры и — шире — культурных традиций. Но — повторяю и это — суть в том, что тексты тут особенно настаивают на соединении действий и равенстве в физическом жесте. Гальберт из Брюгге, такой точный, такой внимательный к правильности словоупотребления, как хороший нотариус, подчеркнув асимметрию *сплетения рук*, говорит: «Они соединились в поцелуе». А Гийом Дюран в «*Speculum juris*» (хотя и созданном в стране письменного права) если и отдает инициативу поцелуя сеньору, подчеркивает, что смысл и цель символического жеста — это утверждение обоюдной верности: «И сеньор в знак взаимной верности его [вассала] целует»*.

Но мы не ограничиваемся свидетельством текстов. Если союз рук входит в очень богатую, но достаточно

ясную жестикулярную систему символов, то поцелуй — как этому вернуть — является частью не менее богатой, но гораздо менее понятой символики: слишком велико разнообразие использований и назначений. Начну с обращения к этнологам. Несмотря на различия этнологических теорий, поцелуй *в губы*, кажется, все же восходит к верованиям, которые утверждают обмен либо *дыханием**, либо слюной. Он воскрешает в памяти обмен кровью, который встречается в другого типа соглашениях или очень торжественных союзах. Разумеется, я не считаю, что сеньоры и вассалы средневекового Запада сознавали, что осуществляют обмен такого порядка и, несмотря на все «язычество», которым было отмечено их христианство, я не вижу, каким образом верования, лежащие в основе этих обрядов, могли бы сознательно проявиться. Но я полагаю, что от изначального обряда сеньоры и вассалы сохранили главное символическое значение. Обмен дыханием или слюной, как и обмен кровью, помимо других значений, к которым я вернусь, совершается между равными, или лучше сказать, *делает равными*. *Osculum* одновременно соединяет в положении на сей раз симметричном губы сеньора и вассала и ставит их на один пространственный уровень, делает их равными.

* 727

728

*729

§730

731

Наконец, инвеститура явно восходит к обряду дарения/отдаривания. После фазы неравенства — равенства система завершается собственно обоюдной связью, договором взаимности. Достаточно вернуться к финалу ритуала, излагаемого Гальбертом из Брюгге в 1127 году: «Затем посредством жезла, который он держал в руке, граф дал инвеституры всем, кто сим договором обещали ему верность, совершили оммаж и одновременно дали присягу»*. Здесь всё: и определение церемонии, которая представляет собой заключение *пакта*, договора, и отдаривание инвеститурой, которое отвечает на дар оммажа и клятвы верности (присяги).

В хронологическом начале процесса Тассилон в 787 году получил подтверждение во владении герцогством Баварским в обмен на свою присягу верности («И Тассилону, повторившему свои клятвы, было позволено сохранить герцогство»)¹, а еще более близким к вассалитету образом Харальд в 826 году получил от Людовика Благочестивого виноградники и плодородные земли в ответ на оммаж и присягу, которые сделали его подданным императора: «Между тем Государь делает дар Харальду, который отныне является его верно-подданным... виноградниками и плодородными землями»*.

Этот аспект вассалитета, основанный на дарении/отдаривании, когда фьеф вручается человеку, совершившему оммаж и обещавшему службу, Жак Маке обнаружил в африканском институте, связанном со скотом, что этимологически напоминает вероятные истоки средневекового фьефа. Речь идет о *ubuhake* в Руанде. «Посредством *ubuhake* — название, идущее от глагола, обозначающего „выразить знаки почтения“, — один человек обещал другому исполнять определенные натуральные повинности и службы и просил предоставить в его распоряжение одну или несколько голов скота». *Ubuha* породил обоюдную связь между сеньором (*shebura*) и вассалом

Итак, система приняла законченный характер.

Без сомнения, аспект взаимности проявил себя и в оммаже, и еще больше через *osculum*, но только инвеститура фьефа, заставляя отвечать материальным отдариванием сеньора на дар обещаний вассала при оммаже и клятве верности, скрепляет печатью обоюдный характер вассального договора. Марк Блок настаивал на этой обоюдности, которая корректирует, — не устраняя его, — неравенство между сеньором и вассалом. Сравнивая, — чтобы выделить в них различия, — феодальные связи и формы свободной зависимости, присущие другим цивилизациям, он пишет: «Сами обряды как нельзя лучше выражают антитезу: „земному поклону“ русских служилых людей, целованию руки кастильскими воинами противопоставляется наш оммаж, который через жест объятия рук руками и через поцелуй двух уст делал сеньора не столько просто господином, вынужденным лишь принимать, сколько участником настоящего договора»**.



Символический ритуал вассалитета

227

*732

* Потлач — обряд североамериканских индейцев, предполагающий взаимное дарение.

Наконец следует отметить, что если оммаж, клятва верности и инвеститура фьефа организуют цельную и законченную систему, то значения последовательных символических обрядов не уничтожают Друг Друга, а дополняют. Вассальная система — это, без сомнения, договор между двумя лицами, из которых один, вассал, оставаясь всегда стоящим ниже другого (более низкое положение «символизируется» оммажем), становится в результате обоюдного договора («символом» которого является фьеф) равным ему относительно всех тех, кто остается вне этой договорной системы. Если воспользоваться терминами Жака

Маке, вассалитет — «это система, которая в основе своей есть товарищеское отношение, идентифицируемое по имени, известному всем членам совокупного общества» .

Второй уровень интерпретации системы символических жестов вассалитета должен располагаться уже не в плоскости каждой из фаз, элементов системы, но в плоскости системы, взятой в целом.

Ритуалы вассалитета, которые мы наблюдаем в западном средневековом обществе, действительно образуют *глобальную символическую систему*, и эта система *оригинальна*, что я впоследствии попытаюсь доказать. Но факт организации уникальной целостности не мешает этой системе быть созданной по общей базовой модели.

Мне кажется, что социальные системы могут выражаться символически сообразно экономическим, политическим либо семейным моделям.

Можно поразмыслить о модели экономического типа, которую определяет необходимое дополнение оммажа и клятвы верности, инвеститура фьефа, представляющая собой отдаривание, экономический смысл которого — какую бы форму не принимал фьеф — одновременно фундаментален и очевиден. Но никакая из двух основных экономических моделей взаимности, которые предлагают до-индустриальные общества, кажется, не может быть соотнесена с феодально-вассальной системой.

С одной стороны, система потлача* не может быть соотнесена с феодальным дарением/отдариванием, так как нельзя говорить о по-тлаче в обществе, в котором эта практика экономически не обобщена. Не существует потлач ограниченного использования. Однако какова бы ни была значительность феодально-вассальной системы в экономических структурах и практике общества средневекового Запада, эта система не охватывает всей сферы средневековой экономики. Между тем, что относится к аллодиальной собственности, и тем, что принадлежит к обмену докапиталистического типа, собственно феодальная экономическая модель распространяется только на часть экономической практики средневекового общества. С другой стороны, феодальное дарение/отдаривание, если оно вводит в систему обмена престиж и женщин, включается в экономические и социальные структуры, отличные от структур тех обществ, где действует

15* исторической антропологии

228

потлач. Более обобщенно, даже упрощенно, можно сказать, что эта базовая модель не распространяется на феодально-вассальную систему, потому что экономика и общество средневекового Запада если и напоминают в некоторых аспектах экономику и общество, именуемые «первобытными», однако очень отличаются от них.

С другой стороны, система договора, какой она была известна, главным образом, римскому миру (и праву, которое он разработал), тоже не может быть моделью феодально-вассальной системы, так как в той системе, как в договоре *emptio/venditio* (купли/продажи), существует передача права собственности, тогда как в феодально-вассальном договоре нет отказа сеньора от *dominium* в пользу вассала. Есть ли необходимость напоминать, что если средневековому обществу понятие и практика права собственности были настолько известны, как об этом было сказано, то тем не менее феодально-вассальный договор, в особенности инвеститура, устанавливает иерархию прав и обязанностей, а не переход высшего права собственности от сеньора к вассалу.

Тогда можно было бы обратиться к базовой системе политического типа. Так же как аспект дарения/отдаривания или в высшей степени жесткого договора в феодально-вассальной символике мог породить экономическое отношение, так же и часть символических жестов вступления в вассалитет (если не вся их совокупность) могла, вероятно, находиться в сфере *власти*. *Immixtio manuum* может навести на мысль о *manus* римского права, воплощении и, в конце концов, о синониме *potestas*, но в символическом ритуале вассалитета *manus* — не абстрактное понятие, не то, что значит, обозначает и даже символизирует, это то, что рука делает, а не то, чем она является. *Osculum* тоже мог бы заставить подумать о передаче жизненной силы и, следовательно, могущества, о магической передаче полномочия (полномочий). Но, повторяю, даже если таков изначальный смысл поцелуя во всех или некоторых обществах, этот смысл не имеет отношения к вассальному *osculum* или, по крайней мере, исчезает из него в эпоху, когда вассальная клятва верности входит в сложившуюся систему. Даже если бы он имел значение, близкое к *поцелую мира* христианской литургии,— что я исключаю ниже,— он устанавливал бы между сеньором и вассалом отношение, отличное от отношения передачи власти. Но это «уста в уста», совсем как *immixtio manuum*, мне кажется, должно прежде всего расположить двух участников иерархически по отношению друг к другу: в первом случае — в отношении неравенства, во втором случае, напротив,— равенства. Наконец, в символических предметах инвеституры — как это делали многие — можно было бы поставить на первое место знаки отличия власти, которые мы тут находим (перстень, жезл, меч, скипетр) и которые отождествляют со знаком главенства, в частности, часто встречаемую палку. Что же касается знаков власти, то историки и юристы — я вернусь к этому — напрасно смешивали (как, впрочем, порой и люди Средневековья — но они имели на то свои причины) церковные или королевские инвеституры с вассальными инвеститурами, тогда как речь



Символический ритуал вассалитета

229

*733

5736

идет, на мой взгляд, о явно различных системах. По поводу палки я отсылаю к критике тезиса фон Меллера фон Амирой и Марком Блоком*, а в завершение напомним другие хорошо известные вещи. Вассальный договор, создающий систему взаимных обязательств, — это не переход *potestas* над фьефом от сеньора вассалу. Исключим, наконец, наложение обычного сеньориального права на феодально-вассальную систему форм власти. Прежде всего, обычное сеньориальное право представляет собой эволюцию доманиального режима, который не отражает сущности феодально-вассальной системы, и если справедливо настаивать на связях, объединяющих фьеф и сеньорию, то обе реалии в то же время следует тщательно разводить.

Нам необходимо именно теперь изложить и попытаться обосновать центральную гипотезу этой лекции.

Символическая система вассалитета имеет в качестве базовой семейную модель, систему родства.

Кажется, уже сама терминология ориентирует на это.

Главное определение вассала — это «человек рук и уст».

В связи с рукой повторим, что главное — это то, что она *делает*. Она действует в каждой фазе ритуала. В *оммаже* она соединяет в неравных обстоятельствах сеньора и вассала. В *клятве верности* она подтверждает, сопровождая жестом на Библии или мощах, поцелуй равенства. В *инвеституре* она дает, с одной стороны, и принимает — с другой — предмет, который скрепляет договор. Я избегаю ссылки на *manus* римского права, потому что это слово стало в римскую эпоху абстрактным синонимом власти, но не стоит забывать, что оно обозначало, в частности, власть *paterfamilias*[^] и что в средневековом христианстве рука, осмелюсь сказать, получает признание раньше всего другого: вездесущая, начиная с иконографии, рука Бога-Отца.

Что касается *зуб*, то есть поцелуя, его роль мне представляется отличной и от древнего христианского литургического поцелуя, который датируется, вероятно, временами ап. Павла, и от поцелуя мира, хотя в этом последнем случае, вероятно, в XI—XII веках, имела место контаминация, когда по поводу разного типа договоров часто говорится об *osculum pads* и *fidei*. Но если вассальный поцелуй и может быть сопоставлен с другим ритуальным поцелуем, то, как мне кажется, им является поцелуй обручения, которому Э. Шенон также посвятил замечательное исследование*. Обычно поцелуй отмечает вступление в инородную семейную общину, в частности в брак. Обычай дохристианский. Тертуллиан напрасно осудил его как безбожный**.

Но эти сопоставления если и открывают некоторые следы, не являются доказательствами. Я придаю большее значение в фазе инвеституры месту особого символического предмета, предмета, который выделил Марк Блок в вышеприведенной статье. Речь идет о *festuca*, *соломине* (это может быть также прут или палочка).

И слово, и предмет имеют долгую историю.

Мы можем встретить ее уже в римском праве. Начало ли это? Вероятно, нет. Комментируя четвертую книгу «Институций» Гая,

исторической антропологии

230

*737

* Принятие в наследники (лат.).

Эдоардо Вольтерра описывает также *sacramentum in rem* (присягу в защиту имущества), второе действие после утверждения прав, которые образуют *legis actio* (согласительный судебный процесс): «Участник, держащий в руке прутик (*festuca*), символ военного копья, отстаивал некую вещь (или часть вещи) и произносил официальную речь... в порядке процесса заявляющий помещал *festuca* на отстаиваемую вещь». И он добавляет: «Как объясняет Гай, показывая, что *festuca* символизирует военное копье — это действие, изображая военный захват (*ocupatio bellica*), означает законное право собственности на вещь (*signo quodam iusi dominii*)... Если ответчик, в свою очередь, делал такое же заявление и в порядке процесса тоже помещал свою *festuca* на ту же вещь, тогда имели место два равных заявления на право собственности и два символических *occupations bellicae*...».

Я не стану отказываться от своего убеждения, что эта символика не адекватна объяснению феодально-вассального ритуала и что там, где сеньор и вассал используют *festuca*, не стоит вопрос ни о праве собственности, ни о праве, приобретаемом военным захватом. Символы остаются, символика изменяется.

Итак, *festuca* появляется в институтах раннего Средневековья в новом свете.

Лучше всего, несомненно, предоставить здесь слово Урлиаку и Малафоссу:

«У франков бытует странное действо, *affatome* (Салическая правда, XLVI) или *adoptio in herediate** (Рипуарская правда, XLVIII). Речь идет о передаче патримония, которая принимает пегм;< < ложные формы:

а) Распорядитель должен предстать перед судом (*mallus*) в присутствии *thunginus* и третьего лица, не имеющего отношения к семье, часто называемого *salmann*.

б) Он совершает символическую передачу имущества бросанием символической *festuca*, указывая имя истинного восприемника, которого он желает сделать своим наследником (Шо *quern heredem appellat s'lmil'iter nominet*).

в) Тогда посредник отправляется в дом дарителя, поселяется там, собирает там не менее трех гостей, кормит их и принимает их благодарности — это для того, добавляет текст, чтобы иметь по крайней мере трех свидетелей вступления во владение.

г) Наконец, в 12-месячный срок посредник должен вернуться в *mallus*, чтобы очистить свои руки: он должен «бросить *festuca* на грудь истинных наследников» и, таким образом, передать им во владение все, что он получил, «ни больше, ни меньше».

Ломбардское право знает аналогичный институт *thinx*: перед вооруженными людьми (что напоминает

римское завещание перед ко-мициями) *thingans* передает восприемнику копье — символ господства, получая отдаривание (*launegild, guiderdone*). Здесь идея



имволический ритуал вассалитета

231

*738

Присяга в защиту имущества (лат.).

усыновления очень отчетлива, поскольку распорядитель не должен иметь наследника мужского пола»*.

Если ломбардское право, используя копье в качестве символа, сходится с символической интерпретацией *festuca* римского права, толкуемой как символ боевого копья, то ясно, что именно тексты Рипуарской правды и особенно Салической правды представляют для нас наибольший интерес.

То, что отделяет франкский ритуал от феодально-вассального ритуала, очевидно: роль посредника, срок исполнения акта, отсутствие обоюдности; если мы рассматриваем исключительно сам ритуал, совершенно не учитывая разного контекста: нет оказания знаков почитания, нет присяги, вместо передачи владения передача прав — вот отличия от феодально-вассальной церемонии.

Но остается: церемонность акта, присутствие свидетелей, роль кого-то высшего, тот же символический предмет (*festuca*), необходимость жеста (правда, *бросание* вместо передачи из рук в руки или преломления).

Однако если характерное соединение вещного дарения и установления личного отношения уже встречается, хотя мы еще далеки от феодально-вассального ритуала, то нам особенно кажется, что мы окончательно уходим от использования *festuca* в римском *sacmentum in rem**. Главный акцент переносится на *усыновление*, передачу *права наследования*, вступление в семью. Издатель Салической правды Эк-хард («Monumenta Germaniae Historica») не сомневается в переводе термина, обозначающего этот обычай *affatomie, acfatmire* как *ankinden**. Немецкий термин очень хорошо выражает смысл вхождения в *семью*.

Если мы выделяем среди символических предметов феодально-вассального ритуала *festuca*, так это не только потому, что римское право и франкское право раннего Средневековья позволяют нам проследить предысторию этого предмета, а его частый перевод как «жезл» сближает нас с эрудитами от Дю Канжа до фон Амира, которые особенно интересовались этими символами в институтах прошлого, в частности в средневековых институтах.

Дело в том, что единственный, насколько нам известно, из символических предметов феодально-вассального ритуала *festuca* породил словесный ряд, который, как нам кажется, доказывает его роль основного индикатора в обрядах и в символике вассалитета.

Разумеется, при отсутствии специального исследования, посвященного этим терминам, кажется, что производные от *festuca* использовались, главным образом, в ритуалах *отречения* и *выхода* из вассальной зависимости. Марк Блок в новаторской статье, уже неоднократно цитированной, дает множество примеров глагола *exfestucare* и существительного *exfestucatio*, действия, разрывающего оммаж посредством бросания *festuca*. Но Дю Канж ссылается на существование глагола *festucare* как раз на примере, взятом из грамоты графа фламандского Филиппа 1159 года, сохранный исторической **антропологии**

232

Обещанные тридцать

семь мер мне в руки

вручил и передал

стебель (лат.).

^f 740 Ввести

в обладание, передать

в наследство (лат.).

*741

в картулярии Сен-Бертен: «triginta septem mensuras quas a me tenebat, in manus meas reddidit et *festucauit*»*, и упоминает также глагол *infestucare* в значении *in possessionem mittere, adheritare**.

Выше мы указали на *festuca* среди символических предметов, передаваемых сеньором вассалу при инвеституре; таким образом становится понятно, что *festucare* или *infestucare* могли бы быть рассмотрены в качестве синонимов слова *guerp* (принять), а *exfestucare* — в качестве синонима глагола *deguerp* (отказаться от...). Но Марк Блок, оспаривая интерпретацию Флаша (и еще в XVI веке Этьена Паскье) бросания прута как «противоположности инвеституры», сделал такое важное замечание: «Тексты одновременно единодушны и точны: ни один не говорит *feodum exfestucare*; почти все говорят: *hominium* или *dominium exfestucare*. Именно оммаж, то есть личную зависимость, привязывающую вассала к сеньору, именно сеньорию, то есть совокупность прав, делающую сеньора выше вассала, вассал и отвергает»*. Мне кажется, что здесь мы имеем, с одной стороны, тот факт, что с раннего Средневековья *festuca* играла существенную роль в обряде, представляющем собой в большей степени не передачу имущества или прав, а процедуру усыновления, и что *exfestucatio*, процесс отречения, обращен главным образом именно на личную связь, а с другой стороны, очевидно, что символическая феодально-вассальная система образует

целостность, все части которой существенны. В чем я действительно не согласен с Марком Блоком, так это с его припиской, что вассал, рвущий оммаж посредством *exfestucatio*, далек от того, чтобы отказаться от фьефа, и думает таким образом лишить отвергаемого сеньора его прав на фьеф, которые перейдут к новому сеньору, которому вассал принесет оммаж. То, что вассал имел намерение сохранить свой фьеф — весьма вероятно, то, что он для оправдания своего жеста *exfestucatio* указывает на обиду со стороны сеньора, и то, что в силу нарушения своих обязательств сеньор может лишиться, согласно М. Блоку, и услуг вассала, и прав на фьеф, — это тоже вероятно. Но то, что ритуал *exfestucatio*, совершаемый вассалом, позволяет ему юридически сохранить фьеф, в этом я сомневаюсь. Кроме того, в тексте Гальберта из Брюгге, который комментирует Марк Блок, именно сеньор, граф фламандский, намеревался (он не мог сделать этого по причине реального соотношения сил) произвести *exfestucare* своего вассала Ивана из Алоста (*exfestucasset Iwanum*). Здесь снова, как прекрасно увидел Марк Блок, отвергнуто само лицо, разрушена личная связь, но сеньор, разрывая оммаж своего вассала, тоже думает (возможно, главным образом) о фьефе, который желает изъять. Инвеститура образует с оммажем и клятвой верности юридически (и, осмелюсь сказать, символически) нерасторжимое целое. Если вассал отвергает принесенный сеньору оммаж, он обязан в то же время возвратить фьеф. Если он не делает этого, это связа-



*742

*743

Символический ритуал вассалитета

233

*744

но с фактическим положением дел, а в области права должно быть осуществлено по другому ритуалу, согласно другой системе*.

Чтобы осветить гипотезу, которую мы только что выдвинули — символическая система вассалитета имеет в качестве базовой модель родства, — и призывать к изучению систем родства для более глубокого понимания феодальной системы*, я закончу несколькими уточнениями.

Ясно, что модель родства, которая, по нашему мнению, является базовой для символической феодально-вассальной системы, — это не модель «естественного» родства. Рассматривая другой контекст римского права, можно было бы усмотреть сходство с моделью кли-ентелы или моделью усыновления. Клиенту следует исключить. Из фундаментальных различий двух систем мы назовем только главное, на наш взгляд. Клиентом становились посредством частного акта, вассалом — посредством публичной церемонии. Схема усыновления нуждается в более подробном исследовании, хотя бы с точки зрения возможной роли *affatonic*. Но проблема усыновления в Средние века мало известна, насколько я знаю. С другой стороны, если *affatonic* дает направление для интерпретации символики вассальных ритуалов, то различия между двумя церемониями, являющиеся важными в области символики, очень велики.

Можно было бы также обратиться к структуре дружбы. Понятию «дружба» люди Средневековья придавали не только очень широкое значение (запечатленное литературой — роль дружбы велика в героических поэмах, ее образцом была дружба, объединяющая Оливье и Роланда), но и квазигиридрический, институциональный характер (достаточно вспомнить о роли «кровных друзей» в системе линьяжа*). Это направление тоже требует изучения, хотя я не жду от него слишком много.

Исследование структур родства, семейных отношений, межличностных связей в средневековом обществе тоже должно быть углублено. Его результаты будут выдающимися. Но для нашего доказательства они мало что добавляют к тем двум крайне важным, на наш взгляд, замечаниям, которыми мы хотели бы временно завершить эту часть нашей лекции, посвященной символической системе вассалитета.

Прежде всего следует хорошо понять, что я не утверждаю, будто эта система копирует систему родства, что между сеньором и вассалом нужно видеть отношения отца и приемного сына, друзей (в средневековом смысле). Я хочу сказать, что символика этой системы в том виде, в каком она проявляется в ритуале вступления в вассалитет или выхода из него, должна восприниматься (более или менее осознанно — я возвращусь к этому важному пункту) как принадлежащая сфере семейной символики и структурироваться как таковая. Общество, на мой взгляд, располагает лишь несколькими символическими базовыми системами, другие с ними соотносятся. В случае с символическими жестами вассалитета, мне кажется, они имеют в качестве модели жесты родственной символики.

К исторической антропологии

234

Наконец, эта система не охватывает всех членов общества, и символика жестов, которые ее организуют, подобно родственной символике, скорее исключая, чем не включая (то, что остается вне семейной модели), не только выражает это исключение, но и среди прочих несет функцию его реализации.

Общество породненных, которое создается посредством символического ритуала вассалитета, — это

общество мужское, если не мужественное, и аристократическое. Другими словами, оно исключает женщин и простолюдинов. Это мужское сообщество — если обратиться к примеру оммажа, принесенного малолетним ребенком своему сеньору епис-

* 745 копу, избранному в Карпантра в 1322 году*; видно, что если ребенок и нуждается в участии опекуниши в оммаже (сеньор принимает в свои руки и руки ребенка, и руки опекуниши), то он один дает (или принимает) *osculum* сеньора, опекуниша его лишена («*remisso ejusdem dominae tutricis osculo*»), а выше я выразил свое сомнение по поводу интерпретации, данной этому редактором грамоты, вспомнившим о приличиях («*propter honestatem*»). Истинная причина, как мне кажется, — в сопоставлении социальной иерархии с иерархией символической системы вступления в вассалитет. Оммаж — фаза неравенства. Женщина допущена к ритуалу. Клятва верности с ее компонентом — поцелуем — это равенство партнеров. Женщина, младшая с социальной и религиозной точки зрения, не может его получить. Разумеется, действительность иногда будет более терпимой, но преимущественно по отношению к знатым дамам и в еще большей степени к носительницам близкого королевскому достоинству, как, например, донья Эдгака, обращаясь к которой, Альфонс Воинственный в своей знаменитой *carta donatationis* 1109 года употреб-

*746 ляет выражение «*ваши люди уст и рук*»*.

По-видимому, более сильное возражение — это ритуал куртуазной любви. Я не стану здесь обсуждать проблему характера (является ли он чисто литературным или нет) такой любви. Но фактом остается, что в куртуазной любви мужчина — вассал женщины и что главный момент символической куртуазной системы — это поцелуй. Но я напому, что в принципе куртуазная любовь была в XII веке явлением

747 спорным, скандальным, демонстрацией изнанки светского общества. Тем не менее система куртуазной любви нашла свое высокое выражение в культе Девы Марии, и здесь влияние вассального ритуала на ритуал почитания Святой Девы неоспоримо. Мне кажется значимым, что в своей классической диссертации Жорж Дюби говорит о символизме в жестах социальной жизни всего один раз — в связи с Богоматерью, «Ритуал самоотречения, — пишет он, — кажется, отличный от ритуала самопрепоручения, не забыт в XI веке: аббат Одион из Ключни, желая показать свое поклонение Богородице, завязывает вокруг шеи символическую

^s 748 петлю и становится ее *sewus*»[^]. Хотя речь здесь не идет о вассалитете и хотя символическая демонстрация приниженности не является омма-жем, тут встречается ранний пример инверсии нормальных социальных отношений, которую культ Девы Марии доведет до предела. Христи-



Символический ритуал вассалитета

235

анство, несомненно, во все времена сакрализовало — посредством религиозной практики смирения и аскетизма — подобные случаи социальной инверсии. Но куртуазная любовь и культ Девы Марии если и свидетельствуют в момент своего зарождения об определенном возвышении женщины в средневековом обществе времен великого подъема XI—XII веков, то, главным образом, как мне представляется, чтобы зафиксировать, исказить и перевести «феминистское» движение романской эпохи в идеализированное и сентиментальное, эстетическое, религиозное отчуждение готической эпохи. Куртуазный поцелуй поэтому не кажется мне относящимся к делу, несмотря на видимость.

Другой исключенный из этой иерархии равных — да позволят мне это парадоксальное выражение — простолюдин, виллан. Ограничимся, процитировав здесь текст, превосходно иллюстрирующий это исключение. Он принадлежит Гийому де Лорису, первая часть «Романа о Розе»:

Je vueil pour ton avantage Qu'orendroit me fasses hommages Et me baises emmi la bouche A qui nus villains home ne louche A moi touchier ne laisse mie Nul home ou il ayt villenie Je n'i laisse mie touchier Chascun vilain, chascun porchier; Mais estre doit courtois et frans Celui duquel homage prens.

Я хочу к твоему удовольствию,

Чтобы ты сейчас же оказал мне честь

И поцеловал меня в губы,

Касаться которых не смеет ни один низкий человек.

Меня касаться я не позволяю

Ни одному человеку, если в нем есть что-нибудь низкое.

Я не позволяю ко мне прикасаться

Ни одному крестьянину, ни одному свинопасу,

Но должен быть галантен и благороден тот,

От кого я принимаю почести.

То, что, по крайней мере в некоторых регионах, простолюдины и даже сервы приобретали фьефы и приносили сервильный оммаж, хотя этот интересный феномен и требует более пристального изучения, — это факт неопровержимый. Но простолюдин, обретая фьеф, никогда не становился истинным вассалом. Как и женщинам, ему отказано в символическом поцелуе, *osculum*.

Очевидно, что определенная часть системы проявилась в сервильном оммаже. Но простолюдин, а тем более серв, не вошел в законченную символическую систему. Таким образом, мы не можем, завершая сюжет, отбросить интересное замечание по этому поводу Шарля-Эдмона исторической антропологии

*749

Г750

Перрена, установившего, что в начале XII века в Лотарингии предоставление крестьянину в аренду участка земли выражалось в юридических актах термином *mvestire**.

Итак, исключения подтверждают нашу интерпретацию системы символических жестов вассалитета: породнение, которое через взаимное обязательство, санкционированное фьефом, делает сеньора и вассала равными посредством клятвы верности и иерархизированного оммажем союза.

III. ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ ОРИЕНТИРОВ

Чтобы лучше понять функцию и функционирование системы, важно рассмотреть присущие ей географические вариации и хронологическое развитие.

В этом вопросе я буду краток по двум причинам.

С одной стороны, тщательная география и хронология вассальных обрядов нуждаются в дополнительных разысканиях, хотя классические работы не обошли проблему вниманием и многочисленные монографии предоставляют ценные детали. Но карта и кривая эволюции далеки от достоверности, и этот недостаток делает не вполне достоверным подробное рассмотрение под нашим собственным исследовательским углом. Зато некоторые региональные или даже «национальные» своеобразия являются предметом консенсуса, о котором *ix-um* м-шо распространяться, — постольку, поскольку я не смог приступить к какой-либо серьезной проверке общепринятых взглядов и поскольку они мне представляются в целом обоснованными и верными.

А. Географические ориентиры

Согласно нашему особому подходу, единственным своеобразным элементом в испанском оммаже, важным в символическом ритуале вассалитета, является, как мы видели, *целование руки*, которое, кажется, замещает *imixtio manuum*. С общей точки зрения этот обычай усиливает символику неравенства, которым отмечена первая фаза ритуала. С точки зрения более узкой он подтверждает некоторые самобытные черты феодализма в средневековой Испании: восточные влияния (но арабское влияние, без сомнения, только укрепило предшествующие воздействия — вестготское и византийское), верховная роль королевской власти (ритуал был, по существу, королевским ритуалом).

То, что было выше сказано Э. Шеноном и традиционными историками по поводу различий жеста в *osculum* между странами обычного и письменного права¹, не убавив меня полностью, подчеркивает важность культурной границы между северными и южными странами; разный характер права и неравное воздействие римских влияний в этих



символический ритуал вассалитета

237

Г751

Г752

двух случаях кажутся мне лишь дополнительным элементом, — несомненно, очень важным, — более далекого и более глубокого культурного расхождения. Здесь также было бы желательно систематическое сравнительное исследование, охватывающее всю целостность ритуала*.

Также было бы полезно изучить с этой точки зрения символический ритуал итальянского образца, если предположить, что Италия образует здесь, как и в других случаях, однородное образование.

Не ввела ли очень рано Италия в этот символический мир жестов, слов и предметов тенденцию к строгости ритуала, поскольку рано добавила к нему роль документа, меньше поддающегося изменению, чем нефиксированная форма? Показательное замечание Джини Фазоли могло бы тут навести на мысль: «Другой итальянской тенденцией была письменная фиксация обычных норм, которые регламентировали феодальные отношения...». И в подтверждение этой гипотезы приводит каролингский текст об Итальянском королевстве: «Если сеньор может выступить в защиту вассала после того, как этот последний препоручит себя, вложив свои руки в его руки, но не даст ему защиту, то вассалу позволено будет взять назад свой оммаж сеньору». Автор подчеркивает: «Впервые отчетливо сформулирован взаимообязывающий характер, который начала принимать вассальная связь». Замечание, которое напоминает нам, что неестественно отделять, как мы делаем это здесь для ясности изложения, пространственное рассмотрение от рассмотрения временного.

Следовало бы также рассмотреть феодальные отношения, именуемые «импортированными», в некоторой

степени это относится к Испании (а также Италии, как о том напоминает текст, приводимый Джиной Фазоли), но главным образом — к нормандской Англии и латинским государствам Востока. Обнаружили бы мы там в символическом ритуале вассалитета «чистоту» феодализма, которую некоторым так хочется там найти? Это могло бы пролить яркий свет на определение символической «системы», хотя я слегка сомневаюсь в правомерности понятия «импортированный феодализм». Прежде всего потому, что некорректно говорить об историческом институте, который где-то представлен в «чистом виде», а где-то нет. Во-вторых, потому что я не верю в успех и даже в историческую реальность институциональных или культурных заимствований. Чтобы укорениться, чужие модели должны найти подготовленную почву и приспособиться к исконным условиям. Здесь, и где угодно, понятие «чистоты», идущее в паре с понятием привнесения, представляется антинаучным, а в данном случае антиисторичным.

Зато я верю, что для понимания исторических феноменов целесообразно изучение тех регионов (как и тех, о которых говорилось выше), где имела место аккультурация, и тех, — слишком часто забываемых медиевистами, — что были пограничными, маргинальными зонами средневекового христианства и феодализма и притом зонами соприкосновения с мощными конкурентами и внешними противниками (Византия и ислам), регионов, являвшихся зонами конфликта и неповиновения,

К исторической антропологии

238

753

границами с «язычеством»: Ирландия, Шотландия, Исландия, Скандинавия, славянские государства — под разными названиями и в различной хронологии.

В. Хронологические ориентиры

Несмотря на пробелы, случайный набор и недостаточную сохранность свидетельств, несмотря на уже упомянутое отсутствие интереса средневековых клириков к описанию феодально-вассального ритуала, дошедшие до нас документы позволяют нам установить некоторую хронологию.

Первый факт кажется бесспорным — система в основном появляется в конце VIII века, и это время должно быть эпохой ее становления. Предшествующая немота текстов соответствует тому, что известно об обществе раннего Средневековья, которое еще не является в строгом смысле «феодальным».

Но следует сделать две оговорки.

Во-первых, большинство свидетельств относятся к отношениям между очень высокими особами, часто королевского ранга.

В «*Formulae Marculfi*» (первая половина VII века) речь идет о королевском приближенном; «первый известный пример вассальной присяги» связывает обязательства короля Пипина и герцога Баварского Тассилона (757); текст 787 года, в котором мы видим обязательство вассала, совершаемое посредством символического предмета («посох, на верхушке которого была вырезана человеческая фигура»), посвящен герцогу Баварскому Тассилону III и Карлу Великому; один из первых текстов, где полностью описывается весь ритуал (оммаж, присяга, инвеститура — с жестами, слонами и символическими предметами), — это текст Эрмольда Черного (826), знакомящий нас с датским королем Харальдом и императором Людовиком Благочестивым.

Разумеется, редакторы актов и свидетельств находили достойными описания и фиксировали преимущественно обязательства, касающиеся «выдающихся особ», например текст «*Annales regni Francorum*», который сообщает о подчинении Тассилона Пипину, подчеркивает, что этот акт не отличается от того, какой совершают вассалы по отношению к своим сеньорам: «Так же, как по закону вассал должен делать это с духом преданности и самоотверженности, каким вассал должен быть по отношению к своим сеньорам»*, — что подтверждает диффузию вассальных отношений в среде франкской аристократии и существование вассального ритуала.

Но избирательность свидетельств подчеркивает тот факт, что в ритуале вассалитета в эту эпоху больше всего значим первый элемент, оммаж, символ признания верховенства сеньора и, в крайнем случае, покорности. В этом нет ничего удивительного, если принять во внимание, что успех вассального института был, несомненно, обеспечен обычаем, которым воспользовалась династия Каролингов с намерением создать структуру верноподданности.



символический ритуал вассалитета

239

*755

'756

I

Вторая оговорка. Даже если система, как отмечено, завершена к концу VIII века, очевидно, что инвеститура — это наиболее слабый, наименее выраженный элемент ритуала. Это соответствует тому, что мы знаем о рождении фьефа, который станет окончательной формой благодеяния, получаемого вассалом от сеньора в обмен на оммаж, присягу верности и службы.

Кажется, еще не было сделано соединения между ритуалом, создающим личную связь, и другим, например ритуалом *affatomie*, предназначенным главным образом для передачи (с помощью *festuca* как символа) наследства, имущества через посредство личной связи, усыновления, которое проявляется скорее как способ передачи имущества, чем как самоцель института и ритуала.

Как бы то ни было, главной, на мой взгляд, деталью система пополняется, возможно, только в конце X века. Речь идет об *osculum*, поцелуе, скрепляющем присягу, клятву верности. Текст сборника Санкт-Галлена приведен в пример одним из лучших историков феодализма как «один из наиболее древних примеров» вассального поцелуя*. Заметим, впрочем, что поцелуй там предшествовал присяге.

Если верно (что следовало бы обосновать более полным изучением текстов, предшествующих XI веку), что *osculum* пополнил систему только с конца X века, то это развитие совпадает с нашими знаниями об общей исторической эволюции.

Если в самом деле символический *osculum* — это элемент, порождающий определенное равенство между сеньором и вассалом и представляющий самое доверительное действие договаривающихся сторон, элемент, который более всего обязывает к преданности и защите, то он таким образом занимает свое место в двойной эволюции.

Во-первых, это возникновение движения за *Божий мир*, которое достигло пика около 1000 года. Хотя я не считаю, как уже было сказано, что вассальный поцелуй является перенесением в символическую феодальную систему христианского поцелуя мира, он, очевидно, несет отпечаток религиозной атмосферы, которая в значительной степени была атмосферой эпохи в целом и движения за божий мир в частности*.

Второе явление, с которым особенно согласовывалось введение *osculum* в вассальный ритуал, — это приходящееся на эпоху около 1000 года коллективное самоосознание военного класса, который — не будем забывать — является также классом крупных собственников, и церковные патроны оказываются тем самым включены в категорию, имеющую отношение к феодально-вассальному институту. Конец X — начало XI века — это период, когда, возможно, устанавливается или, во всяком случае, распространяется трехчленная, трех-функциональная схема общества. Адальберон Ланский в 1027 году выразит ее в наиболее яркой форме. По отношению к *oratores* и *laboratores* военное сословие *bellatores* утверждается не только через свою военную роль, но и через институты, привилегии, символы, которые ему сопутствуют, через укрепленный замок и феодально-

исторической антропологии

вассальную систему. *Osculum* — это один из атрибутов, один из связующих элементов этой иерархии равных, которая исключает женщин и простолюдинов и которая играет центральную роль в движении за «божий мир», ведомом церковью в какой-то степени против *bellatores*, но также и с ними, из которых она хотела сделать гарантов культурного общества, где их военная функция должна была осуществляться главным образом благодаря силе феодально-вассальных от-*757 ношений, ради защиты других категорий общества.

Теперь я бы хотел особенно подчеркнуть главную черту феодальной системы средневекового Запада, которая выделяется при изучении ее символического выражения с применением этнографического метода — ее самобытность. Я попытался показать это выше, отвергнув все возможные уподобления предшествующим институтам, в частности римским, или возможную преемственность, которую хотелось бы установить между ними и феодальной системой. Я старался доказать это дальше путем сопоставления с близкими системами современных нашей проблеме обществ и неевропейских современников. Если я искал путеводную нить в ритуале *affatomic* и в *festuca* Салической и Рипуарской правды и в ломбардских эдиктах, то она привела меня к двум гипотезам: образец символического феодально-вассального ритуала следует искать в сфере родственных отношений; в варварских обществах ранне-го Средневековья наблюдаются институты и обряды, обнаруживающие общество, структуры которого кажутся готовыми к порождению символической системы феодально-вассального ритуала. И больше ничего. Я не вижу здесь истоков ни символической вассальной системы, ни ее символического ритуала. Разумеется, эта система имеет поистооще-ние, и я попробовал отметить несколько узловых моментов и опорных точек между концом VIII и концом X веков. Но я, говоря коротко, полагаю, что будучи оригинальной, она не имеет истоков. Пусть она воспользовалась элементами предшествующих моделей, пусть она частично переработала близкие варианты институтов других обществ других эпох и других континентов, — это наверняка. Без этого отбора, без этих «заимствований», без этих родственных связей ни история, ни компаративистика не существовали или были бы ничтожны. Но поиск истоков вассалитета — как и много чего еще — мне кажется достаточно тщетным.

Известно, что такова была позиция Марка Блока в конце его слишком короткой жизни. Однако в молодости, когда он писал статью о «Формах расторжения оммажа в древнем феодальном праве», у него были другие взгляды. Позволю себе длинную цитату из этого новаторского произведения, ибо данный пассаж кажется мне крайне важным для нашего поиска:

«Но до сих пор я обходил молчанием пример из франкского права, который привел г-н фон Меллер, а теперь

воспроизводим мы. Статья LX Салической правды указывает на процедуру, к которой должен прибегнуть человек, желающий отказаться от своей семьи,



Символический ритуал вассалитета

241

*758

16 Заказ 1395

своего „кровного родства“; главная особенность этой процедуры заключается в следующем: человек берет три или четыре палки — цифра колеблется в разных списках закона, — ломает их над своей головой и бросает обломки в четыре угла *mallum*. Было бы весьма заманчиво допустить родственную связь этого ритуала, которым во франкском праве выражается отказ от родства, с очень похожим ритуалом, который... отмечается иногда в праве XII века для отречения от сеньора. Насколько было бы важно для освещения проблемы „истоков феодализма“ установить преемственность между официальным актом расторжения семейной связи, которая была, несомненно, самой крепкой из социальных связей в древних германских обществах, и актом, которым шесть веков спустя разрывалась связь вассалитета, которая составляла главное звено нового общества! Я не думаю, чтобы этой теории можно было противопоставить серьезные аргументы. Но я также не считаю, что ее возможно подкрепить каким-нибудь солидным доказательством, — быть может, между этими ритуалами существует не преемственность, а простое сходство. Мы примем или отвергнем гипотезу, которая только что была обозначена, согласно общей идее становления истоков вассалитета»*.

Оставлю проблему «истоков», которая не кажется мне относящейся к делу. Но проницательность Марка Блока, питаемая уже тогда огромной эрудицией, позволила предугадать: чтобы осветить структуру и функцию вассальной системы (а не ее истоки), особенно ее символического аппарата, важно обратиться к законам германских народов раннего Средневековья, в частности франков. К тому же инстинкт подлинного историка, — в котором благоразумие соединяется с дерзостью гипотез, а новаторство с интересом к сопоставлениям и поиску преемственности, — уже приводит его к отходу от избитой проблематики поиска истоков. «Древним германским обществам» он противопоставляет «новое общество» — феодальное. И сравнивая «ритуалы», он предпочитает в итоге предположить скорее «сходство», чем «преемственность». Такова наша позиция. В германских обществах раннего Средневековья следует искать не происхождение, а систему репрезентаций и символических референций, на которых основывается система символических жестов вассалитета.

Поскольку избрана форма лекции, позволю себе еще до конца этой части своего изложения три кратких методических замечания об изучении символики в истории.

Среди многочисленных подвохов истории символов особенно опасны три: ложные преемственные связи (символы ошеломляюще меняют значение); ложные сходства (сравнительный анализ, всегда требующий аккуратного применения, тут еще более рискован, будучи и более необходим); наконец, многозначность символов часто делает их интерпретацию сомнительной: который из всех возможных смыслов (часто включающих некое значение вместе с противоположным)

исторической антропологии

242

правильный? Это усиливает необходимость брать символ в контексте или, еще лучше, в системе, к которой он принадлежит.

Наконец, возникает другая очень крупная проблема, и здесь отсутствие текстов осложняет дело: как понимали участники и зрители символического действия его символику? Однако если мы принимаем этнографический метод, то он предполагает, что символическая система *759 может эффективно функционировать без ясного ее осознания .

IV. ПРОБЛЕМЫ

Предыдущее изложение содержит какое-то количество гипотез и исследовательских задач наряду с несколькими твердыми и документально подтвержденными суждениями. Мне остается, однако, сформулировать несколько важных проблем, а также уточнить предлагаемый метод и внести несколько дополнений.

А. Сфера символического ритуала вассалитета

Некоторые историки рассматривали под одним углом зрения и ритуал вассалитета, и смежные с ним ритуалы, которые представляются мне имеющими иной смысл и функцию.

Если я и затронул модель родственных отношений в качестве базовой этого ритуала, то это не значит, что я уподобляю семейные обряды вассальным. Если отметить роль *osculum* при обручении небезынтересно, то я не считаю, что следует сводить в одно целое символические жесты вассалитета и символические жесты обручения. Огромная заслуга Шеиона в том, что, последовательно рассмотрев *osculum* в обоих институтах и обоих ритуалах и произведя полезное сопоставление, он выделил очень значимый феномен — использо-

*760 вание *osculum* в ритуале отречения*. Присутствие *osculum*, как и *festuca*, на обоих «склонах» обряда — вступление и выход — подтверждает наше убеждение в том, что речь идет о системе. Но расширение значения *osculum* до расплывчатого понятия гарантий соблюдения договора, мне кажется, разжижает символику до такой степени, когда она больше ничего не значит. Один из соблазнов — и одна из опасностей изучения символов — это желание найти общий знаменатель в обря-

* 761 дах, функциях, значениях на самом деле различных*.

Так символика, встречающаяся в некоторых видах средневековых контрактов, мне кажется фундаментально отличной от той, которая является частью феодально-вассальной системы. В обоих случаях речь идет только о применении одних и тех же символических предметов. Эти детали — ибо, в сущности, речь идет лишь о деталях — небезынтересны. Всякое общество располагает лишь ограниченным запасом символов, и для определения социальной цельности Средневековья важно сличить наборы символических предметов, используемых в разных сферах, и выделить в них присутствие одних и тех же предметов. Именно такой набор символи-



Символический ритуал вассалитета

243

'Передача, ввод во владение (лат).

*762

*763

⁵ 764

16*

ческого средневекового материала хорошо выделил Дю Канж. Хотя в статье «Инвеститура» своего глоссария он был увлечен ошибочной точкой зрения римского права на определение этого термина как «*traditio, missio in possessionem*» однако благодаря этой неточности он уловил определенное единство символов, которые встречаются и в договорах, и в инвеститурах. Отсюда его весьма интересное утверждение о функции символики: «Передачи и инвеституры производились не только словесно, или простым документом, или грамотой, но также посредством различных символов»*. Я думаю, что было бы интересно дать список «юридических символов, употребляемых при оформлении договоров, в судопроизводстве и т. д.» в меровингскую и каролингскую эпохи, составленный Тевененом. Сравнив его со списком Дю Канжа для позднего, собственно феодального периода, мы заметим прежде всего присутствие в обоих большинства терминов, сходство обоих списков. Важность *festuca* поразительна и многозначительна. Частота денежного символа (*denarius*) — знак эпохи, когда монета сохраняет если не экономическую, то, по крайней мере, свою символическую ценность. Единственный случай *osculum* не имеет большого значения, так как речь идет как раз о свадебном ритуале согласно до сих пор живому римскому закону*. Повторимся — если сходство списков Тевенена и Дю Канжа наводит на мысль, что социальная структура, символическая целостность установились между VII и IX веками и что вассальная система отсюда заимствовала свои начала, то это отнюдь не доказывает, что феодально-вассальная связь была той же природы, что и связи, определяемые совокупностью договоров, и еще меньше доказывает, что эти договоры лежат в основе вассальной системы.

Исключив обручение и договорные отношения, мы сталкиваемся с проблемой королевских ритуалов. Достаточно прочесть прекрасную лекцию профессора Эльца[§], чтобы сразу же увидеть, что речь идет о двух ритуалах, о двух совершенно различных символических сферах. Даже если при короновании или божественной «инвеститура» может сложиться впечатление, что король — это бенефициар символической системы, которая делает его вассалом Бога, достаточно лишь рассмотреть церемониалы и символические предметы, чтобы уловить несводимость одной системы к другой. С одной стороны, полностью сакрализованный ритуал, вводящий короля в религиозную систему, с другой — светский ритуал (несмотря на использование христианских святынь), вводящий вассала в социально-экономическую систему. Налицо две системы: королевская и «семейно»-аристократическая; две символики: одна — символика передачи вселенской, сверхъестественной власти, другая — символика включения в семейную структуру. Смешение, которое иногда делалось, проистекает, несомненно, от того применения, которое Каролинги, императоры Священной

исторической антропологии

244

империи и папы (по крайней мере, некоторые) нашли ценностям вассалитета и феодальной системы. Но две символические сферы фундаментально различны.

Ошибка — я еще вернусь к этому — некоторых этнологов-африканистов, пытавшихся ввести понятие «феодализм» в изучение африканских обществ, состояла, мне кажется, в поиске общих черт королевских церемоний и желание обосновать сходство исходя из политических систем, из анализа структур власти. Политическая подоплека либо совершенно чужда феодально-вассальной системе средневекового Запада,

либо абсолютно вторична.

Остается одна крупная проблема — проблема церковных инвеститур и символической системы, с которой они соотносятся. Здесь неопровержимы два факта: окольным путем, через теорию двух властей, духовной и светской, средневековая церковь долгое время смешивала систему светской инвеституры и систему церковного посвящения в сан на всех уровнях. Спор папства и империи, названный «спором „инвести-тур“», усилил путаницу, и в этом отношении Вормский конкордат (1122), который признал за папой духовную инвеституру посредством посоха и перстня, а за императором инвеституру светскую посредством скипетра, на самом деле не устранил двусмысленность. Кроме того, ритуал посвящения в духовный сан и в известных случаях ритуал возвращения в мирское состояние (два «склона» системы) лишь усугубляют путаницу. Следовало бы тщательно изучить символические ритуалы, и здесь смешение, которое произведено не современными историками, а людьми Средневековья, заставляет быть осторожным при утверждении, что сфера символического ритуала вассалитета была не только оригинальной, но и автономной. Между церковной должностью и фьефом существует столько контаминации, что смешение не лишено оснований, как показал Дю Канж. Самое большее, что мы можем пока сделать, это декларировать, что церковная «инвеститура» была скопирована с вассальной инвеституры, что ритуалы вступления в вассалитет, без сомнения, служили моделью ритуалам рукоположения.

В. Попытка этнографического рассмотрения

До сих пор я не определил применение этнографического метода, который я здесь выдвигаю и который я попытался использовать для прояснения символических жестов вассалитета. Разумеется, я указывал, что метод, условно вынося за скобки вопросы места и времени, предполагает сравнение с другими обществами, обычно изучаемыми этнологом, а не историком. Я позаимствовал у Жака Маке пример африканских обществ. Я также настаивал на том факте, что этот метод ведет к определению и исследованию *ритуала* — церемониальной системы, изучение которой традиционно также отдано скорее этнологам, чем историкам. Наконец, я подчеркнул, что изучение ритуала требует не рассмотрения отдельно элементов церемонии — ее этапов и используемых символических предметов, — но поиска их значения в общей системе.



Символический ритуал вассалитета

245

*765

*767

Я проанализировал ритуал вступления в вассалитет по свидетельствам, привлечшим внимание историков, и в соответствии с выделенными ими элементами, фазами и произведенным разбором текстов. Однако этот анализ оставляет в стороне значительные элементы ритуала, которыми историки обычно пренебрегают. Эти данные чаще поступают из контекста описания церемонии, чем из самой церемонии, и они состоят из элементов, выходящих за пределы системы жестов-слов-предметов, которую можно обнаружить в исторических анализах.

Именно такое более полное этнографическое прочтение ритуала вступления в вассальную зависимость я бы хотел теперь предпринять. Мы представляем лишь его набросок, так как следовало бы намного глубже, чем я смог, произвести сбор данных и их интерпретацию.

Этот анализ касается места церемонии, присутствующих, взаимного расположения участников и сохранения памяти о ритуале.

а) Вступление в вассалитет совершается не в любом месте, но в символическом пространстве, на ритуальной территории. Жан-Франсуа Лемаринье прекрасно показал в классическом исследовании роль границ в качестве пространства осуществления вассального ритуала: это *оммаж в пути**. В уже приводимом тексте Титмара Мерзебургского именно в связи с поездкой императора Генриха II на восточные границы Германии ему были принесены оммажи.

В общем, часто указывается, что для совершения вассального ритуала важно перемещение договаривающихся сторон. То это сеньор, прибывающий принять оммаж вассала, то это вассал, являющийся к сеньору для исполнения символических действий. Например, в тексте «*Annales regni Francorum*» в связи с событием 757 года говорится: «Король Пи-пин держал с франками в Компьене королевский совет. И прибыл туда Тассилон, герцог Баварский, который вверил себя в вассалитет руками». Аналогично в тексте Гальберта из Брюгге новый граф Фландрии Гийом, герцог Нормандский, прибывает во Фландрию, чтобы принять оммаж своих новых вассалов, но те сопровождают его в Брюгге, чтобы воздать свой оммаж. Мне кажется показательным, что историк Робер Бутрюш приводит в приложениях к своему труду отрывок, взяв его из текста с того момента, когда начинается вассальная церемония, пренебрегая предшествующей фазой передвижений, которая представляется нам, напротив, составной частью целостного ритуала.

Хотя часто сеньор прибывает в надлежащее место, но именно перемещение вассала, который предается сеньору, является значимым с символической точки зрения. Передвижение имеет двойную функцию:

устанавливает ритуал в символическом месте и начинает определять связь, которая вскоре установится между сеньором и вассалом, подчеркивая, что именно этот, низший, выражает свою почтительность сеньору, предаваясь ему*.

Символическое пространство, в котором совершается вассальный ритуал, в подавляющем большинстве случаев образуется одним из следующих мест: церковью или большим залом сеньориального замка.

исторической антропологии

246

*768

'769 ш!а — большой зал.

Если речь идет о церкви, символическая функция места проистекает из священного, освященного характера этого пространства и делает более торжественным ритуал, который там совершается, и договор, который там скрепляется. К тому же часто уточняется, что соответствующие этому жесты исполняются в самой главной и самой священной части здания — в алтаре, «super altare». Именно на алтаре дают клятву, именно на алтаре находится символический предмет инвеституры.

Другое место еще более значимо, и тщательное исследование доказало бы, возможно, что это преимущественное место феодально-вассального ритуала. Это сеньориальная ая/а*. Церемония проходит на территории сеньора, в сердце этой территории, в месте, где проявляется его функция и его власть, где он дает аудиенции, устраивает празднества, которые великолепием в одежде, в еде, в зрелищах отражают его общественное положение и его роль. Это перемещение на территорию сеньора (так как даже в церкви сеньор по праву занимает лучшее место), как мне кажется, дает дополнительное подтверждение неадекватности интерпретации вассального ритуала в терминах усыновления. Скорее происходит обратное: именно вассал «выбирает» своего сеньора.

б) Символический ритуал вассалитета не совершается наедине. Он требует присутствия публики. Она обязательна. Обычно она многочисленна и избрана. Эта публика не только призвана служить свидетелем ритуального действия. Она составляет часть символической системы, создает в символическом материальном пространстве символическое социальное пространство.

Среди выражений, подтверждающих многочисленность свидетелей, можно отметить «на глазах многих», «при собрании всех присутствующих», «в присутствии многих» и т. д.*

Находится ли публика на заднем фоне символического пространства, по сторонам, вокруг договаривающихся? Свидетельства иконографии были, на мой взгляд, мало изучены. Мы бы предпочли исследование, которое доставит изучению вассальной системы сведения, сопоставимые с теми, которые были собраны и обработаны о. Вальтером в его замечательном исследовании об иконографии вселенских соборов⁵.

Часто, особенно когда документ, описывающий церемонию, имеет преимущественно юридический характер (особенно если он составлен нотариусом, как это случается в некоторых областях с XIII века), главные присутствующие лица упоминаются поименно**.

Жак Маке, который заметил в некоторых африканских обществах, практикующих близкие к вассальным ритуалы, присутствие свидетелей, зрителей — что делает этот институт отличным от клиентелы, — дает следующее объяснение: «Церемония делает феодальную связь публичной. Все " 773 узнают, что такой-то человек стал вассалом такого-то сеньора»**.

Мне кажется, что публика не только играет пассивную, по существу роль свидетелей, но выполняет и более активную функцию. Она вместе с сеньором принимает вассала в это мужское и аристократическое общество, в «феодальное» общество, собственно говоря. Она же

*770

«771

'772



Символический ритуал вассалитета

247

*774

*776 §777

'778

свидетель и гарант взаимного обязательства сеньора и вассала. Мне кажется, что если функция места усиливает иерархический элемент, элемент неравенства в вассальной системе, то функция публики в укреплении элемента обоюдности.

в) Следовало бы также учесть взаимное расположение договаривающихся во время церемонии. К сожалению, документы скуны на детали.

Сидит ли сеньор? На чем? Находится ли его сиденье на возвышении?

Стоит ли вассал или он коленопреклонен?

Есть ли развитие во взаимном расположении персонажей в течение церемонии?

Обнаруживается ли совокупность символических значений, которая, как мы полагаем, присуща вассальной церемонии: иерархия, равенство, взаимность?*

Отсылают ли позиции двух участников к символическому миру родства? Хотя два рассматриваемых выше

элемента — место и публика — не приносят дополнительного доказательства в пользу нашей гипотезы, они и не противоречат ей: церковь и *aula* — место проведения свадьбы, публика может быть свидетелем семейного акта, но эти соображения слишком общи, слишком расплывчаты, чтобы из них можно было извлечь аргументы в защиту той или другой позиции.

г) Наконец, существуют элементы, предназначенные для сохранения ритуала в памяти, для его меморизации. Свидетели являются одним из таких элементов — разумеется, наряду с письменными документами, составляемыми иногда, но являющимися лишь частным случаем меморизации, которая в течение долгого времени не отдавала приоритет записи.

Другой элемент — это сохранение символического предмета.

Заметим сразу, что предмет не всегда был под рукой. Шенон отметил, что в этом случае *osculum* мог заменить передачу предмета*. Тексты, свидетельствующие об этом, должны быть изучены более пристально.

Сохраняется ли предмет? Кто его сохраняет? Где? Здесь я могу лишь выдвинуть гипотезу: предмет обычно сохраняется; если его хранит именно один из двух участников действия, то это, как правило, сеньор, но чаще предмет хранится в нейтральном и священном месте, в церкви, даже если обряд происходит не там*. Случай преломления предмета и сохранения одной части сеньором, а другой вассалом представляется редким[§].

Разделяя традиционное мнение германских специалистов по феодальному праву, Ф. Л. Гансхоф утверждает, что в случае когда символический предмет является символом действия, он либо сохраняется сеньором (скипетр, жезл, золотое кольцо, перчатка), либо ломается, если не представляет большой ценности (например, нож). В случае когда символ является объектом пассивным, его сохраняет вассал**.

исторической антропологии

24Й

Символ, выражающий-ийся в поведении, и шол, выражающий-

г в предмете (нем.).

Λ

779

Я настроен скептически в отношении такого различия. Прежде всего, я не вижу ясно различия между *Handlungssymbol* и *Cegenstandssymhol**. Во-вторых, в этот список включаются предметы, которые, как мне кажется, восходят скорее к монархическим ритуалам (скипетр, жезл, золотое кольцо), чем к феодально-

вассальным. В любом случае следовало бы педантично изучить тексты. Однако я не думаю, что подобные выводы окончательны.

Но мы не должны забывать, что способы увековечения, закрепления в памяти символической церемонии составляют часть ритуала.

С. Соотнесение с другими обществами

Я произведу его, главным образом, с вневропейскими обществами, по преимуществу африканскими, так как они предлагают, по-моему, возможности для наиболее чистого сопоставления с целью обнаружить оригинальность западноевропейской средневековой системы и в характере социоэкономических и культурных структур, и в сравнении с подходом африканистов.

Я оставлю в стороне хорошо известную медиевистам параллель между феодально-вассальной системой средневекового Запада и японскими институтами до революции Мэйдзи. Такое сопоставление полезно и плодотворно, но выявляются и существенные различия. Наш анализ западной системы через изучение символического ритуала подтверждает и укрепляет мысль, что вассалитет и фьеф нерасторжимо связаны. Если фьеф — это завершение и основа системы, то только инвеститура осуществляет главный в системе элемент взаимности. Нерасторжимость же этой связи между вассалитетом и ленным владением представляется чуждой японской системе*.

Сюжет заслуживает подробного рассмотрения. Я ограничусь здесь несколькими ссылками и наброском двух-трех мыслей.

Много говорилось о Японии в компаративистских рамках, потому что японский «феодализм» появился приблизительно в ту же эпоху, что и на средневековом Западе, а поскольку обычно полагают, что Япония оставалась «феодальной» до 1867 года, то более богатый документальными материалами период новой истории предоставляет прекрасный материал об этом «пережитке». Поскольку возможности влияния между Дальним Востоком и европейским Западом в сфере феодальных отношений исключены, хронологические соображения не имеют большой ценности.

Почему бы не рассмотреть Китай? Институты, которые считают возможным называть «феодальными», намного древнее тех, которые установились на средневековом Западе, так как специалисты считают, что «классический» период китайского феодализма — это эпоха династии Чжоу (1122—256 годы до н. э.).

Анри Масперо осмотрительно исключил из свидетельств о китайском «феодализме» работу, на которую опирались многие китаеведы, — «О церемониях» Ли Цзын, сборник ритуалистских конфуцианских



Символический ритуал вассалитета

'780

*782

«783

произведений, составленных между концом IV—началом I века до н. э. Согласно Масперо, трудно решить, идет ли речь об описании реальности или о плодах воображения. Зато большой интерес представляет одна запись VIII века до н. э., которая описывает «инвеституру» крупного императорского чиновника: «Утром император отправился в храм императора Му и занял свое место... Чиновник по особым поручениям Цзо вошел через ворота и занял свое место посреди двора, лицом к северу. Император воскликнул: „Министр двора Ин, приготовьте табличку, дающую назначение чиновнику Цзо“. Император сказал так: „Цзо, некогда я поручил вам исполнение моих распоряжений. Ныне я увеличиваю и превозношу (?) ваши обязанности... Я даю вам землю в Е...“ Цзо возблагодарил, простершись ниц»*.

Оставим в стороне проблему института, о котором идет речь, то обстоятельство, что он кажется более близким не к вассалитету и передаче фьефа, скорее речь идет о чем-то вроде «должностного фьефа», возможно, сравнимого с русским *чином*. Замечу, что китайцы, более чувствительные, чем люди Запада, к символическому значению церемонии, тщательно описали время исполнения обряда (утро), символическое место (*храм императора Му*), локализацию двух главных исполнителей (*император... занял свое место, чиновник Цзо... занял место посреди двора, лицом к северу*) и то, что каждый участник перемещался, но если император отправляется в храм, то особое внимание обращено на расположение чиновника и его вход в священное и символическое пространство (*Цзо вошел через ворота*). Имеется по крайней мере один свидетель, который исполняет скорее роль писаря или нотариуса — министр двора, он готовит табличку. В церемонию вводится слово, но, кажется, только император уполномочен *говорить*, дабы произнести ритуальные формулы. Зато жалованный «возблагодарил, простершись ниц», что, очевидно, представляет акт *уважения к вышестоящему*, но я не уверен, относится ли это к императору или к «сеньору», поручающему ему обязанности и землю и выражает ли он простую благодарность или *оммаж* в «вассальном» значении. В хорошем сборнике по сравнительной истории феодализма Дерк Бодд делает важные уточнения о церемониях инвеституры в эпоху Чжоу*.

Вот его описание: «Знатные утверждались в обладании своими землями посредством церемонии, которая проходила в храме предков Чжоу. Там новый вассал, получив от императора торжественное наставление быть добросовестным в своих обязанностях, простирался перед ним и получал нефритовый скипетр и табличку, на которой были записаны условия инвеституры его фьефа. Эти дарения сопровождалась другими ценными подарками: бронзовыми изделиями, посудой, одеждой, оружием, повозками и т. д.»⁵ Здесь мы находим символическое место (*храм предков Чжоу*), императорскую речь (торжественное поучение), молчание и простирание ниц вассала, табличку, свидетельствующую о передаче фьефа. Добавим к этому

исторической антропологии

*-j\}

о символических предметах, передаваемых в ходе церемонии. Наряду со сходством, бросаются в глаза различия с феодально-вассальным ритуалом средневекового Запада. Культурное наполнение различно: письменная фиксация в виде таблички играет решающую роль в Китае, тогда как на Западе этого нет, символические предметы на Востоке более богаты, чем здесь, и передача одновременно с табличкой *скипетра* (из нефрита) делает, на мой взгляд, весьма бледной передачу власти на Западе в Средние века. Бессловесность и простирание ниц вассала больше подчеркивают его низшее по отношению к сеньору положение, чем скрепляют договор, связывающий двух участников. Правда, здесь сеньор — император, что затрудняет сопоставление с обычной западноевропейской парой, которая располагается на менее высоком социальном и символическом уровне.

Дерк Бодд между тем дает другие уточнения: «Когда создавался новый фьеф, жалуемый получал от императора комок земли, взятый с алтаря Бога Земли, который становился основой местного *784 алтаря, сооружаемого жалуемым в его собственном фьефе»*.

Если здесь мы тоже оставим в стороне тот факт, что сеньор — это император, то необходимы два замечания. Религиозный характер института и обряда выражен еще больше, чем в предыдущих текстах. Впервые в церемонии возникает не только «сельский» символ, но через роль храма Бога Земли подчеркнут центральный характер земледельческой референции. Однако можно поставить вопрос: референции земельной или территориальной?

Какова же, согласно Дерку Бодду, этимология слова, обозначающего институт, который выглядит соответствующим западноевропейскому фьефу? «Слово /eng, употребляемое для обозначения этого обряда, переводится как „вал“, возводить вал, водружать (стопу), воздвигать границу, прокладывать границы фьефа, при-^f 785 давать их фьефу и т. д.»*

Все-таки кажется, что значение ритуала, главным образом, территориальное — не будем забывать, конечно, что фьеф — территория, земля. Китайский институт также обращает наше внимание на символику границ — с чем мы уже встречались, — и в частности на материальную реальность и символику пределов, роль которых в римском мире известна и еще недостаточно изучена на средневековом Западе.

Хотя китайский пример представляет, таким образом, определенный интерес и побуждает к пристальному анализу ритуала, учитывая систему «местоположений и перемещений участников (обоюдное значение жестов, слов и предметов), функцию публики», но, как бы то ни было, по уже указанным причинам именно

в обращении к Африке мы имеем шанс получить лучшие результаты от сопоставления. Мои сведения основываются на двух произведениях: на уже упоминавшейся работе Жака Маке «Власть и общество в Африке» (Па-



имволический ритуал вассалитета

251

*786

*788

риж, 1970) и сборнике статей, подготовленном Фортсом и Эванс-Притчардом, «Африканские политические системы» (Лондон, 1940; французская версия сборника — Париж, 1964)*.

Как подчеркивали многие африканисты, институты, изучаемые в этих работах, относятся в основном к району Великих Озер и, шире, к Центральной и Восточной Африке. Я не касаюсь вопроса о том, явилось ли это следствием самобытности данных обществ (и родства их структур) или сосредоточения по тем или иным причинам интереса африканистов на данном регионе.

Кроме работ Маке и статьи Тауни об одном феодальном обычае у ваха, все остальные исследования посвящены «королевской» церемонии. Здесь неуместно вдаваться в рассмотрение того, подходит ли слово «король» к тем, кто является объектом этих исследований. Как бы то ни было, различия между церемониями, описанными в этих работах, и феодально-вассальным ритуалом очевидны и глубоки. Есть только передача определенных символических предметов, которая отражает некоторое сходство обоих случаев. Но в африканских ритуалах вышеупомянутые предметы являются знаками *власти* и действующие силы — явно политические, чего нет в случае вступления в вассалитет. Есть толпа, представляющая народ, некоторые участники играют особую роль: члены королевской семьи, жрецы или сановники, но герой только один — «король». Функцией ритуалов является обеспечение континуитета, сохранения или ниспослания плодородия и процветания. В общем — это замечание применимо и к королевским обрядам средневекового Запада, которые мы исключили из своего исследовательского поля, — как напоминает о том Мейер Форте, заимствуя выражение Марселя Мосса из знаменитого «Очерка о даре» (1925), эти церемонии относятся к «тотальным институтам», концентрирующим в себе одновременно «политику и право, статус и родство, религиозные и философские понятия и ценности, систему изгнания и предоставления гостеприимства, эстетику и символику институциональной репрезентации и, наконец, а может быть и главным образом, социальную психологию народного участия»¹.

Не означает ли это, что из подобных исследований нечего взять для нашего сюжета?

Я бы принял во внимание две идеи, высказанные этими выдающимися африканистами по поводу церемоний королевской «инвеституры».

Первая касается того, что Одри Ричарде, рассказывая о бемба на севере Родезии, называет «социальной памятью»*. Во всех этих церемониях следует тщательно отметить все то, что обращается к социальной памяти, все то, что призвано обеспечить увековечение символического обязательства. К тому же я полагаю, что замечание, сделанное Ричардсом также в связи с инвеститурой верховных правителей у бемба, справедливо и для обряда вступления в вассалитет на средневековом Западе: «Более важными, чем грамоты политических

обязательств, являются сами реликвии и церемониал, которым они * 789 образуются»*. Разумеется, реликвии, появившиеся на Западе в Средние века, иной природы и имеют иную функцию, чем те, которые действовали в африканских королевских церемониях. В первом случае они лишь поручители взятых обязательств, принесенных клятв, тогда как во втором случае они являются «узаконением исполнения власти и средством доступа к сверхъестественным силам, от которых зависит власть». Но в обоих случаях свидетельство присутствующих и сохраняемых символических предметов имеет большее значение, чем письменный текст. Несомненно, для подтверждения многих прав составление и обладание грамотами имело на средневековом Западе огромную важность (хотя собрания грамот, составленные их бенефициарами в Средние века не были ни столь систематическими, ни столь многочисленными, как о том можно было подумать, судя по весьма полезным картуляриям, созданным эрудитами XIX и XX веков), но такие фундаментальные институты, как феодально-вассальная система, с одной стороны, и монархия, с другой, основывались в своем стремлении к увековечению скорее на неизменности обрядов, на передаче символических предметов и на коллективной памяти, чем на письменных текстах инвеститур *per chartam* или на составлении грамоты о вступлении в вассалитет, играющей весьма второстепенную роль.

С другой стороны, я полагаю, что по меньшей мере часть того, что Мейер Форте написал о «церемониях вхождения в должность», применима к ритуалу вступления в вассалитет и инвеституры. Он настаивает на том, что только антропологический взгляд и анализ позволяют почувствовать «обоюдность связи между занимаемой должностью»⁷⁹⁰ и обществом, в которое она включена*. В схеме церемоний вступления в должность он подчеркивает, что «община должна непосредственно принимать участие одновременно и через своих *791 представителей, и как единое целое»*. Без сомнения, это требование проистекает из

того, что речь идет о «тотальном институте». Но у меня возникает вопрос: не показывает ли тщательное исследование зрителей феодально-вассального ритуала, что их роль идет дальше роли простого свидетельства и что символика церемонии должна охватывать не только двух протагонистов, сеньора и вассала?

Как бы то ни было, по крайней мере исходя из моих сведений, сравнительные данные, собранные в африканских обществах, ограничены и обманчивы. Возможно, этот путь является в какой-то степени тупиком. Но я полагаю, что смешение королевских обрядов с вассальными до сих пор блокировало сравнительные исследования. Это зачастую ошибка историков, медиевистов, предлагающих антропологам ложные перспективы.

Но я боюсь, что тяготение африканистов к политической ант-ропологии, хотя она достойно сопротивляется эксцессам вневременной и неподвижной антропологии, грозит им опасностью увязнуть в хитросплетениях новой проблематики власти и пренебречь изу-



* 792

Символический ритуал вассалитета

253

793

*794

чением фундаментальных экономических и социальных явлений, структур родства, к которым они восходят, и оригинальных символических систем, с которыми они связаны*.

Во всяком случае, там, где африканисты рассмотрели институты и обряды, близкие средневековой западной феодальной системе, обнаруживаются и различия, и сходства.

Жак Маке на основе анализа, который я уже использовал в сюжете о *ubuhake* в Руанде и подобных институтах, делает интересное замечание: «Главный характер отношения зависимости,— пишет он,— таков, что покровитель и подчиненный подбираются на основании своих личных качеств... За исключением матримониальных союзов, все другие связи заставляют каждого участника признать всех других участников... Бывает, что отношение зависимости становится наследственным... Но даже тогда продолжает существовать след выбора: два наследника должны подтвердить (но могут не делать этого) преемственность связи, объединявшей их предшественников. Этот первоначальный выбор придает отношению, которое из этого следует, частный статус, напоминающий доверительность и даже дружбу...»¹

Не стану распространяться о соотношениях с матримониальным союзом или дружбой, как бы интересно это не было, но эти вещи скорее метафорического, чем научного порядка. В вассалитете я бы особо выделил обоюдное желание. Здесь также символический обряд должен быть рассмотрен более пристально. За словами, выражающими этот выбор, это желание (см. у Гальберта из Брюгге: «Граф спросил будущего вассала, желает ли он стать безоговорочно его человеком, и тот ответил: „Я желаю этого“»), следовало бы выяснить, выражает ли обряд этот нюанс добровольности личного взаимного выбора.

Наконец, в том, что касается изучаемого Тауни *ugabire* в качестве феодального обычая у ваха, мне кажется, что этот институт больше напоминает *прекарий* (держание), поскольку речь идет о человеке, вряд ли способном попасть под покровительство более богатого, у которого он просит дать ему скот в обмен на службу. Скот, конечно же, заменяет здесь землю, держание, которое, как правило, является предметом *прекария**.

К тому же Тауни не говорит, дает ли заключение договора *ugabire* повод для церемонии и предполагает ли ритуал.

Но автор дает интересные уточнения об отношениях между *mgabire*, который добился *ugabire*, и его патроном, их символических проявлений:

«Связь между *mgabire* и хозяином тонкая; *mgabire* обязан приветствовать его в некоторых случаях, отчасти, как кажется, для поддержания ощущения превосходства хозяина, отчасти ради уверенности, что *mgabire* выражает перед всеми непрерывность связи. Легкое чувство разницы положения не таково, чтобы могло породить озлобленность; напротив, оно кажется связанным с аффектацией, находящейся исторической антропологии

254

на заднем плане этого отношения, а *mgabire* приобретает таким образом отблеск *heshima* своего хозяина; *mgabire* приветствует своего хозяина титулом *databuja*, что означает «отец-господин», но он единственный, кто может так обращаться к нему. Если другие пожелают обратиться к

* 795 хозяину *mgabire*, они называют его *shebuja*»*.

Неравенство, сглаживаемое взаимными и отчасти эмоциональными отношениями, призывание в свидетели внешнего мира, обращение к словоупотреблению «родительской» семантики. Мы снова, несмотря на большие различия, оказываемся на знакомой территории феодально-

t 796 вассального договора, на этот раз в социальном отношении*.

Таким образом, компаративистика хотя и предоставляет полезные точки сопоставления и подвигает к лучшему истолкованию того, в каких условиях общество создает свои институты и обращается к символической обрядности, чтобы заставить их функционировать, мне представляется, что она, главным образом, подчеркивает специфичность, самобытность феодально-вассальной системы средневекового Запада.

D. Роль христианства

Как можно было догадаться, христианство присутствует в каждой фазе феодально-вассального ритуала. Прежде всего, даже если никто из двух участников, ни сеньор, ни вассал, не являются клириками, церемония может проходить в церкви, привилегированном (вместе с *aula*) месте для вступления в вассалитет. К тому же достаточно часто уточняется, что церемония совершается в наиболее священной части храма — *алтарной*.

Присяга, представляющая собой существенный элемент фазы верности, по большей части принималась на религиозном предмете, особенно священном — на Библии или на мощах.

Символический предмет инвеституры иногда, как мы можем видеть из перечня, взятого из статьи Дю Канжа «Инвеститура», представляет собой церковный или религиозный предмет (посохом и кольцом, *потиром*, *епископским посохом*, *канделябром*, *церковными ключами с монастырским крестом*^ *приорской шапкой*, *причастием* — акт, заменяющий предмет, подобно тому как это мог делать *osculum*, — *освященными хлебами*, *молитвенником*, *уставом*, *псалтырью* и т. д.). Правда, Дю Канж многое почерпнул из инвеститур, относящихся к клирикам и часто даже из собственно церковных инвеститур, о которых я сказал, что их отношение к обрядам чисто феодально-вассальных инвеститур кажется мне сомнительным. Но даже в этом случае символический предмет хранится в церкви, хотя договаривающиеся стороны — миряне.

Зато даже если клирики участвуют в договоре и в церемонии, которая его утверждает, то символический предмет может быть и весьма светским. Я приведу пример, содержащий интересные подробности. Фредерик Жоюон де Лонгрэ посвятил замечательную работу грамотам монастыря Хэтфилд Реджис в Эссексе,

подчинен-



Символический ритуал вассалитета

255

•797

'798

ного знаменитому бретонскому бенедиктинскому аббатству Сен-Мелен в Ренне*. В 1135 году управляющий двором английского короля Обри де Вер пожаловал этому монастырю две части из десятины от владения в Агли. Он сделал это с помощью символа сломанного ножа, и нож, с рукояткой из черной кости в 8,2 см и сломанным клинком в 3,1 см, прикрепленный арфовыми струнами к левому полю текста акта, пронзенного острием, все еще должен быть в библиотеке Тринити-колледжа в Кембридже. Это документ, традиционно известный под названием «акт с черным сломанным ножом». В этом тексте упоминается одна очень ценная деталь. Передача монахам в феод десятины Обри де Вером совершена «ради душ его предшественников и наследников»^. Таким образом, религиозный характер феодально-вассального контракта может быть и следствием намерений сеньора.

Во всем этом нет ничего удивительного. Общество средневекового Запада было христианским обществом, средневековое христианство было богато ритуалами и символами, так что естественно, что печать господствующей идеологии обнаруживается в ритуале одного из его фундаментальных институтов, дающего повод для публичной церемонии.

Мы находим здесь многие важные функции средневековой церкви: ее тенденцию к монополии на священное пространство (храмы), ее стремление предоставить единственные абсолютные гарантии клятв, приносимых на Библии и мощах (укрепляющих роль Писания и культа святых), ее выдающееся место в качестве толкователя и носителя коллективной памяти, ее обоснование самых важных социальных обрядов, начиная с тех, которые имели во многом экономическое содержание, — славой Господней, благом церкви, индивидуальным или коллективным спасением. В акте Обри де Вера мы встречаем великое движение, которое заставляет в XII веке феодальную аристократию укорениться в семейственной *tongue duree*, где молитвы за мертвых (*pro animabus antecessorum et successorum*) приведут к измышлению чистилища, способствующего установлению связи между живыми и умершими.

Как бы то ни было, этот ритуал не христианский, даже по-настоящему не христианизированный. Ничего общего с церемонией торжественного посвящения в рыцари, которую можно видеть к середине XII века, совершенно христианизированной. Ни такой религиозной подготовки, как пост и ночное бдение перед посвящением для будущего рыцаря, ни ветхозаветного отзвука, приводящего в действие типологическую символику, так распространенную в XII веке. Даже если церковный мир тройным образом имеет отношение к феодально-вассальным институтам, — потому что он сам в светском плане входит в систему (существуют клерикальные и сеньоры, и вассалы), потому что между мирскими инвеститурами и «инвеститурами»

церковными есть контаминация, потому что система в большей части соотнесена с его идеологией (иерархия, взаимность), ведь если в системе существует совмещение с религией, то оно происходит не на уровне *osculum*, а на уровне /oi, сторнческой антропологии

256

"ления в руки (лат.).

веры или верности (fides или fidelitas), — в вассальном ритуале не достигается того, что почти достигается в рыцарской церемонии и что Кретьен де Труа изумительно выразил в художественном и идеологическом плане — сокровенный союз *рыцарства* и *духовенства*.

Если, как я полагаю, институт раскрывается в этнографическом исследовании его ритуала, то в феодально-вассальном нет ничего собственно христианского. Я это заявил и, надеюсь, продемонстрировал, разобрав *osculum*; роль руки, в частности в *immixtio manuum* в оммаже, не должна больше вводить в заблуждение. Крайне широкая многозначность руки не должна вести ни к смешению институтов, ни к путанице символики. Каким образом могли произойти такие смешения, мы видим, например, из подробной статьи «Оммаж», которую Леклерк написал в 1925 году для словаря «Христианской археологии и литургии» Каб-роля. Автор сравнивает в ней ритуалы оммажа с ритуалами религиозного посвящения. Он приводит, например, акт монастыря в Фарфе (801): «И сначала Перкулф сам предался в скрещенные руки сеньора, аббата

* 799 Мороальда, дабы жить в монастыре в точности по святому уставу»*, —

и напомнив, что согласно уставу св. Бенедикта ребенок, отдаваемый в монастырь своими родителями, встает в алтаре с завернутой в алтарный покров рукой, он добавляет, что жест «тождествен оммажу в руках Господа». Тождественность очень опасна! Ритуал посвящения ребенка — намного опережающий феодально-вассальный институт — не имеет к нему никакого отношения. В акте из Фарфа следует видеть пример старого обычая *commendatio manibus* или *In manus*¹, который заимствован, как говорит сам Леклерк, «чтобы быть использованным в любого рода патронаже, в отношениях покровительства».

Напротив, следует заметить, что, по мнению Леклерка, в самом древнем тексте, сообщающем о *immixtio manuum*, формуле Маркульфа

* 800 VII века*, когда король говорит о новом королевском дружиннике, «пришедшем сюда, в наш дворец, со своим оружием и поклявшимся в верности перед всеми в нашей руке», то речь идет не о *commendatio manibus*, а о клятве, приносимой «в руках короля». ;

В феодально-вассальном ритуале христианство, в противополо-, ложность тому, что происходит при посвящении в рыцари, дает лишь обрамление, аксессуары — какой бы важности они ни были, — но не материал, не символику. Феодально-вассальный ритуал — это ритуал по существу мирской, скорее даже языческий, поскольку система заимствовала определенные элементы из дохристианских обрядов, хотя это, на мой взгляд, в большей степени лишь детали, ⁵ 801 предметы или отдельные жесты^.

В заключение краткого обзора этой последней проблемы — два вопроса.

Из приведенных примеров мы увидели, что в черной Африке и еще больше в Китае религиозный, сакральный характер выражен более определенно. Вызвано ли это тем обстоятельством, что речь идет глав-



Символический ритуал вассалитета

257

*802

*803

17 Заказ 1395

ным образом о ритуалах королевских или с участием короля? Но то же было и на средневековом Западе. Или же эти цивилизации, эти общества были или являются и поныне более сакрализованными, чем средневековый Запад?

Наконец, известно, что один из элементов, выражающих религиозный характер обряда посвящения в рыцари, — во всяком случае в XII и XIII веках, — совершался во время великого христианского праздника Троицы. Преемственность с язычеством, в котором этот день был особенно значим в ритуалах начала теплого времени года, здесь очевидна, и в этом следует, без сомнения, видеть старание, приложенное христианской церковью, изгладить всякое напоминание о языческом происхождении церемонии посвящения в рыцари. Никакой необходимости подобного рода не было в феодально-вассальном ритуале. С другой стороны, практически невозможно считать, что церемонии вступления в вассалитет и инвеституры происходили в твердо установленный день, невозможно допустить, что здесь могли иметься календарные предшественники или ориентиры. Перемещение сеньоров, дата смерти сеньора или вассала для возобновления договора и ритуалов, неожиданности «вассальной политики» феодального класса подтверждают, что даты (когда мы ими располагаем) вступления в вассалитет и инвеституры весьма различны. Нет ли, однако, помимо определенных случайностью, каких-либо особенно подходящих дней? Для интерпретации символического обряда вассалитета было бы намного ценнее удостовериться, что он не содержит никакой календарной привязки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ВЕРНЫЕ, ЗНАЧИТ ВАССАЛЫ

В конце этого первого приближения к теме, в котором еще слишком много гипотез, я бы хотел представить вместо заключения два общих замечания.

Первое — интерпретация феодального ритуала, выносящая на первый план личную связь, никоим образом не стремится свести к простому феномену ментальности*.

Самобытность феодализма на средневековом Западе прямо связана с инвеститурой фьефа под личное обязательство, и мы можем, выделив мотивировки и причины, выделить надстройку и базис, хотя методологические соображения некоторых антропологов марксистского толка¹ настаивают на мысли, что всякое общество функционирует через структурного посредника, где одна часть надстройки действует так же, как базис.

В случае с феодальной инвеститурой не было бы вассальной связи, если бы инвеститура фьефа не была укоренена в оммаже и клятве верности. Символическая система доказывает, что речь идет о единстве. Не «верные *или* вассалы». А «верные *и* вассалы».

исторической антропологии

258

Второе и последнее замечание. Даже принимая во внимание тот факт, что народ средневекового христианского мира обладал символическим научным мышлением, которое за видимостью раскрывало глубинную действительность, такое символическое толкование не может нас удовлетворить.

Символическая система, если обратиться к концепции, недавно выдвинутой Деном Спербером в его эссе «Le symbolisme en general» (1974), не значит ничего. Это не отражение, не перевод. Это совокупность слов, жестов, предметов, которая, будучи структурированной должным для своего незыблемого существования образом, приносит в самое целостность нечто большее, чем простая сумма или комбинация элементов, нечто такое, что вводит эту целостность в сферу священного, подлинно священного. В этом отношении, как в большинстве других случаев (например, «политического августинизма»), средневековое мышление схематизировало, обеднило более значительную и более глубокую концепцию Августина. В случае феодальной инвеституры, на мой взгляд, символика действует именно в сакрально-родовой сфере. Завершая разбор, я воспользуюсь сравнением, о котором спешу сказать, что оно не выражает сущности феодальной инвеституры, но является лишь способом представить более четко мою гипотезу интерпретации символика феодальной инвеституры. Как христиане становились членами христианской семьи через крещение и делались верующими — верующие, следовательно, христиане, — так и вассалы, становясь членами сеньориальной семьи через инвеституру, делались преданными — *верные, следовательно, вассалы*.

ПРИЛОЖЕНИЯ

А. Символические предметы вассальной системы по Дю Канжу (статья «Инвеститура»)

- 1) Per cespitem (комком дерна)
- 2) Per herbam et terram
- 3) Per ramum et cespitem ;
- 4) Cum rano et guasone
- 5) Per guazonem, andelaginem et ramos de arboribus
- 6) Per baculum (посохом)
- 7) Per baculum et annulum
- 8) Per fustem
- 9) Cum ligno (деревом)
- 10) Per cultellum (ножом)
- 11) Per cultellum plicatum (incurvatum)
- 12) Per amphoram (с морской водой, грамота Отгона III)
- 13) Per annulum (кольцом)
- 14) Per beretam et beretum
- 15) Per berillum (тексты XIV—XV веков)
- 16) Per bibliothecam (Biblia)
- 17) Per calicem (кубком)



символический ритуал вассалитета

259

* Во французском издании Ле Гоффа пропущен пункт 56.

17*

- 18) Per cambutam (crosse) episcopi (епископским посохом, для инвеституры аббата)
- 19) Per candelabrum
- 20) Canum venationum apprehensione

- 21) Per capillos capitis (волосом с головы)
- 22) Per chartam super altare
- 23) Per chirothecam (перчаткой)
- 24) Per claves ecclesiae
- 25) Per clocas ecclesiae
- 26) Per coclear de turibulo (кадильной ложкой)
- 27) Per colonnam
- 28) Per coronam
- 29) Per cornu (рогом для питья)
- 30) Per corrigiam (поясом)
- 31) Cum crocia abbatis
- 32) Per capellum prioris
- 33) Per cupam auream
- 34) Per cultram, vel cultellum
- 35) Per communionem
- 36) Per denarios
- 37) Per digitum vel digito
- 38) Per dextrum pollicem
- 39) Per elemosynariam, hoc est marsupium
- 40) Per ferulam pastorem
- 41) Per floccilum capillorum
- 42) Per folium
- 43) Per folium nucis
- 44) Per forfices
- 45) Per fossilem chartae inhaerentem (прикрепляемой к грамоте лентой)
- 46) Per funes seu chordas campanarum
- 47) Per furcam ligneam
- 48) Per gantum
- 49) Per gladium (мечом)
- 50) Per grana incensi
- 51) Per haspam (дверной петлей?)
- 52) Per hastam
- 53) Per herbam et terrain
- 54) Perjuncum
- 55) Per lapillum (межевым камнем)*
- 57) Per librum (книгой)
- 58) Per librum manualem
- 59) Per librum missalem
- 60) Per librum collectarium (collectaire)
- 61) Per librum evangeliorum et calicem
- 62) Cum libro regulae et cum regula
- 63) Per lignum
- 64) Per linteum (полотном)
- 65) Per lini portiunculam
- 66) Per malleolum (саженцем)
- 67) Per manicam (рукавицей)
- исторической антропологии
- 260
- 68) Per mappulam (платком)
- 69) Cum marmore
- 70) Per particulam marmoris
- 71) Per marsupium de pallio (суконным или шелковым кошельком)
- 72) Per martyrologium
- 73) Per unam mitram
- 74) Per nodum (орденский бант сицилийского рыцарства, 1352 год)
- 75) Pernotulas (грамотой)
- 76) Per osculum
- 77) Per ostium domus
- 78) Per palam (алтарным покровом?)
- 79) Per pallium seii pallam
- 80) Per panem et librum
- 81) Per pannum sericum
- 82) Cum penna et calamario (encrier)
- 83) Per pergamenum
- 84) Cum duobus phylacteris
- 85) Per pileum (фригийским колпаком)
- 86) Per pisces

- 87) Per pollicem
- 88) Per psalterium
- 89) Per ramum filgerii (папоротником)
- 90) Per regulam
- 91) Per sceptrum
- 92) Per scyphum (чашей)
- 93) Per spatæ capulum
- 94) Per tellurem
- 95) Per textum evangelii
- 96) Cum veru (дротиком, палкой с заостренным наконечником)
- 97) Per vexiilum (знаменем)
- 98) Per virgam vel virgulam

к чему следует добавить *manu* и *per manum*, что составит сотню.

NB. К той критике типологии, лежащей в основании данного перечня, замечательного и стимулирующего мысль, я бы добавил, что в силу причин, зависящих как от самой природы его источников, так и от его концепции средневекового общества, Дю Канж большинство примеров заимствовал из церковных инвеститур, которые, по нашему мнению, несмотря на очевидные и значительные контаминации, следует отличать от собственно вассальных ритуалов, как и королевские коронации. К тому же он слишком заигнотизирован, как мне кажется, *baculus* и символами правления. Также и фон Амира, не производя этих разграничений, в своей не без основания знаменитой статье делает очевидным, что символика посоха встречается в самых разных обществах и обрядах. Здесь этнологический анализ позволяет разделить то, что традиционно эрудированные историки и право были склонны чрезмерно смешивать. Оригинальность западноевропейской средневековой вассальной системы, помещенная в широкий компаративистский контекст, становится от этого только очевидней.



261

Символический ритуал вассалитета

В. Символические предметы, используемые при заключении договоров, в судопроизводстве и т. д., по Тевенену (Op. cit. P. 263-264)

- 1) Andelangum (gantetlet) (латная рукавица)
- 2) Anaticula — Axadoria
- 3) Arbusta
- 4) Atramentarium (чернильница)
- 5) Baculum
- 6) Brachium in collum, et per comam capitis
- 7) Claves (ключи)
- 8) Cibum et potum
- 9) Cullellus
- 10) Corrigia ad collum — Cordas ad collum
- 11) Denier. Sou et denier. Quatuor denarii super caput
- 12) Doigt: incurvatis digitis
- 13) Ensis
- 14) Festuca. Jactare et calcare
- 15) Fuste buxea
- 16) Herba
- 17) Gazon. — \bir plus bas Wasonem
- 18) Launegild. Camisia. Facetergis
- 19) Ligamen serici (шелковая перевязь)
- 20) Medella
- 21) Osculum
- 22) Ostium
- 23) Ramum arboris
- 24) Radicem
- 25) Sementum
- 26) Terra
- 27) Vineas. Vineas faciebat et ad radicem fodiebat et operas faciebat per potestatem
- 28) Virgula
- 29) Wantonem
- 30) Wasonem terrae
- 31) Wadium. Constitution de gage. Voir Nantissement.

С. Схема феодально-вассальной символической системы

Hominium Оммаж
сеньор ч вассал /
Immixtio manuum сплетение рук
сеньор
Fidelitas Клятва верности
сеньор = вассал
Присяга (juramentum),
скрепляемая поцелуем (osculum)
дар
Investi ига
Инвеститура
сеньор <-> вассал
Символическая инвеститура
отдаривание
вассал
Osculum поцелуй
Expestucatio Разрыв оммажа и клятвы верности
(и возврат дара?) посредством стебля (per restucam)
исторической антропологии
262

БИБЛИОГРАФИЯ А. Документы

Du Cange. Glossarium mediae et infimae latinilatis. 1678. Articles «Festuca»,
«Investitura». *Theuenin M.* Textes relatifs aux institutions... merovingiennes et carolingiennes.
1887.

В. Общие исследования о вассалитете

Boutruche R. Seigneurie et feodalite. 2 vol. Paris, 1968, 1970.
Fasoli G. Introduzione allo studio del feudalesimo italiano // Storia medievale e moderna.
Bologne, 1959.
Cansio F. L. Qu'est-ce que la feodalite? 3 ed. Bruxelles, 1957. Crassofii. Las instituciones feudo-vasallaticas en Leon y Castilla.
T. I. Mor C. L'eta feudale. T. II. Milan. 1952. Ourfiac P., *De Malafosse f.* Droit romain et Ancien Droit. T I. Les Obligations.
Paris, 1957. Mitteis H. Lehnrecht und Staatsgewalt. Weimar, 1933.

С. Специальные исследования

Amira K., von. Der Stab in der germanischen Rechtsymbolik // Abhandlungen der
Kg. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philologische und historische
Klasse. 35. Munich, 1909. *Block M.* Les formes de la rapture de l'hommage dans l'ancien droit feodal //
Nouvelle Revue historique de droit francais et etranger. 1912. Переиздание:
Melanges historiques. I. Paris, 1963. P. 189-209. *Chenon E.* Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux // Nouvelle
Revue
historique de droit francais et etranger. 1912. *Chenon E.* Le role juridique de l'Osculum dans l'ancien droit francais // Memoires
de la Societe des Antiquaires de France. 8 se'rie. 6. 1919—1923. *Moetter E. von.* Die Rechtssitte des Stabsbrechens // Zeitschrift
der Savigny-

Stiftung fur Rechtsgeschichte. G. A XXI. 1900.

Д. Сравнительные исследования

Feudalism in History. Ed. R. Coulbom. Princeton, 1956 (особенно см.: *Bodde D.*
Feudalism in China. P. 49-92). Fortes M. Of installation ceremonies // Proceedings of the Royal Anthropological
Institute... 1967 (1968). P. 5-20. Systemes politiques africains. Ed. Fortes M., Evans-Pritchard E. E. Trad, franc.
Pans, 1964.
Maquet J. Pouvoir et societe en Afrique. *Pans*, 1970.
Maquet J. Systemes des relations sociales dans le Ruanda ancien. Tervuren, 1954. *Maquet J.* Une hypothese pour l'etude des
feodalites atricaines // Cahiers d'Etudes
africaines. II. 1961. P. 292-314.

ПРИМЕЧАНИЯ

Средние века Мишле

Средневековье: время церкви и время купца

«И тогда произошел странный диалог между ним и мною, между мною, его воскресителем, и старым временем, поднятым из праха». Так Мишле говорит о Средневековье в пространном тексте, первую публикацию которого см.: L'Arc. 1973. №52. P. 9. Особенно см.: *Pirenne H.* Histoire e'conomique de l'Occident medieval 1951. P. 169.
Ms. Flor. Bibl. Laurent. S. Croce Plut. VII. sin. 8. f° 351. Ср. у Гильома Оссерского (Guillaume d'Auxerre, 1160 — 1229):
«Ростовщик нарушает естественный всемирный закон, он продает время, принадлежащее всем созданиям. Августин говорил, что все создания должны приносить себя в дар. Солнце должно приносить себя в дар, чтобы было светло; земля также должна приносить в дар то, что она производит, вода тоже. Но никто не приносит себя в дар естественное, чем время; волей-неволей вещи обладают временем. Поэтому, поскольку ростовщик продает то, что неизбежно принадлежит всем созданиям, он ущемляет все создания вообще, даже камни. Отсюда следует, что даже если бы люди молчали, зная о делах ростовщиков, камни кричали бы если могли. И это одна из причин, заставляющих Церковь преследовать ростовщиков. Отсюда следует, что слова Бога направлены именно против них: „Ког^а я верну себе время, а это значит, когда время будет в моих руках и никакие ростовщики не смогут торговать им. Тогда я стану судить по справедливости"» (Summa aurea, III, 21, f° 225 v, цит. по: *Noonan J. T.* The scolastic Analysis of Usury. 1957. P. 43—44). Гильом Оссерский первым привел этот аргумент, повторенный затем Иннокентием IV (Apparatus, V, 39, 48; V, 19, 6). В конце XIII в. автор «Tabula Exemplorum» (ed. J. D. Welter, 1926, p. 139) развивает эту мысль: «Так как ростовщики продают лишь надежду на деньги, то есть время, они продают день и ночь. Но день есть время света, а ночь — время покоя; стало быть, они продают свет и покой. Поэтому было бы несправедливо, если бы они обретали вечный свет и покой». См. также: «IV libros sententiarum» Дунса Скота (IV, 15, 2, 17).

Наиболее ценные данные находятся в книге: *Ciovan'i di Antonio da Vzzano.* La pratca della mercatura. 1766. См. также: El

libro di mercalantie e usanze de' paesi. Ed. F. Borlandi. 1936 (здесь, например, можно прочесть: «В Генуе деньги дорожают в сентябре, январе и апреле из-за отплытия кораблей... в Риме или там, где находится папа, цена денег изменяется в зависимости от количества вакантных бенефициев и перемещений папы, приводящих к увеличению цены денег там, где он находится... в Валенсии

Примечания

264

*ahhw*Mn<"> Ър
ilinf iwmmfntniff nujnuo

Примечания

265

деньги дорожают в июле и в августе из-за зерна и риса... в Монпелье проходят три ярмарки, приводящие к значительному подорожанию денег»). О спекуляциях на быстроте получения информации см.: *Sardella P.* Nouvelles el speculations a Venise au debut du XVI^e siecle. 1949.

5 См.: *Post G., G'tocarinis K., Kay R.* The medieval heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum Dei est, unde vendi non potest» // *Traditio*. 1955. II. P. 196-234; *Le Co// I.* Les Intellectuels au Moyen Age. 1957. P. 104.

6 *Cullmann O.* Temps et histoire dans le christianisme primitif. 1947. P. 35; *Delling G.* Das Zeitverstandnis des Neuen Testaments. 1940. 35.

7 *Cullmann O.* Op. cit. P. 32.

8 Ibid. P. 93.

9 Ibid. P. 98.

10 Ibid. P. III.

11 Ibid. P. 152.

12 О миллениаризме см.: *Pelry R. C.* Christian Eschatology and Social Thought. A historical essay on the social implications of some selected aspects in Christian eschatology to a. d. 1500. 1956. Также см.: *Waldstein E.* Die eschatologische Ideengruppe: Antechrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgeschichte. 1896; *Tommaso Maluenda.* De Anlichhsto. Rome. 1604. Гордон Лефф (*Leff G.* In search of Millenium // *Past and Present*. 1958. P. 89—95.) оппонирует абстрактному труду Нормана Кона (*Co/in N.* The pursuite of Millenium. 1957). По вопросу отношений между средневековой ересью и социальными классами взгляды расходятся. Социальные аспекты недооцениваются, см.: *llarino de Milano P.* Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale // *Studi greg. raccolti da G. B. Borina*. 1947. II. p. 43 — 101; *Borst A.* Die Katharer. 1953. Обратная картина: *Volpe G.* Movimenti religiosi e sette ereticali nella societa medievale italiana. 1922; Сидорова *H.* Народные движения еретиков во Франции в XI—XII веках // *Средние века*. М., 1953; *Werner E.* Die gesellschaftlichen Gmndlagen tier Klosterreform im 11. Jahrhundert. 1955. См. также: *Mor«hen R.* Medivo Cristiano. 1951. P. 212; *Bru Ch. P.* Sociologie du talLb, ',: • -itan // *Spiritualite de l'heresie: le cathansme*. Vol. 1. 1953.

13 *Poulet G.* Etude sur le temps humain, 1942.

14 Высказывание Марка Блока, см.: *Annales d'histoire economique et sociale*. 1936. P. 582.

15 Marrow *H. I.* L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin. 1950. О времени у св. Августина см.: *Augustinus Magister*. 3 vol. Paris, 1955 (*Chaix-Ruy J.* P. 923-931; *Hubaux J.* P. 943-950).

16 *Bernheim E.* Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung. 1918; *Arquillere H. X.* L'Augustinisme politique. 1934.

17 *Rousset P.* La conception de l'histoire a l'epoque feodale // *Melanges Halphen*. P. 623—633: «Люди феодальной эпохи не имели понятия продолжительности, точности» (629); «эта увлеченность прошлым и эта потребность фиксировать эпохи сопровождается желанием игнорировать время» (630); «в истоках крестовых походов лежит то же самое чувство: отменив время и пространство, рыцари хотят нанести удар палачам Христа» (631). Автор вторит М. Блоку, увидевшему в феодальной эпохе «полнейшее безразличие ко времени» (*Bloch M.* La Societe feodale. T. 1. P. 119). Об Оттоне Фрейзингенском см.: *Kl'tnkenberg H. M.* Der Sinn der Chronik Ottos von Freising // *Aus Mittelalller rund Neuzeit*. Gerhard Kullen zun 70 Geburtstag dargebracht. 1957. P. 63 — 76.

18 *Chenu M.-D.* Conscience de l'histoire et theologie // *Archives d'Hisloire doctrinalc et litteraire du Moyen Age*. 1954. P. 107 — 133. См. также: *Cilson E.* L'Esprit de la philosophic medie'vale. 2^e ed. 1948. P. 365-382, chap. XIX: «Le Moyen Age et l'Histoire». О двух «историках» XII в.

см.: *Daly R.* Peter Comestor, Master of Histories // *Speculum*. 1957 P. 62 — 72; *Walter H.* Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung. 1955.

19 *Chenu M.-D.* Op. cit. P. 210 — 220. Фундаментальная работа: *Smalley B* The Study of the Bible in the Middle Ages. 1940. Символический аспект христианской мысли представлен в работе, акцентирующей более традиционную сторону теологии XII века: *Dauil M. M.* Essai sur la Symbolique romane 1955

20 *Chenu M.-D.* Op. cit. P. 66-67.

21 Ibid. P. 76.

22 См.: *Ci/son E.* Les idees et les letlres. P. 183; *Renucci P.* L'Aventure de l'humanisme europeen au Moyen Age. P. 138.

23 *Chenu M.-D.* Op. cit. P. 79-80.

24 Ibid. P. 86.

25 См.: *Liebeschut H.* Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. 1950.

26 Общий взгляд на средневекового купца: *Renouard Y.* Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age. 1949; *Sapori A.* Le Marchand italien au Moyen Age. 1952; *Le Co// I.* Marchands et banquiers du Moyen Age. 1956.

27 О проблемах денег в Средневековье: *Bloch M.* Esquisse d'une histoire monetaire de l'Europe (posthume, 1954); *Cipolla C. M.* Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World, Vth to XVIIth c. 1956; *Zerbi T.* Moneta cffettiva e moneta di conto nelle fonti contabili di storia economica. 1955; *Lopez R. S.* Settecento anni fa: Il ritorno all'oro nell'Occidente duecentesco. 1955.

28 *Meuuret J.* Manuels et traites a l'usage des negociants aux premieres epoques de l'age moderne // *Etudes d'Histoire moderne et contemporainc*. 1953. T. 5.

29 *Rouuer R. de.* L'Evolution de la lettre de change. 1953.

- 30 *Bautier R. H.* Les foires de Champagne. Recherches sur une evolution historique // Recueils de la Societe Jean Bodin: La Foire. 1953. P. 97 — 147.
- 31 *Espinas G., Pirenne H.* Recueil de documents relatifs a l'Histoire de l'industrie drapiere en Flandre. 1906. T. 1. P. 5-6.
- 32 *Friedmann G. Frederic Winslow Taylor: l'optimisme d'un ingenieur* // Annales d'Histoire economique et sociale. 1935. P. 584—602.
- 33 Интересные мысли об измерении времени и башенных часах (которые зачастую следует гипотезировать с более точной информацией) см.: *Mumford L.* Technique et Civilisation. 1934; *Renouard Y.* Op. cit. P. 190 — 192. Необходимо помнить, однако, что и в этой области решительный прогресс начался лишь с XVI в. Противоположное преувеличение в заявлении: «История часов до начала XVI века являет собой преимущественно эмпирическое достижение» (*Usher A. P.* A History of mechanical inventions. 2nd ed. 1957. P. 304). См. также: *Crombie A. C.* Augustine to Galileo. The history of Science. A. D. 400-1650. 2nd ed. 1957 P. 150-151, 183, 186 — 187. Из большого количества литературы отметим использование документов в работе: *Ward F. A. B.* Time measurement. 1937. Для приятного чтения — популярный труд: *Le Lionnais F.* Le Temps. 1959. Как известно, психологи настаивают на одновременном усвоении ребенком понятий времени и пространства (*Piaget J.* Le Developpement de la notion de temps chez l'enfant. 1946. P. 181—203; *Fraisse P.* Psychologie du temps. 1957. P. 277 — 299; *Malrieu Ph.* Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant // Journal de Psychologie. 1956. P. 315-332).
- 34 *Francastel P.* Peinture et Societe. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au Cubisme. 1951.
- 35 О связи между театральными представлениями и картиной Уччелло см.: *Francastel P.* Un mystere parisien il lust re par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino // Revue archeologique. 1952. P. 180-191.
- Примечания
- 266
- 36
- Время труда в период «кризиса» XIV век»: от средневекового времени к времени современному**
- См., например: *Lestocquoy J.* Les Villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (XI—XV s.). 1952. P. 204.
- 37 Известно, что недавние детальные исследования внесли значительные коррективы в классические положения Макса Вебера (*Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990) и Тауни (*Tawney R. N.* Religion and the Rise of Capitalism. 1926).
- 38 *Halbwachs M.* La memoire collective et le temps // Cahiers internationaux de Sociologie. 1947. P. 3-31.
- 39 Мандру напомнил (*Annales*, 1960, p. 172) о взыскательности историка и о высказанных в свое время мыслях М. Блока относительно философских работ, мало заботящихся о конкретной истории.
- 40 *Poulet C.* Op. cit. P. VI.
- 41 Помимо обзорных работ по истории философии и науки о роли арабов можно почитать: *Mieii A.* Panorama general de historia de la ciencia. T. II. El mundo islamico y el occidente medieval cristiano. 1946; *Van Sttengerghen F.* Aristotle in the West. 1956; *Wiedemann E.* Ueber die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur. 1915.
- 42 *Chenu M.-D.* Op. cit. P. 274-322, ch. XII-XIII.
- 43 *Cutlmann O.* Op. cit. P. 36; *Labcrthonniere L.* Le Realisme chretien et l'idealisme grec. 1904; *Guitton J.* Le Temps et l'eternite chez Plotin et chez saint Augustin. 1933.
- 44 *Gilson E.* L'Esprit de la philosophic me'dievale. 2nd ed. 1948. P. 66.
- 45 См.: Dictionnaire de Theologie Catholique. 1950. T. 15. Art. «Usure» (*Le Bras C.*); *Nelson B. N.* The Idea of Usury: from tribal brotherhood to universal otherhood. 1949; *Noonan J. T.* Op. cit.
- 46 Иоанн Андре (1270—1348), профессор канонического права в Болонье, в своем трактате «De regulis Juris», статья «Рессатум» (цит. по: *Noonan J. T.* Op. cit. P. 66), заявляет, что аргумент, согласно которому время не может продаваться, является «пустым», хотя многочисленные контракты включают в себя сроки, нельзя утверждать, что они заключают в себе продажу времени. Таким образом, отныне ученые лучше разбираются в торговых операциях и рассматривают их в собственно техническом плане.
- 47 *Gandillac M. de.* Valeur du temps dans la pedagogic spirituelle de Jean Tauler. 1955.
- 48 *Leff G.* The XIVth century and the decline of Scholasticism // Past and Present. 1956. № 9. p. 30-41; Idem. Bradwardine and the Pelagians. 1957.
- 49 *Tenenti A.* La Vie et la mort a travers l'art du XV^e siecle. 1952; Idem. Il senso della morte e l'amore delta vita nel Rinascimento. 1957. P. 48—79.
- 50 *Combes A.* Conclusions de Jean de Ripa. 1956,
- 51 Библиографию по этому вопросу см.: *Crombie A. C.* Op. cit. P. 414—416. Также см.: *Shapiro H.* Motion, Time and Place according to William Ockham // Franciscan Studies. 1956.
- 52 *Pines S.* Beitrage zur islamischen Atomenlehre. 1936; Idem. Les precurseurs musulmans de la theorie de l'impetus // Archeion. 1938.
- 53 Эти страницы являются разработкой доклада, представленного вниманию «Томистского общества» в рамках коллоквиума на тему «Время, прожитое средневековым человеком». О переходе от средневекового времени ко времени современному см.: *Ле Гофф Ж.* Средневековье: время церкви и время купца; *Stelling-Michaud S.* Quelques aspects du probleme du temps au Moyen Age // Etudes suisses d'histoire generale. 1959; *Wolf Ph.* Le temps et sa mesure au Moyen Age // Ibid. 1962.
- 54 *Данте.* Божественная комедия. Рай. X; XXIV.
- ^ Примечания
- 55
- См.: *Case/mi E. M.* Condizioni economiche a Firenze negli anni 1286—1289 // Studi Storici O. S. M. 1960.
- 267
- 56 О характере реакционности Данте см.: *Baron H.* A sociological Interpretation of the early Renaissance in Florence // The South Atlantic Quarterly. 1939. T. 38. P. 432.
- 57 *Bilfinger G.* Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. 1892. P. 142.
- 58 О связи между временем церкви и временем крестьянина — вспомним этимологию Иоанна Гарландского начала

- XIII в. (см.: *Ле Гофф Ж.* Средневековье: время церкви и время купца).
- 59 *Mickwitz C.* Die Kartellfunktionen der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens // *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanorum Utterarum.* 1936. VIII, 3. P. 88-90.
- 60 Отсюда англ. «полдень» — noon.
- 61 См.: *Casalini E. M.* Loc. cit.
- 62 См.: *K.noop D., Jones C. P.* The Mediaeval Mason. 1949. P. 117.
- 63 Я не верю в абсолютную депрессию XIV в. См.: *Kosminski E. A.* Peut-on considerer le XIV^e et le XV^e siecle comme l'epoque de la decadence de l'economie europeenne? // *Studi in onore di Armando Saporì.* 1957. T. 1.
- 64 *Espinas G., Pirenne H.* Recueil de documents relatifs a l'histoire de l'industrie drapiere en Flandre. 1906. T. 1. P. 200.
- 65 *Lepinasse R. de.* Les Metiers et corporations de Paris. 1886.
- 66 Op. cit. P. 163-164.
- 67 *Espinas C., Pirenne H.* Op. cit. T. 2. P. 411-412.
- 68 Recueil des monuments inedits de l'histoire du tiers etat. 1850. T. 1. P. 456—457.
- 69 *Espinas G., Pirenne H.* Op. cit. T. 2. P. 230-233.
- 70 Ibid. T. 1. P. 6.
- 71 Здесь я имею в виду лишь роль текстильной промышленности в развитии некоторых приемов организации средневековой экономики. Я считаю преувеличенным утверждение, что текстильная промышленность стала мотором подъема средневековой экономики. Подъем средневековой экономики произошел в двух базовых, но не передовых секторах — земледелия и строительства.
- 72 *Fagniez C.* Etudes sur l'industrie et la classe industrielle a Paris au XIII^e et au XIV^e siecle. 1877. P. 84.
- 73 Мерам и социальной истории посвящена отличная статья: *Cu/a W.* La metrologie historique et la lutte des classes: l'exemple de la Pologne au XVIII^e siecle // *Studi in onore di Auintore Fanfani.* 1962. T. 5.
- 74 *Espinas C., Pirenne H.* Op. cit. T. 2. P. 471.
- 75 Ibid. T. 3. P. 395.
- 76 Ibid. T. 2. P. 596.
- 77 *Ordonnances des Rois de France...* T. 4. P. 209.
- 78 О революционной роли этой среды см., в частности: *Labrousse E.* La Crise de l'economie francaise a la fin de l'Ancien Regime et au debut de la Re'volution. 1943. I. P. 592.
- 79 См.: *Maug's Ed.* La journee de 8 heures et les vigneron de Sens et d'Auxerre devant le Parlement en 1383-1393 // *Revue historique.* T. CXLV. 1924; *Delafosse L. M.* Notes d'histoire sociale. Les vigneron d'Auxerrois (XIV^e-XV^e siecle) // *Annales de Bourgogne.* 1948.
- 80 См. ссылки на парламентские акты в работе: *Geremek B.* Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^e—XV^e siecles. Etude sur le marche de la main-d'oeuvre au Moyen Age. P., 1968.
- 81 *Lepinasse R. de.* Op. cit. P. 52.
- 82 Постановление Парижского парламента для Осцера от 26 июля 1393 г. гласит: «...suum opus relinquentes, quidam eorum ad proprias vineas excollendas, alii vero ad tabernas ac ludos palme vel alibi accedunt, residuis
- Примечания
- 268
- horis diei ad laborem magis propiciis el habilioribus omnino [или ottiose] pervagando» (...оставив работу, одни из них приступают к обработке своих виноградников, другие же к балаганным играм или еще к чему-либо, переходя в оставшиеся часы дня к труду больше на самих себя и вообще более легким [или праздным] делам) (цит. по: *Maugis Ed.* Loc. cit. P. 217).
- 83 См. также отрывок указа Карла VI для Санса (июль 1383 г.): «... они прекращают работу и уходят приблизительно между полуднем и ночью, задолго до заката солнца, и идут работать к себе, в свои виноградники, где выполняют работу такую же или большую, чем они сделали за день для того, кто им платит поденно; более того, работая поденно, они жалеют себя и экономят силы, не выполняя своего задания, чтобы отдать больше сил, работая там, куда они идут после» (Ibid. P. 210).
- 84 *Bilfinger C.* Op. cit. P. 163 — 164. Но названия колоколов не следует толковать лишь в строго экономическом смысле. Так, в одном исследовании (*Rouyer f.* Apercu historique sur deux cloches du beffroi d'Alre. La banquette et le vigneron) во втором названии усматривается указание на предполагаемое разведение винограда в окрестностях города Эр. Речь здесь просто-напросто идет о колоколе, заменяющем крик торговца вином, возв"щающ-щем иногда об окончании рабочего дня: в частности, для сукновалов Парижа в XIII в., которые «в ночь на Вознесение прекращали работу, как только разносчики приносили виной, а накануне некоторых праздников — «как только приходил первый торговец вином» (Le Livre des metiers d'Etienne Boileau. Ed. R. Lepinasse et F. Bonnardot. P. 108—109).
- 85 Наказанием восставшему городу могло стать уничтожение или удаление городского колокола, со всем тем символическим смыслом, который оно в себе заключало. Такое наказание приравнивалось к уничтожению дома или крепости признанного виновным дворянина или другого частного лица. Так поступил с 1179 г. Филипп Эльзасский в Эдене: «Comes Fbndrensis Philippus Sancti Quintini et de Parona castra graviter afflixit. connnqur < ives obsidione, et persequutione diu multumque humiliavit. Ho;hrn.--it-iuiis reipublicae dignitatem abstulit; campanam communiae apud Ariam transinist, et quosdam pro interfectione cujusdam de turri praecipitari jussit» (Граф фландрский Филипп тяжело сокрушил крепость ... и граждан много и долго унижал пленением и преследованием: отнял честь государства эденцев; перенес общественный колокол ...) (Chronicon Andrensis Monasterii // *Spicilegium.* T. 2. P. 817).
- 86 С развитием налоговой системы в XIV в. появляются предпосылки возникновения статистики.
- 87 См.: *Salzman L. F.* Building in England down to 1540. 1952. P. 61-62.
- 88 Sancti Benedicti Regula Monachorum. Ed. Dom Philibert Schmitz. 1946. P. 64—66, chap. XLIII «De his qui ad opus Dei vel ad mensam tarde occurrunt».
- 89 Здесь вырисовываются две большие зоны: Северная и Центральная Италия и зона, названная областью *Tuchindustrie Nordivesleuropas* — сукноделия северо-западной Европы (H. Ammann).
- 90 Книг, рассказывающих о появлении башенных часов, как известно, множество. См.: *Usher A. P.* A History of

mechanical Inventions. 2^e ed. 1954. О знаменитых часах на соборе в Бурже есть очень интересная работа: *Poulle E. Un constructeur d'instruments astronomiques au XV^e siècle: Jean Fusoris. 1963.*

91 См.: *Mandrou R. Introduction a la France Moderne. 1961. P. 95-98.*

92 Унификация времени, как известно, произойдет лишь в XIX веке с промышленной и транспортной революцией (расписание и указатели железных дорог требуют единого времени) и с появлением часовых поясов. Вскоре

ннМ Б* t-lfciT--¹ Мв¹ iff Oal batt if'hfirtan »(*Л..
erfdinittUp1t(T'rnr Ml

Примечания

269

93 94

95 96 97

98 99

100

101 102 103

104

105 106

107 108

после этого наступит эра минуты, затем секунды, хронометров. Одно из первых литературных свидетельств о едином времени — роман Жюль Верна «Вокруг света за 80 дней» (1873).

См.: *VleUiard J. Horloges et horlogers Catalans a la fin du Moyen Age // Bulletin hispanique. 1961. T. LXIII. Говоря о ремонте часов, автор подчеркивает существование специальных часовых мастеров, значит, часы получили уже некоторое распространение.*

См. легенды, окружавшие конструкторов башенных часов — сказочных персонажей, чья наука казалась столь загадочной, что их часто подозревали в сговоре с дьяволом (например, легенда о создателе часов в Праге).

О возникновении практики учета и соответствующего образа мысли см.: *Tuccl V. Alle origin! dello spirito capitalistic a Venezia: la prvisione economica // Studi in onore di Amintore Fanfani. 1962. Vol. 3. С конца XIV в. башенные часы почти всегда присутствуют на миниатюрах, изображающих князей в их дворцах, в частности герцогов Бургундских. См.: Chapuis A. De Horologiis in Arte. 1954.*

Цит. по: *Mater A. Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophic // Philosophia Naturalis. 1951. 1. P. 387, 391. В психологическом плане подлинная и глубокая субъективизация времени произойдет лишь с появлением индивидуальных часов. Точку отсчета можно найти в исследовании: Candillac M. de, Valeur du temps dans la pedagogic spirituelle de Jean Tauler. 1955.*

О понимании смерти в конце Средневековья — одном из аспектов переворота в осознании времени — см. плодотворные исследования: *Tenenii A. La vie et la mort a travers l'art du XV^e siècle. 1952; Idem. Il senso della morte e l'amore della vite nel Rinascimento. 1957. Gaufridi declamationes ex S. Bernard! sermonibus (Migne, PL, CLXXXIV, 465).*

Главы XIX и XX в издании G. Bottari (1838). Ibid. P. 132.

Lefevre Y. L'Elucidarium et les Lucidaires. 1954. P. 279, n. 1. В конце XIII в. Филипп Наваррский составил ежедневное расписание, подобное этому. См.: Faral E. La Vie quotidienne au temps de Saint Louis.

1938. P. 23-24.

«Par! racione dicebat, immortalem Deum praecepturum, atque ita, ut homines quot tempora vixissent, ipse Deus computaret quantum in dormiendo spatii, quantum in capiendo cibo ex necessitate posuissent, diligenter considetaturus annos, menses, dies, horas, atque momenta brevia... Ob hanc igitur causam, quod sibi datum erat, ad vivendum tempos ita dispensabat, ut ex eo nihil umquam perdidisse videretur» (Равным образом он говорил, что стачет тщательно обдумывать годы, месяцы, дни, часы и краткие мгновения по заповеди бессмертного Бога, чтобы на протяжении жизни людей сам Бог бы высчитывал, какой промежуток [времени] иметь по необходимости на сон, а какой на прием пищи... И потому он распоряжался данным ему для жизни временем так, что казалось, ничего из него никогда не терял...) (Vita Jannotii Manetti a Naldo Naldio florenlino scripta // Muratori. XX. 582). Значение этого текста признано Бароном (*Baron H. Loc. cit. P. 438*). См.: *Baron H. Loc. cit. P. 437.*

Leon Batt'isla Alberti. I libri della famiglia // Opera volgari. 1960. T. 1. P. 168-169. Ibid. P. 177.

См.: *Chapuis A. Op. cit.; Michel H. L'horloge de Sapience et l'histoire de l'horlogerie // Physis. 1960. T. 2.*

Примечания

270

£мЩ1 Примечания

271

Замечание

о трехчленном
обществе,
монархической
идеологии
экономическом
пробуждении
а христианстве
IX-XII веков

109

110

111

112

113

114

Этой точки зрения придерживался, как известно, Жорж Дюмезиль в своих многочисленных трудах. См.: *Fugier H. Quarante ans de recherche sur l'ideologie indoeuropeenne: la methode de M. Georges Dumezil // Revue d'Hietoire et de*

Philosophic religieuses. 1965. P. 358—374. «... Я сомневаюсь, что подобная трех-частная схема присутствовала в сознании латинян, так как они ни разу не описали ее четко и ясно» (*Boyance P. Les origines de la religion romaine. Theories et recherches recentes // L'Information lilteraire. 1955. VII. P. 100-107*). В IX—XI веках встречаются уже ясные объяснения этой схемы и точные и понятные формулировки. Здесь скорее складывается впечатление противопоставления двух разных ментальных структур, чем эволюции от мысли смутной к мысли отчетливой. Следует ли говорить о двух типах мышления, существующих параллельно: «примитивном», или «диком», с одной стороны, и «историческом» — с другой?

Эту точку зрения поддержал Василий Абаев (*Abaev V.I. Le cheval de Troie. Paralleles caucasiens // Armales E. S. C. 1963. P. 1041-1070*). Трестик подчеркивал значение текста книги Бытия (Бытие 9: 18 —27) в разработке трехчастной схемы общества в средневековой литературе (*Ceskoslovensky Casopis Historicity. 1963. P. 453*), Проклятие Ноем своего сына Хама и благословение братьев его Сима и Иафета («И сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих») использовалось средневековыми авторами для определения отношений между двумя высшими сословиями и третьим низшим. Но использование этого текста представляется относительно поздним, и здесь речи о нем не будет.

Опубликовано в: *Sectgefield W. j. King Alfred's Old-English Version of Boethius «De Consolatione Philosophiae». Oxford. 1899-1900*. В тексте Альфреда говорится, что король должен иметь «gebedmen, fyrdmen, weorcmen», «людей для молитвы, людей для войны и людей для труда». См.: *Batany J. Des «Trois fonctions» aux «Trois Etats»? // Annales E. S. C. 1963. P. 933-938; Craus F. in: «Ceskoslovensky Casopis Historicky». 1959. P. 205-231*.

Об Альфреде, помимо фундаментального труда (*Sep/op F. M. Anclu-baxon England. Oxford, 1945*) и книги с красноречивым названием (*Lees B. A. Alfred the Great, the Tmhteller, Maker of England. NY, 1919*), можно посмотреть более поздние исследования: *Duckett E. Alfred the Great and his England. 1957; Helm P. J. Alfred the Great, a Re-assessment. 1963*. Точность этих дат, как мне кажется, убедительно доказана, см.: *Lemarignitr J. F. Le Gouvernement royal aux premiers temps capetiens (987 — 1108). P., 1965. P. 79, n. 53*. Текст с переводом можно найти в: *Pognon E. L'An MIIIe. P., 1947*.

Вот этот текст: «Sed his posthabitis, primo de virorum ordine, id est de laicis, dicendum est, quod alii sunt agricolae, alii agonistae: et agricolae quidem insudant agriculturae et diversis artibus in opere rustico, unde sustentatur, totius Ecclesiae multitudo; agonistae vero, contenti stipendiis militiae, non se collidunt in utero matris suae, verum omni sagacitate expugnant adversaries sanctae Dei Ecclesiae. Sequitur clericorum ordo...» (Но, пренебрегая этим, о чине мужей, то есть о мирянах, сначала нужно сказать, что одни [из них] земледельцы, другие — воины: и земледельцы в поте лица занимаются земледелием и другим крестьянским трудом, и [именно] этим держится вся Церковь, воины же, довольствующиеся жалованием за службу, не ссорятся друг с другом во чреве матери своей, но со всяким ухищрением одолевают врагов Святой Церкви Божией. Далее следует чин клириков...) (PL, CXXXIX, 464). Об Аббоне см.: *Schramm P. E. Der Konig von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. 2^e ed. Darmstadt, 1960. Vol. 1; Vidier A. L'Historiographie a Saint-Benoit-sur-Loire et les Miracles de Saint Benoit. P., 1965*.

115

116

117

118

119

120

121

122 123

Разъяснение этого отрывка с точки зрения антропологии, истолковывающей третий концентрический круг деревенской организации как круг распахши нови, освоения земли, пространства труда, см.: *Levi-Strauss C/. Anthropologie structural. P., 1958. Chap. 8. Les organisations dualistes existent-elles? (рус. изд.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М 1983)*.

Аббон защищает привилегии монахов от нападок епископа Арнульфа Орлеанского. Адалберон, напротив, в горячих напаках на Клонии выражает недовольство чрезмерным влиянием монахов на управление королевством.

О роли Флери (Сен-Бенуа-сюр-Луар) в формировании монархического идеала во Франции в интересах Капетингов см.:

Vidier A. Op. cit. См. также введение Ботье (Bautier) к изданию: Helgaud de Fleury. Vie de Robert le Pieux. P., 1965. См. также важную статью: Lemarignier J. F. Autour de la Royaute francaise du IX^e au XIII^e siecle // Bibliotheque de l'Ecole des Charles 1956. T. 113. P. 5-36.

Monumenta Poloniae Histonica. Nova series. T. 2. Cracovie, 1952. P. 8. В замечательных работах польского историка (*Lowmianski H. Podstawy gospodarcze formowania sie panstw slowianskich. Warszawa, 1953; Idem. Economic Problems of the Early Feudal Polish State // Acta Poloniae Histonica. 1960. T. 3. P. 7—32; Idem, Dynastia Piastow we wczesnym sredniowieczu // Poczatki Panstwa Polskiego. Poznan, 1962. T. 1*) выделена эта классификация и показано ее социоэкономическое значение: «Galla's definition: milites bellicosi, rustici! aboriosi contains a reflection, unintentional as regards the chronicler, of the objective fact of division of the community into consumers and producers» (APH. Loc. cit.).

Plezia M. Kronika Galla na tie historiografii XII wieku. Krakow, 1947; Adamus J. O monarchii Gallowej. Warszawa, 1952;

Grudzinski T. Ze studiow nad kronika Galla // Zapiski Historyczne. 1957; Bardach J. Historia panstwa

1 prawa Polski. Warszawa, 1965. T. I. P. 125-127; Kurbisonna B. Wiesz najstarszego dziejopisarstwa polskiego z panstwem //

Poczatki Panstwa Polskiego. Poznan, 1962. T. II; Karmasinska J. Panstwo polskie w przekazach hagiograficznych // Ibid. P.

233—244. Гипотезы относительно венецианских источников хроники Галла Анонима, даже если бы они подтвердились, не способны изменить нашу интерпретацию.

Наша интерпретация зашла бы слишком далеко, если бы мы стали утверждать, что Адалберон выбрал термин *oralores*, желая призвать к исполнению исключительно долга *opus Dei* (служения Богу) своих оппонентов из лагеря Клонии, которых он обвинял в чрезмерном вмешательстве в дела века.

Мы не собираемся открывать досье на королев-чудотворцев или поднимать проблему ко роля-святого, по данному вопросу см.: *Folz R. Zur Frage der heiligen Konige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Konigtums // Deutsches Archiv. 1958. 14; Idem. Tradition hagiographique et culte de saint Dagobert, roi des Francs // Le Moyen Age. 1963. P. 17—35; Gorski K. in: Annales E. S. C. 1966*.

Об унификации сословия клириков и интеграции монахов в это сословие в XI—XII вв., в частности в связи с экономическим развитием, см.: *Constable C. Monastic Tithes*. 1964. P. 147.

Об этом новом дворянстве см.: *Ge'nicot L. La noblesse au Moyen Age dans l'ancienne Francie // Annales E. S. C.* 1961; *Idem. La noblesse au Moyen Age dans l'ancienne Francie: continuite, rupture ou evolution? // Comparative Studies in Society and History*. 1962; *Duby C. Une enquete a poursuivre: la noblesse dans la France medie'vale // Revue Historique*. 1961; *Forst de Battaglia O. La noblesse europeenne au Moyen Age // Comparative Studies in Society and History*. 1962.

Примечания

272

Г"и in jб"*** Анl+Г' Г"и >

124 Работ по данному вопросу почти нет. Отметим интересные статьи: *David M. Les laboratoires jusqu'au renouveau economique des XI^e—XII^e siecles // Etudes d'Histoire du Droit prive offertes a Pierre Petot*. 1959. P. 107-119; *Idem. Les «laboratoires» du renouveau economique, du XII^e a la fin du XIV^e siecle // Revue historique de Droit francais et etranger*. 1959. P. 174-195, 295-325.

125 Возможно, что в Италии, по крайней мере в Северной Италии, ситуация выглядит иначе, так как здесь сохраняются античные традиции и процесс урбанизации начинается раньше. По данному вопросу можно обратиться, в частности, к сочинениям Ратерия Веронского.

126 См., напр.: *Duby G. La Societe aux XI^e et XII^e siecles dans la region maconnaise*. P., 1953. P. 245 — 261. По его мнению это реальное развитие заканчивается в Маконе лишь в начале XII в., а в церковной литературе о единообразии класса крестьян в начале XI в. будут писать лишь по причине невежества и пренебрежительного отношения авторов, таких как Рауль Глабер.

127 Например, Адальберон Ланский, пользующийся этим для защиты сср-вов с очевидной задней мыслью дискредитировать монахов, хозяев многочисленных сервов, в особенности — сторонников Ключни.

128 Наиболее отчетливо это выражено в тексте одного из канонов норвежского государственного синода 1164 г.: «*Monachi vel clerici communem vitam professi de laboribus et propriis nutrimentis suis episcopis vel quibuslibet personis decimas reddere minime compelluntur*» (Монахи, или клирики, исповедующие общинную жизнь, меньше всего принуждаются от трудов и собственного пропитания отдавать десятины своим епископам или кому бы то ни было). В рукописи, хранящейся в Британском музее, слово *laboribus* сопровождается комментарием «*id est novalibus*» (то есть «от пашен»). Этот текст цитируется Нирмейером (*Niermeyer J. F. En marge du nouveau Ducange // Le Moyen Age*. 1957), там же можно найти удачно выбранные и прокомментированные примеры использования слова *labor* в значении «результаты земледельческого труда», или, скорее, «недавно ш. чыхашья ж-мля». Автор справедливо напоминает, что в капитуляриях Кар. г мы: ». *i - 'm* означает «плод любой деятельности, направленной на приобретение, в противоположность унаследованному поместью» (например, в «*Capitulatio de partibus Saxoniae*», вероятно, 785 г.: «...ut omnes decimam partem substantiae et laboris suis ecclesiis et sacerdotibus donent» (чтобы они отдавали десятую часть достояния и труда своим церквям и священникам); Хаук (*Hauk. Kirchengeschichte Deutschlands*. II. 1912. P. 398) переводил *substantia* как *Grundbesitz* (земельная собственность), а *labor* как *alles Erueib* (любой заработок, приобретение) и *laborare* — «приобретать посредством распашки нови» (например, «*villas quas ipsi laboraverunt*» в капитулярии 812 г. для испанцев, ставшем, возможно, источником использования целого ряда подобных выражений в хартиях *poblacion* Реконкисты). То же словоупотребление наблюдается в ряде актов передачи в дар в аббатстве Фульда (XIII—XV вв.). Полезно также посмотреть: *Keel C. Laborare und Operari. Verwendungs und Bcdeulungsgeschichte zweier Verben fur «arbeiten» im Lateinischen und Galloromanischen*. 1942. О *novalia* и значении слова *labor* см. также: *Constable C. Monastic Tithes...* P. 236, 258, 280, 296-297.

129 Об этом можно прочитать в фундаментальном труде: *Duby C. L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident medieval*. P., 1962. О развитии земледелия в эпоху Каролингов и его отражении в институциональной и культурной сферах см. прекрасную статью: *Slern H. Poesies et representations carolingiennes et byzantines des mois // Revue archeologique*. 1955.

130 Это определение есть в одном из актов 926 года. Известно, что термин закрепился в старофранцузском языке (*taboureur = земледелец*) и обозна-

Примечания

273

131

132

18 Заказ 1395

чал зажиточного крестьянина, имеющего тягловый скот и инвентарь, в противоположность *manouvnr* (поденщик) или *brassier*, не имевших ничего кроме собственных рук, чтобы работать (*bras* — рука.— *Прим. ред.*). Об употреблении слова *laboureur* в таком значении в конце Средневековья см. в частности: *Boutruche R. La Crise d'une societe: seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent Ans*. Strasbourg, 1947. P. 95 — 96. Это значение и противопоставление встречается в тексте периода 1031—1060 гг.: «...illi... qui cum bobus laborant et pauperiores vero qui manibus laborant vel cum fossoribus suis vivant» (те... которые работают на волах, и более бедные, работающие руками и живущие с помощью своих заступов), процитированном Дюби (*La Societe...* P. 130, п. I). Да будет мне позволено ограничиться здесь лишь кратким досье по проблеме *laboratores*, см.: *Topfer B. Volk und Kirche zur Zeit der Gottesfriedensbewegung in Frankreich*. 1951; *Recueils de la Societe Jean Bodin*. T. 14; *Duby C. I laici e la pace di Dio // I Laici nella Societa religiosa dei secoli XI e XII*. Milan, 1968. Королевская власть традиционно обеспечивает процветание посредством вооруженной защиты, см.: *Dume'zil G. Remarques sur les armes des dieux de troisieme fonction chez divers peuples indo-europeens // SMSR*. XXVIII. 1957. Наследие Каролингов здесь имеет еще большее значение. Отголоски этого можно найти в народных стениях по поводу смерти Роберта II Благочестивого (1031), о которых рассказывает его биограф-агиограф Эль-год: «*In cujus morte, heu! pro dolor! ingeminalis vocibus adclamatim est: „Roberto imperante et regente, securi viximus, neminem timuimus“*» (По смерти его, увы! о горе! постоянно восклицали: «В правление и Царствие Роберта мы безопасно жили, никого не страшись!»). Но в XI веке в покровительстве короля приветствуется не сакральное, метафизическое процветание, а конкретные институты, берущие под опеку королевской власти работников, труд, рабочих животных, инструменты. Нет

ничего удивительного в том, «то представители этой экономической элиты появляются даже в окружении короля. См. серию «Юпитер, Марс, Квири» Жоржа Дюмезиля. О некоторых аспектах третьей функции в греческой античности см. замечательное исследование: *Vernant J. P. Prome'the'e et la fonction technique* // Idem. *Mythe et pensee chez les Grecs*. P., 1965. P. 185 — 195. Известно, к примеру, что у скифов триада символических предметов соответствовала трем функциям: кубок, топор, плуг с ярмом. К этому символизму хочется приблизить средневековые легенды славян, связывавшие плуг и героев основателей династий Пястов в Польше и Пшемисловичей в Богемии. Интересно также проследить за появлением экономической функции в агиографической монархической пропаганде Франции. Наиболее замечательный текст находится в «Житии Дагоберта», где король по просьбе крестьян своей собственной рукой разбрасывает семена для посева, отсюда произошло «*frugum abundantia*» (изобилие плодов) (MGH. SRM. II. P. 515). Граус (Craus F'. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Prague, 1965. P. 103) относит этот текст к концу X века, самое раннее, Фольц — к последней трети XI в. Такая датировка подтверждает наш тезис. См. также: *Frazer J. C. The Golden Bough. I. The Magic Art and the Evolution of Kings* (рус. изд.: *Фрейзер Д. Золотая ветвь*. М., 1983); Idem. *Lectures on the early history of Kingship*. L., 1905. Настаивая на этих аспектах, относящихся к области идеологии, являющейся объектом данного исследования, следует связывать их с собственно экономическим контекстом рассматриваемых феноменов. Не следует, например, забывать, что монастырь во Флерн находился на южной половине дороги Париж — Орлеан, вдоль которой Капетинги в XI—XII вв. расширяли возделываемые земли и устраивали новые поселения и которую М. Блок назвал «осью

Честные и 135

бесчестные

профессии на 136

средневековом
Западе

137

138

139

Примечания

монархии» (*Block M. Les Caracteres originaux de l'histoire rurale française*. P., 1952. P. 16).

133 Здесь также хорошо сохранился отпечаток эпохи Каролингов. Как сказал каролингский поэт: «Он один правит на небесах, тот, кто запускает молнии. И вполне естественно, что лишь один может стоять за ним и править на земле, один, ставший примером для всех людей» (*Ficktenau H. L. Empire carolingien*. P., 1958. P. 72). Несмотря на существенно литургический характер монархической идеологии в эпоху Каролингов, можно отметить как форму третьей функции эпитет *Summus agricola*, которым «*Libri Carolini*» обозначали императора.

134 Этот кошмарный сон, рассказанный летописцем Иоанном Вустерским, изображен на миниатюрах (Ms. Oxford. Corpus Christi College. 157 ff. 382—383). Они воспроизведены в: *Le Co//. La Civilisation de l'Occident medieval*. P., 1964. P. 117-118.

Мы попытаемся осуществить это в готовящемся труде: *Les images du travail dans l'Occident medieval*.

Систематический учет этих случаев начиная с декреталий Грациана, то есть с середины XII в., представляет в истории презираемых профессий важный этап, к которому мы вернемся позже.

О запрещенных клирикам видах деятельности см.: *Dictionnaire de Droit Canonique*. 1942. T. 3. Art. «clerc», § XIV-XVII, col. 853-861. Это выражение синодального устава Арраса (1275), давшее название статье: *Lestosquoy I. Inhonesta mercimonia* // *Melanges Halphen*. 1951. P. 411—415. Выражение также встречается в уставе Арраса. Синодальный устав Льежа той же эпохи говорит о «*negotia turpia et officia inhonesta*» (делах постыдных и занятиях нечестных).

140 Это вытекает из текста ап. Павла, запрещавшего священнослужителям занятия любой мирской профессией: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтоб угодить военачальнику» (2 Тим. 2;4).

141 Присутствие солдат в этом списке может удивить, ведь не являлось ли это «милитаристским», насколько- и «клерикальным»? О средневековом антимиитаризме мы поговорим позже.

142 О купцах см.: *Le Co//. Marchands et banquiers du Moyen Age*. P., 1956.

143 Эти профессии фигурируют вместе с палачами в синодальном уставе Арраса (см.: *Dom Gosse. Histoire d'Arraais*. 1783); *Fournier E. in: Semaine Religieuse d'Arras* (1910. P. 1149-1153).

144 Они упоминались во вторую очередь в епархиальном уставе Турне 1361 г. (см.: *Moreau E. de. Histoire de l'Eglise en Belgique*. 1945. T. 3. P. 588), запрещавшем клирикам прежде всего занятия трактирщика, мясника, комедианта, ткача.

145 Встречаются в синодальном уставе Льежа второй половины XIII в. (см.: *Moreau E. Ibid*, P. 343; *Lejeune J. Liege et son pays*. P. 277) который также упоминает жонглеров, трактирщиков, палачей, сводников, ростовщиков, сукновалов, ткачей. Текст середины XIV в. добавляет к ним пивоваров, арбалетчиков, адвокатов, монетчиков (?), кузнецов, плотников, кожевников, булочников. Еще в одной рукописи начала XIV в. мы встречаем купцов, гонцов (?), поваров, виночерпиев, рыбаков.

146 Ср. список подневольных работ, запрещенных в воскресенье, в 789 г. установленный Карлом Великим (art. 81, ap. *Boretius, Capitul. I*, p. 61). Отметим, что эти запреты распространяются лишь на христиан. С этой точки зрения, ростовщик-еврей долгое время был совершенно законен в обществе средневекового Запады. Папы и кардиналы, в частности, часто обращались к врачам-евреям. В этом отношении, как известно, история профессий в истории антисемитизма Средневековья является главой о привилегиях евреев. См.: *Blumenkranz B.*

П

* W ibnrf lunf

* M» V hfirOn «»»' n Птндж nftnr e™. cblJB fidmnr- / m#t

рмечания

275

147 148

149 150

151

152 153

154 155

156 157 158

159

160 161

162 163 164

18*

Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096). 1960; *Poliakov L.* Histoire de l'antisémitisme. 1955-1961. 2 vol.

Цит. по: De *Poerck*. La Draperie medievale en Flandre et en Artois. 1951

T.I. P. 316-317.

Из поэмы, посвященной королю Роберту, цит. по: Pognon E. L'An Mille

1947. P. 225. I Pol. lect. 9.

Примитивное сознание не лишено противоречий. Одно из самых значительных — то, что в раннем Средневековье монетки считались людьми могущественными и уважаемыми. См.: *Lopez R.* An aristocracy of money in the early middle ages // *Speculum*. 1953. Рукопись XIII века (Ottob. lat. 518) называет 5 профессий, которыми «затруднительно заниматься без греха». Наряду с профессией воина, остальные четыре в основном состоят в манипуляциях с деньгами: *cuga rei fam'dians, mercatio* (торговля), *procuratio, administratio*.

Плутарх упоминает о презрении Платона к ремеслам. Цицерон также выражал к ним свое презрение (см., напр., «Об обязанностях»). Среди текстов отцов римской церкви, принявших в Средневековье эстафету таких умонастроений, отметим св. Августина (De opere monachorum. XIII // PL.

XL. 559-560).

По утверждению Иоанна Гарландского, цит. по: *De Poerck*. Loc. cit. Мнение Альберта Великого относительно военных и осуждение трудоспособных нищих встречаются во многих руководствах для исповедников, в частности в «Сумме» Иоанна Фрейбургского.

Булла «Super speculam» Гонория III запрещала преподавание гражданского права в Парижском университете.

Этот основной пункт христианской теологии (часто подразумеваемый) недавно был акцентирован в работе: *Daloz L.* Le Travail selon saint Jean Chrysostome. 1959.

Это ясно выражено во многих руководствах для исповедников, в частности Фомы Кобхэмского, цитирующего по этому поводу

Аристотеля. См.: Dictionnaire de Theologie Catholique. 1948. Art. «Usure»; *Noonan J. T.* The scholastic Analysis of Usury. 1957.

См.: *Schonbach E.* Studien zur Geschichte des altdutschen Predigt // Sitzungen und Berichte der philologisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1907. T. 154. P. 44.

Это высказывание из руководства для исповедников (Ottob. lat. 518) встречается, например, также в «Сумме» Иоанна Фрейбургского. См.: *Traditio*. 1955.

Эта проблема поверхностно затрагивалась в классических произведениях: *Jubinal*. Jongleurs et trouveres; *Faral*. Les Jongleurs en France au Moyen Age. Говоря о реабилитации жонглера, можно вспомнить сюжет о жонглере Богоматери или прозвища, взятые св.

Франциском Ассизским и францисканцами — божьи скоморохи (см.: *Auspicius Van Corsianje P.* Franciscus de Christusspeler // *Sint-Franciscus*. 1956. T. 58). Отметим, однако, что акробат, осужденный св. Бернардом вместе с некоторыми сюжетами романской скульптуры, перешел, вопреки этому, из романского искусства в готическое (в частности, на витражи).

Эта история встречается, в частности, в «Сумме» Фомы Кобхэмского. См.: *Le Goff I.* Marchands et banquiers du Moyen Age. P. 77 — 81.

Например, в XIII в. Роберт Килдварби в подражание свободным искусствам различал в ремеслах тривиум (сельское хозяйство, питание и медицина) и квадриум (изготовление платья, оружейное дело, строительство и торговля). Сближение ремесел и свободных искусств заметно уже в XII в. у Гуго Сен-Викторского и имело свои истоки в античности.

*r:laill nuJwo-ifl"lejiu" luirttlt

"165 166

167

Примечания

276

„(ч.ч. нг. f.4°JJ.”

Примечания

277

168 169

170

Крестьяне

и сельское

общество

& литературе

раннего

Средневековья

(V-VI века)

171 172

173 174

175 176

177 178 179 180

181

Policiaicus. I. VI. c. 20.

«Deanima exsilio et patria». PL, CLXXII. 1241. Об этом великом перевороте в истории идей и ментальности см.: *Chenu M.-D.* La Theologie au XlIsiecle. 1957.

«Ut etiam ad comprimendos vicinos materia non careant, inferioris conditions iuvenes vel quoslibet contemptibilium etiam mechanicarum artium opifices, quos ceterae gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam pestem propellunt, militiae cingulum vel dignitatum gradus assumere non dedignantur» (Так что они даже не свободны от склонности к стеснению соседей и не считают юношей низкого сословия или даже кого-либо из презренных мастеров механических искусств, коих прочие народы держат, словно чуму, вдали от более честных и свободных занятий, недостойными допуска к воинской службе или к благородному званию) (*Gesta Friderici I Imperatoris* // *Scriptores Rerum Germanicarum*. II. 1912. 13. P. 116). См.: *Montaigne M.* Journal du Voyage en Italie.

См.: *La Rigne de Villeneuve*. Essai sur les theories de la derogance de la noblesse.

«Di questa sconfitta (Coutrai, 1302) abasso molto l'honore, lo stato, e la fama dell'antica nobilta e prodezza de' Franceschi, essendo il fiore della cavalleria del mondo sconfitta e abassata da' lore fedeli, e dalla piu vile gente, che fosse al mondo, tesserandoli, e folloni, e d'altre vili arti e mestieri, e non mai usi di guerra, che per dispetto, e lore viltade, da tutte le nationi del

mondo erano chiamati conigli pieni di burro...» (Muratori. Scriptores Rerum Italicarum. XIII, 388); «... alii artefici minuti di Brugia, come sono tesserandoli, e foloni di drappi, beccai, calzolari...» (Ibid. 382). «Alia fine si levo in Guanto uno di vile nazione e mestiere, che facea e vendea il melichino, cioè cervogia fatta con mele, ch'havea nome Giacopo Dartivello...» (Ibid. 816). (Из-за этого поражения [Куртре, 1302 г., разгром французского рыцарского войска фламандцами.— *Ред.*] весьма пострадали честь, положение и слава старинного благородства и доблести французов, поскольку цвет рыцарства был повержен и унижен как равными, так и самыми низкими людьми мира сего, ткачам. • •; налами, и другими людьми низких ремесел и промыслов, непривычными к войне, которые из презрения и за низость всеми народами звались «промасленными»... мелкими ремесленниками города Брюгге, такими как ткачи, сукновалы, мясники, сапожники... Поднялся в Генте один человек низкого племени и промысла, который делал и продавал медовуху, или пиво, приготовленное на меду, звавшийся Джакопо Дартивелло...). См.: Perroy E. Les Chambon, bouchers de Montbrison (circa 1220 — 1314) //

Angles du Midi. 1955. Т. 67.

Недавнее выражение этой идеи см.: Lulhy H. La banque protestante en France. Introduction,

Rand E. K. The Founders of the Middle Ages. Cambridge, 1928

MGH, AA, I; Pellegrino M. Salviano di Marsiglia, studio critico. Rome, 1939-1940. 2 vol.

Scrmonus. Ed. G. Morin // S. Caesarii opera omnia. I. 1937; 2' ed. 1953.

Opera omnia. Ed. C. W. Barlow // Papers and Monographs of the American Academy in Rome. 1950. Т. 12.

MGH, SRM, 1-2.

Dialog!. Ed. U. Moricca // Fonti per la Storia d'Italia. 1924. 57.

«Carmina» in MGH, AA, 4-1.

Ср.: Dupont A. Problemes et methodes d'une histoire de la psychologie collective // Annales E. S. C. 1961; Besangon A. Histoire et psychanalyse // Ibid. 1964.

Marouzeau J. Lexique de la terminologie linguistique. 2nd ed. 1943.

¹⁷⁰omdm

182 183 184 185

186 187

188 189 190

191 192

193

194 195

196 197

198 199 200

201

202

203 204 205

Ср.: Heitland W. E. Agnola. Cambridge, 1921.

Curt'us E. R. La Littérature européenne et le Moyen Age latin. 1956. P. 562

Seuerus Endecheius (Bibliotheca maxima Sanctorum Patrum. VI, 376).

О Теодульфе и его судьбе см.: Crober. Grundriss der romanischen Philologie

II. 1906; Hamilton G. L. in: Modern Philology. 1909. 7. P. 169J

Winterfeld P. von. Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters 1922

P. 480.

Ср.: Cross! P. in: Settimane di studio.... XIII. Spoleto. 1971. Рукописи подтверждают успех с середины VIII в. «De Vita contemplativa» Померия, бывшего учителем Цезария Арелатского (см.: Laistner M. L. W. The influence during the Middle Ages of the Treatise De Vita Contemplativa and its Surviving Manuscripts // Miscellanea Giovanni Mercati. 1946. 2. 344— 358). Этот трактат еще лучше выражает умонастроения духовных лидеров Запада конца V в. Op. cit. Sermo XLV. P. 201.

Ср.: Sanchez-Albornoz Cl, in: Settimane di studio.... XIII. 1971. Pellegrino M. Salvianodi Marsiglia. P. 102, 172-173; Sternberg C. Das Christentum des 5. Jahrhunderts in Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia // Theologische Studien und Kritiken. 82. 1909. Pellegrino M. Op. cit. P. 167.

Этот эпизод и проповедь Григория Великого см.: Григорий Турский. История франков. X, I.

Список Псевдо-Киприана: «sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine obedientia, dives sine elemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus negligens, plebs sine disciplina, populus sine lege» (мудрый без трудов, старец без религии, юноша без послушания, богач без милостыни, женщина без целомудрия, господин без добродетели, упрямый христианин, гордый бедняк, несправедливый царь, равнодушный епископ, чернь без дисциплины, народ без законов). См.: Hellman. Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi // Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur. 34. 1.

Bodmer J. P. Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. 1957. P. 137. Figueras C. M. De impediments admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani // Scripta et Documenta. Montserrat, 1957. Т. 9. Pence G. La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli // Studia Monastica. 1962. Т. 4.

Grous F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger // Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prague, 1965. Lemarignier J. F. in: Settimane.... XIII.

Roblin M. Paganisme et rusticité // Annales E. S. C. 1953. P. 183. Sulpice Severe. Epistola ad Desiderium de Vita B. Martini. Chap. 14 et 14; Fortunat. Vita S. Martini. MGH, AA, 4-1. P. 300, 321, 325, 326. Poese P. Superstitiones Arelatenses e Cesario collectae. Marburg, 1909. Boudriot W. Die altgermanische Religion in der amtlichen Kirchlichen Literatur vom 5. bis 11.

Jahrhundert // Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. Cahier 2. Bonn, 1928. McKenna S. Paganism and pagan Survivals in Spain up to the Fall of the visigothic Kingdom. Washington, 1938. Chaves L. Costumes e tradicoes vigentes no seculo VI e na actualidade // Bracara Augusta. 8. 1957.

Таково мнение Грауса (*Craus F. Op. cit. P. 197*). Ср.: *Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genres de vie. 1948. Ср.: Hollyman K. J. Le developpement du vocabulaire feodal en France pendant le hault Moyen Age (Etude semantique). 1957. P. 164, n. 54; See H. Les Classes rurales et le regime domanial en France au Moyen Age. 1901. P. 554;*

Примечания

278

Примечания

279

206

207 208

209

210 211 212 213 214 215 216 217

218 219 220

221 222 223

224

225 226

*Calmtb J. La Societe feodale. 6 ed. 1947. P. 166-167; Folk J. Etude sociale sur les chansons de geste. 1899. См. также выражение поэта-«гуманиста» около 1100 г.: «Rustici, qui pecudes possunt appellari» (крестьяне, которых можно назвать скотами) (цит. по: *Curtius E. R. Op. cit. P. 142, п. 1*). Интересны замечания Холлимана (*HoHyma K. J. Op. cit. P. 72*): «Противопоставление *dominus—seruus* в латинском словаре является фундаментальным, и религия его копирует; слова не изменяются, но вследствие особого применения обогащаются дополнительным смыслом». *Sermo XLIV. P. 199; Sermo XLVII. P. 215.**

«Denique quicumque (filii) leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitibus castitatem custodiunt, sed maxime de rusticis, qui se continere non sapiunt, nasci solent» (Наконец, все прокаженные [сыны] происходят не от разумных людей, сохраняющих чистоту и в праздники, и в другие дни, но большей частью от крестьян, которые обычно рождаются не обладающими благоразумием воздержания) (Loc. cit. 199). О значении *pauper* в раннем Средневековье см.: *Bos/ X. Potens und Pauper // Festschrift fur Otto Brunner. 1963. P. 60-80; Graus F. Op. cit. P. 136-137. Migne. PL. XL. 310-347.*

Cre'goire de Tours. Liber in gloria confessorum. MGH, SRM, 1—2. P. 766. Ibid. P. 533. Ibid. P. 558.

MGH, SRM, III. P. 623. Dialog! II. 31.

*Hoffner J. Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter. Paderborn, 1939. Sermo XXV. P. 107. О безразличии меровингского агнографа к социальному положению см.: Crows K Die Gewalt bei den Anfangen des Feudalismus und die «Gefangenenbefreiungen» der merowingischen Hagiographie // Jahrbuch fur Wirtschaftsgeschichte. 1961. 1. О бараудах см.: *Saluicn. Op. cit. MGH, SRM, V, 15.**

Biraben J. N., Le Col// I. La peste dans le Hault Moyen Age // Annales E. S. C.

1969. P. 1484-1508.

Эту фольклорную деталь можно сравнить с подобной в эпизоде с крестьянином-еретиком Леутаром Шампанским начала IX в. (*Glaber. Historiae. II. 11*). *Григорий Турский. История франков. X. 25. См. о другом лжепророке Дидье (Desiderius) там же, IX, 6 — 7.*

См.: *Auerbach E. Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichita latina e nel Medio Evo. Trad. ital. Milan, 1960; Mohrmann Ch. Latin vulgaire, latin des chretiens, latin medieval // Revue des Etudes Latines. 1952; Settimane di studio... . Spoleto, 1961. T. 9.*

*Icldore de Seville. Differentiae. PL. 83, 59: «...inter rusticitatem et rusticationem. Rusticitas morum est, rusticationis operis» (*Rusticitas* есть нрав, а *rusticationis* — труд).*

*Vitae Patrum. IX, I, MGH, SRM, 1-2. P. 702. См. презрение Сидония Аполлинария к *rustici*: Epistolae. 1, 6.*

*Hollyman K. J. Op. cit. P. 72—78. Автор отмечает: «В литературном словаре нет добродетели, названной именем крестьянина» (Ibid. P. 145). Об отношении сословий и языка в Средневековье см.: *Cougenheim C. Langue populaire et langue savante en ancien francais // Melanges. 1945. Холлиман также отмечал, что «применение терминологии сельских классов для пейоративного словаря распространено в старофранцузском языке» (Op. cit. P. 169). См. также: *Palmer L. R. An introduction to modern linguistics. 1936. P. 102; Martini F. Das Bauerntum im deutschen Schrifttum von den Anfangen bis zum 16. Jahrhundert. 1944 (этот труд не касается времени после XI в.).***

Расходы

в Падуанском

университете

в XV веке

227

228

229 230 231

Этот старинный обычай требовал больших расходов. Английские короли в XIII в. посылали некоторым молодым докторам подарки, дичь и вино для этих банкетов. Вот, например, письмо Генриха III 1256 г.: «Mandatum est custodi foreste regis de Wiechewode quod in cadem foresta facial habere Henrico de Wengh', junior!, student! Oxonie, III''' damos contra festum magistri Henrici de Sandwic', qui in proximo incipiet in theologia apud Oxoniam... de dono nostro» (Поручено королевскому лесничему из Вичвода, чтобы он в том же лесу передал младшему Генриху из Венга, студенту Оксфорда, четыре туши красной дичи для праздника магистра Генриха из Сэндвича, который начнет в ближайшее время [занятия] по богословию в Оксфорде... от нашей дани) (*Calendar of Close Rolls. Henry III. 1254-1256. P. 308*). Речь идет не просто о знаке уважения, а о настоящей субсидии, которую следует отнести к политике меценатов университета, высокопоставленных или официальных лиц. Помимо банкетов некоторые считают своим долгом проявлять свою щедрость в устройстве таких увеселений, как турниры, балы и т. д. В Испании университеты дошли до того, что требовали от своих новых преподавателей участия в корриде (см.: *Rashdall. The Universities of Europe in the Middle Age. 1936. I. P. 230*). С чем сравнить эти обычаи? Можно вспомнить об обязанностях, касающихся расходов греческих и римских судов. И хотя здесь нет исторической связи, можно заметить, что с античности до Средневековья происходит подъем «профессуры» по социальной лестнице. В еще большей степени напрашивается сравнение с

potadones, попойками первых гильдий и первых корпораций. Это является, хотя и без сознательного подражания, основным ритуалом, причастием, через которое сословие, группа осознает свою глубокую общность. О связи *polus* и «подношения» как ритуальных проявлений среди германцев см.: *Mauss M. Gift, Gift // Melanges Adler. 1924. P. 246.* Как бы то ни было, социоисторическое исследование «положения дел в университетах» должно учитывать эти антропологические данные. Преподнесение подарков превращается из обязательства морального в обязательство уставное. Это, должно быть, произошло с возникновением университетского регламента. В Оксфорде, например, в 1250—1260 гг. мы видим нового учителя, достаточно богатого, чтобы взять на себя расходы некоторых из своих коллег, менее обеспеченных: «*Omnibus autem istis etiam quibusdam artistis in omnibus tam in robis quam aliis honorifice predktus magister R. exhibuit necessarian* (Всем им, а также определенным членам факультета искусств платье и прочее почтенный магистр R. предоставил) (*К.ез N. R., Pan/in W. A. Letters of a Scottish student at Paris and Oxford c. 1250 // Formularies which bear on the history of Oxford. 1940. Vol. 2.* До 1350 г. расходы устанавливаются согласно *communa* дебютанта (*Statuta antiqua Unlversitatis Oxoniensis. 1931. P. 58.* В Париже, несмотря на изданный в 1213 г., затем повторенный в 1215 и 1231 гг. запрет требовать — *pecuniam... nee aliquam aliam rem loco pecunie aliquo modo pro licentia danda* (никоим образом [не требовать] деньги или что-либо другое вместо денег за выдаваемую лицензию) (*Chartularium Universitatis Parisiensis. I. 1889. P. 75, 79, 138*) — устав английской нации (*Nation — землячество. — Ped.*) факультета искусств от 1252 г. говорит, что «*examinatores*» должны предварительно взимать плату с кандидатов — *pecuniam ad opus Uniuersitatis et nacionis* (*Ibid. I. P. 229*). Здесь дано описание для Болоньи и Падуи, см.: *Rashdall. Op. cit. I. P. 224-228.*

Описание этой церемонии находится в нотариальных актах, составленных в Болонье в XIV веке, см.: *Chartularium Studii Bononiensis. 1919. Т. 4. P. 81.* Исследования этих касс, использования вносимых туда средств, идущих от сборов, штрафов, даров; роли, которую они могли играть в качестве си-

Примечания

280

примечания

Мп[снГ]>ЛГпГ<«||ПпГф|| крик шн,

стемы поддержки или кредита для преподавателей и студентов, предстоит еще осуществить. Это окажет существенную помощь в знакомстве с университетской средой Средневековья. Частично документация существует, по крайней мере по Оксфорду и Кембриджу (см.: *Rashdall, Op. cit. Vol. 3. P. 35-36; Strickland Gibson. Op. cit.; Jacob E. F. English university clerks in the later Middle Ages: the problem of maintenance // Bulletin of the John Rylands Library. 1946. Vol. 29. N° 2. P. 21-24.*

232 Наш текст подразумевает расходы на скамейки для присутствующих (*pro bancalibus, pro bands*), кафедру, в символическое владение которой вступал новый преподаватель (*pro cathedra*), колокола, в который звонили (*pro сатрапа*), стол, за которым должен был сидеть нотариус (*pro disco*), на оплату бумаги для диплома, который получал дебютант, воска и шелка для печати, которую к нему прикладывали (*pro carta, cera et scrico*), наконец, музыкантов, игравших во время церемонии на трубах и флейтах (*pro tubis et pifaris*).

233 Епископ, выдававший *licentia docenti*, строго следил за университетом (см.: *Rashdall. Op. cit. II. P. 15*). Его викарий и хранитель печати получали там деньги во время экзамена. Но во время *conuentus* (собраний) церковное начальство не упоминалось, так как эти собрания были чисто корпоративными церемониями.

234 Нотариусы и церковные сторожа, упомянутые в нашем тексте, были важными персонами университетского общества и пользовались его привилегиями. В Париже в 1259 г. магистры искусств жаловались, что выделяемые им суммы приводят к дефициту в бюджете университета (*Chart. Univ. Par. I. P. 376-377*).

235 См.: *Post C. Master's Salaries and Student-Fees in Mediaeval Universities // Speculum. 1932. Т. 7. P. 181 — 198.* Эту интересную статью предстоит еще дополнить, расширить, углубить. Здесь мы намечаем некоторые направления дальнейших исследований.

236 С *Цыцерон. Об обязанностях. I. 42.* Интересные -ыч'-члнмя см.: *Crasberger L. Erziehung und Unterricht im klassischen Aicf, I. 1/2. II. P. 176—180; Marrou H. I. Histoire de l'education dans l'Antiquite. 2^e ed. 1950. P. 362.*

237 Оставляя свое занятие, св. Августин говорит: «*Renuntiavi... ut scholasticis suis Mediolanenses "enditorem verborum alium providerent*» (Я ушел..., чтобы миланцы своим школярам искали другого торговца словами) (*Confessions. IX, v, 13*). Известна также фраза св. Бернара: «*Et sunt item qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus; et turpis quaestus est*» (Есть и такие, что желают знать, чтобы знание свое продавать ради богатства либо ради почестей; и постыден такой доход) (*Sermo 36 in Caiticum. N. 3*). Но св. Августин подразумевает языческое пустословие, а св. Бернар не интересуется материальными условиями и интеллектуальными методами городского образования, что доказывает его отношение к Абеляру. Гонорий Августедунский, с вниманием относившийся к проблемам труда, пишет: «*Talis igitur quaerendus est, qui doceat: qui neque causa laudis, nee spe temporalis emolument!, sed solo amore sapientie doceat*» (Итак, нужно искать учителя, обладающего следующими качествами: чтобы он учил не ради похвал, не в надежде на будущую славу, но только из любви к мудрости) (*Migne. PL. CLXXVII. 99*).

238 Пост (*Post G. Op. cit.*) не воспользовался полностью каноническими и духовными текстами начиная с XIII века, вносящими ясность в дебаты вокруг новых условий преподавания и объясняющими принятые решения. Почти все руководства для исповедников в XIII—XIV вв. предлагают вопрос: «*Utrum magister possit collectam imponere vel exigere?*» (Может ли магистр назначать или взыскивать плату?) Существует два мнения: согласно первому речь идет о профессиональном долге, согласно второму — о духовном благе, из чего возникает риск симонии, *symoniarn committeret quia venderet obsequium spirituale quod ex officio suo tenetur facere* (симонию совершал бы, так как продавал бы духовное служение, каковое ему надлежит исполнять по должности) (*Summa Pisanella. Ms. Padova Bibl. Univ. 608*), этот же текст встречается в анонимной «Сумме» (*Cod. Vat. Ottob. lat. 758*) — речь идет о формулировке Генриха Сузо, ставшей классической. С конца XIII в. фактически стоят лишь проблемы освобождения от уплаты. Это показано Иоанном Фрейбургским в руководстве для исповедников, где вопрос принял следующую формулировку: «*Si exegit collectam seu salarium ab hiis a quibus non debuit ut a pauperibus et ceteris prohibitis?*» (Потребовал ли пожертвование или плату с тех, с кого не должен, то есть с бедняков и прочих, кто не может платить?) В остальном зарплата была признана как воздаяние не за знание, а за труд наставников: *potest accipere collectam pro laboribus suis* (может принимать пожертвование за труды свои) (*Ottob. lat. 758*). Такое решение Фома Аквинский и Раймон де Пеньяфор предлагали принять и в случае адвокатов и врачей. Это основной факт: признание свободных профессий, умственного труда и умственного работника. Преподаватели непрестанно ссылаются на это, например наши

доктора из Падуи в 1382 г.: «Irracionabile credimus laborantem sui laboris honorificenciam non habere. Ideo statuimus quod doctor qui scolari presentato de mandato priopis sermonem pro collegio fecerit responsalem librae tres confectionum et fialas quatuor vini aut unum ducatum a scolare pro sui laboris honore percipiat» (Считаем неразумным, что работающий за свои труды вознаграждения не имеет. Потому устанавливаем, чтобы доктор, который беседовал со студентом по договору повелением приора, от этого студента должен получить плату в 3 фунта *confectionum* и 4 бутылки вина или один дукат за свои труды) (Statuti del Collegio dei Legisti // Atti del R. Institute Veneto. S. VI, VIM. P. 393).

239 Сами преподаватели, требуя платы за свой труд, требовали также уважения и престижа. В рукописи, процитированной Хаскинсом (*Haskins. Studies in mediaeval Culture*. P. 55), говорится: «Nee magistri ad utilitatem audiunt, legunt, nee disputant, sed ut vocentur Rabbi» (Не корысти ради магистры слушают, читают, диспутируют, но чтобы называться Равви). Интересны замечания Хейзинги (Осень Средневековья. С. 72) о «склонности признавать за докторскими титулами те же права, что и за званием рыцаря». Исследование семантики слова *magister* (с одной стороны, руководитель работ, мастер, этаким *magister officinae*, директор мастерской, и с другой — занимающий высокое положение в общественной иерархии, «шеф», носитель власти) помогли бы увидеть, насколько различно положение средневекового университета в двух иерархиях ценностей: «феодальной» и «современной».

240 Первым важным проявлением инициативы мирян в области университетского образования стало основание университета в Неаполе Фридрихом II в 1224 г. (см.: *Haskins. Studies...* P. 250).

241 Изучение социального происхождения студентов, интеллектуального инструментария преподавателей, усилий (с какими результатами?) некоторых (скольких?) избежать получения церковного сана и сделать светскую карьеру, приносящую больше доходов, позволило бы, по крайней мере в одной области, уточнить в основном теории Лагарда (*Lagarde G. de. La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. I. 1934).

242 Здесь также предстоит сделать почти все. О сосуществовании в Оксфорде в XIII в. общества «производителей» (буржуа) и общества «потребителей» (преподавателей и студентов университетов), примерно равных по численности, см.: *Emden A. B. An Oxford Hall in mediaeval times*. P. 7—8; *Salter H. E. Munimenta Civitatis Oxonic*. P. XV-XVI.

Примечания

282

Примечания

283

243

244 245 246

247 248

249

250 251

252

«Tractatores studii possint constituere salarium doc tori bus legum usque ad summam tricentarum librarum et non ultra, magistris decretorum et decretalium librarum ducentarum et non ultra. Et dicti tractatores possint providere de utilitate communi super dictis salariis» (Надзиратели за занятиями могут устанавливать плату докторам права до трехсот фунтов, и не более, магистрам права — до двухсот фунтов, и не более. Надзиратели должны учитывать нужды общины при установлении указанной платы). Цит. по: *Gloria A. Statuti del Comune di Padova da! secolo XII all'anno 1285. Gloria A. in «Atti del reale Institute Veneto»*. S. VI. T. VII. P. I. *Gloria*. Loc. cit. P. 395.

Statuti del collegio dei legisti 1382 (далее именуемые Statuti), (f° 31): «Quoniam multociens evenit quod in examinibus privatis pauci doctores ultra declares numerarios inlervenerunt, ut examine plurium doctorum concursu venerentur statuimus et ordinamus quod collecto que fieri consuevit in examine complete convertatur ad pecunias inter supernumerarios presentes qui tamen non fuerint promotores equaliter dividendas, iuribus tamen familie reverendisimi do mini episcopi reservatis» (Так как в большинстве случаев в приватных экзаменах немногие доктора, кроме перечисленных, принимают участие, тогда как экзамены большинства докторов по конкурсу проходят, постановляем и приказываем, чтобы сборы, которые имеют обыкновение делаться в конце экзамена, полностью обращались в деньги для распределения поровну между вышеперечисленными членами коллегии, но при предпочтении все же доли, предназначенной по сохранившемуся праву господину епископу). Statuti, f° 29.

Социальные исследования факультетов искусств XIII в., несомненно, помогут понять теоретические битвы того времени (можно обратить внимание на часть поэтического творчества Рютбефа).

В предшествующий период преподаватели, должно быть, были более милостивы, так как текст осуждает «nimia liberalitas collegarum nstrorum» (чрезмерную милость наших коллег). Это объясняется также желанием предотвратить мошенничество лжебедняков: «importunity, i'jir., lalso paupertatem allegantium». Опубликовано в: *Gloria*. Loc. cit. P. 361.

Текст касается «doctor canonici vel civilis paduanus originatus civis ac padue doctoratus qui doctoris de collegio nostro sit vel fuerit filius sive nepos ex filio etiam non doctore vel sit pronepos vel ulterior descendens per lineam masculinam» (доктора церковного или гражданского права, уроженца Падуи, который является сыном или внуком настоящего или бывшего доктора нашей коллегии, даже если это внук от сына, не бывшего доктором, или правнуком либо более дальним прямым потомком по мужской линии) (Statuti, f° 15 v°).

«Lege civili sancitum esse cognoscentes ut juris doctorum filii pre ceteris in honoribus ex peritia juris consequendis honorentur, ordinamus ut natus doctoris nostri collegii ex legitimo matrimonio sive genitore diem functo sive in humanis agente etiam si desierit esse de nostro collegio liberaliter in examine private et publico per doctores nostri collegii promoveatur. Ita quod nee a suis promotoribus nee ab aliquo doctore collegii possit occasione dictorum examinum vel alterius eorum compelli ad solvendum stipendium ad quod ex huiusmodi causa secundum formam nostrorum statutorum promovendi noscuntur obligati. Et ne contingat aliquos ex doctoribus in talibus examinibus deesse volumus ut contra eos qui cessante justo impedimento defuerint procedatur secundum formam alterius statuti quod incipit...» (Поскольку законом установлено, что изучающие право сыновья докторов права прежде прочих должны удостоиваться почестей, за знания получаемых, устанавливаем порядок, согласно которому сын

253

254

255

256

от законного брака доктора нашей коллегии, ныне живущего или уже скончавшегося, или уже переставшего быть членом нашей коллегии, если выдержит достойно экзамен, становится членом нашей коллегии. При этом ни своими руководителями,

ни другими докторами коллегии в связи с назначенным экзаменом либо по другому поводу не может быть принужден к выплате вознаграждения, которое обычно выплачивается другими обучающимися при аналогичном экзамене. И дабы не осквернил никто из докторов нашей коллегии ее установлений, против тех, кто пренебрегает установленным запретом, действует особое положение нашего статута... (Statuti, ff" 18 v" - 19 r").

«Quum omnis labor optat premium (а не salarium, то есть зарплаты, как требовали преподаватели предшествующих эпох) et prim a caritas incipit a se ipso et ne nimia liberalitas in vitium prodigalitat is a jure reprobata m convertatur statuimus et statuendo decernimus, addimus et declaramus quod statutum situm sub rubrica quod filii doctorum nostri collegii in examine private et publico gratis promoveantur quod incipit „prior e domino Petro de Zachis" intelligatur et locum habeat in filis dumtaxat doctorum nostri collegii qui fuerint aut smt cives origine propria aut paterna aut saltern origine propria vel paterna civitatis Padue vel districtus. Nec tamen declaratio non intelligatur nee habeat locum in domino Hendrico de Alano qui per collegium nostrum habitus est et omnino habetur pro originali civis...» (Так как всякий труд требует награды, но главную награду в себе самом заключает, и чтобы никакая излишняя щедрость не превратилась в расточительство, постановляем и сим постановлением приговор выносим, и дополнительно объявляем, что постановление, помещенное под рубрикой, о записи сыновей докторов нашей коллегии на приватный экзамен, как предписывал господин приор, подразумевает, что речь идет только о сыновьях настоящих или прежде бывших докторов нашей коллегии, которые или сами по себе, или по отцу, или и сами и по отцу являются уроженцами Падуи или ее округов. Таковое разъяснение не касается господина Хендрика из Ала-но, который в нашей коллегии воспитан и бесспорно имеет права ее сочлена) (Statuti, f" 20 v").

«Cum orte sint alique dubitationes super certis emolumentis ex hoc sacratissimo collegio percipiendis ut omnes tollantur dubietates et scandala per consequens evitentur et ut omnis dilectio et caritas fraternalis inter colleges remaneat semper ferventissima, statuimus quod nullus doctor forensis legens in hoc felici studio qui de cetero Intrabit hoc venerandum collegium possit habere emolumentum ducati qui datur duodecim numerariis vel supernumerariis aliquo numerariorum deficiente, non obstante aliquo statuto vel consuetudine in contrarium loquente» (Если вначале существовали некоторые уступки по отношению к несомненным заслугам кого либо из претендующих на поступление, ныне святейшая коллегия, чтобы устранить все с этим связанным сомнения и преткновения и чтобы всеобщая любовь и братская милость между коллегами сохранялась непреходящей, постановляет, что никакой доктор иноземный, читающий в этой благословенной общине, который впредь вступит в эту почтенную коллегия, не может иметь выгоду из платы, которая выплачивается двенадцати членам коллегии или кому-либо, замещающему отсутствующего члена коллегии, не препятствуя другим законам или привычным условиям, оговоренным контрактом) (Statuti, f" 28).

Zonta C., Brotto C. Acta graduum academicomm gymnasii Patavini. 612. Эти детали биографии см.: Marietta F. Archivio Storico per la Sicilia. 1936— 1937. P. 178.

Catalano-Tirrito M. L'istruzione pubblica in Sicilia nel Rinascimento // Archivio storico per la Sicilia orientale. T. VIII. P. 430, n" 66.

Примечания

"S? Pirro. Sicilia Sacra. T. I. P. 632.

258 Catalans. Storia dell'universita di Catania. P. 33.

259 Cp.: Casagrandi V. Scuole superiore private di jus civile in Sicilia avanti la fondazione dello Studium generate di Catania // Rassegna Universitaria Catanese. Catania, 1903. Vol. V, fasc. I —II. P. 46—53; Genuardi L. I giuristi Sicilian! dei secoli XIV e XV anteriormnt all'apertura dello studio di Calania // Studi storici e giuridici dedicati ed offerti a Federico Ciccaglione. 1909; Catalano M. L'istruzione pubblica... P. 418.

260 В пользу Болоньи см.: Sabbadini. Op. cit. P. 8. В пользу Падуи: Rodolico N. Sicilian! nello studio di Bologna nel medio evo // Archivio storico Siciliano. XX. 1895; Marietta F. Op. cit. P. 150.

261 Rashdall. Op. cil. II. P. 19-20.

262 Список 113 сицилийских стипендиатов 1328—1529 гг. см.: Catalano M. Op. cit. P. 427-437.

263 Обычно после получения степени доктора от него требовалось либо служить своей родине, защищая ее права и привилегии, либо выплачивать государственный налог. См.: Catalano M. Op. cit. P. 428.

264 Хотя согласно официальной папской грамоте новый университет был организован ad instar Studii Bononiensis (наподобие университета Болоньи), Маретта отмечает: «Io studio catanese infatti, nei primi anni della la sua esistenza, bien puo considerarsi una sezione staccata di quello padovano» (Marietta F. Op. cit. P. 151).

265 Опубликовано: Gloria. Op. cit. P. 358, n. 1.

266 «Sacratissimis constitutionibus canonicis ac legalibus cautum esse cognoscentes ul variato cursu monete condicio ejus quod est debitum non propter ea varietur decernimus ut solidi trigintaduo qui quondam slaluli fuerunt et sic hactenus persoluti pro singulo duodecim doctorum antiquorum nostri collegii qui publico conventui sive in canonibus sive in legibus adessenl intelligantur esse et sint proul eliam tempore prime constitutionis fucrc medielas unius ducati aurei ad cursum ducatorum venctnnim honi juri et just i ponderis sic quoque deinceps tantum monete quo ducja iii'i-ii< t/item constituat secundum cursum qui tempore solucionis esse reperiitui sine ulla detractio ne persolvatur» (Святейшими установлениями и законами разумно установлено, что дабы в связи с порчей монеты условия оплаты не изменились, когда-то определенная сумма в 32 солида должна и сейчас выплачиваться докторам нашей коллегии; в настоящее время должно платить половину золотого дуката по курсу венецианских дукатов хорошего золота и правильного веса, а в дальнейшем столько денег, сколько этой половине дуката будет соответствовать согласно действующему курсу) (Statuti, f" 16 v").

267 Эту эволюцию университетов можно перенести в экономический и социальный контекст Западной Европы XIV в. В условиях повышения цен, с одной стороны, наблюдалась фиксация, замораживание жалования, так как власти и работодатели отрицали наличие связи между стоимостью жизни и вознаграждением, ведущее к созданию гибкой шкалы (см.: Espinas C. La vie urbaine de Douai au Moyen Age. T. II. P. 947; Des Marex G. L'Organisation du travail a Bruxelles au XV siecle. P. 252; Van Werueke H. in «Annales de la Societe d'emulation de Bruges». 1931. T. LXXIII. P. 1 — 15; Laurent H. in «Annales d'histoire economique et sociale». 1933. T. V. P. 159). С другой стороны, мы видим попытки (зачастую удачные) со стороны получателей рент, оброка, арендной платы изменить их размеры согласно росту стоимости жизни либо путем пересчета в натуре, либо путем пересчета в денежной форме (см. у Ван Вервеке, подметившего эту тенденцию во Фландрии с 1389 — 1390 гг.; также см.: Laurent H. Loc. cit.). Преподаватели университетов присоединяются к социальным груп-

u w ntrr II* nrb> /' rjddt-wttdm i'

Примечания

285

Ремесло
и профессия

**в средневековых
руководствах
для исповедников**

- пам, живущим за счет доходов феодального, помещичьего или капиталистического характера. Эту эволюцию следует проследить вне экономики и социальной области, в интеллектуальной и идеологической области. Гуманисты Возрождения появятся в среде, совершенно отличной от среды средневекового университета.
- 268 См.: *Cipolla C. Studi di storia della moneta. I: I movimenti dei cambi in Italia dal secolo XIII al XV // Publications de l'Universite de Pavie. XXIX. 1948.* По мнению автора, 1395 г. стал началом фазы денежного кризиса.
- 269 См.: *Perim. Monete di Verona. P. 29—30.* Автор отмечает совпадение отказа Падуи от денежной системы Вероны с венецианским завоеванием. В некоторых секторах, однако, эти изменения произошли раньше.
- 270 См.: *Rashdall. Op. cit. II. P. 21.*
- 271 *Gloria. Op. cit. P. 397, 399.*
- 272 *Statuti, f^o 32.*
- 273 См. ценные замечания: *Fossati F. Lavori e lavoratori a Milano nel 1438 // Archivio storico lombardo. S. VI, a. LV, fasc. III-IV. 1928. P. 225-258, 496-525.*
- 274 Мы обнаружили термин, обозначающий предмет, подобный гвоздю. Не зная его, мы не могли прочесть одно слово нашей рукописи: *adn, aden* (?).
- 275 *Pro cidelis sic*; написано между строк.
- 276 Об образовании мирян в Средневековье вспомним лишь классическую статью Пиренна об образовании купца, исследования данной проблемы в эпоху св. Бернара (P. *Riche* in «*Melanges Saint Bernard*». 1953) и в IX—XII вв. (*Cahiers de Civilisation medievale. 1962*); также см.: *Grundmann H. Literatus — illkeralus // Archiv für Kulturgeschichte. 1958.*
- 277 Об осторожности, которую вызывает гипотеза Н. Сидоровой относительно зарождения мирской культуры в XI—XII вв. см.: *Cahiers d'Histoire mondiale. 1959. T. 5. 1960. T. 6; Gandillac M. de. Sur quelques interpretations recentes d'Abelard // Cahiers de Civilisation medievale. 1961.*
- 278 Из большого объема литературы назовем работы Эльзы Томас о мистическом преемстве (*Thomas A. Die Darstellung Christi in der Keller. 1936; Idem. Christ in der Keller // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 1953*), см. также: *Danietou J. Les Symboles chretiens primitifs. 1961.*
- 279 О вкладе агиографических и иконографических первоисточников в историю техники см., в частности: *Ci/e B. Les developpements technologiques en Europe de 1100 a 1400 // Cahiers d'Histoire mondiale. 1956.*
- 280 Существует даже история чудес, связанная с техническим и экономическим развитием: чудо распашки нови (св. Бенедикт и железный инструмент, упавший в воду; падение дерева, при котором блаженный отшельник Гоше Орсиль-ский спасает своего напарника по работе), чудо строительства (чудесное выздоровление или оживление жертв несчастных случаев на работе).
- 281 *Chenu P. Pour une theologie du travail. 1955; Daloz L. Le Travail selon saint Jean Chrysostome. 1959.*
- 282 *Annales E. S. C. 1959.*
- 283 *Dedler H. Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des Heiligen Benedikt // Benedictus, der Vater des Abendlandes. 1947.* Мне кажется, что в этой статье концепция св. Бенедикта интерпретируется с чрезмерной оглядкой на историю бенедиктинского ордена.
- 284 Здесь не идет речь о решающей роли, которую бенедиктинцы с самого начала играли как в сфере физического труда, так и в сфере труда умственного, на практике они в некотором смысле были не согласны с идеей св. Бенедикта. После XIII в., как известно, выражение «труд бенедиктинца» войдет в пословицу.
- 285 *Baldwin J. W. The mediaeval Theories of the Just Price. 1959.*
- Примечания
- 286
- Примечания
- 287
- 286 *Mickiuitz G. Die Kartellfunktionen der Zunft und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens. 1936.*
- 287 Это с блеском продемонстрировал Ле Брас.
- 288 См. выше статью «Честные и бесчестные профессии на средневековом Западе».
- 289 О присутствии руководств для исповедников среди книг купцов см.: *Wolff Ph. Commerces et marchands de Toulouse (vers 1350 - vers 1450). 1954.*
- 290 О духовном климате XII в. см.: *Chenu P. La Theologie au douzieme siecle. 1957.*
- 291 См.: *Le Bras C. Article «Penitentiels» // Dictionnaire de Theologie catholique; Vogel C. La discipline penitentielle en Gaule. 1952.*
- 292 См.: *Bloomfield M. W. The Seven Deadly Sins. 1952.*
- 293 См.: *Baldwin J. W. The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeal // Speculum. XXXVI. 1961.*
- 294 См.: *Anciaux P. La Theologie du sacrement de penitence au XII^e siecle. 1949.*
- 295 О Премонстре см.: *Petit P. La Spiritualite des Premontres. 1950.*
- 296 О значении свидетельства «*Liber de diversis ordinibus*» см.: *Chenu M.-D. La Theologie au douzieme siecle. P. 227.*
- 297 См.: *Lefranc C. Du travail maudit au travail souverain? 1959.*
- 298 О многом говорит канонизация в начале XII в. Омебона (*Homebon*), купца из Кремоны.
- 299 «*Policraticus*». VI. C. 20.
- 300 СЛеп» *M.-D. Op. cit. P. 239.*
- 301 «*De animae exilio et patria*» (PL 172, 1241).
- 302 О «падении режима семи искусств» см.: *Pare C., Brunei A., Tremblay P. La Renaissance du XII^e siecle. Les Ecoles et l'Enseignement. 1933. P. 97.*
- 303 О появлении руководств для исповедников см. работы P. Michaud-Quantin.
- 304 О распространении целого литературного жанра *de officiis* см.: *Fowler C. B. Engelbert of Admon's Tractatus de Officiis et Abusionibus eorum // Essays in Medieval Life and Thought presented in honor of A. P. Evans. 19 V)*
- 305 Ms Padova, Bibl. Antoniana, scaff. XVII cod. 367.

- 306 Об этих изгоях см.: *Foucault M. L'Histoire de la folie a l'age illassique*. 1 9(рус. изд.: *Фуко М. История безумия в классическую эпоху*. СПб, 1997).
- 307 *Le Co//. Marchands et Banquiers du Moycn Age*. 2^e ed. 1962.
- 308 *Le Co//. Les Intellectuels au Moyen Age*. 1957.
- 309 См.: *Post C., Giocarinis K., Kay R. The medieval heritage of a Humanistic Ideal: Scientia donum Dei est, unde vendi non potest // Traditio*. 1955.
- 310 См. выше статью «Время церкви и время купца».
- 311 Так, на вопрос «*ulrum negotiando liceat aliquid carius vendere quam emptum sit?*» (можно ли, торгуя, продавать что-либо дороже, чем было куплено?) «Пнзанская Сумма» (Ms BN Paris Res. D 1193, f. L) отвечает вслед за св. Фомой «*lucrum expetat pop quasi finem sed quasi stipendium sui laboris et sic potest quis carius vendere quam emit?*» (пусть стремится к прибыли не как к цели, но как к вознаграждению своего труда, тогда кто-то может продавать дороже, чем купил).
- 312 Общий взгляд на эти проблемы см.: *Le Go//. Les Intellectuels au Moyen Age*. 1957; *Grundmann H. Vom Ursprung der Universitat im Mittelalter // Bericht iiber die Verhandlungen der Sachsichen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*. T. 53, 103 cahier 2. 1957.
- 313 Об этой метаморфозе, об этом зарождении лучше других, на наш взгляд, рассказывают: *Pare' G., Brunei A., Tzemblay P. La Renaissance du XII' siecle. Les Ecoles et l'Enseignement*. 1953; *Delhaye Ph. L'organisation scolaire au XII' siecle // Traditio*. 5. 1947.
- 314**
- 315**
- 316**
- 317 318 319 320**
- 321**
- 322 323 324 325 326 327 328**
- 329
- 330 331 332 333
- Здесь не место перечислению работ, посвященных Абельяру. Назовем толь-К СБУ>оп *E. Heloise et Abelard*. 2^eed. 1948; *Borst A. Abalard und Bernhard // Historische Zeitschrift*. 186/3. 1958; *Gandillac M. de. Sur quelques interpretations re'centes d'Abe'lard // Cahiers de Civilisation medievale* 1961. P. 293-301.
- «*Palrem autem habebam litteris aliquantulum imbutum antequam militari cingulo insigniretur; unde postmodum tanto litteras amore complexus est, ut quoscumque filios haberet, litteris anlequam armis instrui dispoheret*» (Отец мой был несколько осведомлен в науках, прежде чем препоясал себя военным поясом; оттого он впоследствии проникся к наукам такой любовью, что, сколько не имел сыновей, устраивал их учиться сперва наукам, а затем военному делу) (Р. 63, 13 — 17). О культуре мирян в эту эпоху см.: *P. Riche in «Melanges saint Bernard»*. 1953; *Grundmann H. Literatus — Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorme von Altertum zum Mittelalter // Archiv fur Kulturgeschichte* 40. 1958. P. 1-65.
- Здесь и далее ссылки на русское издание: *Абельяр П. История моих бедствий / Пер. с лат. В. А. Соколова. М., 1994. С. 8*. Там же. Там же. Там же.
- В статье «Элоиза и Абельяр» (*Zumthor P. Heloise et Abelard // Revue des Sciences humaines*. 1958) отношения между Абельяром и Элоизой относятся к типу «куртуазной» любви. Хотя стиль выражения и приближен к этому типу, по нашему мнению, пара Абельяр—Элоиза относится не только к другому, но даже к противоположному типу. Нам не хотелось бы выходить за рамки нашего сюжета, объясняя здесь, почему эта пара представляется нам скорее первой «современной» парой Запада. Напомним только, что Жан де Мен возьмет ее в качестве образца во второй части своего «Романа о Розе», романа как раз «анткуртуазного», о чем см.: *Pare C. Les Ide'es et les lettres au XIII^e siecle. Le Roman de la Rose*. 1947. Фразу «*quod scilicet proposito monachi valde sit contrarium secularium librorum studio detineri*» (конечно, совершенно противоположно основной цели монаха заниматься изучением светских книг) (с. 273—274) он вкладывает в уста своих противников, что еще более усиливает констатацию. Еще более непосредственно противопоставление «*monachi — philosophi*», к которому мы еще вернемся. *Абельяр П.* Указ. соч. С. 118. Там же. С. 109.
- О Гильоме де Шампо см.: Там же. С. 260. Там же. С. 101. Там же. С. 102. Там же. С. 65.
- Напомним известную фразу: «*Scientia donum Dei est, ergo vendi non potest*» (знание является даром Божиим, следовательно, не подлежит продаже). Ей посвящена полезная, но не имеющая достаточной экономической и социальной основательности статья: *Post G., Giocarinis K., Kay R. The medieval heritage of a Humanistic Ideal // Traditio*. II. 1955. Работая с руководствами для исповедников мы поставили себе целью изучить метаморфозу психологической и духовной жизни, выражающейся, в частности, в замене общественной моралью (моралью сословной) морали индивидуальной (морали смертных грехов). *Абельяр П.* Указ. соч. С. 62. Там же. Там же. С. 30. Там же. С. 24.
- 364** Ibid. I. P. 552.
- 365** Ibid. I. P. 555.
- 366 *Gauthitr R.-A. Op. cit.* 469.
- 367 См. 153-е суждение 1277 года: «*Quod nichil plus scitur propter scire theologiam*» (Ничто не делается более известным вследствие знания теологии). *Denifle, Chatelain*. I. 552.
- 368 Ibid. 1.548.
- 369 *Gauhier R.-A. Trois com mental res «averro'istes» sur l'Ethique a Nicomaque // AHD*. 16.1948. 224-229.
- 370 О Жерсоне см.: *Glorieux P. La vie et les oeuvres de Gerson // AHD*. Vbl, 25/26. 1950-1951. P. 149-192; *Mourin L. Jean Gerson, predicates francais*. 1952.
- 371 *Vivat Rex*. Ed. 1951, f^o Iir^o, 45v^o.
- 372 Ibid, f^o 2 r^o.
- 373 Ibid, f^o 3 r^o.
- 374 (bid. f^o 7 r^o.
- 375 Ibid, f^o 4 r^o.
- 376 *Gerson, Opera*. P., 1906. T. II. 828—838. «*Dominus ita vobis opus habet... et hoc ad regimen suae familiae grandis quietum et tranquillum... Ea enim demum vera pax erit, ea gubernatio idonea, ea servitus piacens Domino, si -nanet unicuique debitus ordo. Ordo*

autem quid aliud est nisi parium dispariumque rerum sua unicuique tribuens collatio. Hunc ordinem docere habetis...» (Господь, таким образом, нуждается в вас... и это для спокойного и мирного управления своей многочисленной семьей... Ибо лишь тот мир будет истинным, то правление надлежащим, то служение угодным Господу, если всему назначен надлежащий порядок. А что есть порядок, если не сочетание сходного и несходного, воздающее каждому свое. Этому порядку вы имеете возможность обучать...) {Ibid. 829}.

377 «Говорят, что при правлении тиранов не бывает мира, что они обижают своих подданных; но все прочее настолько надежно, настолько хорошо защищено, что никто не осмелится похитить даже цыпленка U.M.I. рябчика под угрозой виселицы...» (Vivat Rex. f° 33 v°).

378 Recommendatio // Opera. II. 832.

379 De onere et difficultate officii cancellariatus et causis cur eo se abdicare voluerit Gersonius // Opera. II. 825—828.

380 «Sequamur tritum Her commodius plane et ab errorum scandalorumque discrimine reuertius» (ut, posthabitis recentioribus, antiquiores legant) {Последуем торным путем, вполне удобным и удаленным от опасностей ошибок и соблазнов [как, пренебрегая более новыми, древние авторы завещали]} (Opera.

1906.1.558).

381 Парижский университет назван «королевской дочерью» в Vival Rex. ff° 2 r°, 4 v°, etc. {Во французском языке «университет» — женского рода. — Ред.}.

382 Vival Rex. f° 9 r°.

383 См.: Библиография. № 25.

384 См.: Там же. № 33.

385 Loc. cit. P. 350.

386 См.: Библиография. № 47.

387 См.: Comm. in Ep. Gal. II.

388 См.: Dialogi. I. 27.

389 «Графы, сейоны, посылаемые с миссией к римским чиновникам, непременно знали несколько латинских фраз, которые знал любой офицер или даже солдат в оккупированной стране» (Riche P. См.: Библиография. № 37. P. 101). «Разумеется, что аристократы варваров романизовались достаточно быстро. Но очевидно, что речь идет лишь о меньшинстве, — масса варваров сохранила свои собственные формы речи» (Loc. cit. P. 102).

390 Речь идет о феномене, отличном от того, который проявился в истоках римской культуры. Там крестьянская основа пропитала культуру, которая урбанизовалась и непрестанно расширялась. Здесь же крестьянин, выключенный и отстраненный от культурного мира (см. в наст. изд. статью «Крестьяне и сельское общество...»), представлял для этой культуры угрозу, которая обязывала ученых к противоположному движению, сверху вниз, избавлению от балласта.

391 Jones. Op. cit., п. 6.

392 См. классическое произведение Mitrrou H. I. {Библиография. № 30}; о греческих основах греко-римской культуры: Jaeger W. Paideia. The Ideals of the Greek culture. Oxford, 1936—1945 (Рус. изд.: Яерер. Пайдейя).

393 Справочное изложение проблематики аккультурации см.: Dupront A. De l'acculturation // Comité international des sciences historiques. Vienne, 1965. Проблемы внутренней аккультурации, рожденные из сосуществования различных уровней и культурных единств внутри одного и того же этнического пространства, образуют отдельную и особо важную ее область.

394 Например, сущность этнографических знаний, которые греко-латинская культура передала средневековому Западу, взята из «Собрания достопамятных вещей» — посредственной компиляции Солина III в.

395 См.: Stahl W. II. To a better understanding of Martianus Capella // Speculum. XL. 1965.

396 Именно у Макриуса средневековые церковники позже заимствовали, например, типологию сновидений — важную для цивилизации, в которой мир снов занимает такое значительное место; см.: Deubner L. De Incubatione. Giessen, 1899.

397 «Житие Самсона» было подвергнуто суровой критике его издателем (Paris, 1912). Но даже если в дошедшем до нас тексте последующие дополнения и переработки значительны, историки ирландского монашества склоняются к тому, чтобы рассматривать «свободную» культуру ирландских аббатов (св. Илтуд или св. Кадок столь же достойны быть изученными, как и св. Самсон) как действительно существовавшую, а не как каролингскую фантазию (см.: Riche P. Op. cit. P. 357; Layer O. Библиография. № 26.

P. 49-51).

398 Хотя археология раскрывает нам военную культуру {см.: Satin E. Библиография. № 45}, от письменной культуры военная аристократия раннего Средневековья остается далека вплоть до своего подъема в каролингскую и предкаро-лингскую эпоху (см. прим. 407), где она, впрочем, попадает в ловушку клерикальной культуры, прежде чем достигает расцвета в героических поэмах в романскую эпоху {см.: Bodmer J. P. Библиография. № 6}.

399 Под фольклорной культурой я подразумеваю прежде всего глубинный слой традиционной {в том смысле, который придает этому слову Вараньяк, см.: Библиография. № 48} культуры (или цивилизации), скрытый в любом историческом обществе и, как мне кажется, вышедший или почти вышедший на поверхность в период хаоса между античностью и Средними веками. Что делает идентификацию и анализ этого культурного пласта особенно затруднительным, так это то, что он полон историческими наслоениями, разнородными по своему возрасту и характеру. Здесь мы можем лишь слегка попытаться отделить этот глубинный уровень от слоя «элитной» греко-римской культуры, который оставил на нем свой отпечаток. Если угодно, это две языческие культуры в ту эпоху: очень древнее язычество традиционных верований и язычество официальной греко-римской религии, более подверженное эволюции. Христианские авторы поздней античности и раннего Средневековья слабо их разделяют и, кажется, притом более стремятся бороться с официальным язычеством, чем со старыми суевериями, которые они плохо различают (см.: Библиография. № 13, 27;

400

401

402

403 404

Примечания

292

Bar/on» C. W. Martin de Braga // Martin de Braga. Opera omnia. 1950). В определенной степени их позиция благоприятствует второму рождению древних верований, более или менее освобожденных от своего римского колорита, но еще не христианизированных. Даже св. Августин, всегда, впрочем, внимательно разводящий *urbantas* и *ruficilas* в социальных аспектах сознания, верований и поведения, не всегда делает это различие. Известно, что Вознесенский молебен об урожае датируется V—VI вв. Он был установлен, согласно преданию, св. Мамертом, вьенским епископом (ум. 474), по случаю стихийного бедствия и вскоре распространился по всему христианскому миру, как свидетельствует

о том св. Авнт (ум. 518). Нет полной уверенности в том, что этот обряд был прямым и сознательным замещением античных *ambarvalia* (весеннего празднества в честь Цереры, см.: *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*. XIV-2. 1948. Art. «Rogations»). Напротив, установлено, что он включил фольклорные элементы. Но трудно узнать, придали ли эти элементы свою окраску службе Вознесенского молебна в интересующую нас эпоху или они проникли туда, или, во всяком случае, развились, позже. Свидетельства о процессионных драконах датируются только XII—XIII вв. в теоретических текстах (лн-тургисты Жан Белет и Гийом Дюран) и XIV—XV вв. в конкретных личных записях. Я исследовал проблему процессионных драконов меровингской эпохи в эссе «Церковная культура и культура фольклорная...». О фольклорных чертах Вознесенского молебна см. замечательные страницы: *Gennep A. van. Fetes liturgiques folklorisees // Manuel de Folklore francais contemporain*. 1/4-2. 1949. P. 1637).

Происхождение их городское, природа — собственно литургическая, как показывает это письмо, адресованное папой римлянам после своего возведения в сан во время эпидемии черной чумы в 590 г., письмо, которое Григорий Турский включил в «Историю франков» (X, 1), потому что дьякон Тура, бывший тогда в Риме для приобретения мощей, его привез. Но их включение в литургический календарь в качестве *liturgiae maiores* (старших литургий) рядом с *liturgiae minores* (младшими литургиями) Вознесенского молебна, вероятно, способствовало падению последнего в глазах народа.

Фольклорный дракон — символ амбивалентных природных сил, которые могут обернуться к нашему благу или нам во зло, — продолжает существовать на всем протяжении Средних веков наряду с христианским драконом. В эпоху, когда Фортунат пишет «Житие св. Марцелла», в конце VI в., тема святого победителя дракона существовала на равном отдалении от этих двух концепций, на линии античной интерпретации, которая, приписывая героям победу над драконом, колеблется в выборе между приручением и смертью чудовища.

Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre. Paris, 1965. P. 138 — 143; *Плиний Младший*. Письма. VII, 27.

Здесь следует сделать различие. Тезис Сэнтива, выраженный в заголовке его книги, отмеченной печатью «модернизма», ошибочен постольку, поскольку вероятные античные предшественники святых не боги, а полубоги, герои, и поскольку церковь хотела сделать святых не преемниками, а заместителями героев и поместить их в другую систему ценностей. Зато тезис, утверждающий триумф церкви в этой сфере (Cossiga C. Op. cit.), не учитывает того факта, что большинство христиан в Средние века и позже относились к святым так же, как их античные предшественники к героям, полубогам и даже богам. В частности, если обратиться к средневековым общностям, то манера сурово обращаться со святым (или его статуей), виновным в неисполнении просьб своих почитателей, восходит к «первобытному» мышлению, а не к аффективной форме уж не знаю ка-

403

406

407

примечания

кой набожности. Что остается принять, так это то, что различие роли в чудесах Бога и святых-заступников представляет для индивидуальной и коллективной психологии клапан, который в определенной степени защищает благоговение перед Богом.

Мы, без сомнения, упрощаем интеллектуальную и ментальную роль христианства, когда подчеркиваем достижения рационализации, которую оно принесло в эти сферы. В промежуточном периоде истории коллективного мышления христианство, кажется, в большей степени освобождается от «восточной», мистической реакции в противоположность определенному греко-римскому «рационализму», к которому не следовало бы, впрочем, сводить критическое восприятие: многие аспекты эллинистического восприятия расчистили путь иудео-христианству, а средневековые христиане ощущали определенную преемственность, втягивая Вергилия и Сенеку в орбиту христианства. Как бы то ни было, в области ментальных и интеллектуальных структур христианство, как мне кажется, обозначило новый этап рационалистической мысли — как подтвердил это Дюзм по отношению к научной сфере, где, согласно ему, десакрализация природы христианством позволила научной мысли сделать решительные успехи. В этом отношении противостояние фольклора христианству (более фундаментальное, как мне кажется, чем их смешение и соединение) представляет собой сопротивление иррационального, или, вернее, другой ментальной системы, другой логики, логики «нецивилизованного мышления».

Constance de Lyon. Op. cit. P. 142 — 143. Герман, которого приютили деревенские жители, уступает их мольбе и возвращает голос онемевшим петухам, дав им освященной пшеницы. Биограф явно не понимает важности и значимости этого чуда, за упоминание которого он извиняется: *Ita virtus divina etiam in rebus minimis maxima praeseminat* (Так божественный дар даже в малых делах предвещал величайший). Эти *res minimae* (малые дела), о которых часто рассказывают агиографы раннего Средневековья, — это как раз чудеса фольклорного типа, вошедшие узкими воротами в клерикальную литературу. В приводимом здесь примере присутствует сочетание нескольких фольклорных сюжетов, объединенных в сюжете о деревенском колдуне, пускающем в ход магическое заклинание природы. Ср.: *Slith Thompson. Motif-Index...*: A.2426: Природа и значение животных криков (особенно A.2426.218: Происхождение и значение петушиного крика); A.2489: Циклическое поведение животных (особенно A.2489.1: Почему петух будит человека по утрам; A.2489.1.1: Почему петух кукарекает, приветствуя рассвет); D.1793: Магические следствия еды и питья; D.2146: Магическое управление днем и ночью; J.2272.1: Петух верит, что его кукареканье заставляет солнце всходить. Эта клерикальная аристократическая культура расцветает в каролингскую эпоху из взаимного усвоения церковью светских ценностей, а светской аристократией — ценностей религиозных. Если в интересующую нас эпоху (V—VI вв.) аристократия захватывает церковь в социальном отношении, то делает она это, лишь отказавшись от своей светской культуры не как от инструментария, а как от системы ценностей. Среди прочих показателей пример Цезария Арелатского. Ослабевший от своей аскетической жизни, он послан в Арль в аристократическую семью, которая поручает его «*quidam Pomerius nomine, scientia rhetor, Afer genere, quern ibi singularem et clarum grammaticae artis doctum reddebat... ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas poliretur*» (некто именем Померий, ритор, родом африканец, его искусственность в грамматическом искусстве сделала его славным и знаменитым в этой области... так что благодаря мирским наукам монастырская простота в нем становилась изящной). Померий, автор

408

Церковная
культура
и фольклорная
в Средние века:
св. Марцелл
Парижский
и дракон
409 410
411
412

труда «О созерцательной жизни» (*De vita contemplative*), вызвавшего в Средние века большой резонанс, к тому же христианин, в котором нет ничего «рационалистического». Но однажды, достигнув интеллектуального мастерства, Цезарий оставляет эту светскую науку, как то внушает ему сон, в котором он видит дракона, раздирающего его плечо, обремененное книгой, на которой он заснул. В конце нашего периода (VII—VIII вв.) мы видим, как аристократический идеал (мы не вступаем здесь в споры о существовании *дворянства* [noblesse] в эту эпоху) вторгается в агиографическую литературу до такой степени, что навязывает ей аристократический тип святого; см. среди прочих работ: *Bosl K. Der «Adelsheilige», Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im Merowingerzeite. Bayern des 7. und 8. Jh. // Speculum historiale, Geschichte im Spiegel von Gedichtsschreibung und Gedichtsdeutung. 1965. P. 167—187*. Я интерпретирую возрождение светской культуры в XI—XII вв. вслед за Эрихом Колером как результат стремления мелкой и средней аристократии *mtlites* создать себе культуру, относительно независимую от клерикальной культуры, которая устраивала светскую каролингскую знать (*proceres*) (см.: *Kohler E. E. Trobadorylyrik und hofischer Roman. Berlin, 1962. Ibid, Observations historiques et sociologiques sur la poesie des troubadours // Cahiers de civilisation medievale. 1964. P. 27—51*). Я считаю также, вместе с Оуэром (*Osher D. D. R. The secular inspiration of the «Chanson de Roland» // Speculum. XXXVII. 1962*), что мышление и мораль первобытного Роланда совершенно светские, «феодалы». И я полагаю, что эта новая феодальная светская культура широко заимствовала из нижележащей фольклорной культуры, потому что та была единственной, которую сеньоры могли если не противопоставить, то, по крайней мере, утвердить наряду с культурой клерикальной. Марк Блок, впрочем, почувствовал значительность этой глубинной фольклорной природы героического эпоса: «Интрига „Роланда скорее восходит к фольклору, чем к истории: ненависть между пасынком и отчимом, зависть, измена» (*La Socie'te fe'odale. I. P. 148*). Конечно же, клерикальная культура достаточно легко и *hbirsp.i* гостигнет компромисса, христианизации этой светской сеньориальной кули -у (>ы, по сути своей фольклорной. Между Гальфрядом Монмутским, например, и Робером де Бороной мы только едва успеваем увидеть Мерлина Дикого, не христианского предсказателя, безумца, чуждого католическому здравому смыслу, нелюдимого человека, бегущего от христианского мира, потомка Мирддина, в котором полуаристократическая культура кельтских бардов воплотила образ деревенского колдуна. Но, в противоположность меровингской эпохе, романо-готический век все-таки не смог полностью оттеснить эту фольклорную культуру. Ему пришлось соединиться с ней и позволить ей укорениться до нового взлета в XV—XVI вв. В высшей степени фольклорная тема, выражающая чаяния коллективного подсознательного, тема земли обетованной, появляется в литературе XIII в., задолго до окончательного утверждения в XVI в. (см.: *Coccefiara C. Il paese di Cuccagna. 1954*). В этом отношении XII—XIII вв. являются первым этапом Ренессанса.

За иллюстрациями, которые здесь упоминаются, отсылаем к оригиналу статьи.

Об аристократическом происхождении святых в меровингской агиографии см.: *Craus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prague, 1965. P. 362. О монастырской среде см.: Prim F. Friihes Monchlum im Frankenreich. Munich-Vienne, 1965. P. 46*.

О Фортунате см.: *Wattenbach W., Levison W. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. I. Weimar, 1952. P. 96*.

«Житие св. Марцелла» Фортуната: *MGH, Script. Rer. Mer., IV/2, 1885^f*.

P.49—54. Мы воспроизводим в приложении десятую и последнюю главу «Жи-Примечания

295

тия» по этому изданию. О св. Марцелле Парижском см.: *Acta Sanctorum, Nov., I, 1887. P. 259—267* (G. van Hoof), где находится текст «Жития» Фортуната, воспроизводящий текст *Migne* (PL, LXXXVIII. P. 541—550); также см.: *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fetes // RR.PP. Benedictins de Paris. T. XI, novembre 1954. P. 45-49*. Эти две статьи ничего не говорят о преемственных драконах.

413 Gloria confessorum, с. 87 (*MGH, Script. Rer. Mer., 1/2, p. 804*).

414 О св. Марцелле из Шалона-на-Соне и его культе в парижском регионе (этот культ был, как я полагаю, выгоден королю Гонтрамну в VI в.; св. Марцелл Шалонский в IX в.— патрон самого большого прихода в районе Сен-Дени) см.: *Roblin M. Le Terroir de Paris aux epoques gallo-romaine et franque. Paris, 1951. P. 165*.

415 Предместью Сен-Марсель-де-Пари были посвящены два исследования Национальной школы хартий: *Ruinai J. Essai historique sur les origines et l'organisation de l'eglise de Saint-Marcel de Paris (v" S.-1597) // Positions des theses... de l'Ecole des Charles. 1910. P. 179-184; Concasfy M. L. Le Bourg Saint-Marcel a Paris, des origines au XVI' siecle // Ibid. 1937. P. 26. О церкви и кладбище Сен-Марселя см.: Paris et Ile-de-France. Memoires public's par la Federation des Societes historiques et archeologiques de Paris et de l'Ile-de-France. 1960. T. 11. P. 122-136*.

416 Об истории культа св. Марцелла Парижского см.: *Perdrizet P. Le Calendrier parisien a la fin du Moyen Age d'apres le breviaire et les livres d'heures. Paris, 1933*.

417 Когда Людовик Святой повелел в 1248 г. свезти все мощи Парижа для встречи у входа в город тернового венца, прибывшего из Сен-Дени, где тот ожидал освящения Сент-Шапель, мощи св. Марцелла и св. Женевьевы не прибыли. См.: *Don Michel Felibien. Histoire de la ville de Paris. Paris, 1725. T. L, I. P. 295. О Людовике Святом и мощах св. Женевьевы см.: Cardus-Barrr. Saint Louis et la translation des corps saints // Etudes d'Histoire du Droit canonique dediees a Gabriel Le Bras. T. 2. Paris, 1965. P. 1110-1112*.

418 Именно там в Париже, например, состоялся церковный собор провинции Сана. См., например: *Berly. Les Trois Hots de la Cite. 1860. P. 29*.

419 *Le Nain de Tillemont. Histoire de Saint Louis. 1693. T. 10. P. 415*.

420 Не может быть и речи о том, чтобы исчерпывающе раскрыть здесь полифункциональную символику доакона, и мы не

будем стараться привести обширную литературу, посвященную этой теме. В частности, М. Элиаде настаивает на «полисимволизме дракона, змея» (Traite d'histoire des religions). Интересные сведения о символизме дракона встречаем в двух статьях: *Mackensen L.* in «Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens». 1929—1939. Т. 2. Col. 364-405; *Merkelbach R.* in «Reallexicon für Antike und Christentum». 1959. Т. 4. Col. 226—250. Этот последний заявляет: «Не все ясно в легенде о драконе св. Марцелла»,— и вкратце излагает текст Фортуната, не интерпретируя его.

421 О средневековой символизме змея-сладострастия и об изображении женщины, пожираемой змеем, см.: *Male E.* L'Art religieux du XII^e siècle en France. Paris, 1953. P. 374—376 (где остается без внимания весь архаический подтекст темы, связанной с мифом о Богине-Матери); *Debidour V. II.* Le Bestiaire sculpté en France. Paris, 1961. P. 48, 309, 317, 320; ill. 438, 440. Что касается вариаций змеи-дракона (которые в средневековых бестнаниях, когда речь идет об искусителе из книги Бытия, являются вариациями змеи-дракона-грифона), то они очень древние, и в греческой традиции мы встречаем пару *бpCCX<*>v—офи*[^], и в древнееврейской традиции — пару *tannin—nahash*. В Средние века текстом книги Бытия (III, 14) объясняли даже потерю крыльев и лап, которая преобразила дра-

Примечания

296

кона-грифона в змею: «И сказал Господь Бог змею: За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во дни жизни твоей». См.: *Wild F.* Drachen im Beowulf und andere Drachen. Vienne, 1962.

422 Об этом эпизоде см.: *Levhon W.* Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende // Aus rhemischer und frankischer Fruhzeit. Dusseldorf, 1948. P. 390—465; *Tervareni C. de*, Les Enigmes de l'art du Moyen Age. Art flamand. Paris, 1941. P. 49-50.

423 Об этих экзотических животных в церквях см.: *Perdrizet P.* Op. cit.; *Male E.* Op. cit. P. 325—326. Ни один документ не позволяет утверждать, насколько мне известно, что средневековые церкви были «настоящими музеями естественной истории» — это явление мне кажется позднейшим. Э. Маль цитирует *Berger de Xiurey J.* Traditions teratologiques. 1836. P. 484. Но коготь грифона, подвешенный под сводом Сент-Шапель, не встречается ни у Варфоломея Английского, ни в его переводе, сделанном Жаном Корбешоном для Карла V. Эта вставка сделана в 1512 г.

424 «Lettre adressee a M. Alexandre Lenoir au sujet de son Memoire sur le dragon de Metz appele Graouilli // Magasin encyclopedique. 1812. Т. I.

425 Revue encyclopedique. 88^e et 89^e cahiers. 1826. Т. 30.

426 *Dumont L.* La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique. Paris, 1951. P. 213.

427 Возможно, таков случай Нимского крокодила, который был привезен из Египта римскими легионерами. Но это объяснение, данное Феро (*Feraud L. J. B.* Superstitions et survivances etudiees au point de vue de leur origine et de leurs transformations. Paris, 1896), сомнительно, так как автор — рационалист из последователей Сальверта.

428 О «глубинной психологии» ср. исследование: *Duproni A.* Problemes et methodes d'une histoire de la psychologie collective // Annales E. S. C. 1961. Об историчности фольклора см.: *Cocchiara C.* Paganistas. Sopravvivenze folkloriche del paganesimo siciliano // Studi pubbliali daU'Istituto di Storia Antica dell'Universiteta di Palermo. 1964-1965. Т. 10-1! P. 401-416.

429 Важность этих физических деталей была оценена, в частности: *Dumont L.* Op. cit. (в обряде [P. 51—63], в легенде [P. 155 — 163], в интерпретации [P. 207-208]).

430 Лучшей работой о мервингской агиографии является произведение Ф. Гра-уса, упоминаемое в прим. 410, где вы найдете обширную библиографию.

431 См.: *Spadafora F.* Dizionario Biblico. Rome, 1955.

432 О «двух книгах Бытия» и «двух змеях», след которых найден в некоторых противоречиях или расхождениях библейского текста см.: *Фрейзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете.

433 Среди характерных признаков, которые сближают их с драконом св. Мар-целла, отметим следующие: 1) обитание в сырых местах («in locis humentibus», Иов. 40:16; в XII в. на миниатюре «Сад наслаждений» Хер-рады Ландсбергской волнистые линии указывают, что дракон находится в море; ср.: *Davy M. M.* Essai sur la symbolique romane. Paris, 1955. P. 167); 2) хвост (Бегемот: «stringit caudam suam quasi cedrum», Иов. 40:12); 3) шея (и более обобщенно, голова у Левиафана: «in collo ejus morabitur fatitudo», Иов. 41:13). О драконах, и особенно о драконе Даниила в апокрифических библиях см.: *Craus F.* Op. cit. P. 231, n. 204; *Merkelbach R.* Op. cit. Col. 247.

434 Например: Пс. 73:13; 90:13; 148:7.

435 Апокалипсис, 12:3. О средневековых комментариях Апокалипсиса см. бесценный список: *Stegmuller F.* Reperlorium biblicum medii aevi. Драконы Апокалипсиса использовались в разнообразных целях: моральных, эстетических, политических.

«bulimf twirfmlfnuf» afat -> tw miauivjv imrtBMn Ёспит* > *чи п

20 Заказ 1335

436 Мало можно найти в статье «дракон» (Леклерк) из «Dictionnaire d'Ar-cheologiechretienne et de Liturgie» (IV/2. 1921. Col. 1537—1540), отдающей дань старым произведениям, впрочем достойным похвалы в их эпоху, которые позволяют проследить историографическое развертывание проблемы. Согласно, например, о. Жерому (*Sylva allegoriarum totius sacrae Scripturae*. Venise, 1575), «для отцов церкви дракон — род змея, больших размеров, живущего в воде, смрадного и ужасного; драконы обозначают обыкновенно Сатану и его свиту; Люцифер назван „великим драконом“». Марангони (*Marangoni*. Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle chiese. Rome, 1744) устанавливает связь между языческими драконами и драконами христианскими, с одной стороны, и археологическими и иконографическими текстами и документами — с другой. Зарождающиеся методы истории религии и антропологии обнаруживаются в: *Longpe'rier A.* Sur les dragons de l'antiquite, leur veritable forme, et sur les animaux fabuleux des legendes // Comptes rendus de la 2^e session du Congres international d'antropologie et d'archeologie prehistorique. 1867. P. 285—286; Meyer M. Ueber die Verwandtschaft heidnischer und christlichen Drachentb'dter // Verhandlungen der XL Versammlung deutscher Philologie. Leipzig, 1890. P. 336. Одним из достоинств последней статьи является привлечение внимания к тексту Григория Великого (Dialogi, II, c. XXV): «De monacho qui, Ingrato eo de monasterio discedens, draconem contra se in itinere invenit» (О монахе, который без благословения уйдя из монастыря, на пути своем дракона встретил), демонстрирующее прежнее использование дракона в бенедиктинской дисциплинарной символизме и политическое использование символики дракона в каролингской эпохе, начиная с текста «Жития» св. Эвхерия (MGH, Script. Reg. Mer., VII. P. 51), где в рамках церковной кампании по дискредитации Карла Мартелла, расхитителя церквей, описывается, как в 858 г. Людовик Немецкий получает от священников из провинций Реймс и Руан извещение, что его прадед Карл

Мартелл навсегда проклят, так как св. Эвхерий Орлеанский видел его в самой середине ада и что из его могилы вышел дракон — сюжет, сходство которого с драконом из «Жития св. Марцелла» поразительно (см.: *Bastard A. de. Rapport sur une crosse du XII^e siècle* // *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*. 1860. Т. 4. P. 450, 683, n. 206).

437 5^a *August^a*. Enarratio in Ps. CIII, 27 // PL, 36-37. P. 1381-1383.

438 Здесь речь идет о сухопутного драконе.

439 5^a *August^a*. Enarratio in Ps. CIII, 9 // PL, 36-37. P. 1943.

440 *Cassiodor*. Complexiones in Apocalypsim // PL, 70. P. 1411; Idem. Expositiones in Psalterium // Ibid. 531 (комментарий Пс. 73:13).

441 *Primasius*. Commentarium in Apocalypsim // PL, LXVIII. P. 873—875.

442 *Bede*. Hexaameron // PL, 91, 53; Idem. Commentarii in Pentateuchum // Ibid. 210-211; Idem. Explanatio Apocalypsis // Ibid. 93, 166-167.

443 *Isidore*. Etymologiae. XII, IV, 4 // PL, LXXXII, 442 (рус. изд.: *Исидор Се-вильский*. Этимологии. Кн. XII. О животных // Одиссей. 1998. С. 323 [перев. Е. М. Леменовой]).

444 «Qui saepe a speluncis abstractus fertur in aerem, concitaturque propter eum aer... Vim autem non in dentibus, sed in cauda habet, et verberare potius quam ictu poset» (Он часто, покинув пещеры, носится в воздухе, возмущая его... Сила его не в зубах, а в хвосте, и вред он наносит скорее ударами, нежели укусами) (Там же).

445 *Isidore*. Differentiae. I, 9 (PL, LXXXIII 16): «In mari angues, in terra serpentes, in templo dracones». На самом деле Исидор воспроизводит комментарий Сер-вия к «Энеиде» Вергилия (2, 204).

446 *Исидор Севильский*. Этимологии. XII, VI.42.

Примечания

298

447 «In quarum hortis fingunt fabulae draconem pervigilem aurea mala servantem» (В их садах измыслены сказания о драконе вечнобдящем, золотые яблоки стерегущем) (Etym. XIV, VI, 10 // PL, LXXXII, 14).

448 «Draconum signa ab Apolline morte Pylhonis serpentis inchoata sunt. Dehinc a Graecis et Romanis in bello gestari coeperunt» (Изображения драконов берут начало от змея Пифона, убитого Аполлоном. С тех пор греки и римляне стали носить их во время войны) (Etym. XVIII, III, 3 // PL, LXXXII, 643).

449 «Annus quasi annulus... Sic enim et apud yCgyptis indicabatur ante inventas litteras, picto dracone caudam suam mordente, quia in se recurrit» (Etym. V, XXXVI, 2 // PL, LXXXII, 222). О «свернувшемся кольцами» драконе в искусстве Северного Причерноморья и в меровингском искусстве см.: *Safin E. La civilisation merovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*. IV. Paris, 1959. P. 241 — 244, где автор вслед за Гриммом дает этой теме маловероятную и, во всяком случае, отвлеченную интерпретацию дракона, охраняющего сокровище. Ср.: *Eliade M. Le Mythe de l'Eternel Retour: Archetypes et répétition*. Paris, 1949.

450 «Per idem tempus Donatus, Epiri episcopus, virtutibus insignis est habitus. Qui draconem ingentem, expuens in ore ejus, peremit, quem octo ju^a bourn ad locum incendii vix trahere potuerunt, ne aerem putredo ejus corrumpere» (Chronicon. 107 // PL, LXXXIII, 1051). В ином, явно сатанинском контексте мы находим дракона также в «Житии» св. Цезария Арелатского (ed. G. Morin. 1942. Т. II. P. 299—300); когда Цезарий, покинув монастырь в Лерене по причине нездоровья, предался в Арле светской науке, он заснул ночью на своей книге и увидел дракона, грызущего ему руку.

451 См. работы, упоминаемые в прим. 422. Делэ (P. Delehayе), чьи работы об иконографии остаются фундаментальными, несмотря на их зачастую устаревшую проблематику, неизменно обходит нашу тему.

452 PG, XXVI, 849. О влиянии «Жития св. Антония» Афанасия на западную агиографию раннего средневековья см.: *Cavallin S. Liternhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelensis*. I im^o! 4.

453 См.; *Graf A. Roma nella memoria e nell'immaginazione del meccio cvo*. Turin, 1923. P. 177, 442.

454 См.: *Cahier Ch. Caracteristiques des saints dans l'art populaire*. 1867. P. 316; *Teruarent C. de*. Op. cit. P. 50. Любопытно, что обоим, Сильвестру и Марцеллу, было приписано кроме того одно и то же чудо, близкое чуду битвы с драконом: якобы они укротили сбежавшего разъяренного быка (см. о Сильвестре в «Житиях святых», о Марцелле — *Dutaure J. A. Histoire physique, civile et morale de Paris*. 1837. I. f. 200). Простое совпадение, коллективная память о борьбе с культом Митры, символика, связанная с архаической символикой быка?

455 См.: *Grant R. M. Miracle and natural Law in graeco-roman and early christian thought*. Amsterdam, 1952; *Bloch R. Les Prodiges dans l'Antiquite classique*. Paris, 1963.

456 *Григорий Турский*. История франков. X, 1.

457 См.: *Kuster E. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* // *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*. XIII. 2. 1913.

458 См.: *Deubner L. De incubatione*. Giessen, 1899; *Hamilton M. Incubation for the cure of Disease in pagan temples and christian churches*. L., 1906; *Saintyues P. En marge de la Legende doree. Songes, miracles et survivances*.

Paris, 1930. P. 27-33.

459 *Светоний*. Жизнь двенадцати цезарей. Божественный Август. 94.

460 *Herquet K. Der Kern der rhodischen Drachensage* // *Wochenblatt des Johanniterordens* Bailey. Brandenburg, 1869. P. 151; *Herzog R. Kos. Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen und Forschungen*. I. Asklepieion. Berlin, 1952.

П

примечания

299

461

462 463

464

465

466

467 468 469

470

471 472

20*

О психоаналитических толкованиях обряда ожидания вешего сна в ортодоксальной фрейдистской традиции см.: Jones E. On the Nightmare. 1949. P. 92—97 (и там же о средневековых инкубах, в различных местах); юн-гианцев: Meier C. A. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie. Zurich, 1949. Рокейм (Roheim G. Psychoanalysis and Anthropology. NY, 1950), определяя по Фрейду и Джонсу символ как «внесловесное представление подавленного латентного содержания» (определение, использование которого могло бы обновить изучение средневековой символики), обратился к сексуальной символике змея в античности (Ibid. P. 18—23) и подал мысль об аналогичной символике дракона; ср. фразу первобытного австралийца: «твой пенис подобен muruntu = дракону» (P. 119).

См.: Fontenrose J. Python. A study of Delphic Myth and its origins. 1959. Elliot Smith G. The Evolution of the dragon.

Manchester, 1919. Об этой работе не упоминает М. Элиаде, который особенно настаивал на связи змеев и драконов с водными стихиями, на значении драконов как «символов воды» (Traite... P. 179-182).

Baltrusaitis J. Le Moyen Age fantastique. Antiques et exotismes dans l'art gothique. Paris, 1955, chap. V: «Таковую же эволюцию можно наблюдать у дракона, одного из воплощений дьявола. В романском искусстве это змей без крыльев и лап или птица с хвостом ящерицы. В готическом искусстве он имеет перепончатые крылья. Одно из его первых изображений в этом новом виде может быть отмечено в „Псалтыри“ Эдмона де Ласи (т. 1258, замок Белвуар)». Если крылья «летучей мыши» действительно развились в XIII в. и если на эту эволюцию могла повлиять китайская модель, то романский дракон запросто может иметь крылья и лапы, таков он на южной стене баптистерия св. Иоанна в Пуатье, датированного примерно 1120 г. (Deschamps P., Thibout M. La Peinture murale en France. Le Haul Moyen Age et l'epoque romane. Paris, 1951. P. 94). О китайских и азиатских драконах, особенно индусских, см.: Eliade M. Op. cit. P. 180—182, 186—187. К приведенной Элиаде библиографии среди прочих можно добавить: DM Bose H. C. The Dragon, Image and Demon. L., 1886; Ferguson J. C. Chinese Mythology. Boston, 1928; Benz R. Der orientalische Schlangendrache. 1930; Daniels F. S. Snake and Dragon Lore of Japan // Folklore. 1960. 71. P. 145-164.

Мы видим, к примеру, искусителя в виде крылатого грифона на бронзовых воротах собора в Гильдесхайм!, (1015). Ср.: Leisinger H. Bronzi Romanic. Porte di Chiese nell'Europa medioevale. Milan, 1956. 111. 19. О символике грифона см.: Rathe K. Der Richter auf dem Fabeltier // Festschrift für Julius von Schlosser. 1927. P. 187-208; Wild F. Gryps-Greif-Gryphon (Griffin). Eine sprach-, kultur-, und stoffgeschichtliche Studie. Vienne, 1963. Ferrer. A propos d'un bijou a dragon emaille trouve a la Meinau // Cahiers d'archeologie et d'histoire d'Alsace. 1930. P. 250. Salin E. La Civilisation merovingienne. IV. P. 241. Ibid. P. 207-208.

См.: Lenoir A. Mythologie celtique. Du dragon de Metz appele' Graouilli... // Me'moires de l'Academie celtique. T. II. 1808. P. 1—20; Cerquand J. P. Taranis et Thor // Revue celtique. 1883-1886. T. 4. P. 417-456; Henderson G. Celtic Dragon Myth.

Edinbourg, 1911.

Граус (Craws F. Op. cit. P. 231, n. 203) приводит в качестве примера поединка святого с драконом в ирландской агиографии эпизоды из «Жития св. Абба-на» (Pummer C. Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxford, 1910. P. 12, 13, 15, 18). См.: Reinach A. J. Divinites gauloises au serpent // Revue archeologique. 1911; Duval P. M. Le Dieux de la Gaule. Paris, 1957. P. 51. См.: Duval P. M. Le Dieu Smertrios et ses avatars gallo-romains // Etudes celtiques. VI, 2. 1953-1954.

Примечания

300

473 О драконе и сражении с драконом в мировом фольклоре см. многочисленные ссылки: Stith Thompson. Motif-Index of Folk-Literature. Copenhagen, 1955 — 1958. T. I. P. 348 — 355. Эти сюжеты собраны под индексом B. 11; но мы найдем драконов и близкие ему сюжеты и в разделах A. 531, D. 418.1.2 (Превращение рыбы в дракона), H. 1174.

474 См. в наст. изд.: Ле Гофф Ж. Клерикальная культура и фольклорные традиции...

475 Однако мы не можем исключить того, что Фортунат воспринял произошедшую, вероятно, ассимиляцию мученичества и битвы с драконом, см Merkelbach R. Reallexicon... Col. 240. В таком случае мы имеем дело с одной из сторон попыток агиографов раннего Средневековья сохранить мифологию мартиролога в интересах святых, которые больше не были му чениками. Это толкование, которое, впрочем, по нашим сведениям нике не было выдвинуто, кажется нам слишком сложным и недостоверным.

476 См.: Penco C. Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica // Studi monastica. 1964. P. 7—38; Idem. L'amicizia con gli animali // Vita monastica 17. 1963. P. 3-10.

477 Конкасти (Concasfy M. L. Op. cit.) указал на значение разливов Бьевра

478 Roblin M. Le terroir... P. 114.

479 См. о Tarasque между лесом и рекой («a nemore in flumine»): Dumonl L. Op. cit. P. 156-157.

480 Об экономической роли святых и епископов раннего Средневековья суще ствуют многочисленные свидетельства в житийной литературе. Один из первых примеров в показательном контексте долины среднего Дуная V в встречается в «Житии св. Северина» Эвгиппия (MGH, Auct. ant. I. 1877 P. 1—30). Впрочем, не имел ли Фортунат намерения династической про паганды? См.: Laporte D. Le royaume de Paris, dans l'oeuvre hagiographique de Fortunat // Etudes merovingiennes. Paris, 1953. P. 169.

481 О легендарном драконе и основании Кракова у подножия холма Вавель, н| берегу Вислы, см. статью «Krak» (Słownik Folkloru P"Ukie4'< Varsovie, IГ P. 185-186).

482 Vita s. Hilarii // MGH, Script. Rer. Mer., cit. IV/2, p.5.

483 Впрочем, дракон Апокалипсиса претерпел подобную же участь: «...et mis eum in abyssum, et clausit, et signavit super ilium, ut non seducat amplius gentes (И низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы) (20:3).

484 «Apparet quantum est melior Adam secundus antique. Ille serpenti paruit, iste servos habet, qui possunt serpentibus imperare. Ille per bestiam de sede paradysi proiectus est, iste de suis cubilibus serpentent exclusit» (Ясно, насколько превосходит второй Адам древнего. Тот змею подчинился, а этот рабов имеет, которые могут змеями повелевать. Тот змея ради из райской обители был изгнан, этот заключил змея вне покоев своих).

485 PL, 76, 680.

486 Raban Mauz. De universo. VIII, 3 // PL, III, 229-230.

487 «Mystice draco aut diabolum significat aut ministros ejus vel etiam persecutores Ecclesiae, homines nefandos, cujus mysterium in pluribus locis Scripturac invenitur» (Мистически дракон или дьявола обозначает, или слуг его, или даже

гонителей церкви, нечестивцев, и этот тайный смысл во многих местах Священного писания обнаруживается) (Ibid. P. 230). О подобном толковании см.: *Lubac H. de. Exe'gese medievale, les quatre sens de l'Ecriture*. Paris, 1959-1964.

488 Кое-что о драконах можно найти в фундаментальной и все еще потрясающей 6 ЙШе £.]b/Art religieux du XII^e siecle en France. Etude sur les origines de l'Iconographie du Moyen Age. Paris, 1953. *Re'au L. Iconographie de l'art chretien*. T. I. Paris, 1955 — животная символика дракона (115 —

hu ич** БЛflei a •'nMlwomf'
llWlifbtuH fwmm- / mpv ini

489

490

491

492

493

494

495

496 497

498

499

500 501

502 503

504

505

116) изложена бегло и путано. *Debidour V. H. Le Bestiaire sculpte en France*. Paris, 1961 (см. по указателю «dragon») — справедливые замечания и прекрасные иллюстрации.

Впрочем, в латинскую «Физиологию» (IV—V вв.), чье влияние будет особенно сильным в позднем Средневековье, с XIII по XV вв., дракона нет См.: *Physiologus Latinus*. 1939. P. 97.

См.: *Male E.* Op. cit. P. 384-385; *Odon de Cluny* (PL, CXXXIII. 489); *Brunon d'Asti* (PL, 164, 685); *Honorius*

Augustodunensis. *Speculum Ecclesiae* (PL, 172, 937). Интересно отметить, что в энциклопедии Гонория нет дракона. Об иконографии дракона Апокалипсиса см.: *Reau L.* Op. cit. T. 11/2

Paris, 1957. P. 708-712.

См.: *Debidour V. H.* Op. cit. P. 129—133. О цистерцианской среде и игре романских начертаний в заглавных буквах рукописей см.: *Pdcht O. The precarolingian roots of early romanesque art // Studies in Western Art. I. Romanesque and Gothic Art*. Princeton, 1963. P. 71. 111. XIX, 6. О драконах, изображенных на купелях (символика воды и водяной дракон), см.: *Perry J. T. Dragons and monsters beneath baptismal fonts // Reliquary*. S. 3, II. 1905. P. 189-195; *Le Blanc Smith C. Some dragonesque forms on, and beneath, fonts // Ibid.* 13. 1907. P. 217-227. См.: *Heitz C. Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie a l'epoque carolingienne*. Paris, 1963.

См.: *Debidour*. Op. cit. P. 347. Из обширной библиографии о св. Георгии и драконе, теме, которая далека до своего досконального раскрытия, мы отметим: *Aufhauser. Das Drachenwunder des hi. Georg // Byzantinisches Archiv*. 5.1911. P. 52-69.

См.: *Debidour*. Op. cit. P. 98.

Отметим, что этот персонаж — основатель феодальной династии, осваивающий новые земли.

См.: *Menlz R. Die Tra'ume in den altfranzosischen Karls-und Artusepen*. Marbourg, 1888; *Heisig K. Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte // Zeitschrift fur romanische Philologie*. 1935. LV. P. 1 — 87; *Steinmeyer K. J. Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Traume im altfranzosischen Rolandslied*. 1963.

«Амбивалентность снящихся животных» (Gyory J. Le cosmos, un songe // *Annales Universitatis Budapestinensis. Sectio philologica*. 1963. T. 4. P. 87-100).

О драконе в средневековых сновидениях с точки зрения психоанализа см.: /ones £. On the Nightmare... P. 170, 306.

Об изображениях драконов на монетах см.: *Merkelbach R. Reallexicon...* P. 243-245.

См.: *Stenlon F. The Bayeux Tapestry*. L., 1957.

По поводу дракона-знамени с удивлением читаем (Соифеп/те(т C. Les Mots francais dans l'histoire et dans la vie. II. Paris, 1966. P. 141-142): «Никакой признак не позволяет узнать, ни кто в точности был этот дракон, ни в каком он был отношении с фантастическим животным, называемым драконом (от латинского draco). Было бы чистым измышлением предполагать, что изображение этого животного было нарисовано или вышито на знамени».

Простой взгляд на шпалеру из Байё (см. пред. прим.) опровергает эти утверждения.

См.: *Tallock J. S. P. Geoffrey and King Arthur in Normannicus Draco // Modern Philology*. 31. 1933-1934. P. 1-18, 113-125.

См.: *Krappe A. H. The fighting snakes in the Historia Britonum of Nennius // Revue celtique*. 43.1926. Одна миниатюра рукописи конца XIII в. (Paris, BN, Ms. fr. 95) изображает Мерлина, несущего дракон-штандарт в бою. Эту миниатюру см.:

506

507

508 509

510

511 512

513 514

515 516 517

518

Arthurian Literature in the Middle Ages. Oxford, 1959. 111. 7, p. 320. Ср.: *Bromwich R.* Trioedd Ynys Prydein. The Welsh Triads. 1961. P. 93-95.

По поводу Мерлина у Робера де Борона: «Два дракона, покоящиеся под основанием башни, которую хочет воздвигнуть Вертигер, не становятся предметом сколько-нибудь точного описания, их битва не вызывает ни ужаса, ни страха. Вышедшие из бестиария иного мира, в другом веке они перестали быть чудовищами с двойственным значением, над которым можно было бы размышлять бесконечно. Голосом Мерлина Робер развеивает все двусмысленности, объясняет символ, который утрачивает свою поэтическую ценность» (*Payen J.-Ch.* L'Art du recit dans le Merlin de Robert de Boron, le Didot Perceval et le Parlevaus // Romance Philology. 1963—1964. Т. 17. P. 579-580).

См.: *Utley F. L.* Arthurian Romance and International Folklore Method // Romance Philology. 1963—1964. Т. 17. Автор указывает, что Алан Лок-стерман и Мириам Ковиц исследуют связи между Типом 300 (Убийца дракона) и Типом 303 (Два брата) в истории о Тристане. См. классическую монографию: *Aubert M.* La Cathedrale Notre-Dame de Paris, notice historique et archeologique. 1909, nouvelle ed. 1945; иллюстрации: *Colombier P. du.* Notre-Dame de Paris. Paris, 1966. См.: *Aubert M.* Op. cit. 1945. P. 117-118. В действительности статуя св. Марцелла, о которой идет речь,— это копия XIX в. Поврежденный оригинал, принадлежащий музею Клюни, теперь помещен на северной башне собора.

См.: *Sauerlander W.* Die kunstgeschichtliche Stellung der Westportale von Notre-Dame in Paris // Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft. XVII. 1959; *Kalzenellenbogen A.* Sculptural Programs of Chartres Cathedral: Christ-Mary-Ecclesia. Baltimore, 1959.

Названный Малем «кладбищенским вампиром» (*Male E.* L'Art religieux du XIII'siecle. P. 315).

Маль, который прекрасно увидел роль дракона в «Житии», ошибается, полагая источником темы клерикальную инициативу: «Перш-гшч! Ыю история дракона — это благоговейная метафора, придуманная т лириками» (Op. cit. P. 291, п. 3). *Male E.* Op. cit. P. 384-386.

О прецессионных драконах во Франции см.: *Van Cennep A.* Manuel de Folklore Francais contemporain. Т. III. Paris, 1937. P. 423-424 (с библиографией). Вы найдете сокращенный, без комментариев, список прецессионных драконов и святых—усмирителей или победителей драконов во Франции в книге: *De'vigne R.* Le Legendaire des provinces francaises a travers notre folklore. Paris, 1950. P. 152. Quart Livre. Сбэр. LIX. См. прим. 426.

См.: *Be'renger-Fe'raud L. J. B.* Traditions et reminiscences populaires de la Provence. Paris, 1886; *Duprat E. H.* Histoire des le'gendes saintes de Provence // Memoires de l'Institut historique de Provence. 1940-1946. Т. 17-20. См.: Сеппер *A. van.* Manuel... I-IV/2. 1949. P. 1644-1645. В Труа «торжественно проносился дракон, украшенный цветами, лентами и помпонами, он, казалось, возглавлял толпу, которая бросала крендели в его разверстую пасть» (La/ore Сп. Le dragon — vulgairement dit Chair-Salee — de saint Loup eveque de Troyes. Etude iconographique // Annuaire administratif, statistique et commercial du departement de TAube. 1877. Т. 51. P. 150). В Меце «прежде изображение Graouilli, проносимое на празднованиях Вознесения в городе, останавливалось у дверей булочников и кондитеров, которые кидали ему в пасть хлеб и пироги». (*Westphaien R. de.* Petit Dictionnaire des traditions populaires messines. Metz, 1934. Col. 318).

Примечания

303

nhmf7T1UJM я рил- ami п "<b«« hunur.Г"4t i

519

520 521

522

523 524 525

526 527 528 529

530

531 532

533

См.: *Maehly J.* Die Schlange im Mythos und Cultus der classischen Volker Bale, 1867. P. 13.

Фрейзер Дж. Золотая ветвь.

S' Avit. Homilia de rogationibus // PL, LIX, col. 289-294 Ср статью

«Rogations» // DACL... XIV/2. 1948. Col. 2459-2461 (H. Leclercq).

О лангобардах и оксеррском соборе см.: *Satin E.* Op. cit. IV. P. 48, 494 Текст св. Цезария — в проповеди 130 (e'd. G. Morin «Corpus Christianorum» S. Latina, GUI, 1953).

О подавлении фольклора церковной культурой в раннем Средневековье см.: *Graus F.* Op. cit.; *Ле Гофф Ж.* Op. cil.

Cennep A. van. Le Folklore de la Flandre et du Hainaut frangais (de'partement du Nord). Paris, 1935. T.I. P. 154.

См.: Glossaire arche'ologique. 1887. Т. 1. P. 569. Согласно ему, процесси-онный дракон упоминается в «Inventaire de Saint-Pere de Chartres» в 1399 г *Reai, L.* Iconographie... 1958. Т. II/2. P. 874.

Dulaure J. A. Histoire civile, physique et morale de Paris. Paris, 1821-1825 *Dulaure.* Op. cit. Т. II. P. 228, n. 1.

Существует несколько старых изданий «Rationale» Гийома Дюрана, заслуживающего современного критического издания. Я воспользовался лионским изданием 1565 г. Вопрос о прецессионных драконах находится в гл. СИ «De rogationibus». Согласно Л. Фаллетти (Dictionnaire de Droit canonique. Paris, 1953. Т. 5. Col. 1055 — 1057). «Rationale» — это «первое по времени из произведений, опубликованных Дюраном в качестве менде-кого епископа». Таким образом, оно датируется приблизительно 1290 г. *Jean Belet.* Rationale divinatorum officiorum // PL, 202, 130. Если предположить, что не существовало преемственности в переодеваниях и использовании животных чучел от раннего Средневековья, а что прецессионные драконы должны были появиться к середине XII в., то в пользу этого тезиса можно отметить тот факт, что Руперт из Дейца (ум. 1129) в своем литургическом трактате «De divinis officiis» (PL, 170, 248—250) не говорит о прецессионных драконах, упоминает только кресты и хоругви («crucis atque vexilla praeferuntur»), намекая на штандарт Константина Великого (labarum). *Jacques de Viiry.* Sermones. Venise, 1518. P. 762.

Эта символика не всегда понимается клириками XII в. Например, «Glossa ordinaria» (PL, 114, 732), толкуя Апокалипсис (12:4) объясняет: «Et cauda... id est deceptio, quibus celant vitia, ut cauda celantur turpia» {И хвостом... то есть обманом,

пороки свои скрывают, как хвостом постыдное скрывается). Так же интерпретируется слово *cauda* (= *extrema ejus persuasio*, его последнее увещание) в статье «draco» Аланом Лилльским (*Alain de Lille. Distinctiones dictionum theologicarum* // PL, 210, 775 — 776). Эта статья мало что дает о символике дракона, но она представляет состояние этого вопроса у ученых-схоластов в конце XII в. Алан выделяет прямое значение {то есть дракон — реальное животное} и пять символических значений: «malitia» (злоба), «diabolus», «gentilis populus» (язычники), «Antichristus» и во множественном числе — «gentes malitiosae» (злые языческие племена) и совершенно отдельно — «superbi Judaei» (чванные иудеи). Так смыкаются дракон и антисемитство. Но тема не кажется на этом исчерпанной. Верно, что василиск, символ (достаточно, впрочем, редкий) еврейского народа в Средние века, действительно близок дракону — это «царь змей» (ср.: *Blumenkranz B. Le Juif medieval au miroir de l'art chrétien*. Paris, 1966. P. 64). Наконец мы видим на миниатюре из «Liber Floridus» (начало XII в.) пасть адову Левиафана рядом с символической синагогой (*Blumenkranz B. Op. cit.* III, 121, p. 107).

Вот еще одна древняя черта, воспринятая, но не понятая — «чудовище, смотрящее назад» (см.: *Salin E. Op. cit.* IV. P. 209—222). Гийом Дюран

j -dW b* P-Т

Примечания

304

отмечает, что в третий день дракон идет «quasi retro aspiciens» (как бы назад оглядываясь).

534 См.: *Dumont L. Op. cit.* P. 150; *Pseudo-Marcelle. Sanctuarium seu vitae sanctorum...* 1910. II. P. 128—129; *Vincent de Beauvais. Speculum Historiae*. X, 99; *Jacques de Voragine. Legenda aurea*. 1846. P. 444-445.

535 *Dumont L. Op. cit.* P. 161.

536 *Ibid.* P. 226.

537 *Ibid.* P. 199.

538 О карнавальных масках см.: */Car/ O. Ober Tiermasken // Worter und Sachen*. V. 1913; *Deutsche Fastnachtspiele aus dem 15ten Jahrhundert*. Tübingen, 1853—1858; *Spamer A. Deutsche Fastnachtsbrauche*. Jena, 1936.

539 *Dumont L. Op. cit.* P. 161.

540 *Battard M. Beffrois, Halles, Hotels de ville dans le nord de la France et la Belgique*. Arras, 1948. P. 36. О драконах-стражах сокровищ см.: *Ellis H. R. The Hill of the Dragon: Anglo-saxon burial mounds in literature and archaeology* // *Folklore*. 61. P. 169-185.

541 См.: *Wild F. Drachen im Beowulf und andere Drachen, mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg* // *Osterreichische Akad. der Wiss Phil-hill. Kl. Sitzungsber. Vol. CCXXXVIII. 5 Abh. Vient*, 1962.

542 *Westphalen R. de. Petit Dictionnaire...* Col. 317. Текст Руперта из Дейца дает, однако, определенную теоретическую базу этому тексту. Впрочем, следует ли видеть историческую связь между св. Климентом Мецким и его *Graouilly*, с одной стороны, и св. Марцеллом Парижским и его драконом — с другой? Согласно преданию, церковь Сен-Марселя была якобы сооружена на месте часовни, первоначально посвященной св. Клименту. В исследовании «Les églises sururbaines...» (in: *Paris et l'Ile-de-France*, см. прим. 415) сказано, что культ св. Климента возник в Сен-Марселе только в XII в., то есть, согласно нашим выводам, в критическую для прецессионных драконов эпоху (печать Сен-Марселя, приложенная к документу 1202 г., имеет изображения св. Климента и св. Марцелла). Но речь, возможно, идет не о св. Клименте Мецким, а о св. Клименте — римском папе.

543 *Genep A. van. Manuel...* I—IV/2. P. 1624. О «фольклоризации» культа святых см.: *Zender M. Raume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*. Düsseldorf, 1959.

544 См.: *Kobler E. Troubadourlyrik und hofischer Roman*. Berlin, 1962; *Idem. Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours* // *Cahiers de civilisation médiévale*. 1964. P. 27—51.

545 *Laloré Ch. Le Dragon*. P. 150. Почти столетней давности исследование аббата Лалорэ свидетельствует о его исключительной проницательности. Автор, который отыскивал источники средневековых литургистов, изображения драконов на монетах и штандартах, увидел, что было два дракона в одном — дракон, укрощенный св. Лупом, и дракон, проносимый на процессиях. При поиске китайских предков дракона-хранителя я наткнулся на прекрасную цитату, вкладывающую в уста одного китайца заявление о том, что дракон для китайцев — это образ добрых духов—защитников человека, символ высшего разума: «Я не знаю, каким образом дракон перенесен сквозь ветра и снега и вознесен к небесам. Я видел Лао-Цзы, он подобен дракону» (*Windschmann. Memoires concernant les Chinois*. P. 394).

546 В противоположность Маккенсену, который, как показывает это Дюмон (*Dumont L. Op. cit.* P. 221), не смог (*Handwörterbuch...* Art. «Drachen») распознать специфичности народных обрядов, упрощенных им до эрзаца легенд ученого происхождения.

547 *Varagnac A. Op. cit.* P. 105.

548 *Dumont L. Op. cit.* P. 219-220.

Примечания

305

ibmftMmfr « «OIK juVi i.rbt-e ftinw i

С средневековый

Запад и

Индийский

океан:

волшебный

горизонт грез

549

550

551 552 553 554 555 556 557

Помимо источников, которые будут упоминаться ниже, я пользовался главным образом замечательной, прекрасно иллюстрированной статьей, хотя и посвященной по преимуществу иконографии и порой дающей отличные от моих интерпретации: *Wittkover R. Marvels of the East. A Study in the History of Monsters* // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1942. T. 5. P. 159—197 (эта статья затрагивает также и Ренессанс). Обращаю внимание также на диссертацию: *Cregor H. Das Indienbild des Abendlandes (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts)*. Wiener Dissertationen aus dem Gebiete der Geschichte. Vienne, 1964. Во введении автор определяет свою тему следующим образом: «Уже для античности Индия по причине ее удаленности была больше объектом фантазии, чем реального наблюдения... Пишущий монах, просвещенный аббат — они свои знания об этой части земли вынуждены были черпать из античных авторов. И под этим возбуждающим влиянием зачастую

курьезных сообщений Индия в их представлении стала страной чудес, в которой, благодаря ее величине, богатству и благодатному климату было возможно все, что только можно помыслить». Я бы добавил, что благодаря миниатюре, скульптуре, научной, фантастической, проповеднической литературе и роману образ Индии широко проник в общество средневекового Запада и что этот образ был интересен и значим не только для слоя образованных. Он действительно есть проявление коллективной психологии и восприятия.

Средневековая картография являлась предметом обширной литературы. Назовем пионерский труд польского историка: *Leicwel J. La Geographic du Moyen Age*. 5 vol. Bruxelles, 1853—1857; а также: *Miller K. Mappae Mundi*. 1895 — 1898; *Pulle F. La cartografia antica dell'India* // *Studi italiani di Filologia indo-iranica*. IV-V. 1901-1905; *Wright J. K. The geographical Lore of the Time of the Crusades*. NY, 1925; *Uhden R. Zur Herkunft und Systematik der mittelaerlichen Weltkarte* // *Geographische Zeitschrift*. 37. 1931. P. 321-340; *Hammerer A. La mer Rouge, l'Abyssinie et [Arable depuis l'Antiquite*. T. II. Les guerres du poivre. Les Portugais dans l'Océan Indien et la mer Rouge au XVI^e siècle. Histoire de la cartographie orientale. Le Caire, 1935; *Kimble C. H. T. Geography in the Middle Ages*. L., 1938; *Thomson J. O. History of Ancient Geography*. Cambridge, 1948; *Bagrow L. Die Geschichte der Kartographie*. Berlin, 1951. Согласно Кимбл (p. 145), единственным географическим трактатом, предшествующим великим открытиям и компетентным в области путешествий по Индийскому океану, был «Tractatus optimus super totam astrologiam» Бернара Верденского (около 1300 г.). О каталонской карте мира см.: *Kammerer A. Op. cit.* P. 348. *Kammerer A. Op. cit.* P. 350. Ibid. P. 362. Ibid. P. 354. Ibid. P. 369-370. Ibid. P. 387-389.

См.: *Kunstmann F. Die Kenntnis Indiens im 15. Jahrhundert*. Munich, 1863. См.: *Kimble C. H. T. Op. cit.* P. 211. Вот текст Пия II, приводимый Кимблом (p. 213): «Plinius nepotis testimonio utitur qui Metello Celeri GaHie pro consul! donatos a rege Sueuorum Indos astruit qui ex India commercii causa navigantes tempestatibus essent in Germaniam arrepti. Nos apud Ottonem [Othon de Freising] legimus sub imperatoribus teutonicis Indicam navim et negociatores Indos in germanico littore fuisse deprehensos quos ventis agitados ingratis ab orientali! plaga venisse constabat. Quod accidere minime potuisset si ut pie risque visum est septentrionale pelagus intiavigabile concretumque esset a columnis herculeis Mauritanie atque Hispanie et Galliarum circuitus totusque ferme Occidens ho die navigatur. Orientem nobis incognitum cum religion um atque impiorum diversitas turn barbaries immensa reddidit. Veteres tamen

(-i.î примечания JUO navigatum et Oceano qui extremas amplectitur terras a suis littoribus nomina indiderunt... Straboni multi consentiunt. Ptolemeus plurimum adversatur qui omne illud mare quod Indicum appellatur cum suis sinibus Arabico, Persico, Gangetico et qui proprio vocabulo magni nomen habet undique terra concludi arbitratus est...)» (Плиний пользуется свидетельством племянника, который присовокупляет, что Метеллу Целеру, проконсулу Галлии, царем свефов были подарены индийцы, которые плыли из Индии по торговым делам и в следствие непогоды были прибиты к берегам Германии. Мы прочитали у Оттона [Фрей-зингенского], что во времена тевтонских императоров на германском побережье были захвачены индийский корабль и индийские торговцы, о которых было известно, что они прибыли от восточной страны, гонимые неблагоприятными ветрами. Вряд ли это могло случиться, поскольку, что очевидно, северное море несудоходно и закрыто геркулесовыми столбами, а суда ныне плавают вокруг Мавритании и Испании и обеих Галлий, также и все почти западное море судоходно. Восток оставляет неизвестным для нас как отличия в представлениях о святости и нечестии, так и безмерность варварских стран. Однако древние совершали такие плаванья и давали имена Океану, омывающему крайние земли, по своим родным берегам... Многие согласны со Страбоном. Птолемей во многом придерживается другого мнения, считая, что все то море, что зовется Индийским, со своими заливами: Арабским, Персидским, Гангским, — и которое первоначально носило название Великого, омывает землю со всех сторон).

558 См.: *Kammerer A. Op. cit.* P. 353-354; *Wieser F. von. Die Weltkarte des Anlonin de Virga*.

559 *Kammerer A. Op. cit.* P. 354.

560 *Baltrusaitis J. Re'veils et Prodiges. Le Gothique fantastique*. Paris, 1960. P. 250.

561 См.: *Hennig R. Terrae Incognitae*. 2^e ed. 4 vol. Leyde, 1944 — 1956; *Newton A. P. Travel and Travellers of the Middle Ages*. L. 1926; *Mollat M. Le Moyen Age* // *Histoire universelle des explorations*. T. I. Paris, 1955; *Roux J. P. Les Explorateurs au Moyen Age*. Paris, 1961; *I.ope2 R. S. Nuove luci sugli Italiani in Extreme Oriente prima di Colombo* • " Shi": i "• irjmbiani. III. Genes, 1952; Idem. L'extreme frontiere du commuiM. ;>. i b.urope medievale // *Le Moyen Age*. 1963. T. 69.

562 См.: *Wittkower R. Loc. cit.* P. 195, n. 1. См. также: *Roux J. P. Op. cit.* P. 138.

563 См.: *Olschki L. L'Asia di Marco Polo*. Florence, 1957. P. 17 (о недоверии венецианцев к судам Индийского океана), 31 — 32 (об изменении характера повествования Марко Поло).

564 Об удивительном сходстве между сказочной Индией западноевропейских и арабских рукописей см.: *Wittkower R. Loc. cit.* P. 175. О заимствованиях западноевропейскими учеными в Средние века из арабских трудов, в большей степени астрологических или магических, чем научных, см.: *Lemay R. Dans l'Espagne du XII^e siecle: les traductions de l'arabe au latin* // *Annales E. S. C.* 1963. P. 639-665.

565 *Strabon. II, 1, 9.*

566 *Aulu-Celle. Noctes Atticae*. IX, 4.

567 См.: *Stevenson E. L. Geography of Claudius Ptolemy*. NY, 1932.

568 О тексте св. Августина «An ex propagine Adam vel filiorum Noe quaedam genera hominum monstrosa prodiderint» (Разве от потомства Адама или сыновей Ноя произошли некие чудовищные виды людей — «О граде Божьем». XVI, 8) см.: *Wittkower R. Op. cit.* P. 167-168. Альберт Великий (О животных. XXVI, 21) заявляет по поводу индийских муравьев-золотоискателей: «Sed hoc non satis est probatum per experimentum» (Но это недостаточно доказано опытом).

569 Плиний заявляет: «Praecipue India Aethiopumque tractus miraculis scatent» (Особенно Индия эфиопская изобилует чудесами) («Historia naturalis». VII, II, 21).

Примечания

307

«humfemur met мнив.

570 571

572 573

574 575

576

577

578 579

580

581 582 583 584

585

586 587

588

589

«Collectanea rerum memorabilium» Солина были изданы Моммзенем. География Марциана Капеллы находится в шестой, посвященной геометрии, книге «О бракосочетании Филологии и Меркурия». Lettre de l'Empereur Adrian sur les merveilles de l'Asie // Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. L. XXIV. 1913. P. 507.

Два первых трактата, «Mirabilia» и «Epistola Premonis regis ad Traianum Imperatorem», см.: James M. R. Marvels of the East. A full reproduction of

the three known copies. Oxford, 1929. Третий — «De monstribus et bellis» —

Haupt M. Opuscula. II. 1876. P. 221.

Эти тексты были изданы, см.: Pister F. Kleine Texte zum Alexanderroman (Sammlung vulgar-lateinischer Texte, 4), 1910.

См.: Henning. Op. cit. III. Chap. CXV; Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. L., 1923. II. P. 236; Langlois O. - V. La Vie en France au Moyen Age. III. Paris, 1927. P. 44—70. Ольшкис увидел в «Послании пресвитера Иоанна» текст политической утопии (Olschki L. Der Brief des Presbyters Johannes // Historische Zeitschrift. 1931. T. 144. P. 1—14. Мне не удалось обратиться к работе: Slessarev V. Priester John. Minneapolis 1959.

Из весьма обширной литературы о средневековом Александре упомяну только три фундаментальные книги: Abel A. Le Roman d'Alexandre, le gendarme de l'Inde. Bruxelles, 1955; Gary C. The medieval Alexander. Cambridge, 1956; Ross D. J. A. Alexander historiatus: A Guide to Medieval illustrated Alexander Literature // Warburg Institute Surveys. I. L., 1963. McCrindle J. W. Ancient India as described by Ktesias the Knidian. Westminster, 1882.

Schiuanbeck E. A. Me gas then is Indica. Bonn, 1846.

Isidore de Seville. Etymologiae. L., 1911. Chap. XI, XII, XIV, XVI, XVII. См.: Fontaine J. Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. 2 vol. Paris, 1959.

Rohan Maur. De universe. 8, 12, 4, 17, 19 (Migne. PL, CXI); Amelli. Miniature sacre e profane dell'anno 1023 illustranti l'Enciclopedia medioevale di Rabano Mauro. Montecassino, 1896; Goldschmidt A. Friihmittelalterliche illustrierte Enzyklopadien // Vortrage der Bibliothek Warburg. 1923 — 1924; Lynn White Jr. Technology and Invention in the Middle Ages // Speculum. XV. 1940. Migne. PL. CLXXII. I. 11-13.

Historia Orientalis. Chap. LXXXVI-XCII.

См.: Wittkower R. Op. cit. P. 169. n. 5.

См.: James M. R. Op. cit. P. 41, n. 25.

См.: Wittkower R. Op. cit. P. 170, n. 1. Это вопрос о чудесах Индии в «De proprietatibus rerum» в главах XII, XV—XVIII.

См.: Wittkower R. Op. cit. P. 170, n. 8, 9.

См.: Wittkower R. Op. cit. P. 170, n. 2. О Данте см.: De Cubernatis. Dante e l'India // Giornale della Societa Asiatica Italiana. III. 1889. Индии посвящены страницы в XXXI книге «Speculum naturale», главы CXXIV—CXXXI (главным образом, повторение Солина и Исидора), а в «Speculum historiale» — глава «De India et ejus mirabilibus» (I, 64) и большой отрывок «De mirabilibus quae vidit Alexander in India», взятый из «Послания Александра Аристотелю» (IV, 53—60).

См.: Bovenschen A. Die Quelle für die Reisebeschreibung des Johann von Mandeville. Berlin, 1888; Mandevilles Reise in mittelniederdeutscher Übersetzungen. Lund, 1918. У Жана Мандевилля чувствуется отголосок приключений, почерпнутых частью из тех же источников (особенно из Плиния и Солина), что и цикл Синдбада-Морехода. О теме исследователей Индийского океана в средневековой мусульманской литературе см.:

Григорий Апполоний Чичин

590

591 592

593

594 595

596 597

598

599

600

601

602 603

Примечания

J"o

Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahometans. Paris, 1718; Beazley C. R. The Dawn of Modern Geography. L., 1897. I. P. 235-238, 438-450.

См.: Griisse. Gesta Romanorum. Leipzig, 1905; Qesterley H. Gesta Romanorum. Berlin, 1872. P. 574. Об индийских exempla в средневековой духовной литературе см.: Klapper J. Exempla (Sammlung mittellateinischer Texte, 2). Heidelberg, 1911. Ed. E. Buron. Paris, 1930. P. 264.

Об иконографии *mirabilia*, кроме статьи Виттковера, есть два удивительных произведения: Baltrusaitis J. Le Moyen Age fantastique. Antiquites et exotismes dans l'art gothique. Paris, 1955; Idem. Reveils et Prodiges. Le Moyen Age fantaslique. Paris, 1960. См. также: Male E. L'Art religieux du XII^e siecle en France (6^e ed. Paris, 1953). О Везелийском тимпане см.:

Katzenellenbogen A. The Central Tympanum at Ve'zelay // Art Bulletin. 1944; Sale! F. La Madeleine de Vezelay. Melin, 1948.

О близости иконографии и стиля миниатюры *mirabilia Indiae* раннего Средневековья и особенно о византийском влиянии см.: Wittkower R. Op. cit. P. 172-174.

См.: Wittkower R. Op. cit. P. 117.

Ср. с текстом, упоминаемым Виттковером (Op. cit. P. 168, n. 2, 4): «Portenta esse ait Varro quae contra naturam nata videntur; sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt... Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Portenta autem, et ostenta, monstra, atque prodigia, ideo nuncupantur, quod portendere, atque ostendere, monstrare, atque praedicere aliqua futura videntur» (Чудом является, говорит Варрон, то, что кажется возникшим вопреки природе; но не является [это] противоположным, поскольку происходит по божьей воле... Итак, чудо происходит не вопреки

природе, но вопреки познанной природе. Чудесами же и знаменами, явлениями и предвестиями они называются потому, что кажется, будто они показывают, или знаменуют, или являют, или предвещают нечто в будущем) (*Isidore de Seville*. Etymologic. XI, III, 1-2). Сошлемся на произведения Балтрушайтиса, указанные выше. О трех Индиях см., напр.: *Geruaus de Tilbury*. Otia Imperialia. Hanovre, 1856. P. 911; *Yule H.* Cathay and the Way thither. II. L., 1914. P. 27; *Wright J.* /C. The geographical Lore... P. 307.

См.: *Witkotrer R.* Op. cit. P. 197; *Jean de. Plan Carpin*. Hisloire des Mongols. Paris, 1965. P. 153-154.

Adam de Brene. Gesta Hammaburgensis ecclesiae. Livre IV, chap. XII, XV, XIX, XXV. Адам перемещает племена чудовищ из Индии в Скандинавию. См.: *Miller K.* Mappae mundi. IV, 18.

Marco Polo. La Description du Monde. Paris, 1955. P. 292 (avec la reproduction de miniatures du Ms. fr. 2810, Paris, BN intitule «Le livre des Merveilles»).

Raban Maur. DC universo (*Migne*. PL, CXI, chap. V «De insulis»): «Insulae dictae, quod in sale sint, id est in mare positae, quae in plurimis locis sacrae Scripturae aul ecclesiae Christi significant aut specialiter quoslibet sanctos viros, qui trudentur fluctibus persecutionum, sed non destruuntur, quia a Deo protegentur» (Острова [insulae] носят такое название, потому что находятся в соленой воде [in sale], то есть в море; во многих местах Священного Писания они обозначают или церкви Христовы, или специально каких-либо святых мужей, которые труждаются в волнах гонений, но не изнемогают, потому что Бог покровительствует им). *Marco Polo*. Op. cit. P. 276.

Ibid. P. 253. Вот как золотые и серебряные острова дошли до «Imago Mundi» Пьера д'Айи (Chap. XLI. «De aliis insulis Oceani famosis»); «Crise

iii «wifaf (+jfr)MVi»-aMi.Mi4iKn
f etot few et h] q'n <<'<L.

П

рмечания

309

el Argire insule in Indico Oceano site sunt adeo fecunde copia metallorum ut plerique eas auream superficiem et argenteam habere dixerunt imde et vocabulum sortite sunt» (Острова Крис и Аргир расположены в Индийском океане и столь изобильны металлами, что многие говорили, будто они имеют золотую и серебряную поверхности, откуда и получили название).

604 De Imagine Mundi (*Migne*. PL, CLXXH, chap. XI-XIII, col. 123-125), Приведенная фраза находится в начале XII главы.

605 «Ut sunt ii qui aversas habent plantas, et octonos simul sedecim in pedibus digitos, et alii, qui habent canina capita, et ungues aduncos, quibus est vestis pellis pecudum, et vox latratus canum. Ibi etiam quaedam malres semel periunt, canosque partus edunt, qui in senectute nigrescunt, et longa nostrae aetatis tempora excedunt. Sunt aliae, quae quinquennes pariunt: sed partus octavum annum non escedunt. Ibi sunt et monoculi, et Arimaspi et Cyclopes. Sunt et Scinopodae qui uno lantum fulti pede auram cursu vincunt, et in terram positi umbram sibi planta pedis erecti faciunt. Sunt alii absque capite, quibus sunt oculi in rmmmeris, pro naso et ore duo foramina in pectore, setas habent ut bestiae. Sunt alii juxta fontem Gangis fluvii, qui solo odore cujusdam pomi vivunt, qui si longius eunt, pomum secum ferunt; moriuntur enim si pravum odorem trahunt» (А есть и такие, что имеют ступни, обращенные пятками вперед, и по восемь пальцев на ногах, всего же шестнадцать, и другие, которые имеют собачьи головы и загнутые внутрь ногти, которым одеждой служат звериные шкуры, а голос у них как лай собачий. Еще там некоторые матери рожают один раз и разрешаются от бремени собаками, которые в старости становятся черными и живут гораздо дольше нашего. Есть другие, которые рожают в возрасте пяти лет, но потомство не живет дольше восьми лет. Там есть и одноглазые, и аримаспы, и циклопы. Есть и скиноподы, которые, опираясь только на одну ногу, бегают быстрее ветра, и, лежа на земле и распрямив ногу, укрываются в тени ее подошвы. Есть и другие, без голов, у которых глаза на плечах, а вместо носа и рта — два отверстия в груди, волосы у них как у зверей. Есть другие, у истока реки Ганг, которые живут только запахом некоего древесного плода и, отправляясь в дальний путь, берут плод с собой, а умирают, если вдохнут испорченный запах — Ibid. Chap. XII).

606 После гигантских змеев, способных переплывать Индийский океан, читаем: «Ibi est bestia leucucroca, cujus corpus asini, clunes cervi, pectus et crura leonis, pedes equi, ingens cornu bisulcum, vastus oris hiatus usque ad aures. In loco dentium os solidum, vox pene hominis... Ibi quoque Mantichora bestia, facie homo, triplex in dentibus ordo, corpore leo, cauda scorpio, oculis glauca, colore sanguinea, vox sibilus serpentum, fugiens discrimina volat, velecior cursu quam avisvolatu, humanas carnes habens in usu...» (Там есть зверь *leucocroca*, у которого туловище осла, задняя часть оленя, грудь и голени льва, ноги лошади, громадный раздвоенный рог, огромная пасть, разверстая вплоть до ушей. Вместо зубов у него сплошная кость, голос почти человеческий... Там есть также зверь мантикора, с лица человек, тройной ряд зубов, телом лев, хвост скорпионий, глаза голубые, цветом сам кроваво-красный, голос — шипенье змеиное, бегая, он взлетает в момент опасности, и бег его быстрее птицы, он употребляет человеческое мясо — Ibid. Chap. XIII).

607 «На этом острове самые удивительные и самые отвратительные люди, какие только есть в мире. Они едят сырое мясо и все виды экскрементов, находимые ими, с жадностью. Так, отец там съедает сына, а сын своего отца, муж свою жену, а жена — мужа» (Les voyages en Asie au XIV^e siecle du bienheureux frere Odoric de Pordenonc, religieux de saint Francois. Recueil de voyages et de documents pour servir a l'histoire de la geographic depuis le XIII^e jusqu'a la fin du XVI^e siecle. Paris, 1891. T. 10. Chap. 19. P. 237).

Примечания

310

608 «На этом острове (Некуверак, то есть Никобар) нет ни царя, ни господина, но все как дикие звери. И скажу вам, что они ходят все голые, и мужчины, и женщины, и не прикрываются абсолютно ничем. Они имеют плотские связи, как собаки, на улице, в каком бы месте они не были, без всякого стыда, и не уважают ни отец свою дочь, ни сын свою мать, так как каждый делает, что хочет и что может. Это народ без закона...» (*Marco Polo*. Op. cit. P. 248). Эта тема сочетается с темой невинности, золотого века и «благостных» брахманов. «Мы ходим голыми, — говорят *dugn't*, особый разряд малабарских брахманов, — потому что не желаем ничего от мира сего, ибо пришли в сей мир без одежды и наги, и ежели мы не стыдимся показывать свой член, то это потому, что не совершаем им никакого греха» (Ibid. P. 269).

609 «Знайте же доподлинно, что у царя этого ровно 500 женщин, я хочу сказать жен, ибо, говорю вам это, когда он видит красивую женщину или девушку, он хочет овладеть ею и берет ее в супруги. А в царстве том очень красивые женщины. И сверх того, они наводят красоту на лицо и на все тело» (Ibid. P. 254). И еще, например: «Эти девственницы, пока они таковыми

являются, настолько закрывают тело, что никак невозможно овладеть ими или потрогать их за какое-нибудь место. За мелкую монету они позволяют мужчине трогать их, сколько ему угодно... По причине закутанности, их груди совершенно не отвислые, но остаются поднятыми и выпуклыми. Подобных девушек во всем этом царстве множество» (Ibid. P. 261).

610 О Gore и Magore см.: *Anderson A. R.* Alexander's Gate, and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge (USA), 1932. Об антиподах см.: *Boffito C.* La leggenda degli antipodi // *Miscellanea di Studi storici in onore di Arluro Graf. Bergame*, 1903. P. 583 — 601; *Baltrusaitis J.* Cosmographie chretienne dans l'art du Moyen Age. Paris, 1939.

611 *Tisserant E.* Eastern Christianity in India. L., 1957; *Monneret de Villard U.* Le leggende orientale sui Magi evangelistic! // *Studi e Testi*. 163. 1952; *Dahlmann J.* Die Thomaslegende. Fribourg-en-Brisgau, 1912. ф.ф., • L. W. The Indian Christians of St. Thomas. Cambridge, 1956. Отрывч < [(шгории Турском см.: Liber in gloria martyrum. 31-32 (MGH, SS RR MM, I). О паломничестве

Генриха Морингена в Индию около 1200 г. см.: *Caesarius von Heisterbach.* Dialogus miraculorum. Dist. VIII, cap. LIV; *Henning R.* Terrae Incognitae. Leyde, 1936—1939. Н. Р. 380. О посольстве Сигельмуса см.: *Cutlaumt de Malmesbury.* De gestis regum anglorum libri quinque // *Rerum britannicarum medii aevi scriptores*. T. XC. L., 1887. P. 130);

Henning R. Op. cit. II. P. 204-207.

612 О земном рае см. фундаментальную книгу: *Ringbom L.* I. Paradisus Terrestris. Myt, Bild och Verklighet. Helsinki, 1958 (с резюме на английском языке и множеством иллюстраций).

613 См.: *Bernheimer R.* Wild Men in the Middle Ages. A study in Art. Sentiment and Demonology. Cambridge (USA), 1952.

Брахманы в Средние века вдохновили богатую литературу, начиная с «De moribus Brachmanorum» Псевдо-Амброзия (*M'tgne. PL, XVII*), и иконографию (см.: *Becker H.* Die Brachmanen in der Alexandersage. Königsberg, 1889; *Pfälsler F.* Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen // *Hermes*. 76. 1941; *Boas C.* Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages. Baltimore, 1948; *Cregor H.* Das Indienbild... P. 36—43. Петрарка пишет: «Illud importunae superbiae est quod se peccatum non habere conformant... Placet ille contemptus mundi, qui iusto maior esse non potest, placet solitudo, placet libertas qua nulli gentium tanta est; placet silentium, placet otium, placet quies, placet intenta cogitatio, placet integritas atque securitas, modo temeritas absit; placet animorum aequalitas, unaque semper frons et nulli rei timor aut cupiditas, placet sylvestris habitatio fontisque vicinitas, quem ut in eo libro scriptum est quasi

т-т

Примечания

311

614

615

616 617

uber terrae mains incorruptum atque integrum in os mulgere consueverant...) (Это свойство бесстыдной гордости, что они утверждают будто не имеют греха... Привлекает это презрение к миру, которое не может быть больше законного, привлекает уединение, привлекает свобода, какой нет у других племен, привлекает тишина, привлекает досуг, привлекает покой, привлекает сосредоточенное размышление, привлекает целомудрие и беспечность только бы удалилось безрассудство, привлекает ровность духа, всегда одно и то же выражение лица и отсутствие боязливости и пристрастий, привлекает жизнь в лесу и близость источника, который, как написано в той книге, словно грудь матери-земли, непорочная и целомудренная, всегда струится влагой в уста...). С этим мифом об индийском земном рае следует связать многочисленные чудеса, традиционно появляющиеся среди *mt'rab'ilia Indiae*: источник молодости, в котором пресвитер Иоанн искупался шесть раз и благодаря которому он живет уже 500 лет, деревья с вечнозелеными листьями, противоядие-панацея от всех болезней, бессмертный феникс, белоснежный единорог и т. д. Именно в Индию Средневековые поместили дерево-солнце и дерево-луну — говорящие деревья, которые давали предсказания и играли большую роль в алхимии (см.: Юнг К. Г. Психология и алхимия). К этим чудесным деревьям Солин добавил («Collectanea», 30, 10) солнечный стол, вокруг которого рассаживались эфиопские маги и на котором блюда все время волшебным образом снова наполнялись, — миф, возвещающий землю обетованную, в котором мы легко почувствуем навязчивые продовольственные страхи мира, которому постоянно грозит голод. Наконец, нужно заметить, что наряду с мифом о первобытной, лесной, не знающей разврата цивилизации Индии, мы встречаемся с мифом об Индии густонаселенной и сверхурбанизированной (5000 крупных городов и 9000 народов, согласно Солину).

См.: *Wittkower R.* Op. cit. P. 177. Нужно вслед за Малем (*Male E.* Op. cit. P. 3⁴⁰) заметить, что чудовищные племена Индии, изображенные на тимпанах церквей, представляли, как объясняет это один поэт XII в. (*Histoire Litteraire de la France*. T. 11. P. 8), физическую и нравственную деградацию человечества после первородного греха.

Известно, что в литературных фантазиях средневекового Запада чудовища, и особенно драконы и грифоны, которыми кишит Индия, предстают враждебными. Можем ли мы поставить вопрос: не является ли армия жестоких и фантастических зверей", нападающих в кошмарном сне Карла Великого («Песнь о Роланде», стихи 2525 — 2554) на франкские войска и представляющих солдат «авилонского эмира», не является ли она фантастическим миром Индии, обрушившимся на христианский мир? Ср.: *Mentz R.* Die Traume in den altfranzosischen Karls- und Arturs-Epen. Marburg, 1887. P. 39, 64—65; *Steltnmeyer K. /.* Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Traume im altfranzosischen Rolandslied. Munich, 1963. Гьори (Cyory /). Le cosmos, un songe // *Annales Universitatis Budapestinensis. Sectio philologica*. IV. 1963) применил к теме космоса в средневековой литературе метод, представляющийся мне близким к тому, который я применяю здесь к географическому и этнографическому мифу об Индии.

Hasten H. The mouthless Indians // *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. VIII. 1912.

Николо Конти, который торговал в Индии, Китае и на Зондских островах с 1419 по 1444 гг., пришлось сделаться мусульманином, чтобы иметь возможность проделать свое путешествие, и, возвратившись в Европу, он попросил отпущение грехов у папы, который в качестве наказания определил ему написать повествование о своих путешествиях. См.: *Longhena M.* Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolo de' Conti. Milan, 1929. P. 179; *Poggio*

jjitViiubiMii b'ая'-' «ч» «ч

618

Сны в культуре

и коллективной

психологии

средневекового

Запада

619

620

621

622

623

624

625 626 627 628

629

Примечания

^i*.

Braccio/ini. Historia de varietate fortunae. Lib. IV; Henning. Terrae Incognitas. IV. P. 29; Wittkower R. Op. cit. P. 163, n. 5. «Homodubii qui usque ad umbilicum hominis speciem habent, reliquo corpore onagro similes, cruribus ut aves...» (Полулюди, которые до пупа имеют человеческий облик, а остальной частью подобны онаграм, голени же как у птиц...), — подпись к одной миниатюре рукописи «Mirabilia Indiae» (London, British Museum, Tiberius B V, f 82v"), датированной примерно 1000 г., см.: Wittkower R. Op. cit. P. 173, n. 1.

См.: Besancon A. Vers une histoire psychanalytique // Annales E. S. C. 1969. 3, 4. P. 594-616, 1011-1033.

Dom Paul Antin. Autour du songe de saint Jerome // Revue des Etudes latines. 41. 1963. P. 350—377. Автор представил замечательное досье, но акцентировал, подобно большинству «сциентистских» комментариев, малоинтересную медицинскую интерпретацию.

Steinmeyer K.-J. Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Traume im altfranzosischen Rolandslied. Munich, 1963 — полезная, но не глубокая работа. Хорошая библиография.

Хотя концепции и сам язык Юнга могут обольстить историка мнимой возможностью удовлетворения его любопытства, по многим причинам представляется разумным взять в качестве психоаналитической основы работы Фрейда в их наиболее строгой интерпретации. Мы воспользовались здесь следующими источниками: Лаплани, Понталис. Словарь психоанализа; The Hampstead Clinic Psychoanalytic Library (особенно 2-м томом: «Basic Psychoanalytic Concepts on the Theory of Dreams». L., 1969). Напомним, что Фрейд интересовался историческими исследованиями, особенно исследованием: Dieppen P. Traum und Traumdeutung als medizinisch-wissenschaftliches Problem im Mittelalter. Berlin, 1912. По вопросу о сновидении, социальных структурах и психоанализе см.: Le Reve et les societes humaines. Paris, 1967 (Millan A. Le reve et le caractere social. P. 306—314; Toufy Fahd. Le reve dans la societe islamique du Moyen At," " 335 — 365; Roger Bastide. Sociologie du reve. P. 177 — 188).

The Chronicle of John of Worchesler (1118 — 1140) // Anecdota Oxamiensia. 13. 1908. P. 32—33. Сон Генриха отнесен хроникером к ИЗО г. Король во сне последовательно подвергается угрозе со стороны *laboratores, bellatores, oratores*. Рукопись хроники украшена миниатюрами, изображающими трех-частный сон, см. их воспроизведение: Le Col// . La Civilisation de l'Occident medieval. Paris, 1964. 111. 117 — 118. О традиции королевских снов в восточных обществах см.: Les Songes et leur interpretation // Sources orientales. II, Paris, 1959. Index, s. v. «Roi». Сновидений Карла Великого, разумеется, также должны анализироваться как королевские сны. Macrobe. Commentarium in Somnium Scipionis. I, 3. Vol. II. Leipzig, 1963. См.: Stahl W. H. Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio. 1952; Courcelle P. La posterite chretienne du Songe de Scipion // Revue des Etudes latines. 36. 1958. P. 205 — 234 (а также другие работы этого автора о Мак-робии). Gre'goire le Grand. Moralia in Job; Idem. Dialogi. IV, 48. Isidore de Sc'uille. SenLentiae. III, cap. VI. Saint Jerome. Ep., 22, 30. Sulpicc Se'vere. Vie de saint Martin. Ed. Jacques Fontaine. 3 vol. // Sources chretiennes. 133 — 135. Paris, 1967 — 1969 — издание с великолепным комментарием.

Gregoire de Tours. De miraculis sancti Juliani. IX; Idem. De virtutibus sancti Martini. LVI. Заметим, что сон Германа Валансьеннского (конец XII в.), приводимый ниже, — это в искаженной форме ритуальный сон ожидания

П

рмечания

313

630

631 632

633 634

635 636

637 638 639

640 641

21 Заказ 1395

пророчества в храме. Известно, что один последователь Юнга изучал этот обряд в психоаналитическом плане: Meier C. A. Antike Incubation und moderne Psychotherapie. 1949; Idem. Le reve et l'incubation dans l'ancienne Grece // Le Reve et les societe's humaines. P. 290 — 304.

John of Salisbury. Polycraticus. II, 15-16. 1909. P. 88-96: De speciebus somniorum, et causis, figuris et significationibus et Generalia quaedam de significationibus, tarn somniorum, quam aliorum figuralium.

Hildegardis Causae et Curae. Leipzig. 1903 P. 82-83, 142-143.

Liber De Spiritu et Anima (Pseudo-Augustinus). XXV // PL, XL, 798.

О зависимости Псевдо-Августина от Макробия см.: Deubner L. De incubatione. 1900.

Ci commence la senefiance de songes // Zeitschrift fur franzosische Sprache und Literatur, 67. 1957. P. 154-156. См.: Lynn Thorndike. A History of Magic and Experimental Science. Vol. II. L., 1923. P. 290-302, Заметим, что в латинском языке нет слова для обозначения кошмара (у Макробия нет латинского эквивалента для греческого ΕΤСiaΧtiK, который он приписывает народным верованиям). Это слово возникает в народно-разговорных языках в Средние века. См. прекрасное исследование исторического психоанализа: Jones E. On the Nightmare. I" ed. 1949. Этимология слова «кошмар» *calcare* (угнетать) + *mare* (среднеинидерландское «ночной призрак») (Block O., Wartburg W. von. Dictionnaire etymologique de la langue francaise. 5' ed. Paris, 1968. P. 114) спорна. Но, напомним, кошмар — средневековое порождение. The Chronicle of John of Worcester. P. 41—42.

Herman de Valenciennes. Le Roman de Sapience (Ms. B. N. fr. 20039, vers 399-466).

Мосс М. Техники тела.

См. специальный номер «Анналов» (novembre—decembre 1969). См.: DevereitX C. Reves pathogenes dans les societes non

652 Этот эпизод взят Жаном из Арраса и перенесен на Восток. Именно в замок Эспервьер в Великой Армении сослана матерью Пресиной одна из сестер Мелюзины — Мелиор.

653 Этот эпизод сопоставлялся с историей о Мелюзине, но не с историей об Энно, несмотря на то что все это является одним целым. Некоторые рукописи Жана из Арраса называют Раймона из «Otia Imperialia» Роже. Идет ли речь о контаминации Роше-Роже или о другой легенде? Заметим, во всяком случае, что имя Раймона уже названо, тогда как имя Мелюзины еще не упоминается.

654 Уолтер дважды рассказывает историю Эдрика. Вторая версия, более короткая, не называющая Эдрика, следует сразу же за историей об Энно (De Nugis curialium. IV, 10).

655 «Ad domum in hora nemoris magnam delatus est, quales Anglici in singulis singulas habebant diocesibus bibitorias, ghilalus Anglice dictas...» (В дом большой среди рощи он был доставлен, в одно из питейных заведений, по-английски ghildus называемых, каковые англичане в каждом округе по одному имеют) (De Nugis curialium. 11, 12). Мне кажется, что этот любопытный текст ускользнул от историков гильдий.

656 Стоуф (L. Stouff) сопоставил этот текст с текстом Жана из Арраса, где город Святых назван Ленжем (Linges). Ренарде (Renardet E. Legendes, Conies et Traditions du Pays Lingon. Paris, 1970. P. 260) упоминает Мелю-зину, не повторяя ланжскую версию. Кроме того, Марсель Ришар (Richard M. Mythologie du Pays de Langres. Paris, 1970. P. 88), говоря о Мелюзине, делает интересные замечания о превращениях змея-дракона, о хтоническом и водяном подтексте и об амбивалентности дракона-змея, который может не быть вредоносным, но символизировать «репродуктивное плодородие и земное богатство» (Дюваль). Мы представили аналогичную интерпретацию в статье «Церковная культура и культура фольклорная...».

657 «In Lingonensi provincia quidam nobilis in sylvarum abditis reperit mulierem speciosam preciosis vestibus amam, quam adamavit et duxit. Illa plurimum balneis delectabatur in quibus visa est aliquando a quadam puella in serpentis se specie volutare. Incusata viro et deprehensa in balneo, nunquam deinceps in comparitura disparuit et adhuc durat ejus progenies» (Vincent de Beauvais. Speculum naturale. II, 127).

658 Сходство, до сих пор, как мне кажется, не замеченное, подтверждает связи между всеми этими историями. Сын Эдрика, Арно, который хочет вернуть здоровье, получает совет совершить паломничество в Рим, чтобы выпросить себе исцеление у апостолов Петра и Павла. Возмущенный, он отвечает, что вначале пойдет в Герефорд молить св. Этельберта, короля и мученика, чьим «прихожанином» он является (De Nugis curialium. P. 77).

659 Уолтер Map, Гervазии Тилберийский и Жан из Арраса упоминают Мелюзину в той же «категории», что и других фей (демонов-суккубов), не змееподобных. Христианство произвело здесь переворот в типологии. Отметим эпизодические повторы и переходы: Энно Длиннозубого в Жоффруа Большезубого, замок Эспервьер в Дофине и замок Эпервьер в Армении и т. д.

660 Жан из Арраса должен был быть знаком с «Otia Imperialia» по переводу, сделанному в XIV в. Жаном Винье, переводившем к тому же и «Speculum naturale» Винсента из Бове. Именно библиотека Жана де Берри предоставила Жану из Арраса эти «источники».

1 u n r c (БЛ' (иЯп j'o'J>,-t'KTi(« "

Примечания

316

П

«1* ндТм 661

рмечания

317

ftararimpr* л fclT -

662 663

664 665

666

667

668

669 670 671

672

673 674 675 676 677 678

Изучение народной культуры или явлений или произведений, впитавших народную культуру, заставляет историка контактировать с «историческим временем», которое приводит его в замешательство. Медленность течения, возвращение к прошлому, утраты и новые возвращения плохо согласуются с однолинейным временем, в котором все более привычно для повсеместного распознавания «ускорений» или «замедлений». Лишний повод порадоваться, что расширение поля истории за счет фольклора возвращает к вопросу о несостоятельности такого времени.

О неаполитанских и вергилиевых *mirabilia* см.: Comparelli D. Vergilio nel Medio Evo. 2^a ed. 1896; Spargo J. W, Virgil the Necromancer. Cambridge (USA), 1934.

Напомним, что существование просвещенной неписьменной культуры (певцы, связанные с «аристократической» средой?) усложняет проблему кельтских, германских и других культур. Различение устного предания и народного предания — элементарная осторожность. Otia Imperialia. Ed. F. Liebrecht. P. 4. Напомним, что солидный французский фольклорный журнал, основанный Анри Гедо (H. Gaidoz) и Эженом Ролланом (E. Holland), составивший И томов, выходивших регулярно с 1877 по 1912 гг., был назван «Мелюзи-на (Сборник мифологии, народной литературы, преданий и обрядов)». Gennep A. van. Manuel de folklore français contemporain. 1938. T. 4. P. 651—652. Ван Геннеп предпослал заглавию такую аннотацию: «Истоки этой фольклорной темы, вполне типичной, неизвестны; Жан из Арраса наверняка извлек ее из народных глубин, несмотря на освоенность литературой, тема осталась народной в некоторых областях, как мы можем это увидеть в монографии Лео Дезевра, к которой я делаю фольклорные дополнения, расположенные в хронологическом порядке, не учитывая трудов медиевистов, которые выходят за рамки, определенные этим учебником». Aazne A., Thompson S. The Type; of the Folktale. A Classification and Bibliography. 2^e revision. Helsinki, 1964. В отношении этого грайдн'иш! ^р'ипведе мы испытываем одновременно и восхищение, и сомнение к *f/ н;Ш»нах классификации. Критику второго капитального труда (Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. 6 vol. Copenhagen, 1955 — 1958) см.: Teneze M.-L. Introduction a l'etude de la litterature orale: le conte // Annales E. S. C. 1969. P. 1116; Idem. Du conte merveilleux comme genre // Approches de nos traditions orales. Paris, 1970. P. 40. Нам кажется, что ее замечания могут быть распространены и на «Types of the Folktale».

Из богатой библиографии по проблеме жанров «народной» литературы назовем лишь: Baus'nger H. Formen der «Volkpoesie».

Berlin, 1968. Немецкие авторы говорят *Me/usinensage*.

Grimm / . et W. Die deutschen Sagen. Цит. по: *Baas'inger H.* Op. cit. P. 170. См.: *Hoffrichter L.* Op. cit. P. 68.

Heisig K. Über den Ursprung der Melusinensage // *Fabula*. 3. 1959. P.170-181 (P. 178: «Aix liegt etwa 30 km nördlich von Marseille; man wird daher kauft, fehlgeben, wenn man annimmt, dass Kaufleute aus Marseille die älteste Fassung de* Marchens aus Zupern in ihre Heimat mitgebracht haben werden!»). Этимология Мелюзины встречается почти во всех исследованиях. См., в частности: *Martln-Civat P.* Le tres simple secret de Melusine. Poitiers, 1969. См.: *Hoffrichter L.* *Dcsawre L.* Op. cit. P. 257. Słownik Folkloru Polskiego. P. 226-227. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 1869. Vol. 18. См.: *Teneze M.'L.* Du conte merveilleux comme genre. P.12 —13, 16 — 17. О герое, в частности, см.: *Teneze M.-L.* Op. cit. P. 15, n. 7. О таком развитии см.: *Jan de Vries.* Betrachtungen zum Märchen besondersl in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. Helsinki, 1954. Ср.: L&

679

680

681 682

contes populaires // *Diogenes*. 22. 1958. P. 3 — 19. В связи с этим могло быть упомянуто почти все творчество Ж. Дюмезиля. Напр.: *Dumezil C.* Du mythe au roman (La saga de Hadingus et autres essais). Paris, 1970. «Audivimus demones incubos et succubos, et concubitus eorum periculosos; heredes autem eorum aut sobolem felici fine beatam in antiquis historiis aut raro aut nunquam legimus, ut Alnoldi qui totam hereditatem suam Christo pro sanitate sua retribuit, et in eius obsequiis residuum vite peregrinus expendit» (Мы слышали о демонах — суккубах и инкубах — и о том, что совокупление с ними опасно; о том же, что их наследники или потомки были бы счастливы на протяжении всей жизни либо никогда, либо редко не читаем, как, например, об *Alnoldi*, который все свое наследие Христу ради спасения своего пожертвовал и остаток жизни провел странником, стараясь уподобиться Ему) (Уолтер Ман, заключение истории Эдрика Дикого, «De Nugis curialium»). Таково же толкование Гервасия Тилберийского («Otia Imperialia», I, 15, до истории Раймона из Шато-Руссе), который связывает пример женщин-змей с оборотнями. Равным образом и Жан из Арраса, ссылающийся на Гервасия Тилберийского. Оригинальность Жана из Ар-раса — в настойчивом отождествлении этих демонов-суккубов с *феями* (важность народных источников в его сознании и творчестве), а с другой стороны, в обозначении трех табу: «Они заставляют одних поклясться никогда не видеть их обнаженными, других — не осведомляться, что с ними делается по субботам, а если у них будут дети, чтобы мужья не видели их в родах». К этому он добавляет прекрасное объяснение механизма процветания, связанного с соглашением: «И если они содержат свои обещания, они будут вознаграждены великой славой и богатством. Если же нарушат обет, утратят их и мало-помалу лишатся всего своего счастья». Уже Гальф-рид Монмутский в «Истории бриттов» показал случаи любовных союзов людей и демонов (инкубов и суккубов) в связи с рождением Мерлина (у него обратная пара — смертная и демон-инкуб).

В одной из ранних работ Жорж Дюмезиль, столкнувшись в связи с Урва-ши с темами, касающимися Мелюзины, вспомнил тотемистические гипотезы Фрейзера и исследование Колера: «Нимфа *Урваши* — предводительница рода, весьма распространенного в фольклоре, рода сверхъестественных женщин, которые вступают в брак со смертным при определенном условии и которые в один прекрасный день, когда соглашение нарушено, исчезают раз и навсегда, оставляя иногда несчастному супругу в утешение сына, первого Ъ героического рода. В Европе эта фольклорная тема широко распространена, и романы о Мелюзине придали ей, одновременно с литературным признанием, новую жизненную силу: мелюзины расцвели до берегов Вислы. Но и негры, и краснокожие рассказывают похожие истории, а сэр Фрейзер предложил гипотезу, что эти сказки являются рудиментом тотемистической мифологии, действительно, у оджибве и на Золотом Береге форма сказок прочно связана с организацией общества в тотемистические кланы, и в нашем европейском фольклоре получеловеческая-полуживотная природа героини (если не героя) продолжала существовать... Но такие темные и отдаленные истоки не столь нам интересны: то, что нам важно,— это те черты, которыми история *Пурпураваса* и *Урваши* отличается от обычного типа сказок цикла Мелюзины...» (*Le Probleme des Centaures*. Paris, 1929. P. 143-144.)

См.: *Kohter E.* Observations Mstoriques et sociologiques sur la poesie des troubadours // *Cahiers de Civilisation medievale*. VII. 1964. См. замечание Клода Леви-Строса: «Тотемизм — это прежде всего проецирование из нашего мира (путем освобождения от навязчивых состояний) ментальных установок, несовместимых с требованием отстраненности человека и природы, которое христианская мысль считала главным» («Le

Totemisme aujourd'hui»). Об антигуманности, которая четко противопоставляется романскому и готическому христианскому гуманизму (непрерывность между человеком и животным и растительным царствами) см. иконографические материалы и стилистический анализ: *Baitrusaitis J.* Le Moyen Age fantastique. Paris, 1955; Idem. Reveils et Prodiges. Le gotique fantastique, Paris, 1960. Пробный камень — усомнение в человеке, созданном «ad imaginem Dei» (по образу божьему),— это оборотень. См.: *Montague Summers.* The Werewolf. Londres, 1933. Смущают также примеры с обезьяной и диким человеком. См.: *Janson H. W.* Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance. L., 1952; *Bemheimer R.* Wild Men in the Middle Ages, A Study in art, sentiment and demonology. Cambridge (USA), 1952; *Tin/and F.* L'Homme sauvage. Paris, 1968.

Dumezil C. Mythe et Epopée. I. Paris, 1968. P. 10. *Jan de Vries.* Les Contes populaires. P. 13.

После старого классического исследования Маури (*Alfred Maury.* Les Fees du Moyen Age. Paris, 1843) средневековые феи больше не интересовали историков и появлялись в трудах фольклористов только в связи с частными аспектами. См., однако: *Lewis C. S.* The discarded image. An introduction to Medieval and Renaissance literature. Cambridge, 1964. P. 122 — 138. Chap. VI: «The Longaevi». Льюис отметил, в частности у Уолтера Мапа, отсылку к душам умерших; но вся его книга кажется нам зараженной концепцией Средневековья как «книжной» эпохи, которую мы считаем ошибочной, поскольку она связана с узостью взглядов традиционной медиевистики, испорченной бытованием мифа о «человеке Средних веков». (Например, у Льюиса: «Средневековый человек не был ни мечтателем, ни романтиком; он был организатором, кодификатором, строителем СНСТCV и т. д.»). *Fili't mortue* (потомство вымирает), говорит Уолтер Ман о детях псевдо-Мелюзины, упоминаемой как раз перед феей Энно (*De Nugii curialium*. IV, 8. P. 174). Колер заметил: «Es ist der Sagenstoff der sich uir die Orpheussage schlingt». Мори, в свою очередь подчеркнул чт" Мелюзина у Жана из Арраса «издает горестные стенания всякий j^'s юк смерт! забирает кого-нибудь из Лузиньянов».

Ullmann W. The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship // *Tht Blrckbeck Lectures*. 1968-1969. L., 1969.

См.: *Johan Chydenius.* La theorie du symbolisme medievale // *Poetique*. 23 1975. P. 322—341. Можно использовать указатель «Patrologie fatine» Миня с чьей помощью можем, в частности, найти определения, среди прочих *allegoria* — «eum aliud dicitur et aliud significatur» (когда говорится одно а обозначается другое), по св. Иерониму; *figura sen typus* — «antiphrasii cum per contrarium verba dicuntur» (антифрасис, когда слова употребляются в противном смысле), по св. Августина, который среди других примеров приводит «transgressio Adae typus justitiae Salvatoris et baptism a typui mortis Christi» (схождение в ад как тип правосудия Спасителя и крещенж как тип смерти Христа); *porabolac* — «similitudines rerum quae comparantui rebus de quibus agitur» (подобия вещей, которые приравниваются к вещам о которых идет речь), по Руфину и т. д. По поводу *symbolum* Минь може! лишь отразить редкость употребления этого слова в средневековой латыни. Помимо его значения в греческом языке (эквиваленты в классической латыни — *indlatclo* [обозначение] и *collatio* [сравнение]), единственное укл-занное значение — *regula fidei* (правило веры). При отсутствии *symboluiT* в средневековой латыни в его греческом и современном значении мы мо< жем обнаружить исключения, подтверждающие правило, у редких латнн ских теологов, имеющих поверхностное знание греческой теологии, напри мер, у Эриугены.

688 Цит. по: *Du Cange.* Glossarium ad scriplores mediae et infimae latinitas. 1733 T. III. Art. «Investitura». Подчеркнем, что Дю Канж

употребляет слово *investitura* в широком смысле, включающем не только церковные «инвестиции», но и различные дарения, дающие повод для символического ритуала.

689 Chenon E. Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français // Mémoires de la Société des Antiquaires de France. 1919—1923 P. 133

690 Цит. по: Chenon E. Op. cit. P. 139.

691 Lambert d'Ardres. Historia comitum Ghinensium // MGH, Scriptores T XVI P. 596.

692 Cansio/ F. L. Qu'est-ce que la féodalité? 3 e'd. Bruxelles, 1957.

693 Colbert de Bruges. Histoire du meurtre de Charle le Bon, comte de Bruges. Paris, 1891. P. 89. Этот текст и перевод см. в замечательном сборнике документов, собранных Бутрюшем: Boutruche R. Seigneurie et Féodalité Paris 1968. T. 1. P. 368-369.

694 Ermold le Noir. In honorem Hludovicii // Classiques de l'Histoire de France 1932. V. 2484-2485; Boutruche R. Op. cit. P. 366.

695 Formulae Marculfi. I, 18. См.: Boutruche R. Op. cit. P. 364-365.

696 Annales regni Francorum. Цит. по: Boutruche R. Op. cit. P. 365.

697 Было бы полезно произвести по возможности полно и точно учет употребляемых выражений. После примеров, приведенных Гансхофом (Op. cit. P. 89 — 93), можно выделить выражения, которые настаивают на инициативе вассала («manus alicui dare» [дать кому-то руки], «in manus alicuius venire» [прийти в чьи-то руки], «regis manibus sese militeturum committit» [намереваясь стать дружинником, он вверил себя рукам короля] — о Гий-оме Длинный Меч, втором графе Нормандском, ставшем вассалом Карла Простоватого в 927 г.), и выражения, отражающие, главным образом, соединение двух жестов и взаимных обязательств («omnes qui priori imperatori servierant... regi manus complicant...» [все, кто служил прежнему императору... поднимают руки короля]), говорится, согласно Титмару Мерзебургскому, об оммажах, принесенных Генриху II на восточных границах Германии в 1002 г., или еще выражение «alicuius manibus iunctis fore feudalem hominum» — из английской грамоты эпохи Вильгельма Завоевателя (цит. по: Douglas D. C. A Charter of enfeoffment under William the Conqueror // English Historical Review. 1927. T. 42. P. 427).

698 Помимо цитируемого ниже произведения Урлиака и Малафосса, я по вопросу древнего римского права пользовался большой работой: Volterra E. Istituzioni di diritto privato romano. Rome, 1961.

699 Sanchez Albornoz C. En torno a los orígenes del Feudalismo. Mendorra, 1942.

700 Crasso Mi H. Las Instituciones feudo-vassaláticas en Leon y Castilla. 2 vol. Spolete, 1969.

701 Возможно согласиться, после рассмотрения примеров, приведенных Грассотти, что определенная королевская модель, — несомненно, восточного происхождения и опирающаяся на мусульманские обычаи, — играла особую роль в Испании. То, что нам представляется интересным в этой гипотезе, так это не проблема восточных и мусульманских влияний, а проблема связей между вассальными ритуалами и ритуалами королевскими, о которых мы поговорим ниже. Грассотти приводит многочисленные примеры целования руки в «Поэме о Сиде». В мусульманской Испании (также обоюдность жеста) особенно утверждается знак благоволения, который оказывает халиф, протягивая свою руку для поцелуя. Когда Жан де Горц, посол Отгона I, был принят Абд-аль-Рахманом III в 956 г., последний дал свою руку для поцелуя «quasi numen quoddam nulli aut raris accessibile» (словно некое божество, недоступное никому или только немногим).

702 См. прим. 688.

703 Livre de justice et de plet. XII. 22. §1. Цит. по: Chenon E. Op. cit. P. 138.

П

примечания

320

1. Мг. «*Fw» «<» «>» Бтпг. i

704

705 706 707 708 709

710

711

712

713

В грамоте 1322 г. Уго, епископ, избранный в Карпантрассе, принимает ом-маж малолетнего ребенка и его опекуны. Он берет руки ребенка и руку его опекуны, которая воздает оммаж и верность в его руках, но дает *osculum* только ребенку, «*gemisso ejusdem dominae tutricis osculo propter honestatem*» (возвратив поцелуй той же самой дамы-попечительницы, по причине уважения). Цит. по: Du Cange. Glossarium. Art. «Osculum»; Chenon E. Op. cit. P. 145, 146, n. 1. Chenon E. Op. cit. P. 149.

Casus S. Galli. Цит. по: Boutruche R. Op. cit. P. 367. См. прим. 696.

Teulet. Layettes du Trésor des chartes. Цит. по: Chenon E. Op. cit. P. 141, n. 1. Ramos y Loscertales. La sucesión del Rey Alfonso VI. Цит. по: Grassotti H. Op. cit. P. 169.

Du Cange. Loc. cit. Я высказал все хорошее, что думаю об этой замечательной статье, рассматриваемой в рамках знаний эпохи, в которую она появилась. Разумеется, в то же время можно ее критиковать. Главным образом, как я это отметил выше, прим. 688, *inuestitura* берется в слишком широком значении. Но все же, когда речь идет о символических предметах, используемых при церковных инвестициях или даже при простых дарениях, я обращался к комментариям Дю Канжа, ибо в этой части феодально-вассальной церемонии ритуал и его символика кажутся мне тождественными.

Этот перечень можно найти в приложении. Разумеется, несмотря на широту эрудиции Дю Канжа, следовало бы пополнить список и уточнить статистику, явно весьма приблизительную. Например, Бенжамен Герар в своем предисловии к «Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres» (Т. I. Paris, 1840) бегло рассмотрел «символы инвестиции». Здесь обнаруживаются нож, жезл, кадильница, *uirga* (ветка) или *virgula* (или *ramusculus*) (веточка). Как правило, уточняется, от какого растения *uirga* или *ramusculus* (например, *virgula de hussa* — веточка остролиста; *sag-inac ramusculo* — веточка можжевельника). Фон Амира в упоминавшейся ий: !г < : ,--тге придает большое значение с этноисторической точки зрения породе дерева символического жезла. Здесь также встречается жест переламывания, к которому мы вернемся в прим. 713. С символами собственно инвестиции смешиваются символы дарения и свидетельствования. Еще ниже я выскажусь о том, какой интерес представляет список, тоже данный в приложении, юридических символов меровингской и каролингской эпох, зафиксированных Тевененом в его издании текстов, приводимом в библиографии. Это замечание, разумеется, никак не лишает важности проблему влияния римских юридических моделей на средневековое право (я скажу об этом ниже в связи с *festuca*, используя в особенности уже упоминавшуюся книгу Вольтерры [см. прим. 698]). К тому же оно никоим образом не распространяется на замечательное произведение: Ourliac P., Malafoffe J. de. Droit reman et Ancien Droit. T. I, Les obligations. Paris, 1957, — одно из немногих, строго и тонко анализирующих раннесредневековые истоки *fesiucalio* (посвящения с помощью стебля).

Из весьма лаконичной французской библиографии по данной теме можно упомянуть: La/ore/ A. Le baton (le baton, signe

d'autorite, la crosse episcopale et abbatiale. Le baton cantoral, le sceptre et la main de justice) // Memoires de l'Academie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Marseille. 1872—1874. T. 21. P. 207; 1874-1876. T. 22. P. 193. Для Эрнста фон Меллера наиболее важным в серии церемониалов, посвященных, однако, больше должностным лицам, судьям и людям вне закона, чем вассалам, было *преломление* палки. Он дает этому упрощенную интерпретацию; преломление — это символ расторжения связи. По этимологии же греческого выражения, напротив, как раз соединение двух разломленных кусков устанавливало связь между

П

примечания

321

714

715 716 717 718 719 720

721 722 723 724 725 726

727 728 729 730

731

732 733 734 735

736

737

738

двумя персонами. Фон Амира подверг интерпретацию фон Меллера уместной критике, повторенной Марком Блоком. Как бы то ни было, необходимо расширить компаративистское поле, но не впасть при этом в смешение. Марк Блок замечательно сказал: «Преломление палки... имеет с преломлением жезла, рассматриваемым как ритуал отречения от оммажа, только внешнее и случайное сходство» (Loc. cit. P. 209). *Chenon E.* Op. cit. P. 130 — 132. Шенон также отмечает то, что, вероятно, заслуживает более пристального изучения — *osculum* в ритуале может заменять символический предмет (Ibid. P. 131 — 134). См. прим. 697. См. прим. 697. См. прим. 694. См. прим. 706. См. прим. 693.

Maquet J. Pouvoir et Societe en Afrique. Paris, 1970, Chap. VIII «Dependre de son seigneur». P. 191 — 215. *Maquet J.* Op. cit. P. 192. *Maquet J.* Op. cit. P. 193. См. прим. 693. *Chenon E.* Op. cit. P. 149. См. прим. 690.

См.: *Caignebet Cl.* Le Carnaval. Paris, 1974. Chap. VII «La circulation des souffles». P. 117-130. См. прим. 693. См. прим. 696. См. прим. 694.

Maquet J. Op. cit. P. 197. Автор также сообщает (P. 200—202), что в районе африканских Великих Озер встречаются институты, подобные *ubuhake*. *Bioch M.* La Societe feodale. Paris, 1968. P. 320. *Maquet J.* Op. cit. P. 196. См. прим. 713.

См. упоминаемую в прим. 698 работу Вольтерры, особенно с. 205 — 207. *Chenon E.* Recherches histtriques sur quelques rites nuptiaux // Nouvelle Revue historique de droit francais et etranger. 1912.

См.: Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de liturgie. 1910. T. II/I. Art. «Baiser» (Dom Cabrol) Текст Тёртуллиана «De velamine virginum» (PL, I. Col. 904-905).

Volterra E. Op. cit. P. 206. Заметим, что другая форма присяги частного римского права (*Sacramentum in personam*) имела целью приобрести *manus inectio* (насилованный захват). Но, по-моему, не следует искать какого-либо параллелизма, какой-либо преемственности значения между *festuca* и *manus* римского права и ими же в вассальном ритуале. Естественно, что общество разделяет право лиц и право вещей, *manus*, повторим это за Вольтеррой, уже в римском имперском праве имеет только абстрактный смысл и представляет только символ, именно эта символика и важна. Только конкретное историческое исследование позволяет (правда, с трудом) отделить преемственность от изменчивости. Пример с *festuca* требует внимательно-сти, ибо и слово и предмет «неочевидны».

Qurliac P., Malafoffe J. Droit remain et Ancien Droit. I. «Les obligations». Paris, 1957. P. 372—373. В своем замечательном исследовании Урлиак и Малафосс делают несколько важных замечаний, которые совпадают с некоторыми идеями, изложенными в данной лекции, а) О средневековой символической (P. 58—59):

«Поразительной чертой салической правды была характерная символика всего первобытного права. Они совершают передачу имущества, передавая

Примечания

322

739 740 741 742

743

744 745 746

747

festuca или *wadium* (залог), который кажется предметом малоценным; символом может стать все: комок дерна, виноградная лоза, ветка, нож, шелковый шнурок, прядь волос; они добавляют мимику и соответствующие слова; иногда также предмет прикрепляется к документу: один из актов еще хранит прикрепленную к пергаменту ветку, которая служила в церемонии передачи имущества. Клирики будут стремиться заменить мирские предметы некоторыми аксессуарами культа: молитвенником, а также кольцом или посохом».

б) О многозначности символов: *festuca* также не изымается из контекста, а берется в институциональной и символической цельности, которая кажется нам необходимой для сопоставления с феодально-вассальным ритуалом (P. 59): «Такие символы прекрасно подходили для договоров, которые предполагали передачу имущества, продажу или раздел; но *festuca* использовалась и в других договорах: мандат на представительство в суде; обязательство предстать перед судом, залог. Возникнут другие символы: скрещение рук в оммаже или обмен кольцами при обручении. Составление (и передача) грамоты станет вскоре только одним из этих символов. Понятно, что на юге Франции функционирование германских символов было более ограничено; здесь в ходу, вероятно, была выдача задатка, который утверждает заключение соглашения. Обычная практика для брачных договоров. Этот расцвет символов отмечает, во всяком случае, оживление права и задаст темп его развитию».

в) О символической совокупности: жесты, предметы, слова (P. 59): «Символизм сливается с формализмом: жесты и слова устанавливаются обычаем. Акты, как правило, упоминают, что свидетели „видят и слышат“; часто также договоры заключаются перед *mallus*, а в каролингскую эпоху — в собрании *missi*».

г) Наконец, понятие «ответной повинности», «символического отдаривания», связанное с ролью *festuca*, использует взаимность (P. 69): «Повинность всегда предполагает ответную повинность; дарение не может быть законным без символического отдаривания, которое приу.и i му вид обмена. В этом отношении можно сослаться на ломбардский итнтут

launegild, сама этимология которого свидетельствует о вознаградительной природе: одариваемый вручает дарителю некий предмет, например кольцо. Символ *festuca* или *u>ad'mm*, возможно, объясняется той же идеей, представляя собой компенсацию за то, что предоставил кредитор».

Pactus Legis Salicae // MGH «Legum Sectio» I, 4/1. Hanovre, 1962.

Du Cange. Glossarium, T. 3. Col. 412 — 413.

Bloch M. Op. cit. P. 197.

М. Блок, впрочем, озадачен текстом Бомануара «Coutumes du Beauvaisis» (правда, конца XIII в., и полунормативного характера), значение которого он старается преуменьшить (Ibid. P. 197, п. 4).

Это установка Жоржа Дюби в его лекциях в Коллеж де Франс. Изучение семейных структур и отношений родства занимает значительное место в недавних исследованиях: *Toubert P.* Les Structures du Latium medieval.

Le Latium meridional et la Sabine du IX^e a la fin du XIV^e siecle. 2 vol. Rome,

1973; *Bonnassie P.* La Catalogne du milieu du X^e a la fin du XI^e siecle. 2 vol.

Toulouse, 1975-1976.

Bloch M. La Societe feodale. Paris, 1968. P. 183-186.

См. прим, 704.

См. прим. 709. Бутрюш, не давая, к сожалению, ссылок, замечает, что когда дело касалось женщины, было достаточно «поцелуя правой руки» (Op. cit.

T. 2. P. 154-158).

См. работы Эриха Колера о нарушающем устой характере куртуазной любви, а именно; *Kohler E.* Les troubadours et la jalousie // Melanges Jean Frappier. Geneve, 1970. T. 1. P. 543-599.

Примечания

323

W црѣ mnui»

748 749

750 751

752

753 754 755 756 757

758 759

760 761

762 763 764 765

766

Duby J. La Socie'te aux XI^e et XII^e siecles dans la region maconnaise. Paris 1971. P. 116, n. 35.

Perrin Ch.-Ed. Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine d'apres les plus anciens censiers, JX^e-XII^e s. Paris, 1935. P. 437-438.

См. прим. 705.

Робер Бутрюш, который прекрасно увидел назначение поцелуя: «Значимый жест! Это знак мира, дружбы, „взаимной верности". Он приближает к сеньору „человека уст и рук"» (Op. cit. T. 2. P. 154),— добавляет: «Однако поцелуй не является обязательным. „Классический" во Франции и странах норманнского завоевания после 1000 г., затем в латинских государствах Востока, он достаточно мало распространился в королевстве Италии. До XIII в. он редок в Германии, несомненно потому, что социальный разрыв между сеньором и вассалом был более резко обозначен, чем в других местах, а забота об иерархии — более велика». Я бы не хотел подменять слишком «систематическую» этнографическую модель негибкостью и абстрактностью некоторых теорий ученых, больше юристов, чем историков. Робер Бутрюш совершенно прав, настаивая на различии, связанном с историческими пространствами разных традиций. Мне кажется, однако, что шаги *osculum* в Германии выражают не столько вопрос о влияниях, сколько реализацию системы в среде, где социальные и политические структуры, связанные с имперской системой, прежде замедляли его осуществление. *Fasotti C.* Introduzione allo studio del Feudalismo Italiano. Bologne, 1959. P. 121. См.: *Boutruche R.* Op. cit. P. 364-366.

Annales regni Francorum. Цит. по: *Boutruche R.* Op. cit. P. 365. Casus S. Galli, c. 16. Цит. по: *Boutruche R.* Op. cit. P. 367. См.: *Duby C.* L'An Mil. Paris, 1967.

Я обратился к проблеме трехчленного общества в Средние века, вдохновившись блетящими трудами Ж. Дюмеэля (см.: Note sur societate tripartite, ideologic monarchique et renouveau economique dans la Chretiente du IX^e au XII^e siecle // Europe aux IX^e-XI^e sinclen. Varsovie, 1968. P. 63-71. *Bloch M.* Op. cit. P. 421.

Разумеется, я исследовал и привел здесь свидетельства восприятия символической системы вассалитета, которое могли иметь люди Средневековья — по крайней мере, клири:си, ее описавшие.

Слепоп £. Op. cit. P. 130: «Во-вторых, *osculum* служил для совершения отказа от спорных прав; то~да он был символом отречения (guerpifio)». Я считаю, что Шенон ошибся, разыскивая в символе единое значение, вместо того чтобы уважать многозначность символов, когда писал: «Какова бы ни была форма обряда и каков бы ни был смысл символа: утверждение, отречение, передача,— его можно свести к одной идее: положение, порождаемое договором, за которым сразу следует *osculum*, будет соблюдено... Именно эта идея следует из слов *osculum pads et fidei* (поцелуй мира и верности), которые часто встречаются в грамотах». (C/enon E. L osculum en matiere de fiancailles. Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux // Nouvelle Revue historique de Droit francais et etranger. Paris. P. 136). *Du Cange*. Glossarium. Art. «Investitura». Col 1520. *Theuenin M.* Textes relatif... P. 263-264.

Elze. Simboli e Simbologia... // Settimane... XXIII. Spolete, 1976. *Lemarignier J.-F.* Recherches sur l'ommage en marche et les frontieres feodales.

Lille, 1945.

Boutruche R. Op. cit. P. 368. Гальберт пишет: «Non, aprilis, feria tertia Aqua sapientiae, in crepusculo noctis, rex simul cum noviter electo consule Willelmo, Flandriarum marchione, Bruggas in suburbium nostrum venit... Octavo id us aprilis, feria quarta, convenerunt rex et comes cum suis et no&tris militibus, civibus et Flandrensibus multis in agrum consuetum in quo scrinia et reliquiae sanctorum

nTmf™«ief»™

324

collatae sunt... Ac deinceps per totum reliquum dies tempus hominia fecerunt consuli illi! qui feodati fuerant prius a Karolo comite piisimo...». Церемония происходит в *argo consueto*, чтобы одновременно воздать должное обычаю, собрать толпу

и — фламандская особенность — привлечь буржуа. Мощи, которые приносят, придают месту культовый характер.

767 Отметим, что перемещение вассала происходит также и в случае выхода из вассалитета. В повествовании Гальберта из Брюгге об *exfestucatio* Ивана из Ало-ста, по Марку Блоку, брюггский нотариус замечает: «*Illi milites... sese el ptures alias transmiserunt consul! Willelmo in Ipra, et exfestucaverunt fidem et hominia...*».

768 Например, грамота 1123 г. (см. прим. 688), сохранившаяся в картулярии церкви Сен-Николя в Анже: «*De hoc dono revistivit Quirmarchocus et duo filii ejus Gradelonem monachum S. Nicolai cum uno libro in ecclesia S. Petri Nannetensis... librum quoque quorevestierunt monachum posuerunt prosignosuper altare S. Petri*. В грамоте Роберта, герцога Бургундского, 1043 г.: «*Hunc oblationis chartam, quam ego ipse legali consessione per festucam, per cultellum, per wantonem, per wasonem super a/fare, posui...*» (Ом Кан^е. Loc. cit. Col. 1525).

769 Например: «*Напс concessionem fecit Dominus Bertandus in aula sua, et pro intersigno confirmationis hujus eleemosynae, tradidit quandam baculum, quem manu tenebat, Armando priori Aureae Vallis*» (Грамота Бернара и^а Монконтура, приводимая Дю Канжем). В 1143 г. дарение нескольких мансов, сделанное виконтессой де Тюрэнн Обазинскому монастырю, происходит в большом зале Тюрэннского замка: «*Hoc donum factus fuit in aula Turenensi...*» (*Chenon E. Op. cit. P. 133, n. 2*).

770 Например, в хартии монастыря Мармутье (*Du Cange. Op. cit. Col. 1530*): «*Quod donum... posuit super altare dominicum per octo denarios, in praesentia multorum*». Иногда функция свидетельства, гаранта коллективной памяти узнается по присутствующим. Например, в хартии Мармутье, цитируемой Дю Канжем (Loc. cit. Col. 1536): «*Testes habuimus legitimos, qui omni lege probare fuerunt parati, quod Hildegardis ad opus emeril, et per pisces ex ejus piscaria investitarum de derit in vito sua monachis Majuiis Moii-intern...*».

771 *Walter Chr. L'Iconographie desconciles dans la tradition Бу^апсп. . ;' \чч, 1970.*

772 В хартии Мармутье в качестве главного и достаточного свидетеля упомянут аббат монастыря: «*Quodam fuste, quia pudnos nomine ejus inscriptus servatur in testimonium, praesente Abbate Alberto, fecit guerptionem*» (*Du Conge. Loc. cit. Col. 1521*).

773 *Maquett J. Op. cit. P. 195.*

774 Тексты в качестве свидетельства приводят коленопреклонение вассала только на стадии оммажа. Например, в акте из Рабастенга от 18 января 1244 г.: «*...et inde vobis homagium facio, flexis genuis...*». Единственное, что говорит Гийом Дюран в «*Speculum juris*» (21 partie, IV, 3, 2, п. 8): «*Nam is qui facit homagium, stans flexis genuis...*». Слово *stans* (стоящий) указывает, что сам сеньор, вероятно, сидит.

775 *Chenon E. Op. cit. P. 132 — 133*: «Наконец, что наиболее любопытно и также наиболее редко, — *osculum* мог служить для совершения передачи; он замещал, таким образом, символический предмет, которого могло не оказаться под рукой». Не об этом ли идет речь?

776 Дю Канж дает несколько примеров сохранения символических предметов инвеституры; например, об одном дарении: «*Facto inde dono per zonam argenteam, ab altari in armario S. Petri repositam...*» (Принесенный в дар пояс, отделанный серебром, затем с алтаря в шкаф св. Петра помещенный) (Loc. cit. Col. 1521). Он заявляет, что сам видел в архивах Сен-Дени несколько грамот, снабженных символическими предметами (см. ниже, прим. 798): «*Complures chartas, in quarum imis limbis inlextae erant festucae vel certe pusilla ligni fragmenta*» (Многочисленные грамоты, к которым понизу приплетены соломины или привязаны крошечные кусочки дерева) (*Ibid. Col. 1522*).

Примечания

325

Iw mmr J4)*>i ni We femur •

777 Дю Канж по поводу сломанной *festuca* вспоминает *stipulatio* (договор) j цитирует Исихора Севильского (*Origines. Liv, III*): «*Veteres enim quandi sibi aliquid promittebant, stipulam tenentes frangebant, quam iterum jungente sponsiones suas agnoscebant*» (Древние же, когда о чем-либо договаривались ломали соломинку в руках, чем как бы признавали свои соглашения заключенными) (Art. «*Festuca*»). Я не уверен, что ломание прута (или ножа совершается, чтобы получить два куска, один из которых должен сохра нить каждый участник обряда.

778 *Ganshof F. L. Op. cit. P. 143-199.*

779 *Joïon des Longrais F. L'Est et l'Ouest // Institutions du Japon et de l'Occiden comparees (six etudes de sociologie juridique). Tokyo, 1958.* Названия други работ на европейских языках, посвященных японскому «феодализму», см *Boulruiche R. Op. cit. T. I. P. 463-464*. Мне кажется, что Марк Блок Робер Бутрюш в своих сравнительных изысканиях уделили чрезмерно внимание японскому примеру.

780 *Maspero H. Le re'gime feudal dans la Chine antique // Recueils de la Socie't Jean Bodin. I. Les liens dc vassalile et les immunités. 1936. P. 89—127*

781 *Ibid. P. 94-95.*

782 *Eodde, D. Feudalism in China // Feudalism in History. Prinestone, 195(P. 49—92.* Автор цитирует работу на китайском языке, к которой я, кс нечно, не смог обратиться.

783 *Ibid. P. 56.*

784 *Ibid. P. 61.*

785 *Ibid. P. 51.*

786 *Beattie J. H. M. Rituala of Nyoro Kingchip // Africa — Journal de l'Institut international africain. 1959. Vol. 29. P. 134-145; Chiluer E. M. Feudalis in the Interlacustrinc Kingdoms // East African Chiefs. L., 1960; Fortes J. Of installation ceremonies // Proceedings of the Royal Anthropological Institut of Great Britain and Irland for 1967. 1968. P. 5-20; Loukyn Williams The Inauguration of the Omugabe of Ancole to Office // Uganda Journal. 193 T. 4. P. 300—312; Oberg K.. Le royaume des Ancole d'Ouganda // System politiques africains. L., 1940; Richards A. P. Social Mechanisms for the transl of Political Rights in some African Tribes // Journal of the Royal Anthropologu Institute... 1960. P. 175-190; Snoxall R. A. The Coronation Ritual ai Customs of Buganda // Uganda Journal. 1937. T. 4. P. 277—288; Tawney J. Ugabire: A Feudal Custom amongst the Waha // Tanganyika Notes and Recon 1944. P. 6-9; K. W. The Procedure in the Accession to the Throne ol*

Nominated King in the Kingdom of Bunyoro-Kjira // Uganda Journal. 193
 Т. 4. Р. 289 — 299. Я разделяю положения прекрасной статьи Гу,
 (Goody / Feudalism in Africa? // Journal of African History. 1963. Р. 1
 18), особенно когда он пишет: 1) «Я не мог увидеть никакой пользы в р
 смотрении факта кхиентелы или феода как образующего феодальные о^а
 шения... Кажется, что еще меньше пользы в точке зрения, которая р^и
 сматривает африканские общества как феодальные на основании широк[<]
 политического или экономического критерия...». 2) «Предположение о тс
 что рассмотрение африканского сообщества в рамках феодальной конц⁽
 ции бесперспективно, не предполагает отказа от сравнительных исследо!
 ний, которые европейские медиэвисты могут предпринять в отношении <
 дельных африканских институтов... Напротив, возможно, африканист
 найдется чему поучиться, читая работы историков-медиэвистов». Но ее
 я согласен с ним в том, что не стоит говорить в рамках сравнения о «фео,
 лизме», а следует анализировать под компаративистским углом зрения <
 дельные институты, то мне кажется, что в отношении моей темы симво,
 ческого ритуала феодально-вассальной системы точки сопоставления в г
 риканском регионе редки, рассматриваемые ритуалы по преимущес-

Примечания

326

787 788 789 790 791 792

793 794 795 796

797 798

799 800 801

802

803

являются королевскими. Но у Джека Гуди я хочу подчеркнуть следующую мысль: если полагать, что «институты в силу своей
 уникальности не подлежат сравнению» (Ibid. Р. 2), то значительно обедняется изучение науками, включая историю, человека.

Fortes M. Of installation ceremonies. P. 7. Richard* A. J. Op. cit. P. 183. Ibid.

Fortes M. Op cit. P. 7.

Ibid. P. 8.

Balandier C. Anthropologie politique. Paris, 1967, возможно, недостаточно учитывает эту опасность. Maquet j. Op. cit. P. 194.

Tawney J. J. Op. cit. Ibid. P.7,

Оберг в своей статье (см. прим. 786) дает интересные сведения о расторжении отношения, которое он называет *клиентской*,
okouloiz ha. «Владелец скота *mouhlna* предстает перед *mongabe*, или королем, и клянется сопровождать его на войне. Чтобы
 сохранить эту связь действенной, он обязуется периодически отдавать *mongabe* определенное количество голов скота, С другой
 стороны, отказ клиента принести оммаж, *omoutoiz ha*, мог расторгнуть отношение клиентелы. Этот способ завершать
 отношение был вполне признан. Только когда большое число *bahima* поступали таким образом, чтобы более эффективно про-
 тивостоять королю, это действие расценивалось как акт неповиновения властям. Однако в случае если мятежники
 возобновляли оммаж, их прощали» (Р. 113). К сожалению, автор не описывает обрядов, которым должна была давать повод
 разнообразная практика одного и того же института. *fouon des Longrais F.* Les moines de l'abbaye Saint-Melaine de Rennes en
 Angleterre. Les chartes du prieure' d'Hatfield Regis // Me'moires et Documents public's par la sode'te de l'Ecole des Chartes. Paris, 1955.
 Т. 12. Р. 31 — 54. Вот сокращенный текст этого акта: «Per istum cultellum fcoffavit Albcricus de Veer primus ecclesiam de Hatfeld
 Regis monachorum deduabus parti bits •<:••••чпмгцт de dominico Domini Reginald! filii Petri in Ugeleya die Assumpcionis beate
 Maris Virginis, pro animabus antecessorum et successorum suorum. Anno...». Giorgt, *Beltrani*. Regesto di Farf. Т. II. Р. 37. См. прим.
 695.

Доказательство того, что, например, инвеститура символическим предметом являлась обрядом, чуждым христианству,
 предоставляется, на мой взгляд, бельгийской грамотой 993 г., приводимой Дю Канжем (Op. cit. Col. 1523): «Mox post haec
 subsequenter) die, ut firmius et stabilius esset, infra terminum praedicti comitatus, in villa quoque Thiele nuncupate, eisdem praenominatis
 testibus et aliis nonnullis astantibus, sine alicujus retractatione cum ramo et cesp'te jure rituque populari, idem sancitum est,
 rationabiliterque sancitum» (Вскоре после этого дня, для прочности и крепости, у пограничного знака на вилле, также *Thiele*
 называемой, при ранее поименованных свидетелях и некоторых прочих присутствующих без какого-либо изменения *ветвью и*
жезлом по праву и обычаю народному снова освящение проводилось). «Народный» здесь квазисиноним «языческого». *Duby C.*
 La feodalite? Une mentalite medievale // Annales E. S. C. 1958. Р. 765 — 771. Дюби, который справедливо высказывается против
 чрезмерно юридических концепций феодализма и предлагает новаторскую историю менталитета, в своей работе показал, что
 он не сводит феодализм к ментальному феномену.

Я имею в виду, в частности. Марка Оже и Мориса Годлиера. См., например: *Leui-Strauss C/.. Auge M., Godlier M.* Anlhropologie,
 Histoire, Ideologic // L'Homme. XC (3-4). 1975. Р. 177-188.

ИСТОЧНИКИ

Les Moyen Age de Michelet // *Michelet*. CEuvres completes / Ed. P. Vialaneix

I, IV, Histoire de France, I. Paris, 1974. Р. 45-63.

Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand // Annales E. S. C

1960. Р. 417-433. Le temps du travail dans la «crise» du XIV¹^m siecle: du temps medieval au temps

moderne // Le Moyen Age. LXIX. 1963. Р. 597-613. Note sur societe tripartite, ideologie monarchique et renouveau economique dans
 la chretienite du IX¹^m au XII^e siecle // L'Europe aux IX^e—XII^e s. /

Ed. T. Manteuffel et A. Gieysztor. Varsovie, 1968. Р. 63-72. Metiers licites et metiers illicites dans l'Occident medieval // Etudes
 historiques.

Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand. V. P. 41—57. Les paysans et le monde rural dans la litterature du haul Moyen Age //

L'agricoltura e il mondo rurale nell' alto medioevo. Settimane di studio del

Centre italiano di studi sull'alto medioevo. XIII. Spolete, 1966. Р. 723 —

741. Depenses universitaires a Padoue au XV^{ff} siecle // Melanges d'Archeologie et d'Histoire. L'Ecole francaise de Rome, 1956. P. 377-395. Metiers et professions d'apres les manuels de confesseurs du Moyen Age // Miscellanea Mediaevalica. Vol. III. Beitrage zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen. Berlin, 1964. P. 44—60. Quelle conscience l'Universite medievale a-t-elle eue d'elle-meme? // Ibid. P. 15-29.

Les Universites et les Pouvoirs publics au Moyen Age et a la Renaissance // XI^e Congres international des Sciences Historiques. Vienne, 1965. Rapports III; Comissions. P. 189-206. Culture clericale et traditions folkloriques dans la civilisation merovingienne // Annales E. S. C. 1967. P. 780-791. Culture ecclesiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le Dragon // Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo / Ed. L. De Rosa. Naples: ESI, 1970. T. II. P. 51-90. L'Occident medieval et l'oce'an Indien: un horizon onirique // Mediteraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Collequio Internazionale di Storia Marittima. Florence: Olschki, 1970. P. 243-263. Les reves dans la culture et la psychologic collective de l'Occident medieval // Scolies. I. 1971. P. 123-130.

Melusine maternelle et defricheusc // Annales E. S. C. 1971. P. 587-603. L'historien et l'homme quotidien // Melanges en l'honneur du Fernand Braudel.

II. Methodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines. Toulouse, 1972. P. 233-243.

Le rituel symbolique de la vassalite // Simboli e Simbologia nell' Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. XXIII. Spolete, 1976. P. 679-788.

филипп арьес
ребенок и семейная жизнь
при старом порядке

эмманюэль ле руа ладюри
монтайю,
окситанская деревня 1294—1324

жак ле гофф
другое средневековье

жан делюмо
грех и страх: формирование
чувства вины в западной
цивилизации (XIII—XVIII вв.)

теодор зелдин
франция, 1848—1945

история
другая
autre
histoire

philippe ariès
*l'enfant et la vie familiale
sous l'ancien régime*

emmanuel le roy ladurie
montaillou,
village occitan de 1294 à 1324

jacques le goff
pour un autre moyen âge

jean delumeau
*le péché et la peur:
la culpabilisation en Occident
(XIII—XVIII^e siècles)*

theodore zeldin
the france, 1848—1945



ISBN 575250446-5



9 785752 504464